

LO SCUDO D'ACHILLE
scienze per l'uomo a dimensione storica

Progetto e direzione di Giorgio POLITI (*Storia moderna*)

Comitato scientifico:

Gianluca LIGI (*Antropologia culturale*), † Danilo MAINARDI (*Etologia*),
Lucio MILANO (*Storia del Vicino oriente antico*), Glauco SANGA (*Etnologia*),
Maria TURCHETTO (*Epistemologia delle scienze economiche e sociali*),
Giorgio VALLORTIGARA (*Neuroscienze cognitive*)

I testi pubblicati sono sottoposti di norma a valutazione anonima.

Volumi pubblicati:

Giorgio Politi
La storia lingua morta

Clara Zanardi
Sul filo della presenza

Gianluca Ligi
Il senso del tempo

Francesco Vallerani
Italia desnuda

Emanuele M. Ciampini
Cercando un altro Egitto

A. Cavazzini, A. Gualandi, M. Turchetto, F. Turriziani Colonna
Leterocronia creatrice

Sabina Crippa
La voce

Augusto Vitale
Le scimmie si raccontano?

Giorgio Politi
La storia lingua morta e altri studi.
Nuova edizione rivista e ampliata

Francesca Brignoli, Micaela Veronesi
Il cinema arte dei corpi

Peter B. Josephson, R. Ward Holder
Realismo cristiano e politica statunitense

Clara Zanardi
La bonifica umana



Antonio Trampus

MAPPE DEL TEMPO

La storia
e le altre scienze moderne



UNICOPLI





ISBN:

In copertina: il dio del tempo Chronos, o Saturno, in atto di reggere tra le mani il disco del Sole. Scultura apposta sulla facciata di palazzo Bembo-Boldù a Venezia a cura di Giammatteo Bembo, nipote di Pietro (sec. XVI).

Prima edizione:


Copyright © 2021 by Unicopli,
<http://www.edizioniunicopli.it>

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla Siae del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941, n. 633, ovvero dall'accordo stipulato fra Siae, Aie, Sns e Cna, Confartigianato, Casa, Clai, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.





Indice

- p. 7 Introduzione. IL MISTERO DEL TEMPO
- 13 I. L'INVENZIONE DEL PASSATO
- 14 1. Senso e direzione
- 18 2. Cambi di temporalità
- 21 3. Tempo della Chiesa, tempo del principe
 e tempo del mercante
- 24 4. Fuori controllo: magia, astrologia e irrazionalità
- 27 5. Radici
- 29 6. Età, epoche, secoli
- 35 II. LA CREAZIONE DEL PRESENTE
- 34 1. Per una storia del presente
- 39 2. Come agisce il nostro cervello
- 45 3. Esperienza e memoria
- 50 4. Il cervello pensante e il tempo al femminile
- 52 5. La Vecchia e il tempo, ovvero l'illusione del presente
- 54 6. La Vecchia di Giorgione prima e dopo il restauro del 2019
- 55 7. Niente è presente
- 58 8. La storia del mio tempo
- 60 9. Presentismi
- 



- p. 63 III. COSTRUIRE IL FUTURO
- 64 1. Il bisogno di futuro
 - 66 2. Antidoti alla fine: popoli eletti e neutralizzazione dell'Apocalisse
 - 70 3. L'avvento delle età dell'uomo
 - 74 4. Progresso e ri-generazione
 - 79 5. Ucronia e innovazione
 - 82 6. Immaginazione
 - 84 7. La durata come previsione dell'evento
 - 86 8. La (lunga) durata come proiezione nel futuro
- 89 IV. Conclusione
- LA STORIA, UNA GUIDA PER IL TEMPO
- 89 1. Raccontare storie
 - 92 2. I neuroni specchio e la storia che rivive
 - 94 3. Una storia "profonda"?
 - 96 4. Spazio-tempo e storia spaziale
 - 98 5. Tempo della storia e tempistiche dello storico
 - 100 6. Le amnesie del presente e il bisogno della storia
- 103 Letture consigliate
- 109 Indice dei nomi di persona






Introduzione

IL MISTERO DEL TEMPO

All'inizio del 2020 il mondo si è improvvisamente risvegliato dinanzi alla diffusione del virus covid-19; la sua propagazione, il periodo di isolamento imposto ai contagiati, la sua assimilabilità ad altre grandi epidemie del passato hanno ben presto evocato fenomeni della storia vicini e lontani: la velocità del contagio, le quarantene, i lazzaretti, la peste e molto altro.



Poco si è notato, invece, quanto tutto ciò abbia attivato riflessioni inconse sul senso del tempo e sulla sua percezione: sulla rapidità di diffusione del virus, sul tempo sospeso nei periodi di isolamento, sul tempo lungo che accompagna la storia del genere umano nel contrasto delle malattie, sul tempo dell'attesa di buone notizie che appare sempre interminabile, sul tempo troppo veloce di diffusione del panico e sul tempo di cesura, o l'attesa della cesura, tra il prima e il dopo covid-19.

Eppure, il tempo è sempre lo stesso e proprio eventi come questi, imprevedibili e inaspettati, ci ricordano la sua imperscrutabilità e i suoi misteri, nonostante negli ultimi anni una folla di studiosi si sia cimentata per fornirne una spiegazione: scienziati e fisici, psicologi e antropologi, medici e linguisti.¹ Sono stati scritti saggi sempre più raffinati sul tempo, assieme a riflessioni sul presente, sulla memoria e sulla costruzione del passato, sul futuro e i suoi significati. La ricerca di una risposta alle nostre domande si è intensificata quanto più aumentava l'ansia dell'uomo moderno di controllare

¹ Dean Rickles, Maria Kon (a cura di), *Interdisciplinary perspectives on the flow of time*, «Annals of the New York Academy of Sciences», 1326, 2014, pp. 26-41.



il tempo, per non arrendersi dinanzi al senso di smarrimento che si prova di fronte a un fenomeno mai pienamente comprensibile.

Non c'è nulla di nuovo in tutto questo: da sempre la riflessione sul tempo, e sul tempo della vita inscritto nel tempo universale, appare tipica dell'esistenza umana, almeno da quando la cultura scritta ci ha lasciato le sue prime testimonianze. Lo sforzo di comprendere il tempo in relazione allo spazio, due coordinate fondamentali in cui si muove l'essere umano, è al centro del pensiero almeno dall'antichità classica. L'essere umano ha costantemente impegnato il suo ingegno nel cercare modi e strumenti per la sua misurazione. Perché tutto questo? Perché il problema ci affascina e sembra sfidarci? Le spiegazioni continuano a sfuggire. Non ci appaga la consapevolezza dei progressi compiuti dalla tecnica, né le risposte apparentemente razionali offerte dalla ricerca scientifica. Occorre indagare più in profondità, come vedremo in queste pagine, le ragioni culturali e sociali che hanno spinto l'essere umano a esplorare la dimensione del tempo in tutte le sue forme.

L'essere umano ha sempre sentito il bisogno di darsi strumenti per orientarsi al suo interno, di creare percorsi mentali che lo aiutassero nella lotta per la sopravvivenza, nel rapporto con la natura, nel bisogno di non smarrirsi dinanzi alla finitezza del tempo umano di fronte al tempo universale e infinito. Ha imparato a creare mappe e punti di orientamento, dapprima prendendo a riferimento il movimento circolare della rotazione terrestre, quello degli astri, l'avvicinarsi delle stagioni, la ciclicità della fisiologia femminile, fino a cercare strumenti tecnologicamente sempre più precisi. Si è dotato di raffinati strumenti linguistici, dei quali spesso non abbiamo più immediata consapevolezza: basti pensare alla centralità che il verbo *essere* assume in un gran numero di lingue occidentali, in quanto capace di esprimere contemporaneamente il nome del tempo, il nome dell'affermazione e il nome dell'identità, generando un sistema così sofisticato che da Aristotele in poi è ancora oggetto di studio e di interpretazione. Ha poi esteso l'uso della parola *tempo* a culture, come quella cinese, che fino al XIX secolo non la conoscevano.²

² Andrea Moro, *Breve storia del verbo essere. Viaggio al centro della frase*, Adelphi, 2013, pp. 27-51; François Jullien, *Era proprio necessario inventare «il tempo»?*, Raffaello Cortina, 2010, pp. 91-95.

Tra le molte chiavi di lettura di questo fenomeno, oggi il linguaggio delle scienze ci appare come il più seducente nel trovare risposte appaganti alle nostre inquietudini, il più vicino ad offrire soluzioni concrete, il più adatto a risolvere i dubbi. Le ipotesi tracciate dalla scienza, dalla fisica, dalla medicina e dalle neuroscienze cognitive non sono definitive e finiscono per restituirci complessità e incertezze ancora maggiori. Più i nostri strumenti di ricerca si affinano, più le risposte alle nostre domande paiono allontanarsi. L'orizzonte finisce così per dilatarsi, anziché restringersi, e i limiti della nostra comprensione, anziché superabili, appaiono sempre più invalicabili. Il bisogno tipicamente umano di controllare il tempo, di renderlo razionalmente comprensibile, di misurarlo e in qualche modo governarlo viene paradossalmente alimentato.

Lo scopo di questo saggio è di mostrare che è possibile trovare risposte attraverso la storia. Ci dimentichiamo troppo spesso che l'essere umano è stato capace di darsi risposte e di comprendere la funzione del tempo ricorrendo a saperi come la religione, la filosofia e la poesia, riuscendo ad attribuirgli significati attraverso l'invenzione del passato, la creazione di ciò che chiamiamo il presente, la previsione del futuro. Ben sapendo di non poter pretendere di controllare il tempo, si è dato delle risposte dotandosi di mappe che gli hanno permesso di orientarsi al suo interno. Gli storici, infine, hanno saputo fare di queste esperienze una missione e una professione, aiutando a comprendere il fluire delle cose, attribuendo un ordine e un significato agli eventi, delineando cronologie e disegnando percorsi che aiutano a muoversi tra passato, presente e futuro.³

La storia e il lavoro degli storici ci aiutano quindi a comprendere queste mappe del tempo, che possono diventare anche mappe per soddisfare il perenne bisogno di ancorarci a punti di orientamento dinanzi ai tanti fenomeni che sfuggono alla nostra comprensione. Non si tratta di tornare all'abusato motto di Cicerone, secondo il quale la storia è maestra di vita (*historia magistra vitae est*),⁴ pensando che il semplice scorrere degli eventi offra già di per sé una spiega-

³ Lynn Hunt, *Measuring Time, Making History*, Central European University Press 2008, pp. 16-17, che si riferisce all'approccio tipico della filosofia della storia di Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur, René Pomian.

⁴ Più esattamente «*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*», Cicerone, *De Oratore*, II, 9, 36.



zione e una chiave del vissuto. La storia rimane sempre atto umano e interpretazione del tempo, soprattutto nel momento in cui ci racconta l'impegno dell'essere umano nel costruire percorsi rassicuranti che mettono al centro l'essere umano stesso, anche se la Storia non ha necessariamente un inizio e nemmeno avrà una fine. Tuttavia, dal punto di vista di una storia culturale il tempo rimane un grande mistero non tanto per la sua natura intrinseca – sulla quale scienziati, fisici, biologi oggi sono in grado di suggerirci qualche risposta – quanto per la sintesi che da sempre offre tra l'idea della sua irreversibilità e l'immagine della sua ciclicità. Esso è irreversibile perché unidirezionale, lineare, rettilineo (da cui l'immagine della freccia del tempo, sulla quale si sofferma il primo capitolo) e può essere rappresentato sia attraverso logiche di tipo cartesiano, sia matematicamente su ascisse con le ordinate che indicano la variabilità di funzioni. Ma il tempo è anche ciclicità ripetitiva di fenomeni naturali, come l'alternarsi fra giorno e notte o il succedersi delle stagioni, che si replicano costantemente e dei quali l'orologio è la rappresentazione più immediata, con l'immagine del cerchio sul quale si sviluppa in matematica l'analisi della trigonometria, complementare alla matematica del piano cartesiano.

Proprio questa complementarità fra linearità e ciclicità nel concetto del tempo rimane uno dei suoi misteri più affascinanti, che la scienza non è riuscita completamente a risolvere,⁵ ma che costituisce una delle chiavi per capirne il costante interesse nel corso dei secoli.

La struttura di questo saggio riflette uno schema volutamente familiare perché riprende l'andamento ternario tra passato, presente e futuro, al quale siamo istintivamente abituati. Questa familiarità non vuole nascondere però il grande problema che si è aperto negli ultimi decenni intorno ai significati del presente. Le neuroscienze cognitive hanno infatti aperto nuovi campi di indagine sulla nostra concezione del tempo e del presente, ponendo questioni affascinanti e complesse che necessariamente dobbiamo affrontare, anche per le loro ricadute nel dibattito pubblico e culturale contemporaneo. Il capitolo centrale di questo saggio vuole

⁵ Il «principio di complementarità» è stato utilizzato dall'inizio del Novecento per spiegare la meccanica quantistica: cfr. Edoardo Boncinelli, *Il principio di indeterminazione*, Il Mulino, 2020.



quindi condurre il lettore attraverso questi temi per riapprodare, sempre attraverso la chiave della comprensione storica, al mistero del tempo che ancora non c'è e che immaginiamo sotto forma di futuro. Le pagine che seguono vogliono perciò anche esaltare il ruolo interpretante dell'essere umano, i suoi sforzi nel creare un ordine, nell'attribuire significati agli eventi, nel volerne capire i misteri. Comprendere il tempo significa anche gestire una quantità di informazioni e dati che provengono dal passato e che vanno collocati entro schemi sempre più complessi: un'attività che – anche senza rendercene conto – svolgiamo quotidianamente e che gli storici, in quanto ordinatori di dati nel tempo, compiono abitualmente in forme anche complesse. Questo saggio quindi è anche una rivendicazione dell'utilità della storia e del mestiere di storico di fronte agli smarrimenti del nostro tempo, perché i racconti degli storici antichi e moderni vanno intesi come guide, come istruzioni per leggere il tempo e le sue mappe, perché la storia è appunto interpretazione del tempo.⁶

Nulla di nuovo, quindi, nel problema che sembra angosciare l'epoca dei big data, della grande mole di informazioni che abbiamo a disposizione e che dentro l'era digitale sembrano appiattire il tempo,⁷ o restituire una realtà senza tempo.⁸ Molti studi oggi ci spiegano che l'essere umano ha biologicamente bisogno del tempo, per orientarsi nella vita, per attribuire significati alle cose e agli avvenimenti. Questo bisogno si è rafforzato nei secoli di fronte alla rimozione della finitezza umana, al rifiuto dell'invecchiamento e della malattia, alla rimozione della morte quasi fosse un evento innaturale.⁹ Nonostante questo, nonostante le tecnologie riprodutti-

⁶ Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, 1989, p. 4; Fernand Braudel, *Scritti sulla storia*, tr. it., introduzione di Alberto Tenenti, Mondadori, 1987, pp. 53, 205, 219.

⁷ David Armitage, Jo Guldi, *Manifesto per la storia. Il ruolo del passato nel mondo d'oggi*, tr. it., introduzione di Renato Camurri, Donzelli, 2016, p. 178.

⁸ È il caso di sottolineare che il problema è diverso da quello, pur rilevante dal punto di vista metodologico e didattico, di un uso della storia senza cronologia, su cui esistono diverse discussioni tra cui ad esempio quella sul blog *Junto. A Group Blog on Early American History* di M. Adelman, *Teaching History Without Chronology*, <https://earlyamericanists.com/2016/01/19/teaching-history-without-chronology/>

⁹ Maria Pia Donato, *Morti improvvise. Medicina e religione nel Settecento*, Carocci, 2010.



ve e mediche che toccano l'inizio e la fine del nuovo essere umano, nulla potrà vincere il suo bisogno di cercare un ordine nel tempo, di attribuirgli significati e di ricorrere alla storia per orientarsi al suo interno.

Ringraziamenti

Questo saggio nasce da una lunga riflessione ed è la conseguenza di molti incontri fortunati. Alla sua base si colloca una ricerca avviata diversi anni or sono sui significati dell'albero in quanto rappresentazione del tempo, con le sue radici antiche e le sue chiome giovani, come segno culturale e linguistico lungamente diffuso nella storia della società europea. Una ricerca ancora lontana dalla conclusione, ma che mi ha consentito di incrociare le suggestioni offerte dalle neuroscienze cognitive nel tentativo di comprendere meglio le dinamiche della mente e del cervello umani. Su questi temi in anni recenti ho organizzato, con la Fondazione Bruno Kessler di Trento e l'Università Ca' Foscari a Venezia, diversi seminari diretti assieme a Fernanda Alfieri e sono molto grato per i loro suggerimenti ad Arnaldo Benini, Alberto Oliverio, Giorgio Vallortigara. In una seconda fase, i miei appunti sul significato del tempo hanno formato oggetto di discussione tra gli storici che, come me, sentono la necessità di riaffermare il significato di questo mestiere nella società contemporanea. In particolare, tra gli altri, mi sono state utili le osservazioni e le critiche di Biagio Salvemini, Giorgio Politi, Paola Persano, Emilie Delivré, Giulia Delogu e del comitato di redazione della rivista *Storica*. Ho avuto la possibilità di verificare l'interesse per questi temi da parte dei miei studenti del corso di *Storia moderna* nell'anno accademico 2015/2016, registrando le loro curiosità, perplessità e domande. Infine, tutto questo materiale forse non sarebbe mai approdato ad una forma più compiuta se non avessi avuto la fortuna di fare un altro incontro al di là del tempo e delle generazioni come quello con Gianfranco Dioguardi, giovane d'intelletto e anziano per esperienza, che mi ha incoraggiato alla stesura finale.



L'INVENZIONE DEL PASSATO

Nelle scene iniziali de *Il posto delle fragole* (*Smultronstället*, 1957), il film con cui Ingmar Bergman si impose all'attenzione internazionale, il protagonista Isak Borg viaggia in auto da Stoccolma verso Lund, dove dovrà ritirare un importante premio accademico, e si ritrova in una città sconosciuta, dove tutti gli orologi sono privi di lancette. Lungo la strada campeggia uno di questi, da cui pendono due grandi occhi. In svedese – la lingua originale del film – le lancette sono le *klocka händer*, le mani dell'orologio, in inglese sono le *clock hands* (in spagnolo *manecillas*, braccia); in tutte queste lingue, quindi, si tratta delle *mani* dell'orologio, secondo una visione antropomorfa che viene esaltata da Bergman attraverso l'inserimento degli occhi. Lo shock dell'assenza delle lancette, indizio di un tempo immobile o inesistente e che già impressionerebbe qualsiasi lettore-spettatore, viene amplificato in chi parla le lingue nordiche e si aspetterebbe di vedere le “mani” o le “braccia”. L'orologio senza mani non può più segnare il tempo, ma con i suoi occhi continua a osservare l'uomo che percorre la strada. In altri termini, l'essere umano non può più misurare e controllare il tempo, ma viene da esso stesso osservato e controllato. Non a caso l'antisimbolismo di Bergman è stato paragonato al surrealismo del Dalí del 1931, l'autore degli *Orologi molli* (il dipinto poi ribattezzato con un altro gioco di parole allusivo al tempo *La persistenza della memoria*), o al Magritte autore di *Il tempo trafitto* (1938).



1. *Senso e direzione*

La drammaticità della scomparsa delle mani-lancette, nel film di Bergman, è attenuata in tutte quelle culture le cui lingue usano per indicare le ore le lancette, che ci appaiono rassicuranti nel loro modo di stabilire un principio d'ordine. Sono queste infatti, prima ancora delle mani o forse in concorrenza con loro, a raccontarci come l'essere umano abbia incominciato a dare forma al tempo e inventare quello trascorso, cioè il passato.

Proviamo a pensare alla differenza che passa tra la sua misurazione mediante una clessidra, come facevano gli antichi, e l'orologio. Nel primo caso la direzione del tempo è solo intuitiva, legata alla caduta della sabbia per effetto della gravità; nell'orologio le lancette del tempo raffigurano contemporaneamente una linea e imprimono una direzione. In questo senso costituiscono un primo segno del tentativo di addomesticare il tempo ad opera della nostra mente, attraverso la sua rappresentazione o racconto in forma di linea, anzi di direzione, espressa da una freccia che trae origine da un punto noto e ne indica uno ignoto, rappresentato dalla sua punta. Se andiamo a guardare i più antichi orologi del mondo possiamo farci un'idea di come questi concetti venissero rappresentati.

L'orologio del palazzo pretorio di Chioggia, ad esempio, ricollocato nell'Ottocento sul campanile di Sant'Andrea, risale alla fine del Trecento e si contende il primato del più antico nel mondo occidentale assieme a quello di Salisbury. Il quadrante (assente a Salisbury perché lì il meccanismo aziona solo una campana) è composto da un disco blu, che rappresenta il cielo, al centro del quale si innesta il sole da cui partono i raggi, uno dei quali, più lungo, assume la forma di freccia ad indicare le ore. Cento anni dopo, nell'orologio sulla piazza San Marco a Venezia, il sole con il suo raggio che indica le ore è posto su un meccanismo circolare che ruota attorno al centro del quadrante, costituito da una semisfera che rappresenta la terra. Siamo ancora al tempo di una concezione geocentrica dell'universo, dove il sole gira intorno alla terra, ma in ogni caso il messaggio appare chiaro. Che al centro del quadrante si trovi il sole, generatore di forza e di energia, o la terra, generatrice di vita per volontà divina, significa che il quadrante con il suo centro e la direzione dei raggi, delle frecce, o delle mani esprime un racconto, che diventa una storia della Creazione dell'essere umano e della vita.





Ingmar Bergman, *Il posto delle fragole* (*Smultronstället*), Svezia 1957.



Salvador Dalí, *La persistenza della memoria* (1931),
olio su tela 24x33 cm, New York, The Museum of Modern Art.



Per quanto l'uso delle lancette sia invalso solo a partire dal Medioevo, non si può fare a meno di osservare che le radici di questo modo di intendere il senso del tempo legano la cultura classica alla tradizione giudaico-cristiana e, attraverso il libro dell'Apocalisse, ci raccontano il tempo sotto forma della creazione del cielo e della terra e quindi il suo scorrere a partire da un principio che avrà anche una fine.

Già Platone nel *Timeo* aveva peraltro fatto cenno all'idea di una direzione del tempo e la tradizione giudaico-cristiana aveva ripreso questa idea, proprio attraverso il libro dell'Apocalisse, quando racconta il fluire di un tempo cosmico. Nella Bibbia questo racconto, a partire dalla creazione del cielo e della terra, lega il momento della generazione del tempo a quello dell'inizio del suo sviluppo in modo unilaterale, da un principio che avrà anche una fine. Il tempo lineare biblico si presenta come una costruzione alla quale viene attribuita una direzione segnata dalla Provvidenza, coerente con un disegno che coincide con un progetto per l'umanità. Nell'Ecclesiaste, in particolare, il suo percorso è scandito dall'idea che esista un "tempo giusto" per compiere o non compiere un'azione. Il tempo quindi non è astratto, ma collegato alle azioni umane.¹ La cultura cristiana – soprattutto nella tradizione evangelica – è riuscita poi a combinare questo fluire del tempo lineare biblico con la visione ciclica della vita, rappresentata dalla nascita, vita e morte di Cristo.²

Costruire il tempo con una sua direzione significa anche inventare un passato, individuando un punto di origine. L'essere umano ne ha consapevolezza, ma non lo ha sempre razionalizzato, almeno fin tanto che attribuiva l'impulso di questa direzione non a se stesso, ma a un agente esterno o provvidenziale, divino o fisico, ma comunque lontano nella storia, come il *big bang*. Come ha scritto un grande archeologo e storico francese, Paul Veyne, interrogandosi sul significato della storia, la coscienza spontanea, pur intuendo

¹ Cfr. *Qohélet o l'Ecclesiaste*, a cura di Guido Ceronetti, Einaudi, 1970, pp. 35-36; sulla concezione e sulla terminologia utilizzata dall'Ecclesiaste cfr. Valerio Cottini, "C'è un tempo per ogni cosa" (*Qo 3, 17*). *Significato del tempo nella sapienza ebraica biblica*, "Esperienza e Teologia", 10-11 (2000), pp. 11-28.

² Maurice Gruau, *L'homme rituel: anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*, Métailié, 1999, pp. 61, 107; Arturo Carlo Quintavalle (a cura di), *Medioevo: il tempo degli antichi: atti del convegno internazionale di studi, 24-28 settembre 2003*, Electa, 2006.



il significato del tempo, non possiede ancora la nozione di storia, che è una elaborazione intellettuale in quanto consiste in un'attribuzione di significati a eventi trascorsi.³ La conoscenza del passato assume quindi un senso allorché la iscriviamo dentro un percorso o un disegno, dandole un significato e una direzione.

Ma come possiamo essere sicuri che il tempo abbia veramente una direzione? Come potevano esserne sicuri gli uomini dell'antichità o del Medioevo? Proviamo a pensare all'idea della direzione proprio come a un'invenzione dell'essere umano, come a un suo modo per dare un ordine e un significato al tempo, per creare una prima e un dopo dentro a un tempo infinito, senza principio né fine. Ecco che questo modo di creare e organizzare ci appare come un atto di pensiero, come il frutto dell'ingegno, soprattutto nel momento in cui nel corso della storia si è incominciato a pensare la linea in forma di freccia, che va dal passato al futuro e da sinistra a destra, imprimendo di conseguenza una direzione da un'origine nota a una destinazione ignota.⁴ La comparsa di questo sistema di rappresentazione del tempo costituisce una vera e propria rivoluzione cognitiva, una novità nel modo di pensare, simboleggiata dall'adozione del segno grafico della *sagitta*, noto alla matematica occidentale perché ripreso a partire dal XII secolo da quella indo-araba per esprimere direzioni di sviluppo in ambito trigonometrico.⁵

Fissare un punto di origine e indicare una direzione significa dunque attribuire un senso, inventare una storia, costruire una cronologia. È con l'età moderna, e in particolare nel Settecento, che nella cultura europea si imporranno ancor più decisamente una costruzione e una raffigurazione del tempo allusive a un percorso direzionale. Il tempo inizia così ad essere pensato come un principio d'ordine e la freccia, sino ad allora utilizzata come segno di velocità e di divinità, diventerà per eccellenza segno del tempo e della sua

³ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, suivis de Foucault révolutionne l'histoire*, Editions du Seuil, 1979, p. 56.

⁴ La questione è solo accennata da Pietro Redondi, *Storie del tempo*, Laterza, 2006, p. 18; secondo James Gleick (*Viaggi nel tempo*, tr. it., Codice, 2018, p. 85), l'espressione "freccia del tempo" si diffonde a partire dal 1927, quando l'astrofisico Arthur Eddington, tra i primi sostenitori di Einstein, iniziò ad utilizzarla nelle sue lezioni all'università di Edimburgo.

⁵ Luciana De Bernart, *Numerus quodammodo infinitus. Per un approccio storico-teorico al «dilemma matematico» nella filosofia di Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 50-51.



direzione.⁶ La storia della cultura ci permette di seguire e di comprendere tutte queste trasformazioni e ci aiuta a capire i significati dati alla generazione del tempo, divina, fisica o umana.

2. Cambi di temporalità

L'attribuzione di una direzione ci appare dunque come uno fra i segnali più vistosi di come l'essere umano sia capace di organizzare il tempo, imprimendogli un ritmo, segnando delle cesure. Su questo tema si è riflettuto a lungo nel corso dei secoli e gli storici in particolare vi si sono cimentati discutendone con filosofi e scienziati. Pensare a un punto di origine equivale infatti a inventare un passato e il percorso della freccia impone di riflettere sulla ripetibilità o sull'irreversibilità degli eventi (la storia può ripetersi?), come si domandava nel Settecento Giambattista Vico elaborando una concezione ciclica della storia. La direzione immaginata in-fluisce anche sul significato e sulla rilevanza che noi attribuiamo a un evento in relazione al fine, che è evidentemente diverso da persona a persona e da cultura a cultura. Come ha osservato lo storico francese François Hartog, mettendo a confronto la storia degli antichi con quella delle popolazioni delle isole Fiji, comparare tipi di storia differenti consente di capire quanti modi diversi esistono per relazionarsi al tempo, quanto possano variare i contesti spazio-temporali.

Il tempo è movimento e al suo interno le categorie del passato, del presente e del futuro rimangono fortemente condizionate dalle esperienze soggettive filtrate dalla nostra cultura, che sono poi quelle che attribuiscono significato non solo agli eventi, ma anche al fluire del tempo stesso.⁷ Lo stesso evento ci può apparire più o

⁶ Daniel Rosenberg, Anthony Grafton, *Cartografie del tempo. Una storia della linea del tempo*, tr. it., Einaudi, 2012.

⁷ Reinhart Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it., Marietti, 1986. Da segnalare che una prima versione del testo, basata sulla lezione inaugurale tenuta per la cattedra ad Heideberg nel 1965, venne pubblicata con il titolo *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit* nella Festschrift per Carl Schmitt: *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, a cura di Hans Barion, vol. 2, Duncker & Humblot, 1968, pp. 549-566. Il saggio di François Hartog, *Regimi di storicità. Presentismo ed esperienze del presente*, tr. it., Sellerio, 2007, pp. 56-57 è ora seguito dal suo più recente *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Gallimard, 2020.



meno lontano a seconda del momento in cui lo pensiamo, ma anche del contesto culturale in cui lo guardiamo. Pensiamo alla presa della Bastiglia che per i francesi è prima di tutto una festa nazionale, per gli europei un fatto storico che ha segnato l'avvio della contemporaneità e per gli abitanti delle isole Fiji un evento lontanissimo nel tempo e nello spazio. Si è parlato a tale proposito di *cambi di temporalità*, per spiegare il fenomeno attraverso il quale possiamo attribuire significati diversi allo stesso evento e collocarlo entro una cornice o lungo una linea che è sempre la stessa, ma è capace di restituire il senso dello sviluppo degli avvenimenti in relazione al contesto in cui viviamo.

Il discorso sui cambi di temporalità, intesi come processi attraverso i quali l'essere umano riesce a dare una forma al tempo, è qualcosa di diverso dalla costruzione di una cronologia come sequenza razionale di fatti, perché mette al centro del discorso l'essere umano con le sue capacità inventive e il suo ingegno, non i semplici eventi che si susseguono.

Eppure, anche le cronologie possono avere il loro fascino. Tradizionalmente, le pensiamo come l'inserimento di una serie di fatti entro un ordine prefissato, preesistente, impermeabile all'agire umano. Se andiamo a vedere le cronologie degli antichi o anche quelle medievali, ci troviamo spesso dinanzi alla registrazione di situazioni o avvenimenti curiosi che non sembrano avere una relazione tra loro e che appaiono senza logica ai nostri occhi. Accadimenti vicini si accompagnano a quelli lontani, notazioni sul tempo atmosferico o su catastrofi alla registrazione di opere dell'essere umano, vicende personali a fatti pubblici. Il genere degli annali, che trasferisce sul piano narrativo questo tipo di cronologie, non traccia distinzioni nette tra eventi naturali e azioni dell'essere umano, non stabilisce rapporti di causalità ed effetto. Tutto sembra incoerente e senza senso, anche se, invece, un senso lo ha, ed è anzitutto quello di mostrare che esiste il tempo storico e ha un suo fluire. Per visualizzarlo, sin dall'epoca tardo romana si ricorre all'uso di una tabella o tavola, dove gli eventi dapprima compaiono in un'unica sequenza, poi vengono elencati in colon-



ne parallele a mano a mano che si incomincia a distinguere le diverse relazioni tra gli avvenimenti.⁸

La sfida più impegnativa diventa storicamente quella di conciliare questa rappresentazione lineare del tempo con quella circolare, come avviene nell'orologio. La scansione del tempo è offerta infatti anche dal movimento circolare della rotazione terrestre, da quello degli astri e dal ciclo delle stagioni (da cui l'etimologia della parola *periodo*). La linearità si interseca costantemente con la ciclicità, resa manifesta dalla circolarità nel movimento dei pianeti, dalla geografia terrestre e dal ciclo delle stagioni, che riemerge nella rappresentazione della vita, nei percorsi di rigenerazione. La combinazione tra la linea e il cerchio esprime così due visioni del mondo e due modi per rappresentare il passato, spesso convergenti nello scopo.⁹

Potrà sembrare bizzarro e illogico, eppure sin dall'antichità l'idea della linearità del tempo si incrocia costantemente con quella della sua ciclicità. La cultura cristiana ha trovato per tutto questo una sintesi – come si accennava – inserendo all'interno del racconto lineare e biblico della generazione quello circolare della nascita, vita, morte e resurrezione di Cristo. Con il procedere dei secoli questa complessa associazione è stata concepita in modo sempre più automatico, tanto che la ritroviamo nel quadrante dell'orologio, dove la linearità delle lancette, sovente realizzate in forma di freccia, si iscrive nella circolarità del loro movimento. Questo modo così antico di rappresentare il tempo, di immaginarlo attraverso delle aste che diventano lancette e di iscriverlo poi in una circonferenza o un cerchio, ci spiega ad esempio perché il quadrante numerico degli orologi digitali non è riuscito a soppiantare quello rotondo diffuso con gli orologi a molla nel XVIII secolo, nonostante le molte strategie di marketing recenti.

⁸ Redondi, *Storie del tempo*, cit., pp. 17-28; Rosenberg-Grafton, *Cartografie del tempo*, cit., pp. 2-6.

⁹ Su questo tema e sulle sue implicazioni cfr. Antonio Trampus, *Misurare il tempo*, in *Introduzione alla storia moderna*, a cura di Marco Bellabarba e Vincenzo Lavenia, Il Mulino, 2018, pp. 31-42; per approfondimenti si veda anche Joseph Mazur, *Storia del tempo. Misurare il tempo da Zenone alla fisica quantistica*, tr. it., Il Saggiatore, 2020.



3. Tempo della Chiesa, tempo del principe e tempo del mercante

Gli orologi con le loro lancette sono giunti, a ben vedere, buoni ultimi in una serie assai lunga di strumenti di misurazione del tempo. Ce lo ricorda fittiziamente Umberto Eco attraverso la quantità di strumenti di misurazione che vengono ritrovati nel ripostiglio della nave *Daphne* ne *L'isola del giorno prima*.¹⁰ Roberto, il protagonista di questa parte del racconto, trova nello stanzino orologi meccanici di tutti i tipi, orologi a sabbia, ad acqua, a contrappesi e a vento, solari e a molla e poi in fondo alla parete una tela che raffigura altre stanze abitate soltanto da altri orologi, tutti a segnare un tempo interminabile.

Misurare non significa però solo ingegnarsi nella creazione di marchingegni; è anche il riflesso di un'aspettativa di dominio sulla natura e sulle cose, l'espressione di un desiderio di *creare* il tempo, di organizzarlo e di manipolarlo, per farne poi oggetto di appropriazione e privatizzazione.

La personalizzazione del tempo, del *proprio* tempo, in funzione di esigenze specifiche, individuali o collettive, è anche la conseguenza di un modo particolare di concepire la relazione tra la persona e la comunità, l'individuo e il potere politico. Il tempo in sé, il tempo universale, non nasce con l'essere umano e non è personale. È un effetto della natura oppure, seguendo un'ottica provvidenzialistica, una manifestazione del divino? In ogni caso è un bene sottratto alla disponibilità del singolo. Per questo gran parte della storia occidentale, almeno fino a tutta l'età moderna, ha affidato la gestione e il controllo del tempo ai soggetti che più direttamente si trovavano in relazione con Dio, cioè la Chiesa e il principe, i cui poteri derivavano per grazia divina. Se il tempo nella storia è pubblico, anche il suo controllo e il suo addomesticamento sono una questione pubblica, una manifestazione del potere divino o del potere del principe, cioè della sovranità.

Persino l'eternità della vita ultraterrena secondo il cristianesimo e l'eternità della dannazione per chi non vive cristianamente appaiono come una manifestazione del monopolio ecclesiastico del tempo. Viceversa, la sua privatizzazione e personalizzazione diventa anche una storia della trasformazione del potere politico e

¹⁰ Umberto Eco, *L'isola del giorno prima*, Bompiani, 2000, p. 140.

religioso, della secolarizzazione e della creazione di spazi di libertà e di autonomia individuale, destinata a durare sino ai giorni nostri anche attraverso l'attribuzione di un suo valore economico (il tempo è danaro!)¹¹ Ogni operazione di misurazione, ogni visione quantitativa, diviene cioè a partire dall'età moderna un affare del principe, della Chiesa o dello Stato. Una delle novità più importanti che si affaccia dalla fine del Medioevo, imponendosi per la sua diffusione e per l'impatto crescente che esercita sulla società, è di conseguenza la visione quantitativa basata sull'adozione di un'unità di conto astratta, anche se di per se stessa poco intuitiva e di difficile comprensione per un pubblico poco alfabetizzato. Questo avviene anzitutto attraverso l'introduzione del mese e non a caso molta parte della letteratura tra Quattro e Cinquecento, a partire dai cosiddetti "libri d'ore", si dedica alla spiegazione del significato dei mesi, alla loro associazione a proverbi, piuttosto che a caratteristiche della natura o a comportamenti anche terapeutici da adottare, in modo da rendere questa unità di conto più familiare alla popolazione nella sua quotidianità.¹²

L'idea di *organizzare* il tempo porta con sé nella storia una pluralità di significati che solo in parte riconosciamo con immediatezza. L'organizzazione del tempo, pubblico e privato, è infatti un metodo di ordine per conoscere il tempo stesso e, quindi, una guida all'azione operativa da svolgere al suo interno. Lo possiamo avvertire già in un altro elemento tipico della visione quantitativa del tempo, che è la suddivisione in giorni, non più avvertiti solo grazie all'alternarsi del ciclo fra luce e buio, sole e luna o da quello delle stagioni, ma collocati entro una sequenza numerica continua. La Chiesa svolge in questo caso un ruolo cruciale: anzitutto perché agisce per rendere più familiare una visione quantitativa del tempo, associando il numero dei giorni al nome dei santi. Il calendario comincia così a prendere corpo nelle sue articolazioni sempre più dettagliate e diventa uno strumento maggiormente diffuso per

¹¹ Jacques Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, tr. it., Einaudi, 1977; Paolo Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna*, Il Mulino, 1999, p. 108. Si pensi ad esempio al controllo sociale ed economico del tempo tipico dell'età "dell'accelerazione" e dell'organizzazione industriale, cfr. Piero Bevilacqua, *Ecologia del tempo. Uomini e natura sotto la sfera di Crono*, Castelveccchi, 2018, pp. 49-53.

¹² Carlo Lapucci, Anna Maria Antoni, *I proverbi dei mesi*, Garzanti, 1985.

orientarsi nel tempo e per svolgere ogni tipo di attività. Il ricorso ai santi e alle feste religiose per identificare un momento nel corso dell'anno diventa consuetudine, soprattutto a partire dai ceti colti, parallelamente alla diffusione di almanacchi, lunari e di calendari a stampa, come nel celebre e divertente *Dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggiere* (1832), inserito da Giacomo Leopardi nelle *Operette morali*.

L'intervento attraverso il quale si coglie bene il ruolo della Chiesa è la nota riforma del calendario di Giulio Cesare, varata da papa Gregorio XIII nel 1582. Da un punto di vista tecnico le ragioni della riforma del calendario – che portò alla cancellazione di dieci giorni dal 5 al 14 ottobre di quell'anno – trovano giustificazione nell'errore della misurazione fatta dall'astronomo Sosigene, che anticamente aveva calcolato la durata dell'anno solare in 365 giorni e sei ore, mentre in realtà è inferiore di undici minuti all'incirca, e nell'errore di Dionigi il Piccolo, che nel VI secolo aveva introdotto una correzione in senso contrario di cinque minuti. Le due imperfezioni, nel corso del Cinquecento, avevano portato ad una discrepanza fra realtà astronomica e conteggio dell'essere umano rispettivamente di undici e cinque giorni, con conseguente disallineamento tra il verificarsi di solstizi ed equinozi e festività religiose.¹³

La riforma del calendario e l'elaborazione di quello gregoriano, durata più di due anni con il concorso degli scienziati e dei matematici più importanti del tempo, costituiscono ben più che un'operazione scientifica. Sono il segno, all'indomani della Riforma protestante e nel volgere della Riforma cattolica, dell'autorità e del prestigio del Chiesa di Roma; una manifestazione del potere, della capacità di interpretare e di attribuire significati al tempo; e infine anche una risposta alla sopravvivenza di altre e più antiche forme di orientamento nel tempo, fuori dal controllo della Chiesa e ascrivibili all'analfabetismo e alla superstizione.

Anche la diffusione dell'orologio, a partire dal Trecento, è un tipico segno di dominio attraverso la misurazione del tempo e di esercizio del potere politico, perché i primi orologi sono posti nelle chiese e poi sui campanili e sulle torri o su altri edifici pubblici.

¹³ Sulla storia del calendario si vedano Francesco Maiello, *Storia del calendario. La misurazione del tempo 1450-1800*, con una nota di Jean Delumeau, Einaudi, 1994 e Arno Borst, *Computus. Tempo e numero nella storia d'Europa*, Il Melangolo, 1997.

L'orologio è dunque pubblico, è acustico perché il tempo veniva segnato dal rintocco della campana che raggiunge tutti anche al di là della semplice percezione visiva (peraltro i primi orologi presentavano una simbologia molto complessa e difficilmente interpretabile per l'uomo comune). L'orologio è anche un oggetto grande, molto ingombrante, che richiede pertanto spazi adeguati e soprattutto ingenti finanziamenti e competenze tecniche, non facili a trovarsi, nella fabbricazione e nella manutenzione. Per tutta la prima età moderna, in altri termini, è un segno del potere, della Chiesa o del principe, collocato strategicamente in posizioni e luoghi nei quali si confrontano gli edifici principali in cui questo potere viene esercitato, come si nota in quasi tutte le piazze italiane. Più è complesso e ricco nel suo apparato decorativo, maggiore è l'impressione che è destinato a suscitare sulla popolazione.

Il tempo artificiale dell'orologio pubblico ha nel passato anche il vantaggio di poter essere oggetto di trattativa e di modulazione, perché consente di allungare o di accorciare la giornata di lavoro e quindi di utilizzare la misurazione a fini non soltanto matematici e scientifici. L'importanza e la curiosità per questa dimensione del tempo è testimoniata non solo dalle forme di misurazione meccanica, ma anche dall'invenzione, nella prima età moderna, delle agende – sotto forma di spazi da riempire accanto al calendario per indicare le cose da fare – che possono essere considerate come la conquista o la privatizzazione di una parte del tempo destinata alla sfera personale. Soprattutto a partire dal IV secolo si diffonde poi l'uso della tabella o della tavola, uno strumento diventato sempre più complesso per conciliare cronologie provenienti da fonti diverse e per indicare le relazioni fra vari generi di storie, come quelle fra le storie pagane e le storie cristiane. Questa tecnica viene poi ripresa nel Rinascimento come forma di organizzazione visiva del tempo nei testi a stampa, sino a creare schemi sempre più complessi e, inevitabilmente, sempre meno comprensibili.

4. Fuori controllo: magia, astrologia e irrazionalità

Dinanzi a questa concezione quantitativa del tempo, regolata dalle autorità e dalle istituzioni, ogni visione qualitativa, personale, dipendente dalle tradizioni o dalla creatività del singolo, appare come eterodossa e pericolosa. Le misurazioni di tipo qualitativo

vengono progressivamente confinate nell'irrazionalità, nella credulità popolare, nel mondo di ieri destinato a scomparire o a rimanere ai margini. Il grande nemico con cui la Chiesa si trova a combattere tra Medioevo ed età moderna è proprio quello della sopravvivenza di una visione qualitativa del tempo, sulla quale non è possibile esercitare un controllo e che sfugge a ogni criterio di misurazione. Tuttavia non occorre essere necessariamente eretici per esprimere posizioni apparentemente al di fuori della razionalità. È un comportamento tipico ad esempio – e in parte sopravvissuto anche oltre l'età moderna – del mondo dei naviganti, dove l'orientamento del tempo avviene sulla base dell'osservazione del cielo associata a ricche simbologie che non trovano equivalenti nel calendario e che paiono giochi (come scriveva Francesco Algarotti nel suo viaggio in Russia del 1739),¹⁴ ma anche della tradizione contadina che, accanto ai segni naturali del cielo, continua ad utilizzarne altri della natura, integrandoli con l'uso di proverbi per orientarsi nel corso dell'anno e per prevedere i raccolti.¹⁵

Un altro modo, progressivamente scomparso, per rappresentare qualitativamente il tempo è quello di utilizzare una molteplicità di figure, animali o fantastiche, per creare variegata e complicate immagini e mappe. Ricche elaborazioni grafiche riprendono la tradizione dei bestiari medievali, descrivendo il tempo attraverso un linguaggio di codici e di segni tramandati nei secoli: la lucertola simboleggia i sogni che vanno oltre il tempo e lo spazio, la tartaruga con la sua lunga vita la resilienza e la tenacia, Kronos stesso – il dio del tempo – è raffigurato anticamente in compagnia di una cornacchia, nella convinzione che il suo nome derivi dalla parola greca *korone* (κορώνη), appunto cornacchia.¹⁶

Concorrente con la misurazione quantitativa è poi il ritorno all'astrologia, frequente tra i ceti colti e persino tra regnanti e papi. Coloro che si occupano del tempo, e spesso in passato pure gli storici, sono anche astrologi. In Cina Ssu Ma Ch'ien (Sima Qian), vissuto nel I secolo avanti Cristo e uno dei più grandi storici e astrologi, viene ricordato come innovatore nel modo di scrivere la

¹⁴ Francesco Algarotti, *Viaggi in Russia*, a cura di William Spaggiari, Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda Editore, 1991, lettera seconda, p. 25.

¹⁵ Giorgio de Santillana, Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, tr. it., Adelphi, 2003.

¹⁶ Rosenberg, Grafton, *Cartografie del tempo*, cit., pp. 2-49.

storia sotto forma di annali e capitoli biografici. Nella Roma antica lo è Posidonio di Apamea, mentre nel Cinquecento sono appassionati di astrologia molti umanisti, medici e scienziati. I pronostici, benché ritenuti pratica poco affidabile, si accompagnano per lungo tempo alle pratiche mediche e alla somministrazione di indicazioni terapeutiche. Non a caso alcuni dei più celebri medici praticano allo stesso tempo anche l'astrologia e non è raro nei trattati di medicina trovare consigli sull'opportunità di fare salassi e cavare sangue con la luna crescente o comunque in relazione alla sua posizione, visto che i quattro umori dell'organismo venivano messi in relazione con le quattro stagioni.¹⁷ Nostradamus è medico di Carlo IX di Francia e la sua fortuna postuma, come noto, è determinata soprattutto dalla capacità di scrivere pronostici, quindi di profetizzare il futuro in forma di centurie, diffuse in alcune fra le produzioni letterarie più in voga dopo la rivoluzione della stampa, cioè gli almanacchi.

La coesistenza tra antico e moderno racconta anche la coesistenza – talora implicita – tra immagini cristiane e simboli pagani. Si è già accennato al dio-titano Kronos che esprime il tempo, identificato dai romani in Saturno, lo stesso nome dato sin dall'antichità al più lontano, lento e opaco dei sette pianeti del sistema solare. L'immagine del dio Kronos-Saturno, che diventa metafora del tempo, permane sino all'Umanesimo, assieme ai caratteri e ai significati oscuri di cui viene rivestito: spesso quelli di un anziano che si sorregge a una stampella, accompagnato dalla cornacchia e con una corta falce (poi divenuta una lunga e pesante falce da fieno) per esprimere ambivalenza tra bene e male, perché rimanda non solo alle attività agresti, ma anche ad una storia truce di infanticidi e cannibalismo, narrata da Esiodo nella *Teogonia*. L'arte della stampa e l'uso delle xilografie fra Quattro e Cinquecento diffondono ampiamente questa immagine, che contrasta con quella del Dio Padre-Tempo, resa familiare dal racconto biblico della *Genesi*. Goya infine dipinge tra il 1821 e il 1823, in un periodo travagliato della storia spagnola nel quale l'assolutismo annulla le conquiste liberali, il celebre e orrendo Saturno che divora i suoi figli, interpretato dai più come il Tempo che divora il passato, cancellando le esperienze della gioventù.

¹⁷ Jean Starobinski, *L'inchiostro della malinconia*, tr. it., Einaudi, 2014.

La battaglia per la misurazione e per il controllo del tempo si presenta dunque, nella prima fase dell'età moderna, anche come uno scontro per il potere e per il suo diretto esercizio nella vita quotidiana dell'essere umano. La temporalità del quotidiano nel trapasso dall'Antico regime alla modernità appare uno dei campi ove meglio si riflettono le tensioni e le opposizioni tra diversi stili di pensiero: la visione ciclica dinanzi a quella lineare, la ripetizione contro l'avvenimento e le rotture, infine il tempo stesso rispetto alla quotidianità.¹⁸ Pure la storia dell'adozione o del rifiuto del calendario gregoriano – accolto solo gradualmente nei paesi cattolici, rifiutato dai paesi protestanti almeno fino al Settecento – riflette i ritmi di questa trasformazione. La riforma voluta da papa Gregorio XIII nel 1582 non è infatti solo l'esito di un lavoro scientifico. È anche la riaffermazione del primato di Roma sulla cultura protestante e la rivendicazione di una competenza della Chiesa sulle concezioni laiche del tempo. Di conseguenza la sua adozione viene discussa in tutta l'Europa non in forma strettamente scientifica, ma nei termini politici del riconoscimento o meno dell'autorità della Chiesa: viene adottato nei paesi luterani e calvinisti solo nel corso del XVIII secolo, in Svezia nel 1753, in alcune parti della Svizzera solo nel 1812, in Russia nel 1918. Come si vede, secondo le parole dell'astronomo Keplero, meglio «essere in disaccordo con le stelle che in accordo con il papa».

5. Radici

Per gran parte della storia, e persino ancora nella contemporaneità, il modo in cui visualizziamo il tempo non è legato quindi ad un approccio razionale, ma a una pluralità di segni concettuali e linguaggi visivi, alcuni spesso anche molto antichi e che sovente non sappiamo più riconoscere. Come abbiamo ricordato, si tratta di espedienti visivi che si rifanno in gran parte anche a rappresentazioni arcaiche. A quelle già descritte possiamo aggiungere i segni del lignaggio o della discendenza/ascendenza, che vengono ancora oggi associati all'immagine delle radici e, in forma più elaborata, de-

¹⁸ Daniel Roche, *Le temps et l'histoire*, in Id., *La France des Lumières*, Fayard, 1993, pp. 68-72.



gli alberi genealogici. La linea e la rappresentazione del tempo sono infatti anche figure verbali e visive, costruzioni metaforiche dell'autorità. Due esempi aiuteranno a capire: il primo riguarda la metafora dell'albero e le suggestioni che questa immagine produce nell'essere umano attraverso l'antichità delle sue radici e la giovinezza delle sue foglie; l'altro riguarda invece la sopravvivenza di forme di orientamento nel tempo, di conteggi dell'anno e delle stagioni attraverso parti del corpo, come l'uso delle mani e delle nocche.

Partiamo dall'albero. Tutti abbiamo imparato da bambini (il *Manuale delle giovani marmotte* ce lo ricorda, ma anche le generazioni tecnologizzate possono apprenderlo con l'esperienza Scout) la funzione dell'albero come segno di orientamento nello spazio. La presenza del muschio sul tronco indica l'esposizione a nord, mentre il numero e lo spessore degli anelli nella sezione trasversale raccontano l'età e le condizioni climatiche delle diverse epoche. Presso l'American Museum of Natural History di New York è esposta la sezione trasversale di una sequoia gigante abbattuta nel 1891 con 1342 anelli attuali, accompagnati da marcatori che segnalano intervalli di 100 anni.¹⁹

L'immagine dell'albero, cioè l'uso culturale del paradigma arboricolo attraverso la rappresentazione delle sue sinuosità e dei suoi intrecci per misurare e raccontare un tempo che è astratto e universale, ma intimamente legato alla vita, è verosimilmente **antico** quanto l'essere umano, se è vero che probabilmente si tratta di uno dei segni più antichi conosciuti dall'essere umano nello stato primordiale. Secondo alcuni studi, infatti, l'albero – quello che si erge più o meno solitario all'orizzonte della savana – sarebbe stato una delle prime immagini impresse nel cervello umano per indicare sicurezza, forza, salvezza dai pericoli circostanti. Questo spiegherebbe la grande diffusione del paradigma arboricolo, la presenza costante dell'immagine dell'albero per esprimere tempo, autorità, lignaggio e poi anche per raccontare l'evoluzione, per stabilire relazioni temporali, per suggerire una direzione ed evocare concetti quali tradizione, identità e memoria.²⁰ Su questa immagine la Chiesa esercita precocemente la sua influenza con la celebre rap-

¹⁹ Rosenberg-Grafton, *Cartografie del tempo*, cit., p. 15.

²⁰ Antonio Trampus, *Bäume und Stammbäume in der Neuzeit: Ein Forschungsthema am Beispiel des österreichischen Küstenlandes* in Gabriele Haug-Moritz, Hans Peter Hye, Marlies Raffler (a cura di), *Adel im «langen» 18. Jahrhundert*, Wien



presentazione dell'albero di Jesse, ovvero l'albero genealogico che misura la catena del tempo in base alla regalità e alla discendenza di Cristo attraverso la linea dei re di Israele. Poi, gradualmente nel corso della storia, l'albero genealogico entra nell'uso delle famiglie di sangue reale e di quelle aristocratiche per ripetere le stesse funzioni, fino ad essere privatizzato ad uso e consumo di chiunque voglia raccontare, attraverso la sua figura, la storia e la dignità dei propri antenati.

Veniamo al secondo punto, ovvero all'uso di parti del corpo e in particolare delle mani e delle dita. Sono queste – più facilmente del calendario – a consentire nelle culture popolari il riconoscimento della diversa durata dei mesi attraverso cantilene che si accompagnano agli intervalli tra le nocche e gli avvallamenti tra esse. È il metodo tramandato dai nostri nonni: le nocche indicano i mesi lunghi, mentre gli avvallamenti i mesi più corti. La nocca più esterna indica gennaio mentre l'avvallamento adiacente indica febbraio; la nocca successiva marzo e così via fino a luglio (l'ultima nocca). Poi bisogna ricominciare dalla prima battendovi agosto, facendo seguire poi settembre nell'avvallamento e proseguendo fino a dicembre.

6. Età, epoche, secoli

Una volta creati il calendario e la cronologia diventa più facile organizzare il *prima*, sezionando il passato, dividendolo secondo periodi temporali variabili che possono essere lunghi, come è tipico dell'ambizione per i grandi racconti con i loro contenuti edificatori, oppure brevi o addirittura minimi, in relazione all'enfasi che vogliamo dare. Nel corso dei secoli ciò si è fatto ricorrendo all'uso di vari termini, che vanno da quello di origine greca "periodo" (che non a caso designava originariamente un percorso circolare, coincidente con la concezione ciclica del tempo), a "cicli", "età", "secoli", "epoche", sino a espressioni più recenti come quella – emersa nel XX secolo – di "periodizzazione".

La periodizzazione è una tipica misurazione del tempo che esprime l'attribuzione di significati che possono variare anche in modo significativo a seconda dei contesti culturali e geografici. Il tempo considerato può essere sempre lo stesso, ma può essere periodizzato o denominato in modi differenti. Si pensi ad esempio alla prima metà dell'Ottocento: la storia politica la chiama età della Restaurazione, quella dell'arte Neoclassicismo, quella della letteratura Romanticismo. Non c'è quindi nulla di più artificiale e arbitrario, a ben vedere, nel voler dividere il tempo in secoli o in periodi: «un secolo non comincia quando comincia e non finisce quando finisce», ha scritto Leonardo Sciascia.²¹ Con quale criterio, infatti, andiamo a scegliere le date di riferimento o gli avvenimenti più significativi? Sin dai secoli più lontani gli storici si sono costantemente impegnati per stabilire nuove relazioni tra l'essere umano e il tempo e, di conseguenza, per interpretarlo applicandovi le capacità razionalizzanti dell'essere umano.

È dalla fine del Quattrocento che inizia ad apparire il termine "Medioevo" per indicare il periodo di deviazione dalla cultura classica, l'epoca della stasi culturale prima della rinascita umanistica. Pochi anni più tardi, questo nuovo concetto riceverà una poderosa spinta dall'avvento della Riforma religiosa, che farà apparire l'intera storia umana come segnata da tre eventi-chiave: la cacciata dall'Eden, la promessa d'una redenzione grazie all'avvento di Cristo, e la riscoperta, grazie ai riformatori, del genuino messaggio evangelico, smarritosi nel frattempo a causa della malvagità umana: fra queste due ultime date, un'età di mezzo il cui carattere di fondo sono le tenebre dell'errore. Tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento si assiste poi a una vera e propria rivoluzione culturale, che rompe con l'idea della continuità del tempo tipica della storia sacra, una storia dominata dall'idea della predestinazione e della salvezza (*historia salutis*), per introdurre forti elementi di discontinuità che culmineranno nell'invenzione di nuove categorie di periodizzazione (*Umanesimo, Età moderna*), adatte a esaltare le capacità dell'essere umano. Sarà poi del primo Ottocento l'invenzione del termine "Rinascimento", inteso come segnale di forte discontinuità rispetto al Medioevo, per indicare cioè – riprendendo le parole dello storico francese Jules Michelet – l'epoca della «vittoria dell'uomo su Dio».

²¹ Leonardo Sciascia, *Il secolo educatore*, in Id., *Cruciverba*, Einaudi, 1983, p. 42.

²² Da quel momento in poi, rispetto alla luce del Rinascimento e ai Lumi del Settecento, il Medioevo appare agli intellettuali, e poi anche ad un pubblico più vasto, come un'epoca sempre più buia, segnata dal regresso della razionalità e dalla prevalenza del sovrannaturale, del magico, delle passioni e dell'istinto.²³

Naturalmente, coloro che vivono nel Medioevo non sanno che la loro epoca sarà chiamata in questo modo, a differenza dei "moderni" che sin dal primo Cinquecento hanno invece maggiore consapevolezza della loro diversità e alterità rispetto agli antichi. Tuttavia, l'ambizione dell'uomo occidentale, soprattutto europeo, di padroneggiare il passato utilizzando categorie di periodizzazione a lui confacenti comincia ad essere messa a dura prova già nel corso del Seicento e del Settecento, in conseguenza delle esplorazioni geografiche, della scoperta di antiche civiltà nell'America centrale, della diffusione della moda dell'orientalismo. Popoli con cronologie molto lontane e talvolta molto più lunghe di quella europea contribuiscono a ripensare il tempo e le categorie della storia europea. Molti incominciano a prendere coscienza di quanto le categorie del tempo europeo abbiano colonizzato e talvolta distrutto le culture indigene e di quanto siano oggi insufficienti dinanzi alle sfide poste da un mondo sempre più globale.

La grande quantità di notizie che affluisce in Europa sui Nuovi mondi riguarda non soltanto peculiarità alimentari, naturalistiche o antropologiche, ma mette in discussione cronologie, eventi, il tempo dell'Occidente. Il mondo europeo si trova così precocemente dinanzi a cambi di temporalità, a cronologie sempre più complesse, a una mole crescente d'informazioni che occorre inserire nelle mappe del tempo già esistenti, cercando di dare loro un ordine e un significato e di far tutto coincidere nel racconto biblico. Si fanno i conti e questi conti non tornano. La Bibbia per esempio stabiliva tra Adamo e Abramo millenovecentoquarantotto anni: un tempo troppo breve per comprendere la storia dei popoli mesopotamici, degli egizi o dei cinesi e peruviani. La critica teologica alla Bibbia, esercitata attraverso il dubbio, viene sostituita dalla critica storica

²² Eric Fauquet, *Michelet ou la gloire du professeur d'histoire*, Cerf, 1990, p. 267; Lucien Febvre, *Michelet. Créateur de l'histoire de France*, Vuibert, 2014.

²³ Giorgio Falco, *La polemica sul Medioevo*, Guida, 1988, pp. 109-130; Jacques Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, tr. it., Laterza, 2014; Walter Freund, *Modernus e altre idee di tempo nel Medioevo*, Medusa, 2001.

basata sulle prove documentarie e ciò costringe a dilatare e ripensare le categorie del tempo.²⁴

Nella crisi dell'Antico regime, che è la fase finale dell'età moderna e precede le rivoluzioni americana e francese, il problema della misurazione del tempo diventa così sempre più drammaticamente un problema di coordinamento fra le tante cronologie, tipologie e forme diverse di misurazione; fra tante storie che si intersecano e non combaciano, dove l'unico rimedio sembra essere l'inserimento del tutto entro un tempo nuovo che viene chiamato "universale". Le cronologie e la narrazione storica dell'Europa vengono incastonate in una cornice più ampia, quella del genere umano, ancorata a un contesto che diventa universale perché riferito a un ambito geografico capace di abbracciare l'intero mondo conosciuto ed esplorato e a uno spazio celeste che la rivoluzione scientifica ha mostrato essere sconfinato e al di là dell'immediata comprensione umana. Isaac Newton – celebre tra l'altro per aver descritto la legge di gravitazione universale – restituisce, a cavallo tra Seicento e Settecento, l'immagine di un tempo universale scandito dal movimento di tutti i corpi celesti e dalla durata dei loro spostamenti nel cosmo, dove l'unica possibilità di orientamento rimane affidata al calcolo matematico entro la logica della meccanica celeste.

Ancora oggi la ricerca storica continua a confrontarsi con simili problemi. Il rapporto fra tempo e globalizzazione, fra tempi storici e spazi geografici si ripresenta ogniqualvolta vogliamo e dobbiamo includere nelle nostre storie quelle dei popoli dell'Asia, dell'Africa e del continente australe.²⁵ Le esplorazioni geografiche prima e la globalizzazione poi hanno sovvertito le categorie e le forme di temporalità antiche, senza che l'Occidente abbia peraltro rinunciato alla sua centralità: si pensi solo all'adozione del meridiano di Greenwich come meridiano zero per la determinazione del tempo universale, avvenuta con la conferenza di Washington del 1884.

La globalizzazione ci ha poi riproposto in modo inedito anche la questione dei cambi di temporalità: il fenomeno del *jet lag*, che oggi così bene sperimentiamo al termine di un lungo viaggio aereo, non è poi così dissimile dalle esperienze psicologiche di disorienta-

²⁴ Sergio Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista*, Nardini, 1997, p. 594; Meir Sternberg, *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia*, tr. it., San Paolo, 2015.

²⁵ Armitage - Guldi, *Manifesto*, cit.

mento nel tempo vissute due o tre secoli fa da James Cook nei suoi viaggi australi e da René de Chateaubriand nel suo viaggio in America, quando si immergevano in mondi così profondamente diversi da quelli abituali.²⁶ Allo stesso modo, le tensioni prodotte dalla globalizzazione ci permettono di riscoprire forme di temporalità tipiche di altre culture in spazi extraeuropei, come possono essere la concezione del tempo nella cultura africana o in quella giapponese. La comprensione di questi cambi di temporalità consente oggi di studiare e comprendere anche le differenti velocità del tempo registrate nel passato. È il caso dei contesti di guerra e della memorialistica che vi è collegata, che restituiscono differenti percezioni degli stessi intervalli di tempo a seconda del contesto o del fronte su cui si trova il protagonista: il tempo lungo di chi sta lontano dal fronte rispetto al tempo breve dell'azione, il tempo dell'attesa della fine del conflitto dinanzi al tempo infinito della guerra in trincea.

²⁷ Situazioni non molto diverse dalle analisi che vengono fatte oggi nel campo degli studi strategici, allorché consentono di capire e valutare le differenti velocità e i diversi approcci alla guerra tra la cultura occidentale, che predilige i tempi brevi dell'azione militare, rispetto alla cultura orientale, che privilegia il tempo lungo dell'attesa, della pazienza, del logoramento.

Sin dal XVIII secolo ci si rende conto che tutte queste nuove conoscenze non possono essere spiegate sovrapponendo tra loro mappe del tempo sempre più complicate. Perciò, anziché tracciare schemi incomprensibili, come si era fatto nei secoli precedenti, si inizia a percorrere la via della semplificazione e della chiarezza, anche a costo di sacrificare le complessità, le irregolarità, i contrasti e le sottotrame della storia. La linea del tempo diventa unica, così come diventerà unico il modo di misurare e di calcolare il tempo in tutti gli angoli del nostro pianeta.²⁸

²⁶ Hartog, *Regimi di storicità*, cit.

²⁷ Si veda sul punto Marc Bloch, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e Riflessioni (1921)*, introduzione di Maurice Aymard, Donzelli, 2004

²⁸ Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Harvard University Press, 20032, pp. 181-201.



LA CREAZIONE DEL PRESENTE

Il vantaggio di possedere e guardare un orologio ci pare evidente: il tempo personale e privato sembra non solo come una cosa personale, ma anche come attuale, presente. Che ora è? — domandiamo continuamente a noi stessi e ai nostri interlocutori. La risposta ci restituisce l'illusione di dominare l'attimo e di vivere costantemente il presente, ma questo senso di libertà è precario, perché il bisogno di portarci in giro un orologio — magari incorporato in uno smartphone — e di consultarlo frequentemente dimostra, in realtà, quanto poco il nostro cervello concepisca spontaneamente il presente in forma di intervalli regolari e uniformi.

Gli orologi portatili obbediscono a questa logica. La loro evoluzione accompagna la storia dell'innovazione tecnologica a partire dal XVI secolo, da quando viene inventato il sistema di alimentazione non più manuale o a bilanciere, ma a molla. Sembra che Enrico VIII d'Inghilterra sia stato tra i primi a tenerne uno da taschino, appeso con una catena al collo. Si tratta d'un oggetto che ha anche una funzione rassicurante e consolatoria, perché il suo funzionamento, ispirato a un principio d'ordine numerico ed espresso in numeri e lancette che costituiscono segni di direzione, mette in armonia la rappresentazione quantitativa del tempo con una visione qualitativa, evocata dal quadrante rotondo che rimanda alla ciclicità, al movimento dei pianeti e all'alternarsi delle stagioni.

Con lo sviluppo tecnologico, la miniaturizzazione e la rivoluzione industriale, diviene possibile realizzare, dalla seconda metà del Settecento, orologi da taschino sempre più piccoli, ricorrendo anche a componenti in serie. Per questo a partire dal Settecento si assiste alla diffusione sempre maggiore dell'orologio portatile o da tasca, nella forma del cosiddetto orologio "a cipolla". La passione



per la meccanica e per gli automi, tipica del secolo dei Lumi, assieme all'idea che sia possibile per tutti costruirsi uno spazio privato opposto alla sfera pubblica, favorisce il successo di questi piccoli capolavori, prodotti dell'ingegno e dell'artigianato orafo. Gli orologi da tasca o da polso si tramandano poi attraverso le generazioni, dai padri ai figli, non solo per il loro valore, ma anche come segno identitario e come oggetti personalizzati, tanto maschili quanto femminili. Lasciarli ai figli o a qualche altro prescelto diventa una testimonianza d'affetto: «alla signora Iulia Muazzo altra mia amatissima figlia consorte del N. H. Bernardin Zorzi lascio il mio orologio da scarsella, tale quale s'attrova», scrive ad esempio nel suo testamento del 26 giugno 1775 la nobile veneziana Lucrezia Bigaglia Muazzo.¹

1. Per una storia del presente

Non c'è nulla di apparentemente più contraddittorio, per uno storico, che raccontare e spiegare che cosa è il presente. Eppure, questo è un fenomeno antico, tant'è che lo ritroviamo chiaramente espresso in sant'Agostino che nelle *Confessioni* avverte: «è inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro». Il presente, spiega, è tale perché è nell'animo: il presente del passato è memoria, il presente del presente è visione, il presente del futuro è attesa. Passato e futuro possono essere quindi pensati solo come presente.²

La centralità del presente è costante nella storia e non è l'effetto – come spesso oggi si crede – di un inflazionato *presentismo*, o di quello che Marc Augé in un bel saggio su questo argomento ha de-

¹ Il testamento è pubblicato da Erica Uliana, *Vita di Francesco Zorzi Muazzo, in Raccolta de' proverbii, detti, sentenze, parole e frasi veneziane, arricchita d'alcuni esempj ed istorielle*, a cura di Franco Crevatin, Angelo Colla editore, 2008, p. LVIII.

² Sant'Agostino, *Confessioni*, XI, 20, 26. Sulla concezione agostiniana del tempo e la sua influenza nella storia moderna e contemporanea cfr. Angelo Sindoni, *Storiografia cattolica e concezione cristiana del tempo storico*, in *Tempo sacro e tempo profano. Visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, a cura di Lietta De Salvo e Angelo Sindoni, **Soveria Mannelli**, Rubbettino, 2002, pp. 161-182.



finito «l'ideologia del presente». ³ Ne è specchio la storia della personalizzazione del tempo, sottratto a quello pubblico della Chiesa o del principe, che spiega l'invenzione e il significato delle agende (dal latino *agere*, come elenco delle cose da fare) o dei diari ai quali si accennava prima. Compagno gradualmente a partire dal Medioevo e in origine si tratta semplicemente degli spazi bianchi ricavati a margine del calendario fissato dall'autorità civile o religiosa, dove accanto alla serie dei giorni o all'indicazione delle festività vengono lasciati vuoti riquadri adatti ad essere riempiti individualmente. La storia delle agende, che è quella della trasposizione culturale del verbo *agere/agire* su un supporto materiale e cartaceo, diventa così una prima traccia per delineare una riflessione sul presente.

Ed è proprio l'indagine linguistica che ci consente di addentrarci più in profondità nella ricostruzione del presente, in particolare attraverso la storia del verbo *essere*. Per quanto sembri un verbo elementare e quasi banale, esso racchiude in sé e nei suoi usi almeno tre significati diversi: il nome del tempo, il nome dell'affermazione e il nome dell'identità. Il verbo essere si rivela infatti come un sistema complesso attraverso il quale molte lingue umane descrivono ed esprimono anzitutto il tempo, la collocazione della persona al suo interno e le sue relazioni con gli eventi. Il verbo *essere*, nelle sue diverse coniugazioni, è un elemento fondamentale nell'impalcatura della frase, soprattutto di tipo affermativo; è il terzo elemento attorno al quale si collocano i due pilastri rappresentati dal soggetto e dal predicato (come scriveva Aristotele: «in un uomo è giusto, dico che è il terzo componente»). Questo terzo elemento è quello che indica la nostra relazione con il tempo, è un «supporto del tempo [...], il supporto del tempo grammaticale nelle frasi dove il tempo non si può esprimere sul predicato». ⁴ Questo stesso verbo nella sua funzione dichiarativa esprime sia concetti di valore e di verità, sia il senso di attualità, e diventa una delle chiavi per comprendere la relazione dell'essere umano con il presente. Anche il «cogito ergo

³ Marc Augé, *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al non tempo*, tr. it., Elèuthera, 2009, pp. 12, 27. Si vedano però anche Achim Landwehr, *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Fischer Verlag, 2014 e David Armitage, *In Defense of Presentism* (2020), https://scholar.harvard.edu/files/armitage/files/in_defence_of_presentism.pdf.

⁴ Andrea Moro, *Breve storia del verbo essere. Viaggio al centro della frase*, Adelphi, 20205, pp. 26-51; la citazione è tratta da p. 51.

sum» («penso, dunque sono»), con cui Cartesio nel 1637 indica la certezza e l'immediatezza attraverso le quali il soggetto pensante coglie la sua esistenza, esprime, in termini filosofici, lo stesso concetto. L'essere umano esiste in quanto sostanza pensante e questa è l'unica certezza dal momento che non abbiamo una conoscenza precisa dell'origine nostra e del mondo che ci circonda.

Abbiamo sintetizzato, sulla scorta della ricerca linguistica, la funzione storica del verbo *essere* per avvicinarci a un'altra forma verbale che permette di cogliere la relazione tra storia e presente e cioè il *presente storico*, l'espedito linguistico che meglio consente di costruire e creare relazioni anche ardite tra differenti dimensioni del tempo. Il presente storico infatti è un uso metaforico del presente, che viene trasportato fuori dalla sua funzione primaria, che è quella di esprimere la contemporaneità o l'attualità di un fatto o di un'azione. Compare precocemente nelle lingue europee, non solo in quella italiana, già a partire dal Trecento, probabilmente in **continuità** con il latino, in cui veniva utilizzato frequentemente. Con l'uso del presente storico manipoliamo la nostra percezione del tempo, facciamo apparire più vicine e più prossime all'enunciato situazioni che possono collocarsi in tempi anche assai lontani. Come ci spiegano i linguisti, si tratta di un tempo verbale pluriprospectico, capace cioè di combinare assieme effetti di profondità temporale e di vicinanza.⁵ Il suo utilizzo richiede cautela e abilità, perché introduce discontinuità nella narrazione, obbliga a salti e viaggi temporali e svolge funzioni demarcative, nel senso che sottolinea punti di svolta in una storia. Affidato a una penna sapiente, produce effetti di azione e di sospensione, quasi che ci trovassimo all'interno di un discorso musicale o di un pezzo drammatico. Si veda ad esempio questo passo delle *Memorie* di Lorenzo Da Ponte, letterato e avventuriero del Settecento nonché – a testimonianza della sua sensibilità musicale – librettista di Wolfgang Amadeus Mozart:

A qualche distanza giungemmo a una barriera, ove mi domandano una piccola somma pel mio passaggio. Metto la mano in tasca, e qual fu la mia sorpresa quando non trovai un soldo nel borsellino dov'io posi la mattina

⁵ Antonio Sorella, *Per un consuntivo degli studi recenti sul presente storico*, "Studi di grammatica italiana", 12 (1983), pp. 307-319. Per un confronto J. M. Steadman Jr, *The Origin of the Historical Present in English*, "Studies in Philology", XIV, 1 (1917), pp. 1-46.

cinquanta zecchini, che l'impresario di Praga, Guardassoni, pagato m'avea per quell'opera! ⁶

Siamo all'inizio di novembre 1787 e Da Ponte descrive il suo rientro da Praga, dov'è andato per la prima rappresentazione del Don Giovanni e forse per incontrare il suo amico Giacomo Casanova, ormai lontano nel tempo della vita e nello spazio della Boemia. Ma Da Ponte scrive queste pagine nel 1823 a New York, ancora più lontano nello spazio e nel tempo da quegli avvenimenti e ha bisogno di rendere **attuale e presente** ai suoi lettori fatti che sembrano perduti nel mondo di ieri.

L'uso del presente storico diventa così un magnifico artificio linguistico per sincronizzare la descrizione del presente con la narrazione del passato. Uscendo dall'ambito puramente linguistico, si presenta come una struttura culturale che implica coscienza di sé: ⁷ anzi, una forte consapevolezza di dove ci collochiamo e di come ci muoviamo nel tempo e nello spazio. Non possiamo essere d'accordo del tutto, quindi, con chi pensa di separare completamente la narrazione "rigorosamente" storica dal racconto, assumendo che la prima escluda come tempi del discorso sia il presente, sia il futuro come presente progressivo, sia il passato prossimo come presente al passato. ⁸ La storia è pur sempre interpretazione e osservazione personale e lo storico è un testimone, sia quando "produce" o "riproduce" una fonte (pensiamo a quelle orali), sia quando è lui stesso spettatore.

2. Come agisce il nostro cervello

Il tempo e anche il presente esistono in quanto sono una creazione del nostro cervello, o almeno così sembrano affermare i neuroscienziati quando spiegano che siamo noi e le cose a scorrere

⁶ Lorenzo Da Ponte, *Memorie e altri scritti*, a cura di Cesare Pagnini, prefazione di Piero Chiara, Longanesi, 1971, p. 193

⁷ Ágnes Heller, *Teoria della storia*, tr. it., Editori Riuniti, 1982, pp. 62-63.

⁸ In questo senso un semiologo come Jorge Lozano, *Il discorso storico*, tr. it., Sellerio, 1991, p. 181.



all'interno del tempo universale.⁹ Con un po' di pazienza tentiamo di addentrarci nelle loro argomentazioni. Il presente, infatti, sarebbe per loro null'altro che l'effetto di un processo biologico, spiegabile dal punto di vista neurologico e clinico. Proviamo a seguire il ragionamento: tutto ciò che cataloghiamo come "presente" è qualcosa che i nostri sensi percepiscono dal mondo esterno; è un'attribuzione di significato, è la qualificazione di qualche cosa come attuale e "presente" in base a stimoli che attraverso i sensi giungono nel nostro cervello. Tuttavia, spiegano medici e biologi, ogni stimolo esterno giunge dalle varie parti del corpo – un piede, una mano, una parte del collo – al nostro cervello secondo velocità differenti. Numerosi esperimenti scientifici lo hanno ormai dimostrato, concentrando l'attenzione sulla natura nervosa della nostra mente, sull'esistenza nel nostro cervello di specifici meccanismi che sono esito di un processo di evoluzione e di selezione naturale e che richiedono, per la loro stessa esistenza, l'integrità delle aree deputate a elaborarlo. Fu all'università di San Francisco che, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, Benjamin Libet incominciò i suoi esperimenti sullo studio dei meccanismi nervosi della volontà e sulle alterazioni del tempo, dimostrando attraverso l'uso di stimolazioni elettriche che l'attivazione della coscienza e l'attività dei neuroni non dipendono dalla frequenza o dal numero degli impulsi elettrici, ma dalla velocità di trasmissione.

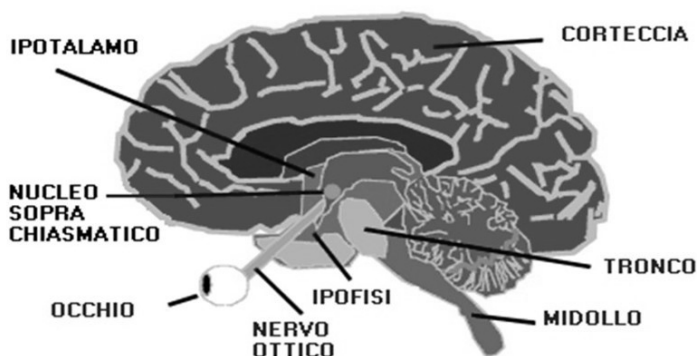
Oggi sappiamo che l'intervallo che corre fra la stimolazione sensoriale (della corteccia cerebrale così come di qualsiasi altra parte del corpo) e l'attivazione dell'area della coscienza stessa è di alcuni millisecondi, forse mezzo secondo.¹⁰ Ciò che appare come presente è in realtà già accaduto mezzo secondo prima. Si tratta quindi di un fenomeno che è il riflesso di un'attività tipicamente umana, un processo della mente e del cervello, della memoria e della volontà. È il prodotto di un flusso di meccanismi nervosi ela-

⁹ Arnaldo Benini, *La coscienza imperfetta. Le neuroscienze e il significato della vita*, Garzanti, 2012, p. 108; per un confronto più approfondito sull'immagine del tempo tra storia e neuroscienze cfr. Antonio Trampus, *Tempo della storia e tempo delle neuroscienze. Una proposta di discussione* in «Storica», vol. XXIII, 2017, pp. 131-170.

¹⁰ Le tesi di Libet, che coinvolgono anche la questione della volontà e del libero arbitrio, si trovano sintetizzate in italiano nell'edizione Benjamin Libet, *Mind. Il fattore temporale della coscienza*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, 2007.



borato e trasmesso alla coscienza dall'*insula*, centro principale dei segnali che arrivano dai vari organi del nostro corpo.



Questo processo si avvale peraltro di vari elementi: oltre alla memoria, devono essere presi in considerazione la concentrazione, la riflessione, le emozioni e il senso dello spazio, anch'essi frutto di processi nervosi elaborati e trasmessi per via genetica attraverso stimoli, percezioni e informazioni destinati ad arrivare alla corteccia sensitiva primaria per essere poi elaborati nelle aree corticali.¹¹ L'osservazione clinica, tramite le risonanze magnetiche, le manipolazioni morfologiche e farmacologiche degli animali in laboratorio e l'analisi delle lesioni con la visualizzazione del cervello attraverso la TAC, **sembra** confermare i risultati della ricerca biologica. Vi è una parte di questi meccanismi nervosi attiva anche nell'incoscienza del sonno, così come incosciente è l'attività dell'organo chiamato nucleo soprachiasmatico dell'ipotalamo, che regola i nostri diversi orologi naturali, il ritmo circadiano e il tempo della vita non cosciente (o vegetativa): il ritmo sonno-veglia, il livello degli ormoni e il ciclo mestruale, la pressione arteriosa e così via.¹² Questa

¹¹ Arnaldo Benini, *Neurobiologia del tempo*, Raffaello Cortina Editore, 2017, p. 19.

¹² Benini, *La coscienza imperfetta*, cit., p. 106; Pippo Battaglia, *Gli orologi naturali* in Margherita Hack, Pippo Battaglia, Rosolino Buccheri, *L'idea del tempo*, Utet, 2006, pp. 4-19. Occorre segnalare che anche nell'ambito delle neuro-

dimensione incosciente del tempo appare tuttavia biologicamente autoregolata e di conseguenza collegata con le aree della memoria, della razionalità, delle emozioni e dello spazio.

Le neuroscienze cognitive dimostrano anche che il cervello umano non solo regola la trasmissione degli stimoli e delle percezioni “creando” meccanismi di temporalità, ma li “manipola” producendo illusioni di simultaneità. Elaboriamo il passato come esperienza di ciò che si è compiuto nel momento in cui ne prendiamo coscienza facendolo apparire come attuale e presente. È un processo che coinvolge tutto il complesso del nostro cervello, che richiede il coordinamento delle sue diverse parti e il loro completo funzionamento. La coscienza elabora le informazioni attivando una sorta di “compressione” del tempo e facendocene apparire come sincrone e immediate anche se in realtà non lo sono, perché quando ne prendiamo coscienza, alcuni millisecondi dopo, sono già trascorse e quindi appartengono al passato: è la memoria che ce le restituisce. Il buon coordinamento delle diverse parti del cervello e della parte inferiore dei lobi parietali con il cervelletto, con l'*insula* e con i gangli alla sua base diventa pertanto essenziale. La sincronizzazione di tutti i segnali e il loro collegamento con i centri della memoria mettono in campo la funzione della coscienza, che li fa percepire come attuali e presenti, anche se si tratta – come abbiamo visto – di segnali e stimoli prodotti millisecondi prima.

Il presente è quindi, dal punto di vista biologico e neurologico, un impercettibile intervallo tra passato e futuro, percepito come simultaneità attraverso una forma di compressione del tempo e misurabile elettricamente dal momento intercorso tra uno stimolo fisico esterno al corpo e la sua trasmissione ai centri nervosi del cervello. Il presente e la simultaneità sono anch'essi quindi un contenuto illusorio della coscienza, creato attraverso un meccanismo tipicamente nervoso, quello della compressione del tempo, così come lo è il futuro, inteso come capacità di pianificazione in base

scienze cognitive e della psicologia il panorama si va complicando e si avanza l'ipotesi che esista un più complessa topografia cerebrale del tempo corrispondente a diversi orologi. Su questo sta lavorando Domenica Buetti, vincitrice di un ERC sul tema *How the Human Brain Masters Time – BiT* in corso di svolgimento presso la SISSA di Trieste (<https://www.researchgate.net/project/BiT-How-the-Human-Brain-Masters-Time-ERC-CoG-funded>; http://cordis.europa.eu/project/rcn/204734_en.html)

ad una motivazione non attuale.¹³ Da qui il significato dell'affermazione secondo cui non abbiamo alcuna esperienza diretta del presente, ma solo del passato: «sentiamo che il passato vive nel presente in virtù della memoria, mentre in realtà è sempre e solo del passato che abbiamo coscienza». ¹⁴ Il discorso investe anche il ruolo della coscienza, che non è la coscienza morale al centro dell'attenzione degli storici, ma viene biologicamente intesa come attività capace di elaborare i dati dell'esperienza sensibile, di sincronizzarli, di attivare un meccanismo di compressione idoneo a creare un contenuto illusorio al quale diamo il nome di presente. ¹⁵ La stessa mente, intesa come coscienza rivolta verso un'azione, ha elaborato nel corso dell'evoluzione schemi adatti ad andare oltre il senso del presente, pianificando ad esempio il futuro come proiezione mentale e come prospettiva indispensabile alla vita umana. In questo siamo sensibilmente diversi dagli altri animali, le cui facoltà si arrestano alla mera anticipazione degli eventi e non raggiungono la capacità di pianificare, cioè di organizzare la vita futura.

Lo studio dei meccanismi nervosi formatisi per selezione naturale aiuta quindi non soltanto a capire come si forma il senso del tempo, ma anche come vengono regolati i diversi campi di temporalità e come – in quanto attività tipicamente umana – il passato e il futuro vengono sincronizzati rispetto al presente.

Da tutto ciò derivano alcune conseguenze importanti: in campo clinico, la consapevolezza che la costruzione e l'organizzazione del tempo richiedono l'integrità di tutte le aree del cervello. Alcuni decenni di studi e di esperimenti hanno ormai mostrato che gran parte dei disturbi del senso del tempo (perdita di memoria, incapacità di orientamento, disturbi di identità) sono conseguenza di malattie e di lesioni di aree cerebrali.¹⁶

¹³ Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 53. La capacità di pianificare il futuro in base ad una motivazione non attuale è ciò che ci distingue dagli animali capaci invece solo di anticipare il futuro, cfr. Giorgio Vallortigara, *La mente che scodinzola. Storie di animali e di cervelli*, Mondadori Università, 2011, in particolare il capitolo 14.

¹⁴ Benini, *La coscienza imperfetta*, cit., p. 98.

¹⁵ Così Arnaldo Benini, *Compressione del tempo*, «Il Sole24Ore», 30 agosto 2015, n. 238 p. 22 recensendo alcuni numeri monografici apparsi tra il 2006 e il 20014 delle riviste *Brain and Language*, *Psychological Science*, *Neuron*, *Emotion*, *Journal of Neurophysiology* e *Annals of the New York Academy of Sciences*.

¹⁶ Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit.

Inoltre, l'idea secondo cui non avremmo alcuna esperienza diretta del presente, ma, di fatto, solo del passato. È la memoria, intesa come deposito di informazioni ed esperienze, che ci consente di avvertire il passato immediato come presente, mentre in realtà sarebbe sempre e solo del passato che abbiamo coscienza. Il presente, dal punto di vista neurobiologico, si riduce a null'altro che a un impercettibile intervallo tra passato e contemporaneità. L'essere umano, nel corso del suo lungo percorso evuzionistico, ha avuto bisogno di perfezionare questo meccanismo di sincronizzazione come strategia di sopravvivenza, per attribuire significato agli eventi.¹⁷

Il presente è un'illusione, nel senso di una produzione della nostra mente, ed è reale solo perché sono reali i processi biologici del nostro cervello che lo producono. In questo senso, non lo si percepisce più come un evento del mondo esterno, ma come un evento della coscienza in sé.

Anche se crediamo tutti di averne un'esperienza diretta,¹⁸ non possiamo vederlo e non possediamo un organo capace di percepirlo, perché è appunto il cervello stesso che lo crea.¹⁹ Il presente è una categoria del tempo, ma «il tempo non si percepisce come evento del mondo esterno»; «si sente come evento della coscienza in sé e del mondo. Si sente e non si percepisce perché è creato da meccanismi nervosi indipendenti dall'esperienza».²⁰ Secondo il linguaggio neuroscientifico, si dovrebbe quindi scrivere sempre e solo di un *sensu del tempo*, dove l'espressione *sensu* sostituisce *vera percezione*, dato che manca nel corpo umano un organo appositamente destinato a questo scopo: il tempo è inodore, incolore e insapore, come già faceva notare Norbert Elias.²¹

¹⁷ Cfr. Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it., Mondadori, 2016 (prima edizione 1970), un libro di grande successo negli ultimi decenni, in cui l'autore spiega questa strategia di sopravvivenza come riflesso del bisogno di assicurarsi la conservazione che è tipico degli esseri viventi e sfugge a ogni teleologia, cioè a qualsiasi altro progetto o fine della natura che non sia, appunto, il bisogno di sopravvivenza.

¹⁸ Hunt, *Measuring Time*, cit., p. 4.

¹⁹ Riprendo qui, anticipandole, le definizioni di Benini, *La coscienza imperfetta*, cit., p. 96; inoltre Id., *Il mistero del tempo: il segreto è nel cervello*, «Il Sole24ore», 18 gennaio 2015, p. 31.

²⁰ Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 47

²¹ Norbert Elias, *Saggio sul tempo*, tr. it., Il Mulino, 1986.

Eppure, del presente abbiamo bisogno, anche come antidoto o zattera in un'eternità nella quale finiremmo per smarrirci. Ce lo ricorda anche Marguerite Yourcenar, riflettendo su come il tempo forgi il futuro trasformando l'opera dell'essere umano, mettendo in bocca a Michelangelo, intento ad affrescare la cappella Sistina, le parole con cui si rivolge a Gherardo Perini, suo modello e collaboratore:

Certo, capisco che tutto questo altro non è che un'illusione come il resto, e che l'avvenire non esiste. Gli uomini, che inventarono il tempo, hanno poi inventato l'eternità come antitesi, ma la negazione del tempo è vana quanto il tempo. Non c'è né passato, né futuro, ma solo una serie di presenti che si susseguono, un percorso, di continuo distrutto e ininterrotto, in cui tutti avanziamo.²²

3. Esperienza e memoria

Non abbiamo un'esperienza diretta del presente perché, come abbiamo visto, nel momento stesso in cui ne prendiamo coscienza, quell'attimo è in realtà già passato. È la memoria che ce lo restituisce, per poi sincronizzarlo nel nostro cervello con le altre percezioni e informazioni.

Sono questioni che stimolano riflessioni affascinanti per chi ama la storia.²³ L'idea che l'essere umano non solo vive nel tempo, cioè dentro un tempo preordinato dall'esterno, ma che lo possa creare e manipolare attraverso il proprio cervello consente di capire in che modo l'essere umano abbia sempre "giocato" con esso, cercando di organizzarlo e razionalizzarlo a proprio piacimento e producendo continue sensazioni e illusioni.

Le neuroscienze cognitive ci ricordano poi che il presente viene vissuto come l'illusione della memoria riflessa. La funzione della memoria diventa centrale perché, come ci viene raccontato, biologicamente tutto è passato e quando prendiamo consapevolezza

²² Marguerite Yourcenar, *Sistina* [1931], in *Il Tempo, grande scultore*, tr.it., Einaudi, 19942, pp. 14-15.

²³ Pierre Nora, *Entre mémoire et histoire*, in Id. (a cura di), *Les lieux de la mémoire*, I, Gallimard, 1984, pp. XVII-XLII, ma si veda anche Umberto Eco, *La memoria vegetale*, in Id., *La memoria vegetale ed altri scritti*, La Nave di Teseo, 2018.



del presente, questo presente è comunque già trascorso. Lo studio dei meccanismi nervosi della memoria diventa allora importante perché ci consente di capire come le modulazioni del senso del tempo, intese sempre come prodotto della mente creatrice, possono produrre alterazioni che siamo abituati a considerare naturali. Tra queste, la selezione e la rimozione di eventi, la costruzione della memoria autobiografica o di quella affettiva, rispetto ad altre alterazioni che classifichiamo invece come patologiche, come le amnesie e le paramnesie.²⁴ Tutto ciò che non entra nella memoria e, attraverso essa, nella coscienza, diventa tempo perduto. Lo affermava in un certo senso anche Nietzsche, osservando che l'essere umano deve necessariamente e tragicamente vivere nella storia, cioè nella costante consapevolezza del passare del tempo. L'essere umano, a differenza di altri animali, ha coscienza storica e sente il passato anche quando crede di vivere interamente nel presente. Perciò, e ancora una volta a differenza degli altri animali, deve imparare a dimenticare. Nell'essere umano il senso del passare del tempo agisce sia creativamente sia distruttivamente nella dialettica del ricordare e del dimenticare.²⁵

Il presente che ci viene restituito è, in altri termini, sempre una trasformazione o una selezione dei fatti operata dalla memoria. Ancora, le neuroscienze ci aiutano a capire le velocità apparentemente diverse nella trasmissione delle informazioni, l'azione che su di esse svolgono meccanismi primordiali come l'ansia e la paura²⁶ e il processo di costruzione dell'oblio attraverso l'effetto di *recenza*, cioè attraverso la tendenza o la capacità di selezionare per ricordare meglio solo alcuni eventi o alcune parti più funzionali al nostro

²⁴ Benini, *La coscienza imperfetta*, cit., pp. 95-108; Id., *Il mistero del tempo*, cit. Su un piano più divulgativo, ma chiaro ed efficace, cfr. Battaglia, *L'idea del tempo*, in Hack, Battaglia, Buccheri, *L'idea del tempo*, cit., pp. 20-35. Sulla rilevanza di questo tema nella vita sociale e nella pratica giuridica si veda per esempio Ugo Fornari, Nadia Delsedime, *Disturbi della memoria e funzionamenti mentali patologici: implicazioni in psichiatria forense*, «Giornale italiano di psicopatologia», 11, 2005, pp. 275-282.

²⁵ La questione è stata ripresa da Hayden White, *Retorica e storia*, tr. it., II, Guida, 1978, pp. 110-124, in particolare pp. 111-112.

²⁶ Si veda su questo ora Joanna Bourke, *Paura. Una storia culturale*, tr. it., Laterza, 2007 e Joseph LeDouz, *Ansia. Come il cervello ci aiuta a capirla*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, 2016.



disegno evolutivo.²⁷ A tutti sarà capitato di rendersi conto che la nostra percezione del presente, di ciò che sta avvenendo intorno, è selettiva e basata su criteri di priorità delle informazioni in funzione dell'obiettivo che ci interessa o attira la nostra attenzione. Allo stesso modo, intere civiltà del passato hanno costruito la propria immagine attraverso la selezione e la conservazione della memoria.²⁸

Ne emerge una narrazione olistica, cioè la nostra capacità di comporre un quadro unitario anche in presenza di modificazioni del senso del tempo e della storia e di alterazioni dei risultati della memoria, che accentuano il carattere regressivo del ricordo. Qui sorge però un dubbio. La memoria che ci aiuta a formare il presente e di cui ci parlano le neuroscienze cognitive è la stessa cosa della memoria alla quale alludiamo in senso storico? È passato o presente? La memoria è una delle fonti più importanti per la storia e da sempre ci si preoccupa della sua caducità, della sua conservazione, della sua trasmissione e della sua interpretazione.

La memoria di cui discutono le neuroscienze cognitive non è però del tutto coincidente con la memoria studiata dagli storici. Già Michel de Certeau avvertiva – discutendo di psicoanalisi e storia – che una cosa è la presenza del passato nel presente come “traccia mnemonica” o ritorno del dimenticato, altra cosa è la memoria come luogo in cui l'essere umano esercita attivamente un'azione di lotta contro il passato attraverso l'oblio.²⁹ Ciononostante, i punti di contatto fra neuroscienze e storia non sono pochi, soprattutto nel momento in cui intendiamo la memoria non più solo come deposito, ma anche come forza attiva capace di sottrarre l'informazione dall'archiviazione per recuperare il dato, rendendo

²⁷ Sul rapporto tra memoria e oblio cfr. Aurelio Musi, *Memoria, cervello e storia*, introduzione di Alberto Oliverio, Guida, 2008 e Id., *Memoria biopsichica e memoria storica*, «L'identità di Clio», 16 marzo 2016 <https://www.lidentitadiclio.com/memoria-biopsichica-e-memoria-storica/>. Inoltre, Alberto Oliverio, *Memoria e oblio*, Rubbettino, **Soveria Mannelli** 2003; Harald Weinrich, *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, 1999.

²⁸ Jan Assmann, *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, tr. it., Einaudi, 1997.

²⁹ Michel de Certeau, *Storia e psicoanalisi. Tra scienza e finzione*, tr. it., Bollati Boringhieri, 2006, cap. II; il tema dell'oblio con le sue implicazioni è stato affrontato anche da Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, tr. it., Raffaello Cortina, 2003 e più recentemente da Marcello Flores, *Cattiva memoria. Perché è difficile fare i conti con la storia*, Il Mulino, 2020.

evidente una discontinuità temporale, l'innescò del processo del ricordo soggettivo.³⁰

Già gli antichi distinguevano la memoria come *ars*, cioè come deposito o mnemotecnica, dalla memoria come *vis*, cioè come facoltà spirituale dell'essere umano assieme alla fantasia e all'ingegno. Aleida Assmann a tale proposito ha opportunamente suggerito una disambiguazione del lemma e del concetto stesso di memoria anche nel linguaggio delle scienze umane, per poter distinguere la memoria come tecnica, che sarebbe una sorta di «deposito», dalla memoria come facoltà, che sarebbe più propriamente il «ricordo», inteso come capacità della mente di elaborare le informazioni depositate. Questa distinzione torna utile sia per comprendere e valorizzare la tradizione della mnemotecnica e dell'ordine formale del sapere, sia per dare rilievo, secondo il linguaggio delle scienze umane, ai «sensi interni» e all'interazione fra memoria, immaginazione e ragione.

Ecco perché un po' d'ordine tra gli usi e i significati del concetto di memoria tra neuroscienze e scienze umane aiuterebbe qui a distinguere meglio anche tra memoria culturale e memoria individuale e persino tra storia e memoria.³¹ Bisogna cioè togliere ogni ambiguità intorno al concetto di memoria, che assume contorni differenti passando dal campo medico a quello storico e viceversa, anche se i confini fra memoria medica e memoria storica e tra storia e memoria sembrano diventati sempre più incerti, ponendo problemi nuovi.³²

Già dai tempi antichi lo studio della storia ha proposto un antidoto al disorientamento che il rapporto tra memoria e presente può indurre. La memoria infatti non è il presente, restituisce solo un'informazione che utilizziamo per orientarci nel tempo e nello spazio. Per quanto infinitesimale possa essere infatti l'intervallo tra il presente e il passato e per quanto biologicamente spiegabile possa essere il meccanismo della memoria, essa continua a mantenere la funzione che per millenni le è stata riconosciuta, quella di «deposito» di informazioni da sottrarre all'oblio, di dati ed esperienze precedentemente acquisite. Come spiega Cicerone nelle *Tuscolane*, citando Platone, la memoria è diversa dalla raccolta o dall'organiz-

³⁰ Aleida Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, tr. it., Il Mulino, p. 29 e *Sette modi di dimenticare*, tr. it., Il Mulino, 2019.

³¹ Assmann, *Ricordare*, cit., pp. 19-21 e 145-149.

³² Fernanda Alfieri, *Storia e neuroscienze*, «Storica», 63 (2015), pp. 67-96.

zazione delle informazioni: è capacità di ricordare ed elaborazione e selezione dei concetti. Le scoperte della medicina non modificano questo assunto, ma aggiungono che la memoria può essere considerata ben più di un semplice «deposito», descrivendola come forza attiva, un agente capace di sottrarre l'informazione dall'archiviazione per recuperare il dato, riportandola dal passato al presente. Tutto questo non annulla il fatto che possa essere fallace e che le informazioni restituite debbano essere confrontate con l'oggettività di altri dati, consentendo alla mente di elaborarle per costruire l'ordine formale del sapere, che è un impegno anche dello storico.³³

È proprio questo "prelievo" dell'informazione che deve attirare la nostra attenzione. La spiegazione biologica del funzionamento del singolo individuo in quanto «cervello pensante» o «uomo neuronale», secondo un'espressione di qualche decennio or sono,³⁴ non deve far dimenticare che le neuroscienze stesse fanno parte del sociale e sono sottoposte alle sue influenze.³⁵ La costruzione del presente avviene, come può dimostrare l'indagine storica, attraverso molteplici operazioni della memoria che non sono solo individuali e coinvolgono anche esperienze collettive, memorie storiche che identificano intere comunità e diventano un patrimonio comune attraverso le generazioni precedenti.³⁶ È per questo che il rapporto tra storia e memoria è stato da sempre uno dei terreni e delle sfide più affascinanti nel mestiere dello storico, che ci mostra come la memoria individuale raccolga o subisca gli stimoli del mondo sociale esterno, rifletta i tempi e le memorie collettive (familiari, di gruppo, di comunità) e quindi la «Storia» stessa.

La soggettività è ancorata fortemente a contesti di tipo relazionale, a repertori di conoscenze già acquisite, familiari e sociali, ai meccanismi che portano alla costruzione della memoria di un gruppo. Anche la comunità politica esercita un'influenza. Stu-

³³ Pierre Vilar, *Le parole della storia. Introduzione al vocabolario dell'analisi storica*, Editori Riuniti, 1985; Francesco Benigno, *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*, Viella, 2013.

³⁴ Jean-Pierre Changeux, *L'uomo neuronale*, tr. it., Feltrinelli, 1993.

³⁵ Alain Ehrenberg, *Se définir par son cerveau. La biologie de l'esprit comme forme de vie*, «Esprit», 411, 2015, pp. 68-81.

³⁶ Paola Persano, *La catena del tempo. Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese tra Ancien Régime e Rivoluzione*, Eum, 2007. Cfr. anche le discussioni svolte a partire dal 2004 in «Temporalités. Revue de sciences sociales et humaines», <http://temporalites.revues.org/>



di recenti sono stati avviati, ad esempio, sul cosiddetto tempo del governo, inteso come sistema di sincronizzazione di tanti tempi individuali, creato coscientemente e non necessariamente razionalizzato per preservare la società dal caos e ottimizzare i reciproci vantaggi con la costruzione di norme collettive.³⁷ Possiamo quindi legittimamente anche domandarci se la memoria e il tempo individuale nascono autonomamente o se invece, quando si creano nel nostro cervello, sono già influenzati dalla nostra attitudine alla vita di relazione.

Accanto a questo, la storia ci ricorda anche che la memoria, per non rimanere solo illusione, è sottoposta al vincolo della verifica e della prova. Sono infatti i documenti, gli oggetti, le persone a consentire il riconoscimento di ciò che è o è stato reale rispetto a ciò che è immaginario, tra ciò che circonda l'essere umano e quanto viene creato dalla sua mente. L'idea quindi che il presente, il tempo e la storia stessa possano essere biologicamente una costruzione del cervello umano non riduce, ma esalta la funzione interpretante della mente umana sui fatti e sui documenti e deve aiutarci a individuare gli strumenti per riconoscere il reale dall'immaginato, il vero dal falso.

4. *Il cervello pensante e il tempo al femminile*

Come si è visto, le neuroscienze cognitive offrono prospettive affascinanti che tuttavia non esauriscono e non risolvono di per sé tutti gli interrogativi che nascono dalla nostra esperienza. L'idea di un «cervello pensante» attraverso cui biologicamente si costruiscono il tempo e il presente sembra suggerire infatti una concezione unitaria dell'essere umano che non spiega le diverse fisiologie del tempo e le differenti attese di vita per i sessi. Il tempo e il presente – anche nel modo in cui vengono poi raccontati – paiono infatti categorie create dagli uomini e per gli uomini, all'interno di dinamiche e di forme di controllo sulla realtà circostante tipicamente maschili. E lo sono quando, come si è visto, divengono nella storia categorie

³⁷ Alcuni spunti in Cristina Bicchieri, Ryan Muldoon, *Social Norms*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, 2011, pp. 1-58, in particolare p. 47.



della Chiesa, o del principe, o ancora quando – come vedremo più avanti – si sviluppano nella proiezione del futuro attraverso il concetto di progresso tipicamente dominato dagli uomini.

Esistono invece un tempo e un presente declinati tipicamente al femminile, come peraltro alcuni studi di medicina e di psicologia fanno intravedere.³⁸ Benché non siano molte le ricerche sull'argomento, la storia della cultura e della letteratura ci avverte che esiste un rapporto stretto tra temporalità ed esperienza esistenziale femminile. Ce lo testimoniano i diari e le corrispondenze, ma anche capolavori letterari come *Mrs Dalloway* di Virginia Woolf. Si instaura un rapporto non convenzionale con il tempo e con il presente che è diverso dal fluire delle cose che caratterizza il tempo maschile ed è scandito non solo dagli accadimenti tipici della fisiologia femminile, ma anche dall'introspezione e dalla riflessione, anticipando le considerazioni moderne sull'organizzazione temporale come connotazione di genere.³⁹ Il presente nella storia delle donne era diverso dal presente degli uomini ed era segnato da fattori biologici e stili di vita: invecchiavano prima degli uomini, ma vivevano di più; vivevano un'adolescenza abbreviata per i matrimoni e le gravidanze frequenti, riguadagnavano nella vedovanza il tempo perduto nell'adolescenza.⁴⁰

³⁸ P. A. Hancock, *The effect of age and sex on the perception of time in life*, «The American Journal of Psychology», 123, 1 (2010), pp. 1-13; Ioana Koglbauer, *Gender Differences in Time Perception*, in *The Cambridge Book of Applied Perception Research*, ed. Robert H. Hoffman et al., Cambridge University Press, 2015, pp. 1004-1028.

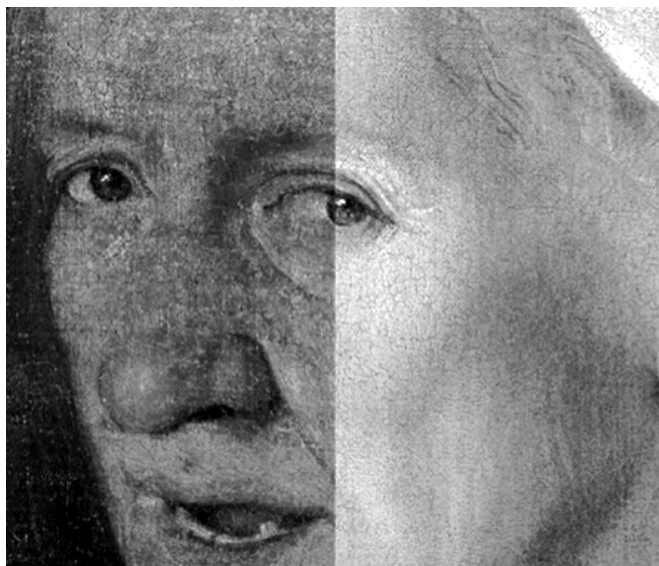
³⁹ Nataliya Gudz, *Concepts of Time in Virginia Woolf*, Grin Verlag, 2008; Cristina Bombelli, Simona Cuomo, *Il tempo al femminile: l'organizzazione temporale tra esigenze produttive e bisogni personali*, Etas, 2003.

⁴⁰ Silvana Seidel Menchi, *La fanciulla e la clessidra. Nota sulla periodizzazione della vita femminile nelle società preindustriali*, in *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte, Thomas Kühn, Il Mulino, 1999, pp. 105-154; P. René Baernstein, «Sposa, figlia e vecchia madre». *Invecchiare donna in età moderna, tra demografia e cultura*, «Storia delle donne», 2 (2006), pp. 213-230.

5. *La Vecchia e il tempo, ovvero l'illusione del presente*

La storia della cultura ci offre altri casi di studio affascinanti per comprendere i meccanismi culturali, mentali e neurologici attraverso i quali vengono messe in gioco le diverse forme di percezione del tempo all'interno delle categorie del reale e dell'immaginato.

Uno di questi riguarda un celebre quadro di Giorgione conservato presso le Gallerie dell'Accademia di Venezia: la *Vecchia* (fig. 4). Si tratta di una delle immagini più inquietanti del passaggio dal Medioevo al Rinascimento, che raffigura con vivace tratto realistico una donna anziana, popolana, con una cuffietta o berretta floscia sulla testa e un asciugamano sulla spalla sinistra. La bocca semiaperta tradisce un'espressione di tristezza, il volto è rugoso, i capelli ormai radi, sulla bocca si intravede un'inflammazione o una modificazione cutanea legata alla vecchiaia. La critica ha provato a identificarvi alternativamente una balia poi divenuta domestica in casa dei Giorgione o la stessa madre del pittore, concentrando poi l'attenzione su un cartiglio retto dalla mano destra, ma evidentemente aggiunto dal pittore in una seconda fase, che reca il motto «col tempo».



Giorgione, *La vecchia*,
olio su tela (68×59 cm), 1506, Gallerie dell'Accademia Venezia.

Le interpretazioni classiche dell'immagine, che risalirebbe al primo decennio del Cinquecento, la collocano nel contesto moraleggiante della caducità della vita e della precarietà dell'esistenza, associato al senso della morte, al *memento mori*, cioè l'invito a guardarsi dalla superbia umana. Un tema ripreso poi dalla cultura controriformistica come formula evocativa della mortalità del corpo e dell'immortalità dell'anima, che per esempio possiamo ritrovare nell'inserimento del teschio all'interno del *Ritratto degli ambasciatori di Francia* di Hans Holbein il Giovane (1533).⁴¹ Guardando direttamente l'immagine della Vecchia, è questo il senso del tempo che ci sembra di poter cogliere più intuitivamente. In realtà, non si tratta che di una delle diverse e possibili chiavi di lettura del quadro e forse nemmeno di quella effettivamente voluta da Giorgione. Sembra infatti che originariamente questa immagine coprisse un'altra tela, il *Ritratto di giovane uomo*, e, posta anteriormente e asportabile o sollevabile, potesse creare l'effetto di un viaggio retrospettivo nel tempo o, meglio, attraverso il tempo umano dalla vecchiaia alla gioventù.

La ricerca storica ha messo in luce interessanti testimonianze a sostegno di questa ipotesi. I documenti archivistici di casa Vendramin, la famiglia veneziana che detenne il dipinto per buona parte del XVI e XVII secolo, restituiscono la notizia secondo cui la *Vecchia* si accompagnava originariamente a un'altra tela, svolgendo una funzione di «timpano», protettiva e coprente secondo un uso non inconsueto al tempo. L'altra tela in questione sarebbe stata appunto il cosiddetto *Ritratto di giovane uomo*, oggi conservato al Museo delle Belle Arti di Budapest. Raffigura un giovane con casacca scura su camicia bianca, girato di tre quarti e dalla folta capigliatura castana, con la mano destra portata al petto e appoggiata su un parapetto, al centro del quale sta una piccola ghirlanda composta di elementi vegetali delle quattro stagioni con all'interno tre teste femminili attaccate per la nuca – una di fronte e due di profilo. Alludono al passato, al presente e al futuro nel contesto dello scorrere del tempo suggerito dalla ghirlanda, secondo una tradizione che si può ritrovare descritta anche nel *Criticón* di Baltasar Gracián.⁴² L'ipotesi è che

⁴¹ Sul tema Federico Zeri, *Dietro l'immagine. Conversazioni sull'arte di leggere l'arte*, Longanesi, 2007.

⁴² Se ne veda la trattazione in Gianfranco Dioguardi, *Viaggio nella mente barrocca. Baltasar Gracián ovvero le astuzie dell'astuzia*, introduzione di Giovanni Santambrogio, Sellerio, 1986, pp. 92-95.

originariamente la *Vecchia* costituisse il timpano, sollevato il quale lo sguardo poteva cadere sul ritratto del giovane e sul più esplicito richiamo simbolico al trascorrere del tempo, producendo un effetto di sorpresa. Al pessimismo esistenziale della vecchiaia e all'idea che le qualità intellettuali e morali vengono acquisite solo col tempo, e sono proprie quindi di persone cariche di esperienza, si sostituisce l'idea che non è necessaria la decrepitezza per raggiungere le medesime doti e che anche un giovane può possedere le stesse attitudini intellettuali e le qualità tipiche della maturità.

Le analogie con la coeva poesia cortigiana di ascendenza popolare e con la lirica bucolica antica confortano sulla plausibilità di questa interpretazione. Gli storici, quindi, e quelli della cultura in particolare, ci spiegano che possiamo guardare alla *Vecchia* invertendo il segno di lettura da negativo a positivo, scoprendo di conseguenza il gioco di allusioni e di significati messo in atto dal pittore.

⁴³ Dinanzi a una concezione del tempo moraleggiante e improntata a un pessimismo esistenziale, in cui la vita scorre verso una vecchiaia deposito di saggezza e di esperienza, Giorgione oppone una diversa visione del tempo basata sulla cultura classica e rinascimentale, che permette di riconoscere anche in un giovane qualità e virtù umane proprie della maturità.

Il caso della *Vecchia* di Giorgione offre, come si può notare, un esempio interessante di come l'essere umano non solo viva il tempo in cui è immerso misurandolo attraverso canoni esperienziali, ma lo possa addirittura creare – nel senso di rappresentarlo – attraverso i suoi contenuti illusori. Il dipinto non spiega che cosa è il tempo assoluto, ma racconta come l'artista ha costruito la dimensione del tempo, attivando nell'osservatore stimoli e sensazioni capaci di essere rielaborati in forma di esperienza di vita. L'invecchiamento e il decadimento nell'aspetto fisico, nella memoria, nelle funzioni vitali sono processi noti a tutte le culture, che hanno cercato sempre di darvi un senso, attraverso il riferimento alla concezione ciclica del tempo che porta alla rinascita e alla rigenerazione delle creature. Tuttavia è tipico della storia occidentale, almeno da un certo momento in poi, l'intrecciarsi di questa visione con il senso dell'irreversibilità della vita e con un'immagine del tempo inteso come

⁴³ Peter Lüdemann, *Col tempo impara scientia e virtute. Spunti per una rilettura iconologica della Vecchia di Giorgione*, "Studi Tizianeschi", 2016, IX, pp. 11-35.

divenire verso una sola direzione. La *Vecchia* di Giorgione apre uno squarcio su un capitolo della storia nel quale le nuove forme di misurazione e percezione del tempo continuano a incrociare metodi più antichi e radici culturali lontane.

6. La *Vecchia* di Giorgione prima e dopo il restauro del 2019

La vicenda della *Vecchia* ha un'appendice. All'inizio del 2019 una scoperta ha turbato il mondo dell'arte, e non solo. Il restauro promosso dalla *Foundation for Italian Art & Culture* ha permesso di rimuovere gli accumuli di sporco dei secoli, le sovrapposizioni dovute ad antichi restauri mal fatti, le linee di ritocco che sottolineavano gli effetti della senescenza, i toni scuri che appesantivano i colori.⁴⁴

Come risultato, la *Vecchia* appare oggi meno vecchia e "ringiovanita", come qualche critico l'ha definita, quasi fosse stata sottoposta ad un moderno *lifting*. Una vecchia giovane, insomma, che ha perso macchie e rughe nel volto e sulle mani e che appare lontana dall'immagine della vecchiaia tramandata dai libri di storia dell'arte. Se è vero che – come testimoniano alcune fonti più antiche – potrebbe trattarsi del ritratto della madre dipinto intorno al 1508 (quando l'artista era trentenne e la madre forse cinquantenne), balza evidente agli occhi che ci troviamo di fronte a una nostra percezione della vecchiaia che si diversifica dall'epoca di Giorgione, quando le speranze di vita si assestavano intorno ai 55-60 anni.⁴⁵ In altre parole, la *Vecchia*, che oggi ci appare più giovane perché meno rugosa, non per questo sarebbe apparsa più giovane agli occhi di Giorgione che l'aveva dipinta. Siamo noi ad attribuire significati al tempo e a ciò che ci circonda e lo facciamo a partire dai riferimenti culturali e sociali che utilizziamo.

7. Niente è presente

Per la fisica moderna analizzare il problema del tempo «è come tenere fra le mani un fiocco di neve: man mano che lo studiamo ci si

⁴⁴ https://www.finestresullarte.info/1024n_tutto-sul-restauro-vecchia-giorgione.php

⁴⁵ Peter Laslett, *A fresh map of life 1989. The Emergence of the Third Age*, Harvard University Press, 1991.

scioglie fra le dita fino a sparire». ⁴⁶ La ricerca scientifica si è a lungo sforzata di spiegare in termini razionali l'esistenza del presente, giungendo a conclusioni non meno inquietanti di quelle offerte dai neuroscienziati. Adottando infatti gli strumenti della fisica teorica e della matematica, il presente sembra ridursi alla nozione di simultaneità fra tempo e spazio in relazione ad uno specifico attore o oggetto. ⁴⁷ Ciascuno di noi ha un senso dell'attualità in relazione a ciò che gli sta immediatamente attorno; ciò che riesce a percepire è ovviamente diverso da quello che viene percepito da chi sta in Australia o nelle Americhe. Il mio *adesso* è diverso da quello di chi sta ora leggendo queste righe, anche se ciò dovesse avvenire simultaneamente. Questo ha fatto affermare che «il presente non si estende a tutto l'universo. È una bolla intorno a noi» e quindi «il presente in senso universale non significa nulla». ⁴⁸ L'esistenza di un tempo universale, ossia di un'eternità senza durata, come quella oggetto di speculazione nella filosofia e nella teologia, o di un tempo assoluto (che la fisica ha ritenuto comunque indimostrabile, come affermava Albert Einstein nella teoria della relatività in assenza di dati sperimentali), impone anche da questo punto di vista di ripensare al presente.

Se infatti non esiste un presente comune, se manca un presente dell'universo, occorre allora immaginare una struttura del tempo senza il presente, dove lo spazio-tempo è determinato solo da stratificazioni o relazioni tra il *prima* e il *dopo*, tra passato e futuro. Questa ipotesi, che si basa sulle intuizioni di Einstein e sulla sua idea che il tempo è rallentato sia dalla velocità sia dalle masse, permette forse di comprendere il funzionamento dei buchi neri, come luoghi in cui il tempo si ferma nella sua corsa verso il futuro e da cui ci si può sottrarre solo tornando indietro, cioè verso il passato, cosa evidentemente impossibile. ⁴⁹ Il presente – è stato scritto – ci appare quindi come il punto in cui il futuro istantaneamente si trasforma in passato e solo ricorrendo alla psicologia possiamo razionalmente accettare l'esistenza di un brevissimo campo temporale, misurabile e uguale per tutti, in cui tutti gli avvenimenti sembrano accadere simultanea-

⁴⁶ Carlo Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, 2017.

⁴⁷ Si pensi, per esempio al successo del libro di Stephen W. Hawking, *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo* (1988), che ha venduto più di dieci milioni di copie.

⁴⁸ Rovelli, *L'ordine del tempo*, cit., pp. 43-44.

⁴⁹ Margherita Hack, *La relatività di Einstein e la dimensione spaziotempo*, in *L'idea del tempo*, cit., pp. 127-131; Rovelli, *L'ordine del tempo*, cit., pp. 52-54.

mente.⁵⁰ Sembra esserci dunque accordo sul fatto che questo istante, questo brevissimo intervallo, rappresenta una linea di demarcazione tra passato e futuro, che valorizziamo dal punto di vista cognitivo, ma che non ha evidenze dal punto di vista fisico. Sicché per la fisica, da cent'anni a questa parte, tutte le evidenze scientifiche sembrano averci confermato l'assenza e la "fine" del presente.

Sottolineare la bilateralità del tempo, caratterizzata per una parte dal tempo fisico, comunque lo si voglia definire, e per l'altra dalle sue rappresentazioni culturali, significa quindi interrogarsi su come l'essere umano fa storicamente i conti con questo mistero. Per questo gli storici spostano l'attenzione verso la dimensione della soggettività, dal punto di vista della riflessività, avvalendosi spesso di strumenti di tipo psicologico e sociologico.⁵¹ Dinanzi al tempo assoluto della fisica e al presente delle neuroscienze, che suggeriscono un «cervello senza tempo» capace di produrre questo fenomeno in maniera chimica, la storia riporta con maggiore insistenza l'attenzione alla soggettività ancorata a contesti relazionali, al rapporto tra costruzione del tempo e immaginario culturale ricevuto, al problema del possibile inserimento del tempo così costruito entro un repertorio di conoscenze già acquisite, infine al rapporto tra creazione del tempo individuale e memorie collettive.⁵² Si tratta di uno sforzo non indifferente, che va nella direzione di una riscoperta delle scienze umane e dell'essere umano come attore pensante, più introspettivo, in opposizione all'immagine fissa di un soggetto «decerebralizzato».⁵³

⁵⁰ Battaglia, *L'idea del tempo*, cit., pp. 24-25; Giovanni Bruno Vicario, *Il tempo. Saggio di psicologia sperimentale*, Il Mulino, 2005.

⁵¹ Hartog, *Regimi di storicità*, cit.; Gérard Lenclud, *Sur les régimes d'historicité*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 5 (2006), pp. 1053-1084. Una riflessione recente e interessante sulla soggettività del tempo in Paola Persano, *La catena del tempo*, cit., soprattutto alle pp. 13-14. Si vedano anche le riflessioni di Karl Mannheim sulle coscienze generazionali, a proposito delle quali cfr. Maurizio Merico, *Il contributo di Karl Mannheim all'analisi delle generazioni*, «Storia e Futuro», 21 (novembre 2009), <http://storiaefuturo.eu/contributo-karl-mannheim-allanalisi-delle-generazioni/>

⁵² Claudia Hammond, *Time Warped: Unlocking the Mysteries of Time Perception*, Canongate Books, 2012; tr. it. *Il mistero della percezione del tempo*, tr. it., Einaudi, 2013.

⁵³ Della progressiva «décébralisation» delle scienze dell'uomo e della cultura francese scrive, in quanto neurobiologo, Jean-Pierre Changeux, *Raison et plaisir*, Éditions Odile Jacob, 1994, p. 16, per propugnare il ritorno ad



Ma è proprio finito o proprio non esiste il presente? Il paradosso del presente offerto dalle neuroscienze cognitive appare assai più funzionale alla nostra esistenza rispetto ai ragionamenti della fisica teorica. Nel momento in cui biologi e neuroscienziati ci spiegano che il presente, nonostante non esista in termini fisici, tuttavia esiste in quanto creazione del nostro cervello per soddisfare esigenze di sopravvivenza e di coordinamento dell'essere umano con il tempo e con lo spazio, ecco che disponiamo non solo di una risposta consolatoria, ma anche di una spiegazione ragionevole delle abilità dell'essere umano di costruirsi strumenti cognitivi adatti a questo scopo.

8. *La storia del mio tempo*

Che il presente sia già passato, o meglio sia il riflesso di qualcosa già trascorso, non è una scoperta delle neuroscienze cognitive. Lo hanno capito già gli storici del XVII e XVIII secolo, attraverso situazioni ed espedienti che consentono veri e propri viaggi nel tempo funzionali a diventare riflessioni sul presente.

Interessanti esempi di viaggio nel tempo sono dati dall'esplosione della moda per l'antico, per le scoperte archeologiche, per gli scavi di Pompei e di Ercolano che fanno della penisola italiana una destinazione fondamentale del *Grand Tour*. La contemplazione delle rovine non è solo un viaggio nel passato, ma una vera e propria esperienza del tempo: le rovine non raccontano realmente il passato, perché nel passato quelle rovine non esistevano, gli edifici erano integri; sono invece l'effetto del tempo che è trascorso. Guardando le rovine il viaggiatore si immagina il passato, ma in realtà contempla il presente e l'azione che il tempo, "grande scultore" per riprendere la Yourcenar, ha impresso sui manufatti dell'essere umano. Il paesaggio delle rovine non riproduce integralmente alcun passato, ma allude a una molteplicità di passati e produce l'emozione del presente.

una concezione unitaria delle scienze umane e una riconnessione tra materia e pensiero, coscienze e cervello, anima e corpo, scienze umane e scienze naturali. Sugli indirizzi assunti dalle *sciences de l'homme* a partire dagli anni Cinquanta del Novecento rispetto alla visione dell'essere umano di Vidal de la Blache e Lefebvre cfr. Jean Viets, *Les Sciences de l'homme en France: Tendances et organization de la recherche*, Mouton, 1966; Admir Skodo, *Braudel and the Concept of the Person*, «Historisk Tidskrift», 4, 130 (2010), pp. 716-737.



⁵⁴ Basti pensare all'effetto dello sguardo sul Foro romano nel parco archeologico del Colosseo: ciò che vediamo oggi è il risultato di una sovrapposizione di rovine che coprono un arco di quasi dieci secoli, dal tempio di Saturno (497 a. C.) alla colonna di Fosca (608 d. C.).

Sempre nell'età moderna si assiste anche all'invenzione di un genere di racconto storico che va sotto il nome di "storia del mio tempo" o "storia del tempo presente", spesso inserito all'interno della nuova categoria di una "storia universale", che – così specificano i titoli di quei libri – va «dal principio del mondo sino al presente». Già all'inizio del Seicento lo statista francese Jacques Auguste de Thou pubblica una *Historia sui temporis* (1604-1620) e cento anni dopo lo scozzese Gilbert Burnet, storico, filosofo, nonché vescovo di Salisbury (la città di uno degli orologi più antichi del mondo) scrive una *Storia del mio proprio tempo* (*History of My Own Time*) che racconta il periodo della guerra civile, la nascita della Repubblica e la transizione verso la monarchia parlamentare. In entrambi i casi il riferimento al "mio" tempo, che è appunto il tempo presente, indica non solo la volontà di storicizzare l'attualità, ma anche la missione dello storico che si fa testimone e usa la propria esperienza come fonte storica per comprendere, come oggi si torna a rivendicare, la storicità del vivente.⁵⁵ Il testo di Burnet è particolarmente interessante anche perché, nel passaggio tra le diverse fasi della stesura (dalla prima del 1684 alla definitiva del 1703), dimostra una chiara consapevolezza di che cosa significa fare la storia del tempo presente abbandonando progressivamente lo stile narrativo autobiografico per privilegiare una scrittura basata sulle fonti testimoniali.⁵⁶

L'attenzione per il proprio tempo, per il presente, è una diretta conseguenza del bisogno di riallineare le cronologie, di costruire un nuovo ordine del tempo nel momento in cui l'avvio dei commerci su scala globale e l'ampliamento degli orizzonti geografici impongono agli europei il confronto con altre civiltà, altre culture e altre storie. È per questo che gli inglesi inventano la storia univer-

⁵⁴ Marc Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, tr. it., Bollati Boringhieri, 2004, pp. 36-37; Tessa Matteini, *Paesaggi del tempo: documenti archeologici e rovine artificiali nel disegno di giardini e paesaggi*, Alinea, 2009.

⁵⁵ Aurelio Musi, *La storicità del vivente. Lineamenti di storia e metodologia della ricerca storica*, Associazione Mediterranea, 2012, pp. 5-6.

⁵⁶ Marting Greig, *A Peculiar Talent in Writing History: Gilbert Burnet and his History of My Own Time*, "Archives", 32, 116 (2007), pp. 19-27.

sale (*Universal History*) con una cronologia che va «dai primi resoconti fino al tempo presente» (*From the Earliest Accounts to the Present Time*). Anche Thomas Salmon, un altro storico e geografo inglese che inizia a pubblicare nel 1729 un best seller europeo con il titolo di *Storia moderna, ovvero lo stato presente di tutte le nazioni* (*Modern History, or the Present State of all Nations*) – fonte di ispirazione per Carlo Goldoni nella stesura de *La sposa persiana* – si muove a partire dagli stessi assunti e da solidi studi di cronologia.⁵⁷

L'allineamento al presente – che diventa evidentemente il punto di osservazione dello scrittore britannico – costituisce il principio d'ordine che consente di organizzare il passato di tutti i popoli dentro la medesima cronologia. Questa storia universale, resa necessaria dai primi esperimenti di globalizzazione, cerca spesso di individuare anche tratti comuni ai vari popoli, fondati sull'unicità della natura e su un'antichissima identità comune, dentro i quali può trovare spazio la diversificazione delle storie nazionali e delle relative cronologie. Rispetto quindi a un “principio del mondo” e a un inizio del tempo riconosciuti come comuni, il presente inizia ad essere storicizzato: diventa anzitutto l'apologia del presente britannico, che serve a dare ordine al mondo e alla storia, e che assume perciò anche forti connotati identitari.⁵⁸

9. *Presentismi*

Nella grande impresa collettiva della *Universal History*, tradotta in tutte le principali lingue occidentali, gli studiosi di storia del primo '700 si fanno quindi storici del presente, attribuendo non solo rilevanza a ciò che è attuale, ma riconoscendo il significato storico del presente che si fa passato e di cui sono testimoni. È un'operazione non molto dissimile da quella lanciata duecentocinquant'an-

⁵⁷ Ben Dew, *Commerce, finance and statecraft. Histories of England 1600-1780*, Manchester University Press, 2018, in particolare il capitolo *Tory History: Thomas Salmon's Modern History*, pp. 117-133.

⁵⁸ Sulla genesi della *Universal History* e sui suoi legami con le storie nazionali cfr. Guido Abbattista, *Commercio, colonie e impero alla vigilia della Rivoluzione americana. John Campbell pubblicista e storico nell'Inghilterra del secolo XVIII*, Olschki, 1989; Id., *The English Universal History: history, publishing, authorship and historiography in an European project (1736-1790)*, “Storia della storiografia”, 39 (2001), pp. 100-105; Giuseppe Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Utet Libreria, 2006, pp. 329-333.

ni più tardi in Francia, dove un gruppo di studiosi del Centro nazionale per la ricerca scientifica (CNRS) avvia un progetto di ricerca riassunto in un'espressione che diventerà di moda come "storia del tempo presente". Creata per differenziarsi da ciò che definiamo la storia contemporanea, la storia del tempo presente si presenta in quanto testimonianza, tempo dell'esperienza vissuta, basata essenzialmente su fonti orali.⁵⁹ Una disciplina di frontiera tra la storia – abituata tradizionalmente all'attualità dell'intendere, cioè a usare le categorie del presente essenzialmente come filtro e comprensione del passato attraverso fonti più tradizionali⁶⁰ – e altre scienze umane come la sociologia, l'antropologia, la filosofia e la psicanalisi.⁶¹ Una storia che richiede un particolare coinvolgimento emotivo ed impegno civile, perché può essere fatta solo da chi la vive e l'ha vissuta, dal momento che chi la guarda dall'esterno (nel tempo e nello spazio) adotta necessariamente un altro approccio critico.⁶²

Non è tuttavia scontato considerare il presente come oggetto di storia: ne sono testimonianza le proposte emerse nel corso degli anni per sostituire quest'espressione con i termini di "presentismo" o di "storia immediata" e la difficoltà stessa di accettare l'idea della storicità del presente. La centralità e allo stesso tempo la paura per un presente che sembra essere diventato sovrastante, a scapito della profondità del tempo, condizionano fortemente l'approccio

⁵⁹ Poi in realtà questi autori hanno rivendicato un metodo di lavoro «come gli altri su fondi di archivi pubblici o privati», cfr. Jean-Pierre Azema, *Tempo presente*, in *Dizionario di scienze storiche*, a cura di André Burguière, tr. it., Edizioni Paoline, 1992, p. 790

⁶⁰ Su questo canone, esteso anche a discipline diverse dalla storia, cfr. Emilio Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, Giuffrè, 1990 e Id., *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova Editrice, 1990 (sul punto Gaspare Mura, *Introduzione a L'ermeneutica di Emilio Betti*, Città nuova Editrice, 2010, pp. 49-52).

⁶¹ Patrick Garcia, *Histoire du temps présent*, in *Historiographies*, I, *Concepts et débats*, a cura di C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia & N. Offenstadt, Gallimard, 2010, pp. 282-293.

⁶² Braudel, *Il presente spiega il passato*, in Id., *Scritti sulla storia*, cit., pp. 223-236. Si vedano i termini del dibattito ricostruito da Robert Frank, *Une histoire problématique, une histoire du temps présent*, "Vingtième Siècle. Revue d'histoire", 71 (2001), pp. 78-89; Maria Rosaria Stabili, Luca Baldissara, Benedetta Calandra, Frédérique Languet, *La storia del tempo presente*, "Ricerche di storia politica", 1 (2019), pp. 89-100.

verso quella che viene considerata una simultaneità pericolosa per la comprensione del senso del tempo e del senso del passato.

Ma è proprio vero che l'attenzione nei confronti del presente altera il senso della storicità e l'ordine del passato? È l'interrogativo posto dagli storici francesi già cinquant'anni fa, allorché si domandavano se il presente può essere oggetto di storia e come il presente può essere inserito in una ricostruzione temporale che è necessariamente retroattiva, dovendo guardare al passato.⁶³ Se proviamo a combinare le suggestioni delle neuroscienze cognitive con quelle della storiografia del presente, possiamo capire che nello studio di questi mutamenti di temporalità cambiano sia le fonti sia gli strumenti di ricerca. Il rapporto degli storici con il presente diventa più rassicurante nel momento in cui si fonda sull'oggettività della prova. Del resto, già negli anni Cinquanta del Novecento un grande storico francese come Lucien Febvre, specialista dell'età moderna, invitava a riflettere meglio su che cosa del passato vive nel presente e che cosa è davvero passato, riprendendo le parole di un maestro come Marc Bloch. Per Bloch la storia è «scienza degli uomini nel tempo», che «ha incessantemente bisogno di unire lo studio dei morti a quello dei viventi», di coniugare l'analisi del passato con quella del presente. Se infatti il presente ha bisogno del passato per essere compreso, sarebbe anche «un grave errore credere che l'ordine adottato dagli storici nelle loro ricerche debba necessariamente modellarsi su quello degli avvenimenti». ⁶⁴ «Più di ogni altra epoca», ha chiosato infine Pierre Nora, «la nostra vive il suo presente attribuendogli già il possesso di un senso "storico"». ⁶⁵

⁶³ Jean-Pierre Rioux, *Peut-on faire une histoire du temps présent*, "Historical Reflections/Réflexions Historiques", 17, 3 (1991), pp. 297-305.

⁶⁴ Marc Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, tr. it., Einaudi, 1969, pp. 55-56; altri riferimenti in Luca Baldissara, *Fare storia, fare 900, in 900. Per una storia del tempo presente*, "Fare storia oggi", 11 (2004), pp. 9-24.

⁶⁵ Pierre Nora, *Il ritorno dell'avvenimento*, in *Fare storia*, a cura di Jacques Le Goff e Pierre Nora, tr. it., Einaudi, 1971, p. 139.



III

COSTRUIRE IL FUTURO

Il futuro può essere argomento di storia? Secondo Ernst Bloch, nel suo *Il principio speranza, sogni ad occhi aperti*, la storia è tale soprattutto quando «studia il passato, cioè a dire, di fatto, l'avvenire contenuto nel passato e non ancora affrancato». ¹ Più in là si è spinta Ágnes Heller, una studiosa ungherese sopravvissuta al ghetto di Budapest e molto nota per aver protestato contro l'intervento sovietico del 1968 in Cecoslovacchia e per essere stata costretta all'esilio in Australia. Affrontando il tema del futuro nell'ambito di una riflessione più generale sul senso della storia e sulla necessità di liberarci dalle catene che ci legano anche senza esserne consapevoli, ha spiegato che il futuro può essere inteso semplicemente come un passato in divenire, solo che ancora non lo conosciamo. Quando lo avremo conosciuto, sarà diventato già passato. Il presente, l'*ora*, è un bisogno primario di demarcazione tra ciò che è e lo conosciamo, cioè la terra del noto, e ciò che ancora non è perché non lo conosciamo, cioè l'ignoto. E se il passato è tale perché lo costruiamo noi, perché è una creazione e organizzazione della nostra mente, allora anche il futuro è necessariamente nostro e appartiene alla personalità di ciascuno di noi. ²

¹ Ernst Bloch, *Il principio speranza*, 1, *Sogni ad occhi aperti*, tr. it., Mimesis, 2019, p.

² Heller, *Teoria della storia*, cit., pp. 56-61.



1. Il bisogno di futuro

La storia, come scienza del tempo, non è tale solo rispetto al passato e al presente. Si occupa in modo ugualmente necessario del futuro, mostrando come si costruisce, progetta e rappresenta, come ciascuno di noi può fare nella sua sfera personale. Proviamo a fare qualche esempio. In una città più o meno grande l'amministrazione pubblica decide di abbattere un vecchio gasometro non più in uso per erigere al suo posto un nuovo edificio destinato a scopi commerciali. Gli studiosi di storia e di urbanistica fanno notare che si tratta di un esempio di architettura industriale e intervengono sui giornali attirando l'attenzione dell'opinione pubblica e mobilitando una parte della cittadinanza. L'amministrazione ritorna sui suoi passi, decide la conservazione del gasometro e lo destina a spazio museale.

Con la loro azione per preservare il vecchio edificio dalle ingiurie del tempo, gli esperti e la cittadinanza non hanno forse modificato il futuro? Non hanno forse fatto addirittura qualcosa di più, cioè qualificato e trasformato il futuro da un futuro di minaccia (l'oblio, la perdita di memoria) a un futuro di speranza? Gli storici che al tempo del covid-19 si sono impegnati a raccontare le vicende della peste del Cinquecento e del Seicento e le misure di contenimento allora adottate non si aspettano forse che quelle storie servano per adottare analoghi o più efficaci comportamenti? Lo stesso vale quando condividiamo all'esterno della sfera personale i risultati di una nostra ricerca o riflessione, aspettandoci una reazione, una risposta, un dibattito. Il futuro fa quindi sempre parte, almeno implicitamente, delle nostre rappresentazioni storiche.³

Per quanto ci possa sembrare sorprendente, le scienze, la fisica e la medicina non si occupano di che cosa possa significare il futuro. L'affermazione che il tempo non esiste, ma è una creazione della nostra mente sembra risolvere alla radice anche il problema di definire di che cosa si tratta. Anche pensare a un tempo come oggettivo o universale non aiuta capire che cosa possa essere il futuro. Affermare che il tempo è universale significa – ci spiegano i neu-

³ Antoine Prost, *Temps*, in *Historiographies*, II. *Concepts et débats*, Gallimard, 2020, in particolare pp. 906-907. Si veda anche il suo *Les temps de l'histoire* in Id., *Douze leçons sur l'histoire*, Point, 1996, pp. 101-123.

roscienziati cognitivi – che è una caratteristica dell'universo non in quanto assoluto e oggettivo, ma in quanto i sistemi nervosi che lo realizzano sono componenti dell'universo stesso.⁴ E dovremmo trarre la conseguenza che così come il presente non esiste, anche il futuro non esiste.

A confondere ulteriormente le nostre idee Einstein scrive che il tempo non scorre nemmeno in una sola direzione e di conseguenza il futuro esiste contemporaneamente al passato (affermazione che è sembrata confermare a molti l'ipotesi di poter un giorno compiere viaggi in avanti e indietro nel tempo).

A dire il vero, gli studi sulla natura dell'universo una certa idea di che cosa possa essere il futuro ce la danno. Quando ci spiegano che l'universo è in espansione, che non è statico come si pensava al tempo di Newton o ancora a quello di Einstein, inducono a pensare che con esso si espanda anche il tempo, benché non sappiamo fino a quando questo processo continuerà. Il tempo infatti, ha spiegato il fisico e matematico russo Aleksandr Friedman, ha un'estensione finita come lo spazio e l'espansione dell'universo mette in moto entrambi i fenomeni, tempo e spazio. Stephen Hawking è andato poi oltre, ipotizzando che la stessa freccia del tempo sia una proprietà dell'universo osservabile solo nella sua fase di espansione. Quando finirà, finirà dunque anche il tempo e con esso il futuro? Ovviamente non lo possiamo (per ora) sapere: Margherita Hack, dialogando a distanza con Hawking, ha fornito altri indizi spiegando quale è l'effetto sullo scorrere del tempo dell'avvicinamento a un buco nero, un effetto di deformazione temporale per cui al progressivo avvicinamento corrisponde un rallentamento sia dell'orologio temporale sia delle funzioni fisiologiche dell'essere umano che lo dovesse raggiungere, fino al completo fermarsi sull'orizzonte degli eventi.⁵

⁴ Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 87.

⁵ Hawking, *La grande storia del tempo*, cit., pp. 69-78; Buccheri, *Le frecce del tempo*, cit., p. 151; Hack, *La relatività di Einstein e la dimensione spaziotempo*, cit., pp. 132-134.

2. Antidoti alla fine: popoli eletti e neutralizzazione dell'Apocalisse

La fisica e l'astronomia hanno avuto il merito, quanto meno dall'inizio dell'età moderna, di offrirci una rappresentazione del futuro e del tempo nell'universo che ha sostituito, o almeno ha affiancato, l'antico paradigma del futuro come fine del mondo. Come abbiamo accennato sin dalle pagine introduttive, è nella natura dell'essere umano – accentuata dallo sviluppo delle nuove tecnologie – il bisogno di rimuovere l'idea della finitezza della propria vita, di tenere sotto controllo l'idea della morte come fine. Il bisogno di futuro produce quindi un effetto anestetico e, in termini culturali, ha prodotto nei secoli numerosi antidoti all'idea della fine del tempo.

Un esempio di tutto ciò è quello che potremmo chiamare il paradigma elezionista, la costruzione cioè dell'idea che esista un futuro o una prospettiva di salvezza eterna per specifici gruppi o popoli eletti, sottoposti a discriminazione o persecuzione, ma scelti da Dio o da altra Entità superiore all'interno di un progetto di salvezza collettivo. Si tratta di un'esperienza culturale che risale molto probabilmente alle radici del popolo ebraico, legata all'adozione nel loro stesso nome di un termine accadico come *habiru* – dal verbo *habar*, «passare, andare oltre» (divenuto poi *'ivri, ebrei*) – e alla costruzione di questo paradigma come difesa dagli avversari e quindi come strumento di natura compensativa rispetto alla condizione di prigionia.⁶ Nei secoli questo paradigma assume il carattere di una metafora capace di prescindere da una situazione storica determinata e di essere replicata secondo una dinamica transtemporale, nella quale sono gli attori collettivi a costruire il tempo storico e a inserirvi la propria esperienza, in maniera cosciente (attivando cioè i meccanismi della coscienza, secondo il linguaggio delle neuroscienze), ma non razionale. Diventano popoli eletti, nei diversi contesti storici, i cristiani e i Franchi, i protestanti e i massoni, i coloni americani e i teologi Taiping o gli esponenti dell'Internazionale comunista.

⁶ Lucio Milano, *Dagli habiru al popolo eletto. Storia di un paradigma*, in Giorgio Politi (a cura di), *Popoli eletti. Storia di un viaggio oltre la storia*, Unicopli, 2015, pp. 25-34.

L'elezionismo si presenta dunque come una prospettiva salvifica ed escatologica, elaborata e riproposta a fini evolutivi, dinanzi a molteplici situazioni di pericolo, capace di mobilitare processi mentali individuali e collettivi di tipo identitario e strategie di sopravvivenza. Questi processi mentali si ripetono e si trasmettono, in virtù di forme successive di adattamento, in diversi momenti della nostra cronologia convenzionale e attraverso vari gruppi umani. Di volta in volta questi soggetti collettivi, essendo esposti a minacce, dispersione, oppressione, servitù da parte di altri, diventano così capaci di riorientare – senza fare ricorso alla memoria storica di gruppi precedenti – gli elementi costitutivi di una condizione di estremo disagio, rovesciandone la percezione attraverso la mobilitazione di grandi energie psichiche.

Ci troviamo quindi dinanzi a una sorta di regime eroico di storicità⁷ a una serie di processi mentali che permettono di mettere in prospettiva esperienze apparentemente molto lontane nel tempo e nello spazio e che si attivano indipendentemente l'uno dall'altro. L'unica spiegazione plausibile della capacità di questo paradigma di prescindere da una situazione storica determinata e di diventare oggetto di continui processi di ricontestualizzazione deriva dal fatto che, come afferma Giorgio Politi – uno storico dell'età moderna particolarmente attento a questi fenomeni – «a monte d'esso si trova un fondamento metastorico» – nel senso etimologico del termine – «qualcosa che va *oltre la storia stessa*», connesso a «caratteristiche *strutturali e immutabili* della mente umana in quanto tale». ⁸

Dal nostro punto di vista, il paradigma elezionista interessa non solo per la sua natura metastorica, ma soprattutto perché attiva una convergenza antropologica e storico-sociale tra il futuro individuale e l'avvenire collettivo, secondo modalità non dissimili dai processi che mettono in campo forme di solidarietà essenziali che uniscono individuo e società. ⁹ Il paradigma elezionista non è dunque riducibile ad un fenomeno di memoria collettiva e all'interdipendenza tra memoria e identità. È la costruzione di un tempo che prospetta un avvenire collettivo entro la concezione conquistatrice della sto-

⁷ Per un confronto si veda Hartog, *Regimi di storicità*, cit., pp. 68-69.

⁸ Politi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Popoli eletti*, cit., pp. 17-18; si veda anche Id., *La storia lingua morta*, Unicopli, 2011.

⁹ Sul punto Augé, *Che fine ha fatto il futuro*, cit.; Id., *Futuro*, tr. it., Bollati Boringhieri, 2012, pp. 11-15.



ria tipica del monoteismo. Appare simile a quel complesso di segni e simboli che diversi gruppi, ancorati a contesti spazio-temporali differenti, portano avanti senza bisogno di conoscersi per delineare una comune «identità»¹⁰ e aiuta anche a capire in che modo nella storia si risolve l'apparente contraddizione tra un'esperienza collettiva orientata direzionalmente e un tempo ciclico di rigenerazione, a prescindere dalla sua dimensione religiosa o secolarizzata.

Al di là dell'elezionismo, che si forma come una strategia per pochi, la necessità di neutralizzare il paradigma della fine come assenza di futuro si può riconoscere anche nel modo in cui muta nella storia l'atteggiamento nei confronti dell'Apocalisse. Lo schema dell'Apocalisse, che nei secoli passati sembrava esaurire ogni prospettiva dell'avvenire, rappresenta infatti proprio la negazione del futuro come nuova fase temporale, sostituito da un futuro morale inteso come negazione della materialità dell'esistere.¹¹ La proiezione apocalittica verso il futuro lega l'avvenire a una visione catastrofica, all'assenza di rimedi terreni per i mali del mondo, al futuro come timore e non come speranza. Appare facile associarla di conseguenza, ora come nei secoli passati, alla consapevolezza della fine del tempo individuale con la morte. Un grande storico calabrese come Augusto Placanica, a torto dimenticato, partendo da questi elementi scrisse una *Storia dell'inquietudine* che spiega, indagando nella cultura popolare, ma anche in quella dei dotti, la forza delle rappresentazioni apocalittiche e del bisogno costante di risposte e di antidoti attraverso indovini, chiromanti e astrologhi che predicono il futuro, spiegandoci la sopravvivenza del mondo magico che tanto affascinava uno studioso come Ernesto De Martino nel suo *Sud e magia*.¹²

Queste riflessioni sull'inquietudine e sul superamento delle visioni apocalittiche accompagnano anche interessanti ricerche

¹⁰ Nora, *Entre mémoire et histoire*, cit., pp. XVII-XLIII; Adalberto Vallega, *La geografia del tempo: saggio di geografia culturale*, Utet Libreria, 2006.

¹¹ Marina Caffiero, *Millénarisme: la terreur récurrente*, in *L'Europe. Encyclopédie historique*, diretta da Christophe Charle e Daniel Roche, Actes Sud, 2018, pp. 774-779.

¹² Augusto Placanica, *Storia dell'inquietudine. Metafore del destino dall'Odissea alla guerra del Golfo*, Donzelli, 1993, pp. 145-164; si veda anche Id., *Millennio. Realtà e illusioni dell'anno epocale*, Donzelli, 1997. Il riferimento a Ernesto De Martino è al suo *Sud e magia*, Feltrinelli, 1959.



intorno al significato culturale delle catastrofi e dei disastri. Sin dall'antichità, ad esempio, il terremoto non è visto solo come un mutamento traumatico del paesaggio e degli assetti sociali ed economici, ma anche come un evento che rompe lo spazio-tempo, la concatenazione tra presente e futuro, legando la dimensione della tragedia alle aspettative di rinascita e quindi all'avvenire. Spesso poi questa percezione è accentuata dalla rottura con il passato, che diventa visibile come segno sul territorio nell'abbattimento di manufatti antichi, dei segni della memoria. Questo tipo di presente genera necessariamente il futuro, scrive Voltaire all'indomani del terremoto di Lisbona del 1755: «il passato per noi è solo un triste ricordo, il presente è orribile se non c'è alcun futuro»; e Rousseau rincara la dose aggiungendo che non basta sperare, occorre prendere proprio in mano il futuro.¹³ Le narrative dei disastri implicano da sé una narrazione del futuro nel momento stesso in cui si parla della ricostruzione. Le testimonianze del grave terremoto che colpì la Calabria e Messina nel 1783 ce lo confermano: anche se non si usano ancora così frequentemente le parole “futuro” e “avvenire”, si possono cogliere le aspettative sul futuro nel bisogno di progettualità, nei discorsi sulla ricostruzione, nell'uso dei verbi coniugati al tempo futuro, come ben nota poco dopo l'illuminista Ferdinando Galiani commentando il nuovo piano edilizio della Giunta di Messina.¹⁴

Certo, colpisce il fatto che fino al XVIII secolo l'uso della parola *futuro* non è ancora così diffuso nelle lingue europee e che si preferisca parlare dell'*avvenire* o dell'*avvento*. È il significato più antico di questi termini, che implicano nell'idea dell'*avvenimento* qualche cosa che ha da venire e che oggi ancora ritroviamo in espressioni come “l'avvento al trono”, “l'avvento al pontificato”. La parola *av-*

¹³ Testi raccolti in *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, a cura di Andrea Tagliapietra, Bruno Mondadori, 2004, pp. 3, 8,

¹⁴ Manoscritti conservati presso la biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, Napoli, busta XX D 3.5, cit. in Fausto Niccolini, *Pensieri vari di Ferdinando Galiani sul terremoto della Calabria Ultra e di Messina*, “Archivio Storico Napoletano”, 30 (1905), p. 185. Cfr. anche Augusto Placanica, *Il filosofo e la catastrofe: un terremoto del Settecento*, Einudi, 1985, pp. 41-45; Domenico Cecere & Chiara De Caprio, *Stratégies de communication et plans de reconstruction après le tremblement de terre de 1783 en Calabre*, in *Une histoire du sensible: la perceptions des victimes de catastrophes du XIIe au XVIIIe siècle*, a cura di Thomas Labbé e Gerrit J. Schenk, Turnhout, 2018, pp. 221-225.



vento ha un intrinseco carattere escatologico: prefigura un futuro o un destino indipendente da ciascuna singola azione e quindi dalla volontà del singolo soggetto e dalle nostre aspettative. Marc Augé ci ricorda poi che esiste una differenza netta tra futuro e avvenire: «il futuro ha a che fare con l'evidenza ma noi continuiamo a dubitare dell'avvenire»; inoltre il futuro «è vita che si vive individualmente», mentre l'avvenire «ha sempre una dimensione sociale». ¹⁵

Se questo può essere certamente plausibile dal punto di vista etnologico e antropologico, com'è nella prospettiva di Augé, è anche vero che è difficile distinguere così nettamente sul piano storico i significati di queste due parole. Forse però il fatto che l'uso della parola *futuro* si diffonde nel linguaggio politico dell'età moderna soprattutto per indicare la sfera individuale può costituire un segnale di conferma, e si pensi anche ai suoi derivati come *futurismo* e *futuribile*, comparsi a partire dal 1843 in riferimento alla “coscienza del futuro”. ¹⁶

3. *L'avvento delle età dell'uomo*

Nella cultura settecentesca, in particolare, la chiave di lettura transtemporale può aiutarci a capire in che modo vengono decostruite non soltanto le cronologie tradizionali, ma il senso stesso del tempo, fino a strutturare il futuro sotto la forma dell'idea del progresso.

Questo fenomeno si può cogliere già a partire dal caso di Giambattista Vico, destinato ad avere una forte influenza sul tardo Illuminismo europeo, ¹⁷ che per primo nelle diverse redazioni della *Scienza nuova* scompagina le carte calando l'idea del progresso – quindi di un tempo lineare che assume sempre più le caratteristiche di un tempo direzionale – all'interno di un orizzonte ciclico che attiva il concetto di ri-generazione perenne dell'umanità e degli uomini.

¹⁵ Marc Augé, *Futuro*, tr. it., Bollati Boringhieri, 2012, pp. 11-12.

¹⁶ Manlio Cortelazzo, Paolo Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, 2, Zanichelli, 1980, p. 468.

¹⁷ Vincenzo Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Laterza, 20002, pp. 42-43 e *passim*.



La complessa concezione vichiana del tempo, con la sua teoria dei corsi e ricorsi storici, si presenta effettivamente non solo come una riflessione sulla cronologia, ma anche come un grande progetto di costruzione del tempo e come una rivendicazione delle capacità cognitive dell'essere umano che si fa interprete della storia.

¹⁸ Seguendo un'antica tradizione egizia, egli iniziava a scardinare il tempo dalla cronologia affermando che la storia è caratterizzata dall'esistenza di tre età che ciclicamente si ripetono. Sono l'età degli dei, l'età degli eroi e l'età degli uomini, ossia della razionalità. L'età degli dei è caratterizzata dal fatto che gli uomini vivono sotto un regime strettamente teocratico e prima di compiere qualsiasi azione e qualsiasi scelta sono soliti interrogare gli oracoli, che a dire di Vico sono le più antiche istituzioni della storia. L'età degli eroi, sostanzialmente di natura mitologica, è caratterizzata non più dalla teocrazia, ma dal dominio delle classi aristocratiche, che sostengono di aver il diritto di comandare e di governare gli Stati in quanto superiori per natura ai plebei, al popolo. L'età degli uomini, infine, è quella della razionalità. In tale età tutti gli individui sono convinti dell'uguaglianza della loro natura umana e respingono nella maniera più assoluta la pretesa degli aristocratici di governare mediante regimi oligarchici. In tale età si affermano anche i principi della democrazia e della libertà.

Queste tre età conducono gli uomini dall'anarchia all'ordine e rappresentano la metafora di un percorso cognitivo che – per usare espressioni vichiane – porta dall'uso della fantasia a quello della razionalità. Tuttavia, non bisogna credere che vi domini l'idea direzionale di un progresso continuo dell'umanità verso stadi sempre più civili. Per Vico gli uomini una volta giunti nella terza età vanno incontro ad un processo di decadenza e di regresso, per cui l'intera umanità ritorna di nuovo ad uno stadio barbarico e deve ricominciare daccabo il suo cammino basato sui corsi e ricorsi storici.¹⁹

Il profetismo di Vico, con la sua visione ciclica del susseguirsi di età di progresso e di regresso, appare effettivamente inquietante, sia

¹⁸ In Vico la parola *tempo* è usata sovente come sinonimo di *storia* nell'ambito delle riflessioni sulla cronologia. Per una riflessione specifica sulla sua concezione del tempo cfr. Paolo Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, 1979 e in particolare la distinzione che si ritrova fra concezione del *tempo* e concezione della *storia*.

¹⁹ Giuseppe Giarrizzo, *Vico, la politica e la storia*, Guida, 1981, pp. 126-133.

perché nega l'esistenza di un progresso lineare, sia perché riconduce ogni stato di nuova barbarie alla negazione della ragione e della provvidenza. Non a caso, egli difende (e per questo verrà attaccato da alcuni illuministi) la cronologia biblica e la veridicità della storia sacra come baluardo di verità.²⁰

Ed è ancora Vico a parlare esplicitamente del popolo ebraico e della funzione svolta dal paradigma elezionista (non ancora ovviamente definito come tale) nelle differenti temporalità. Gli ebrei, proprio perché sono il popolo eletto da Dio – a differenza di tutti gli altri popoli che hanno dovuto attraversare un'età divina e un'età eroica per arrivare alla terza età dominata dalla razionalità – sono giunti direttamente all'età degli uomini dominata dalla razionalità. Vico non può ricondurre tutto ciò alle capacità cognitive umane²¹ e lo attribuisce perciò alla particolare rivelazione che Dio ha concesso agli ebrei senza dover passare prima attraverso le due età che precedono l'età degli uomini. Rompendo però con la cronologia e con la concezione tradizionale del tempo, riesce a introdurre un'idea di transtemporalità attraverso la prospettiva elezionista, aprendo una riflessione sulla costruzione del futuro attraverso la rigenerazione ciclica dell'essere umano.²²

Non occorre insistere sull'importanza di Vico nella cultura massonica e in quella illuministica del Settecento,²³ per spiegare l'importanza che la sua concezione del tempo e della storia riveste nella cultura europea. Nella costruzione della modernità le grandi narrazioni dell'origine e i miti del passato continuano a svol-

²⁰ Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, p. 283; Maria Donzelli, *L'età dei barbari. Giambattista Vico e il nostro tempo. Con il testo introduttivo della Scienza nuova e la traduzione a fronte in italiano moderno*, Donzelli, 2019.

²¹ Evidentemente perché sotto l'occhio dell'Inquisizione; per il quadro anche istituzionale entro il quale Vico si muove cfr. Gustavo Costa, *Vico e l'Inquisizione*, "Nouvelles de la République des Lettres", 2 (1999), pp. 93-124.

²² Giambattista Vico, *La scienza nuova seconda, giusta l'edizione del 1744, con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, a cura di Fausto Nicolini, Laterza, 1952, §§ 51, 53. L'accettazione di Vico con la sua filosofia della storia non è quindi in contraddizione con la critica mossagli dagli illuministi, in particolare da Francesco Mario Pagano, a causa della difesa della tradizionale cronologia biblica (cfr. Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., p. 283).

²³ Cfr. per esempio Vincenzo Ferrone, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, 2003, in particolare p. 71; Id., *Storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, 2014.

gere una funzione essenziale per l'edificazione di miti escatologici universalistici.²⁴ Basta pensare ad alcune esperienze del settarismo massonico come la teosofia di Martinès de Pasqually con i suoi Élus Cohen, o la filosofia di Louis Claude de Saint Martin,²⁵ per giungere ai padri costituenti americani²⁶ e alle ricadute di queste riflessioni in Thomas Jefferson e in altre figure del repubblicanesimo statunitense.²⁷ L'approdo sarà offerto da Lessing con la sua *Educazione dell'umanità* (1780), capace di trasformare l'elezionismo in un percorso di formazione e rigenerazione per l'umanità intera, iscritto ormai dentro una logica orientata verso il futuro che si fa avvenire collettivo.²⁸ È ciò che farà osservare a Kant: «il tempo è una *rappresentazione* necessaria, che sta a fondamento di tutte le intuizioni [...] non è qualcosa che sussista per se stesso o inerisca alle cose con una determinazione oggettiva [...] Il tempo è null'altro se non la forma del suo senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno».²⁹

²⁴ Non si può essere d'accordo, in questa prospettiva, con Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, tr. it., Feltrinelli 1981, e con Marc Augé, *Che fine ha fatto il futuro*, cit., p. 64, quando affermano – assumendo a paradigma la Rivoluzione francese – che la caratteristica della modernità sarebbe stata la sostituzione dei miti del passato con le grandi narrazioni basate sul futuro.

²⁵ Sul punto Antonio Trampus, *Massoneria e Illuminismo. Il popolo eletto come rigenerazione dell'umanità*, in Politi (a cura di), *Popoli eletti*, cit., pp. 189-200.

²⁶ Clifford Longley, *Chosen people: the big idea that shaped England and America*, Hodder & Stoughton, 2002.

²⁷ Thomas Jefferson, *Note on the State of Virginia*, Harper & Row, 1964; Gordon Wood, *The creation of the American Republic 1776-1787*, University of North Carolina Press, 1998, p. 101.

²⁸ Per il rapporto tra Lessing e il futuro cfr. Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Wallstein Verlag, 2016, pp. 55-56. Si veda anche Luciano Parinetto, *Alienazione e utopia in Lessing*, Unicopli, 1981, p. 110.

²⁹ Così nella *Critica della ragion pura* (1781). Cito nella traduzione a cura di G. Colli, Bompiani, 1981, pp. 86-90. Sulla concezione kantiana del tempo Aldo Masullo, *Agonia della storicità: il medio infranto e l'estasi della contingenza*, in *Tempo e temporalità storica*, a cura di Barnaba Maj, numero monografico di «Discipline filosofiche», XXII, 1 (2012), pp. 142-143. Per il contesto delle riflessioni cosmologiche in cui Kant matura la sua idea del tempo cfr. ancora Paolo Rossi, *I segni del tempo*, cit., pp. 139-140.

4. *Progresso e ri-generazione*

Questa nuova concezione del tempo rimane intimamente religiosa fin tanto che nel cristianesimo vengono riconosciute le caratteristiche di una religione naturale,³⁰ diversa dalle altre religioni rivelate: la rigenerazione diventa così una parola chiave del linguaggio illuministico. È la metafora del risveglio di una coscienza intorpidita, che diventa una categoria di pensiero che esprime la capacità di riappropriarsi del tempo, mette in campo energia, impone mobilitazione e decisione politica: l'umanità intera, educata e rigenerata in questa missione, si fa popolo eletto, sciogliendo i lacci con il passato e con i suoi antichi paradigmi culturali. Vico e i suoi lettori illuministi si pongono all'interno di un regime di storicità nuovo, che muta l'orizzonte storico e si riconosce nello spostamento di interesse dalla memoria – una parola chiave, come si è visto, delle neuroscienze cognitive – intesa come *ars* (deposito, o mnemotecnica) alla memoria come *vis*, cioè come facoltà spirituale dell'essere umano. La dimensione ciclica e il ritorno alle origini non sono un semplice espediente retorico, ma l'attivazione di un processo cognitivo che riporta alle prime età dell'uomo dove la memoria è una facoltà, un senso dell'essere umano che produce cultura in assenza di scrittura.³¹

Questa fiducia verso un futuro che ci appartiene, del quale noi stessi siamo protagonisti, appare accentuata proprio nel Settecento, un'epoca storica durante la quale agli occhi di molti sembrano dischiudersi nuovi ed entusiasmanti orizzonti: l'età dei Lumi, delle rivoluzioni atlantiche, degli esperimenti costituzionali all'insegna della libertà e dell'uguaglianza. È anche il secolo della nascita della pedagogia e della valorizzazione dell'infanzia, che non a caso rappresentano proprio un investimento sul futuro e sulle generazioni a venire. E il futuro viene raccontato attraverso una parola chiave, destinata successivamente a varie torsioni interpretative, che appare ancora del tutto innocente: il *progresso*.

Che cosa sia lo racconta un matematico, economista e filosofo francese, Nicolas de Condorcet, protagonista della Rivoluzio-

³⁰ Si veda Immanuel Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, 1980, p. 170.

³¹ Assmann, *Memoria*, cit., pp. 32-33.

ne francese, ma morto in carcere, dove viene rinchiuso per ordine di Robespierre, in un suo libretto pubblicato postumo nel 1795: *l'Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*. Tempo e storia vengono da lui ordinati in base a un processo di avanzamento necessario e indefinito, come in una marcia inarrestabile verso la sconfitta della superstizione e dell'analfabetismo, della ragione sull'errore, della libertà sul dispotismo, dell'uguaglianza sulla disuguaglianza, perché la natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane. Questo è il progresso, che è progresso dello spirito prima che tecnologico o economico, diversamente da come invece spesso oggi lo intendiamo. È fiducia nell'essere umano e nelle sue capacità, anche se un secolo e mezzo dopo Georges Sorel giudicherà illusoria la speranza in una pedagogia dell'umanità basata sull'esperienza di pochi fortunati.³²

Il capitolo decimo del lavoro di Condorcet, che è quello nel quale con più forza si esprime la fiducia nella capacità rigenerativa dell'essere umano prefigurandone appieno i diritti e le libertà, si intitola non a caso *Progressi futuri dello spirito umano*. È lì che il legame tra progresso e futuro viene definitivamente saldato. Dobbiamo immaginarcelo, Condorcet, a scrivere disperatamente queste pagine clandestine nel carcere, dove l'unico supporto gli viene dato dalle sue conoscenze di storia, di matematica, di chimica, assieme a una grande fiducia nel destino dell'umanità. Possiamo notare a questo punto che da qui in poi la parola *progresso* sostituisce quasi definitivamente la parola *perfettibilità*, introdotta a metà Settecento da Rousseau per indicare un miglioramento delle qualità soprattutto intellettuali dell'essere umano.³³

Che il futuro ci si presenti in forma di progresso, e di progresso dell'essere umano, è del resto un'idea che all'epoca di Condorcet circola ormai da diverso tempo. Forse non è un caso che ciò avvenga ancora una volta a partire dallo spazio britannico, la cui forza espansiva – come abbiamo visto in precedenza – già mette alla

³² La critica di Sorel si riferisce alla contraddizione tra il progetto di istruzione popolare di Condorcet e il modello aristocratico da cui partiva, cfr. Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, Rivière, 1947, pp. 54-58.

³³ Remo Bodei, *La storia congetturale. Ipotesi di Condorcet su passato e futuro*, "Mélanges de l'école française del Rome", 108, 2 (1996), pp. 457-468; *L'homme perfectible*, a cura di Bertrand Binoche, Éditions du Champ Vallon, 2004, pp. 7-12.

prova la concezione del tempo e del passato tradizionali di fronte ai cambi di temporalità che si registrano con la scoperta di nuovi mondi. Già nel 1739 il poeta Richard Glover, figlio di un commerciante di Amburgo, ammiratore di Newton e poi membro del Parlamento, pubblica un manifesto poetico al secolo in cui è nato, intitolato *Londra, o il progresso del commercio*. William Robertson, storico scozzese e rettore dell'università di Edimburgo, associa il progresso alla storia pubblicando nel 1769 un *Quadro dei progressi della società europea* che racconta la storia dalla caduta di Roma al XVI secolo.

Decine di libri in tutt'Europa rilanciano l'associazione tra progresso e futuro nel momento in cui l'idea del progresso viene estesa dall'ambito esperienziale delle scienze a quello etico e sociale.³⁴ In un'epoca in cui il tempo è già rappresentato in forma di vettore, la *sagitta* dei matematici, l'idea del progresso come direzione appare anche una soluzione vantaggiosa ed efficace in termini comunicativi e pedagogici. Il rapporto stretto tra il linguaggio matematico e la letteratura sull'educazione è sancito da due passaggi importanti, uno riconducibile all'opera di Joseph Priestley e alla sua tesi di dottorato (*A Chart of Biography*, 1765), scritta negli anni degli studi sull'elettricità e sull'empirismo lockiano, l'altro collegato alle basi matematiche del concetto di progresso nello stesso Condorcet.³⁵ Non è nemmeno un caso che alla stessa epoca, come conseguenza di questa nuova idea del tempo, viene ascritta anche l'associazione tra futuro e idea di perfettibilità, che a partire da Lessing e Kant si configura come una categoria dello spirito utile ad una prognosi della storia.³⁶

Adam Smith nel 1776 nel suo *La ricchezza delle nazioni*, apparso nello stesso anno della dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America, polemizza direttamente con Rousseau, colpevole

³⁴ Cfr. *Il concetto di progresso nella scienza*, a cura di Evandro Agazzi, Feltrinelli, 1976; Furio Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Edizioni di Comunità, 1972.

³⁵ David Williams, *Condorcet and Modernity*, Cambridge University Press, 2004; Maarten Bullynck, *The History of Mathematics in the Progress of Mankind. Modifying the Narrative Around 1800*, in V. E. Remmert e altri (a cura di), *History of Mathematics in 19th and 20th Centuries*, Springer, 2016, pp. 9-23.

³⁶ Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, cit., pp. 56-57 e 62-63. Hölscher non definisce esplicitamente l'invenzione del futuro come un'attività cognitiva né si confronta direttamente con le neuroscienze, tuttavia il suo saggio rappresenta il punto di maggiore contatto tra la tradizione della *Begriffsgeschichte* e le questioni qui affrontate.

di aver rappresentato il futuro e il progresso come una minaccia e come una regressione della civiltà europea. Sostiene invece che il progresso, nonostante l'ineliminabile disuguaglianza sociale, rappresenta un futuro di speranza. Un futuro riassunto in un'idea di modernità chiaramente contrapposta all'antico, al dispotismo, alle disuguaglianze di nascita e ancorato fiduciosamente alle nuove filosofie della storia, che possono migliorare le sorti dell'umanità e rimediare a disuguaglianze e ingiustizie.³⁷

Questo approccio alla costruzione del tempo mette in campo, come si è visto, anche un nuovo linguaggio, riconoscibile nell'introduzione di parole e categorie inedite, spesso identificabili dal prefisso *ri-* ad indicare contemporaneamente il verificarsi e il ripetersi di un'azione, un'iterazione o un ritorno all'indietro.³⁸ La lingua, come vedremo anche più avanti, è essa stessa atto cognitivo e strumento rivelatore della nostra costruzione del tempo. Così avviene per la parola *ri-voluzione*, che dal linguaggio scientifico entra nel campo semantico della politica nel corso del XVIII secolo, e per categorie storiografiche come *Ri-forma* o *Ri-nascimento*, che si impongono all'alba del XIX secolo.³⁹

La stessa indagine sul lemma *progresso* ci mostra come la storia delle parole e dei loro usi possa essere feconda per capire le rappresentazioni del futuro. Infatti un analogo discorso si può fare per l'uso politico della *ri-generazione*. Nel corso del Settecento è una parola ancora relativamente poco diffusa al di fuori del discorso propriamente religioso, ma proprio nell'età dell'Illuminismo subisce un processo di risemantizzazione. Passa da un impiego prettamente teologico ad un senso più secolarizzato e scientifico, legato alle esperienze della fisica e della medicina. In senso teologico la *rigenerazione* è ancora riferita al battesimo e alla resurrezione e il potere di rigenerazione non può essere quindi che divino e non umano. Nell'*Encyclopédie* viene ricordato questo significato attraverso il collegamento fra rigenerazione e battesimo, ma d'Alembert usa la parola anche nel senso nuovo («la régénération des idées») nel

³⁷ Ferrone, *I profeti dell'Illuminismo*, cit., pp. 308-309; Id., *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, 2014, pp. 262-263.

³⁸ Fabio Montermini, *Il lato sinistro della morfologia. La prefissazione in italiano e nelle lingue del mondo*, FrancoAngeli, 2008, pp. 99-100.

³⁹ Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, cit., pp. 41-55.

discorso preliminare del 1751, chiedendo espressamente al lettore di scusarlo per la trasgressione linguistica.

Il linguaggio della rigenerazione comincia a coinvolgere nel Settecento, attraverso la medicina, le scienze per l'uomo. La metafora del corpo che politicamente si rigenera rivela la storia di una frattura teologica ed epistemologica che si evidenzia nel momento stesso in cui l'essere umano – sotto l'effetto di un avvenimento politico – si tramuta in un altro corpo o in un altro essere umano, rimediando ad un corpo o ad un'umanità malata.⁴⁰ Il linguaggio della rigenerazione consente così di incrociare diverse modalità di costruzione del tempo: *generare* e *generazione* alludono a una costruzione lineare del tempo che si fa direzione e vettore, mentre *ri-generare* e *ri-generazione*, assieme alla *ri-voluzione*, derivati dal linguaggio scientifico, rilanciano un'immagine circolare di movimento.⁴¹

La ripresa del termine *rigenerazione* da parte dei rivoluzionari e dei repubblicani è quindi densa di implicazioni: esprime certo la rottura con il passato, ma anche un collegamento con un tempo più antico, la ricostituzione di una coscienza civile perduta.⁴² Rappresenta una potente riaffermazione della capacità cognitiva dell'essere umano di costruire un nuovo tempo dando corpo a miti e profezie

⁴⁰ Mona Ozouf, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, 1989; Antoine de Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique 1770-1800*, Calmann-Lévy, 1993, pp. 165-94.

⁴¹ Si possono leggere assieme, in questa prospettiva, i due capitoli dedicati da Benigno, *Parole nel tempo*, cit., rispettivamente a *Generazioni* (cap. 2) e *Rivoluzioni* (cap. 7); si vedano inoltre Mona Ozouf, *Rigenerazione*, in François Furet, Mona Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, tr. it., Bompiani, 1988, pp. 748-758 e, per un esplicito confronto fra la costruzione del tempo attraverso la generazione e quello attraverso la rigenerazione, Persano, *La catena del tempo*, cit., soprattutto pp. 112-114; sempre utile infine I. Bernard Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, tr. it., Longanesi, 1985.

⁴² Stefano Nutini, «*Rigenerare*» e «*rigenerazione*»: alcune linee interpretative, in *Idee e parole del giacobinismo italiano*, a cura di Eluggero Pii, Centro editoriale Toscano, 1990, pp. 49-63; Eluggero Pii, *Rivoluzione/Rigenerazione: una questione del triennio, in Il confronto politico in Italia nel decennio 1789-1799*, Centro Editoriale Toscano, 1992, pp. 157-185; Katia Saison, «*Le Regenerateur de la France*»: *Literary Accounts of Napoleonic Regeneration 1799-1805*, «*Nineteenth Century French Studies*», 30, 1-2 (2001-2002), pp. 9-25; Lynn Hunt, *Revolutionary Time and Regeneration*, «*Diciottesimo secolo*», 1 (2016), pp. 62-76.

dell'età della rivoluzione. ⁴³ Va da sé che questa concezione comunque evolucionista e teleologica del tempo e della storia non ha nulla a che vedere con il posteriore darwinismo nei suoi fondamenti biologici. ⁴⁴

La costruzione del futuro quale vettore e direzione non è solo un prodotto culturale. È un modo per controllare problemi più antichi che lo sviluppo scientifico e la progressiva secolarizzazione della società occidentale non sono riusciti a risolvere: l'incertezza o l'incredulità, cioè l'assenza di fede, perché il senso del tempo rimane al di fuori del campo dell'esperienza; la paura, connessa all'idea di una fine del tempo umano e della storia sottratti alla disponibilità dell'essere umano. Rigenerazione significa poi anche *redenzione*, come spiega il grande storico olandese Johan Huizinga – l'autore del celebre *Autunno del Medioevo*, morto prigioniero dei nazisti nel 1945 – che descrive lo scempio del mondo ricercando nella storia dei popoli d'Occidente e d'Oriente i germi di un sentimento di rigenerazione e redenzione che dovrà portare a un futuro di libertà. ⁴⁵

5. Ucronia e innovazione

Nel 1876 Charles Renouvier, filosofo e massone francese già molto noto per importanti saggi di filosofia moderna, di logica e di psicologia, pubblica il romanzo *Ucronia: l'utopia nella storia, o racconto storico della civilizzazione europea che non c'è stata e non ci sarà mai*. È il grande lancio della parola *ucronia* nel linguaggio culturale e politico ⁴⁶ per indicare qualche cosa di più rispetto all'utopia (il luogo che

⁴³ Marina Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Marietti, 2000.

⁴⁴ Questa preoccupazione emerge fortemente in Hunt, *Making History*, cit., p. 109, che si oppone a Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, 1983.

⁴⁵ Johan Huizinga, *Lo scempio del mondo*, a cura di Lucio Villari, tr. it., Bruno Mondadori, 2004, pp. 131-138 (il testo è degli anni 1943-44, pubblicato postumo nel 1945).

⁴⁶ Jérôme David, «Une logique que rien n'arrête...»: *Uchronie de Renouvier*, «Écrire l'histoire», 15 (2015), pp. 37-43; Paola Spinozzi, *Gulfs of Time, Ties with the Past: Uchronia Re-Conceptualised*, "Dedalus. Revista Portuguesa de Literatura Comparada", numero monografico su *Memory and Forgetfulness. Conception, Reception, Interception*, 10 (2005), pp. 111-121.

non c'è, che non esiste). L'ucronia è un viaggio nel tempo, oltre che nello spazio, e spesso sia indietro sia avanti nel tempo. Renouvier non fa altro che esplicitare una pratica già implicita in gran parte della letteratura utopica dei due secoli precedenti, un'età che ha un estremo bisogno di utopie e profezie per sfuggire alle disuguaglianze di antico regime.⁴⁷ Utopia e ucronia sono infatti le due facce di una stessa medaglia: la possibilità di sfuggire alla realtà creando una diversa dimensione spazio-temporale, che può essere quella nel quale il tempo è immobile o parallelo, come avviene nell'*Utopia* di Tommaso Moro e nei suoi tanti emuli del XVII e XVIII secolo, tra i quali possiamo annoverare anche Giacomo Casanova, inventore del mondo perduto dei Megamicri che tanto ha incuriosito Leonardo Sciascia.⁴⁸

L'utopia nel Settecento non è però più solo contestazione della storia e del presente. È anche costruzione del futuro. L'ottimismo del XVIII secolo fa scrivere a Helvétius che «tutto ciò che è immaginabile si farà» e l'aggancio all'idea del progresso consente di sostituire il tempo allo spazio nella costruzione di realtà immaginarie. Lo fa Louis-Sébastien Mercier con il suo romanzo *L'anno 2440* pubblicato nel 1771, nel quale immagina attraverso la metafora del sogno di addormentarsi e risvegliarsi nella Parigi del Terzo Millennio. Destinato a diventare un best-seller, il romanzo gioca intorno alla rappresentazione del tempo che ancora non c'è per collocarvi una società nuova, che diventa promessa della storia.⁴⁹

L'invenzione del futuro si presenta quindi non solo come un originalissimo espediente letterario. Diventa una forma di adattamento messa in campo dall'essere umano, soprattutto nel momento in cui la Chiesa perde il primato del controllo sulle coscienze.

Con Renouvier l'ucronia diventa qualche cosa di assai più incisivo sulla coscienza del tempo che non l'utopia, ridotta sempre più ad un sottogenere letterario. L'ucronia rompe con la dimensione

⁴⁷ Kristina Bross, *Future History: Global Fantasies in Seventeenth-American and British Writings*, Cambridge University Press, 2017, pp. 24-42.

⁴⁸ Giacomo Casanova, *Josameron*, a cura di Giuseppe Panella, La Vita felice, 2001 (la prima edizione, in francese, è del 1788); Leonardo Sciascia, *L'utopia di Casanova*, in Id., *Cruciverba*, cit., pp. 57-58.

⁴⁹ Bronislaw Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, tr. it., Einaudi, 1979, pp. 170-180; Antonio Trampus, *Il diritto alla felicità. Storia di un'idea*, Laterza, 2008.

e le categorie del tempo e minaccia la storia stessa, diventando a sua volta un sottogenere sociopolitico della fantascienza, ascrivibile alla pratica della contro-storia, che mette in primo piano “il *se* nella storia”, cioè il racconto di ciò che sarebbe potuto accadere e non accadde e non potrà mai accadere.⁵⁰

Entriamo, come si può notare, nell’ambito dell’immaginario e dell’immaginazione. Maggiore portata ha forse un’altra novità linguistica che appare all’inizio del Novecento e che consiste nell’introduzione nel lessico economico e poi in quello comune del termine *innovazione*, come proiezione verso il futuro. È l’economista austriaco Joseph A. Schumpeter a spiegare per primo la differenza tra invenzione, come atto creativo attraverso il quale un’idea assume forma reale, e innovazione, che significa implementazione o miglioramento di un prodotto, ovvero la sua evoluzione attraverso l’inserimento nell’economia e nel mercato, con la conseguenza che esso acquista un carattere sociale grazie alla diffusione nella società.

⁵¹ Non deve sorprendere quindi l’osservazione che, seguendo questo processo, l’impresa utilizza massicciamente anche strumenti del ricordo storico, quale può essere ad esempio la memoria d’impresa o la stessa formazione del bilancio come accumulo di informazioni e di esperienze, dai quali essa cerca di estrarre possibili previsioni, intese come orientamenti per un futuro che non è solo economico (come accade nel budget aziendale), ma può diventare anche fonte di impegno etico nel prefigurare un avvenire sociale, culturale e civile.⁵²

⁵⁰ Bruno Bongiovanni, Gian Mario Bravo (a cura di), *Nell’anno 2000. Dall’utopia all’ucronia*, Olschki, 2001; Emiliano Marra, *Il caso della letteratura ucronica italiana. Ucronia e propaganda nella narrativa italiana*, “Between-Journal”, IV, 7 (2014), pp. 1-21.

⁵¹ Augé, *Futuro*, cit., p. 80; Lothar Wurzer, *Die Zukunft der Marktwirtschaft: eine Auseinandersetzung mit J. A. Schumpeter*, Kleinkamp 1965. Cfr. anche *Innovation*, numero monografico di “*Les Cahiers du Musée des Confluences. Revue thématique Sciences et Sociétés du Musée des Confluences*”, 7 (2011).

⁵² Sul tema Gianfranco Dioguardi, *La natura dell’impresa fra organizzazione e cultura*, Laterza, 1996, p. 73 e seg.; Id., *Innovazione*, in *Organizzazione, cultura, territorio. Prolusioni, lezioni, relazioni*, Franco Angeli, 2009, pp. 227-247. Questo percorso è lucidamente delineato in Gianfranco Dioguardi, *Tempo*, in *Incontri. Seduzioni, itinerari, personaggi*, Donzelli, 1996, pp. 173-177 e in Id., *Percorsi nel tempo. Passato, presente, futuro*, Donzelli, 2001, pp. IX-X e ha trovato esito nella nascita della Fondazione Gianfranco Dioguardi.



6. Immaginazione

Mercier scrivendo dell'utopia e Schumpeter scrivendo dell'innovazione ci ricordano che non possiamo pensare al futuro senza attivare l'immaginazione. È la questione alla quale d'Alembert e Diderot dedicano molte pagine in apertura del famoso *Discorso preliminare all'Encyclopédie* (1751), forse il più grande progetto editoriale del XVIII secolo, il primo a riordinare e presentare tutto il sapere umano secondo un albero delle conoscenze moderno perché razionale. Memoria, ragione e immaginazione, così viene spiegato, sono le tre fondamentali funzioni in base alle quali la mente si relaziona agli oggetti dei nostri pensieri. Simmetrica al rapporto tra memoria, ragione e immaginazione, nel quadro di un «naturale progresso delle operazioni dello spirito», è la relazione tra le tre fondamentali conoscenze che da esse derivano, cioè la storia, la filosofia e le arti. L'immaginazione, in particolare, è «il talento di creare imitando», cioè qualche cosa di più rispetto al semplice atto di pensare e rappresentare gli oggetti, che è un modo di esercitare la memoria: ⁵³ è creazione, a partire dall'esperienza (quindi dall'uso della ragione) di cose (“esseri generali”) che, una volta separate per astrazione, escono dal campo dell'esperienza, della memoria, del dominio passato dei nostri sensi.

È appassionante il dibattito che si sviluppa in quegli anni intorno ai significati e al valore dell'immaginazione tra Voltaire, che continua a vincolarla alla memoria, e d'Alembert, che ne sottolinea invece la potenza innovatrice. La chiave di volta diventa così il carattere intrinsecamente sperimentale della nuova “Età della ragione”, qualche cosa che va al di là del semplice razionalismo e supera gli esiti della rivoluzione scientifica del Seicento, mettendo in campo una modernità che si trasfigura nell'immagine del genio il cui stile, spiega Diderot, «contagia tutto ciò che tocca» e la cui «chiaroveggenza, slanciandosi oltre il passato e il presente, illumina l'avvenire». ⁵⁴

⁵³ Ampia è la letteratura sul concetto di immaginazione nell'*Encyclopédie* e in Diderot; tra tutti si veda Paolo Casini, *Diderot “philosophe”*, Laterza, 1962.

⁵⁴ Si vedano le pagine assai dense di Vincenzo Ferrone, *Il genio e l'immaginazione. Le ucronie e le scienze popolari nel tardo Illuminismo*, nel suo *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, 2019, pp. 41-55; e in precedenza Gianfranco Dioguardi, *Dossier Diderot*, Sellerio, 1995, che lega in



Il rapporto che viene instaurato tra memoria, ragione e immaginazione coincide così con quello tra passato, presente e futuro, che diventa il tempo nuovo della ragione. Diderot dialoga, in questo senso, con le generazioni future, con la posterità, spiegando che «lo spirito non muore mai». ⁵⁵ Nello spazio di pochi anni, sul finire del Settecento, la parola *immaginazione* perde così – nella lingua francese e in gran parte di quelle europee – tutto il suo valore antico di spazio della memoria, di riflesso del passato, per acquistare la forza di un progetto per il futuro, che mette in campo le idee di libertà, di responsabilità e di talento dell'essere umano che si avvia ad uscire dall'Antico Regime. Esplodono la moda e la passione per i “viaggi immaginari”, nuovo genere letterario che non è più solo scrittura d'evasione, ma strumento per far crescere le menti, stimolare la riflessione e orientare l'immaginazione: una collana con questo titolo, apparsa in quel periodo in Francia, vede l'uscita di ben 39 volumi tra il 1787 e il 1789. ⁵⁶ Immaginazione e innovazione, che è non solo tecnica, ma anche sociale, diventano così parole chiave per rappresentare la fiducia in un processo di trasformazione che non ha nulla di meccanicistico. ⁵⁷

maniera esplicita questa visione dell'avvenire alla dimensione dell'innovazione (e poi al problema dei fondamenti culturali di una nuova cultura d'impresa, cfr. Gianfranco Dioguardi, *Nouvelles alliances pour le troisième millénaire*, Herrman, 2016, pp. 41 e seguenti).

⁵⁵ Elizabeth Potulicki, *Eclairé, Clairvoyant, adj. (Gramm.). Un article de l'Encyclopédie, ou la présence dialogique de Diderot*, “Diderot Studies”, XXIV (1991), p. 133; Anthony Strugnell, *Diderot's Politics: A Study of the Evolution of Diderot's Political Thought after the Encyclopédie*, Martins Nijhoff, 2012, p. 65.

⁵⁶ Baczeko, *L'utopia*, cit., pp. 36-37.

⁵⁷ Mezzo secolo fa una critica serrata al ricorso all'immaginazione da parte della cultura illuministica e all'immaginazione storica da parte della pratica storica, accusate di confondere i mezzi con il fine della rappresentazione storica, è stata proposta dal filosofo americano Hayden White con la sua *Metahistory*; si veda a tale riguardo il capitolo primo su *L'immaginazione storica tra metafora e ironia* nell'edizione italiana *Retorica e storia*, cit., vol. I, pp. 59-107 e a Id., *The value of narrativity in the representation of reality*, in Id., *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, John Hopkins University Press, 1987, nonché l'ampio dibattito internazionale che ne è seguito.

7. La durata come previsione dell'evento

Torniamo alle neuroscienze cognitive per spostare la nostra attenzione su un altro aspetto della percezione del tempo, cioè il problema della durata. Si tratta di una delle principali esperienze coscienti del tempo, assieme a quelle della simultaneità, della sequenza degli eventi, del senso del presente e dell'anticipazione del futuro.⁵⁸

Stabilire la durata di un evento o di una serie di eventi significa non solo misurare un intervallo e fare quindi una constatazione storica del come l'evento si è realizzato, ma anche ipotizzare o prevedere l'evento e quindi anticipare il futuro. La durata è considerata nelle neuroscienze cognitive come una variante del senso del tempo e come tale soggetta alle dinamiche neurologiche generali che abbiamo già in precedenza descritto. Anche la durata, quindi, è una creazione del nostro cervello. L'interrogativo che è stato posto è allora se il giudizio sulla durata di un evento o di uno stimolo dipenda da meccanismi nervosi specializzati, che trasmettono alla coscienza i rapporti temporali tra gli eventi, oppure se la durata è intrinseca alla dinamica dei meccanismi nervosi propri dell'evento.

⁵⁹ La teoria prevalente ritiene che il senso del tempo dipenda dal coordinamento di strutture nervose specializzate, anche rispetto a quelle della durata: la corteccia visiva primaria produce il senso della durata dello stimolo visivo e la corteccia acustica il senso della durata del suono, mentre altre attività cognitive ci consentono di istituire paragoni fra durata del suono e durata di un fascio di luce e di esprimere la durata di uno stimolo visivo con una lunghezza, cioè con un evento spaziale. I neuroscienziati ritengono quindi plausibile una teoria secondo la quale esiste un meccanismo temporale specializzato che interviene in percezioni diverse ed è distribuito in diverse aree corticali e sottocorticali, nel cervelletto, nell'ippocampo, nell'area motoria supplementare e altrove.⁶⁰

⁵⁸ Ernst Pöppel, *Time Perception*, in Richard Held, Herschel W. Leibowitz, Hans-Lukas Teuber, *Perception*, Springer, 1978, vol. 7, pp.713-728.

⁵⁹ Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 48.

⁶⁰ Viviane Pouthas et al., *Neural Network Involved in Time Perception: An fMRI Study Comparing Long and Short Interval Estimation*, «Human Brain Mapping», 25 (2005), pp. 433-441.

Stabilire la durata significa essere coscienti della sua fine, quindi avere la previsione di questo evento. Pensiamo al concetto di durata della vita, che è misurata sull'esperienza umana. Del resto, sono ancora una volta i biologi e i neuroscienziati a ricordarci che è tipica dell'essere umano e non di altri animali la capacità di anticipare il futuro. Già Darwin spiega che la coscienza del passato serve a orientare il futuro; bisogna distinguere tuttavia tra comportamenti orientati al futuro e cognizione vera e propria del futuro, perché nel primo caso non è necessario l'ausilio della coscienza, ma basta l'istinto (si pensi all'istinto di migrazione negli uccelli), mentre nel secondo caso la cognizione del futuro si basa sul rapporto tra forme di anticipazione e gerarchie di esperienze.⁶¹

Tutto ciò sarebbe confermato dalle due dimensioni in cui si articola biologicamente nell'essere umano la durata, che sono quella prospettiva e quella retrospettiva. La durata prospettiva è quella del tempo che passa in relazione ad una destinazione, è un'elaborazione mentale frutto di meccanismi nervosi selezionati con l'evoluzione, che danno alla coscienza il senso, la durata del tempo che sta scorrendo. Nella valutazione retrospettiva si attivano invece i centri nervosi della memoria, che consentono di valutare la durata di un periodo trascorso. Qui né la scienza fisica, né le neuroscienze cognitive riescono ad aiutarci del tutto, perché il tempo è sempre lo stesso, mentre è il nostro punto di osservazione a cambiare. La durata viene ridotta o allungata in proporzione all'attenzione e all'impegno mentale rivolti dalla coscienza a fattori ed eventi estranei al senso del tempo.⁶² Essa sembra diventare perciò quasi un **organismo** in simbiosi con il nostro organismo, che agisce e reagisce con noi: è lunga e infinita nella gioventù, quando l'attesa del futuro si fa incalzante; invece «si contrae con l'approssimarsi di settembre con l'autunno che precede la stagione invernale», quando «i giorni dell'anno corrono per tuffarsi nel grande contenitore del passato».⁶³

Dietro l'uso della parola *durata* permangono tuttavia ambiguità lessicali e pluralità di significati. Il concetto di durata è certamente

⁶¹ Giorgio Vallortigara, *La mente che scodinzola. Storie di animali e di cervelli*, Mondadori, 2011.

⁶² Niels A. Taatgen, Hedderik van Rijn, *An Integrated Theory of Prospective Time in Interval Estimation: The Role of Cognition, Attention and Learning*, «Psychological Review», 114 (2007), pp. 577-598.

⁶³ Gianfranco Dioguardi, *La tarda estate scorsa*, Progedit, 2019, pp. 23, 67.

il riflesso di un atto razionale, della misurazione o della valutazione dell'intervallo (variabile) fra due o più eventi. Ma, in quanto forma di misurazione, esso postula una visione quantitativa più che qualitativa del trascorrere dei giorni e delle stagioni e sottende l'esistenza di strumenti – tecnici o comunque razionali – per la sua misurabilità.⁶⁴ Nel linguaggio degli storici, tempo e durata si identificano spesso convenzionalmente all'interno di cronologie più o meno ampie, come ad esempio i periodi.⁶⁵

L'enfasi sulla durata si collega anche alla riflessione sullo spazio, in linea con la struttura bidimensionale dello spazio-tempo consegnataci dalla fisica e dalla teoria della relatività.⁶⁶ L'ispirazione precede gli apporti delle neuroscienze cognitive, perché nasce dall'esperienza di lavoro nella rivista «Annales», fondata nel 1929. Lì gli studiosi, introducendo il concetto di «lunga durata» opposto all'idea della brevità del fatto come evento isolato nel tempo, avevano incominciato a introdurre una riflessione sulla percezione del tempo e sulle sue partizioni, aprendo la strada a temi come la storia del clima o del paesaggio, oggi più che mai attuali in relazione alle preoccupazioni sul nostro futuro climatico.⁶⁷

8. *La (lunga) durata come proiezione nel futuro*

Il tema della durata, così caro agli studiosi della coscienza e del cervello dell'essere umano, è interessante anche perché prende in esame il tempo, o una parte di esso, senza stabilirne limiti precisi o, meglio, lasciandone i confini all'arbitrio di chi la fissa. La *durata*, anche dal punto di vista linguistico, è semplicemente un intervallo, senza che si predetermini nulla in merito alla sua conclusione. In altri termini, non presuppone una fine, ma anzi un divenire e un

⁶⁴ Al riguardo Redondi, *Storie del tempo*, pp. 8-11 e 28-32.

⁶⁵ Si vedano i rapidi cenni in Armitage, Guldi, *Manifesto*, cit., pp. 60, 197-198.

⁶⁶ David Armitage, Jo Guldi, *Le retour de la longue durée: une perspective anglo-américaine*, «Annales. Histoire, Sciences sociales», 2015/2, pp. 289-318.

⁶⁷ Si veda il contesto delineato da Peter Burke, *The French Historical Revolution. The "Annales" School 1929-1989*, Polity Press, 1990; cito dall'edizione italiana nella traduzione di Giovanni Ferrara degli Uberti con il titolo *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle «Annales» 1929-1989*, Laterza, 1992, pp. 43-44 e 124-125.

avvenire: come scriveva Spinoza, la durata è un attributo dei modi finiti della sostanza nel loro concreto divenire e il tempo è solo misura della durata. Questa prospettiva permette anche di metabolizzare e di superare la coscienza della durata come intimamente legata all'esperienza umana e all'attesa della morte. L'istinto in prima battuta riconduce la durata alla misura del tempo determinata dalla nostra esistenza fisica, ma questo a ben vedere è solo uno dei molti modi per intenderla: è solamente la "durata vissuta".⁶⁸

Ciò significa che modificando la durata modifichiamo la misura del tempo e quanto più la spostiamo in avanti tanto più conquistiamo a noi il futuro facendolo rientrare nel nostro orizzonte e nel nostro raggio d'azione. Comprimere la durata ci riduce all'attimo o al presente, estenderla significa estendere la nostra attenzione al tempo che verrà o ad altri tempi che non avevamo preso in considerazione.

Questa è l'operazione che hanno iniziato a fare gli storici nel corso del XX secolo sovvertendo le tradizionali cronologie per includere, dentro un'idea di *lunga durata*, tempi e regimi di storicità che prima non godevano di sufficiente attenzione: ad esempio i tempi lunghi della storia del paesaggio, i tempi delle memorie familiari, i tempi di popoli lontani dall'esperienza occidentale.⁶⁹ La possibilità di connettere tra loro i continenti africano, europeo e americano in un unico contesto d'analisi, attraverso nuovi paradigmi storiografici come la *Global History*, piuttosto che la *World History* accusata di eurocentrismo, ha consentito di ripensare più direttamente le categorie del tempo prodotte dalla cultura occidentale,⁷⁰ a

⁶⁸ Pierre Chaunu, *Les deux conceptions du temps*, in Id., *Histoire et décadence*, Perrin, 1981, pp. 27-32; di "durata vissuta" scrive Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, 1948, p.41.

⁶⁹ Si veda la discussione di Nils Riecken, *History, Time, and Temporality in a Global Frame: Abdallah Laroui's Historical Epistemology of History*, «History and Theory», 54, 4 (2015), pp. 5-26. Inoltre David Armitage, *What's the Big Idea? Intellectual History and the Longue Durée*, «History of European Ideas», 38, 4 (2012), pp. 493-507.

⁷⁰ In proposito Guido Abbattista, *Tempo e spazio*, in Vincenzo Ferrone, Daniel Roche, *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, 1998, pp. 153-167, in particolare pp. 164-165; Laura Di Fiore, Marco Meriggi, *World History. Le nuove rotte della storia*, Laterza, 2011; Marco Meriggi, *Intervento sulla world history*, in «Giornale di Storia», 17 (2015), pp. 1-10, online <http://www.giornaledistoria.net/pu>



partire dall'idea stessa di una modernità e di un «moderno», intesi prima a partire da un tempo e da uno spazio tipicamente europei.
⁷¹ Come notava già anni or sono François Hartog, studiando la psicologia dei viaggi di James Cook e di René de Chateaubriand, occorrerebbe considerare meglio l'effetto dello spostamento spaziale sulla nostra concezione storica del tempo e delle forme di temporalità.⁷²



blic/file/Content20150825_MERIGGIInterventosullaWorldHistoryDEF.pdf.
Una difesa della visione europea della storia si trova in Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, cit., pp. 133-136.

⁷¹ Cfr. Paolo Costa, *La modernità è un'età assiale? Il ritorno della macro-storia*, in Christoph Dipper, Paolo Pombeni (a cura di), Il Mulino, 2014, pp. 239-265, e in generale anche tutti gli altri contributi raccolti nel volume.

⁷² Hartog, *Regimi di storicità*, cit., pp. 77-78 e 117-178.



IV

Conclusione

LA STORIA, UNA GUIDA PER IL TEMPO

A molti sarà capitato di chiedere da bambini o di sentirsi chiedere da adulti di «raccontare una storia». Dietro a questa semplice domanda si cela uno degli approcci primordiali dell'essere umano al mistero del tempo. La psicologia cognitiva ci ricorda che esiste un rapporto stretto tra creazione del tempo e creazione della lingua che si può riconoscere sin da bambini. Fino a circa il trentesimo mese di vita assistiamo infatti alla formazione di meccanismi che dimostrano la progressiva creazione del senso del tempo: nel linguaggio dei bambini il *domani* appare prima dello *ieri* perché, così viene spiegato, il senso del passato si crea solo con la maturazione dei centri cerebrali della memoria, verso il terzo anno d'età. Poi, rispetto a questo rapporto elementare tra passato e futuro, il concetto di tempo inteso come dimensione della vita inizia a comparire con la pubertà.¹ Lo sviluppo del linguaggio si accompagna quindi allo sviluppo della percezione del tempo e delle esperienze che trasmettono il senso del suo scorrere.²

1. Raccontare storie

Costruiamo il tempo e lo costruiamo in un determinato modo, lo abbiamo visto già nel primo capitolo, rispondendo a necessità evolucionistiche e organizzando le esperienze e gli eventi in modo

¹ Arnaldo Benini, *Che cosa sono io? Il cervello alla ricerca di se stesso*, Garzanti, 2009, pp. 91-95; Id., *La coscienza imperfetta*, cit., pp. 101-102; Alberto Oliverio, *Neuropedagogia: cervello, esperienza, apprendimento*, Giunti, 2015.

² Benini, *Neurobiologia del tempo*, cit., p. 541.



tale da soddisfare funzioni primordiali della coscienza necessarie alla sopravvivenza, all'orientamento nel tempo e alla soluzione dei problemi della vita. Diamo al tempo anche l'aspetto di un vettore o di un cerchio e lo vestiamo in forma di storie e di metafore della vita e del cammino umano, per dare ordine agli eventi e stabilire collegamenti tra di loro.

Come si sarà capito, stiamo parlando in questo capitolo della scrittura della storia, di come si può dare vita alla storia in quanto studio e scienza del tempo. Le neuroscienze cognitive ci suggeriscono che queste storie vengono costruite e ricostruite secondo schemi mentali che mettono in rilievo gli ostacoli e le difficoltà. Si focalizzano su figure e situazioni eroiche che consentono di risolvere situazioni critiche, individuano racconti ed esperienze individuali capaci di unire le comunità. Le storie che attirano maggiormente l'attenzione e stimolano l'immaginazione, attivando i circuiti nervosi, sono quelle al cui centro si trovano problemi da risolvere, situazioni di conflitto, esperienze da superare. Lo abbiamo visto nelle vicende dei popoli eletti e ce lo ricordano ancora una volta i bambini quando chiedono di sentirsi raccontare una storia in forma di avventura.³ Anche nella storiografia, cioè nella scrittura della Storia, gli argomenti che catturano maggiormente l'attenzione del pubblico sono quelli che evocano prove o difficoltà superate, sotto forma di esperienze collettive o di biografie, individuali o collettive.

Gli studiosi dei fenomeni letterari hanno aperto negli ultimi decenni a questo proposito alcuni interessanti cantieri di lavoro, coniando espressioni come quella di "darwinismo letterario" – ad imitazione dell'interpretazione di Darwin sull'evoluzione degli esseri viventi – e di "cognitivismo letterario", pensato a partire dalle filosofie della mente e dalle scienze cognitive. Quest'ultimo, in particolare, ha preso le mosse dalle acquisizioni della psicologia evolutiva e dell'archeologia cognitiva e si è sviluppato intorno alla

³ Jonathan Gottschall, *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, tr. it., Bollati Boringhieri, 2014, in particolare pp. 104-133. Non va taciuto che si sono alzate anche alcune voci contro la naturalità della narrazione, la principale delle quali è forse quella di Galen Strawson, *Against Narrativity* («Ratio», XVII, 4, 2004, 428-452 e Id., *Narrativity and Non-Narrativity*, «Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Sciences», I, 6 (2010), pp. 775-780. Più recentemente la rivista «Quaderni Storici» (LIII, 1, 2018) ha ospitato il *Forum: Deep history and neurohistory*, con due saggi di Osvaldo Raggio e Massimo Vallerani.



necessità di capire perché e come l'*Homo sapiens* abbia acquisito la capacità di costruire storie, narrazioni e finzioni che possono costituire elementi di una "biopoetica", cioè di una scienza capace di far convergere scienze della vita e teoria letteraria.

Non si tratta di tornare al problema del rapporto fra storia e narrazione così come veniva posto nella seconda metà del Novecento, quando ci si preoccupava che un eccesso di attenzione per la forma narrativa facesse venire meno la scientificità della storia come disciplina.⁴ Attraverso il cognitivismo letterario, lo studio della coscienza e della memoria serve a restituire quella che è stata definita «l'archeologia del sé», primo passo per confrontare più direttamente la letteratura con il problema della comprensione della mente degli altri, con il comportamento finalizzato dei propri simili (fenomeni riassunti nell'espressione *mind reading*, ovvero "lettura della mente"), con i meccanismi dell'empatia e con il problema delle emozioni.⁵ I teorici della letteratura non si sono sottratti quindi ad un confronto con gli scienziati cognitivi. Ne conseguono un rilancio ed una legittimazione dell'importanza della narrazione o della storia-racconto, che rimane invece argomento spesso ancora controverso presso gli storici.⁶ L'attenzione viene focalizzata sul comportamento narrativo sviluppato dall'essere umano, sulla sua facoltà di narrare storie e su come questa lo abbia avvantaggiato dal punto di vista evuzionistico rispetto alle altre specie. L'interpretazione cognitivista della letteratura ha ormai da qualche tempo assunto l'idea che la nostra mente è naturalmente narrante e che il *mind reading* rivela le nostre capacità empatiche, di comprendere le intenzioni degli altri esseri animati, di entrare in relazione con loro, tanto che la narrazione stessa funziona se diventa una forma di cooperazione con gli altri.⁷

⁴ Il riferimento più immediato è al noto saggio di Lawrence Stone, *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*, «Past & Present», 85, 1 (1994), pp. 3-24 e all'enorme dibattito storiografico che ne è seguito.

⁵ Su questi temi si veda ora Michele Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Raffaello Cortina Editore, 2017, in particolare pp. 187-264.

⁶ Si veda ad esempio il dibattito sviluppatosi nell'ultimo ventennio del Novecento a partire dal saggio di François Furet, *De l'histoire-récit à l'histoire problématique*, con i contributi tra gli altri di Lawrence Stone e di Paul Ricoeur.

⁷ Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere*, cit., pp. 223, 242.

Sviluppando questo tipo di considerazioni, Marc Augé ha richiamato l'attenzione sulla struttura dell'intrigo, come situazione complicata e imbarazzante tipica della vita e dell'opera letteraria (in senso ampio, dal romanzo al film), che mette in gioco tanto il bisogno di una storia, quanto il tempo nelle sue diverse declinazioni, dal passato che viene evocato attraverso un avvenimento anteriore oscuro e sconosciuto, al presente che è il tempo della spiegazione dell'intrigo, al futuro che è l'attesa per la sua soluzione. Ma la struttura dell'intrigo funziona anche perché contiene una sfida per il lettore a cimentarsi nella sua soluzione, che ancora una volta è metafora delle sfide della vita che accompagnano qualsiasi storia personale e generale. Le storie e la storia (sempre intesa come spiegazione degli eventi) appaiono sempre come una messa in intrigo, il quale richiede di essere sciolto e la cui soluzione si orienta naturalmente verso il passato, servendosi della conoscenza di ciò che è avvenuto. Esse giocano poi sul fatto che la chiave del futuro dipende dal passato e che l'avvenire viene liberato attraverso la conoscenza della storia svelata.⁸ Come non pensare quindi che anche la scrittura della Storia e il modo stesso con cui rappresentiamo il tempo passato non siano una forma di simulazione e di ricostruzione delle sfide che sono state poste all'essere umano?

2. I neuroni specchio e la storia che rivive

Abbiamo lungamente discusso, nei capitoli precedenti, le proposte delle neuroscienze secondo le quali il cervello umano, così come costruisce il tempo, è predisposto anche a conferirgli un significato, consentendoci di adottare strategie che permettono di orientarci e prepararci alle sfide che verranno poste da un futuro che ancora non conosciamo. Le scienze cognitive, dalle neuroscienze alla psicologia, all'antropologia e alla linguistica, ci confermano quanto gli storici per istinto già sanno e cioè che adottiamo schemi significativi in forma di storie e di storia, tanto più efficaci

⁸ Augé, *Futuro*, cit., pp. 19-20. Questi temi sono stati sviluppati da Gottschall, *L'istinto di narrare*, cit.; si veda anche che cosa scriveva Walter Benjamin a proposito della vera immagine del passato e dell'attimo della sua conoscibilità in Dario Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, 2019, con particolare riferimento alla V tesi.

quanto meglio rispondono al bisogno dell'essere umano di confrontarsi con le sfide e le soluzioni adottate nel passato.

A tutto ciò si possono aggiungere altri elementi. Quasi trent'anni fa, all'inizio degli anni Novanta, i ricercatori hanno iniziato a studiare nel cervello della scimmia un gruppo particolare di neuroni che si attivano sia quando essa fa un movimento, sia quando osserva lo stesso movimento fatto da altri. Questi neuroni sono chiamati "specchio", in quanto rispecchiano una specifica azione motoria nel cervello dell'osservatore e sono presenti anche nell'essere umano. Da qui sono proseguite le ricerche sui processi di riconoscimento delle azioni e dei comportamenti attraverso le aree cerebrali che si ritiene vengano attivate dai neuroni specchio. Oggi, in particolare, si pensa che l'attivazione dei neuroni specchio risulti strettamente collegata non solo con la produzione dell'empatia, ma anche con la comprensione del tempo.⁹ In altre parole, nel processo di costruzione del tempo l'attribuzione di un senso ad uno schema avverrebbe solo se questo schema – questa storia – è in grado di attivare i neuroni specchio, di innescare forme di coinvolgimento e di mettere in moto il meccanismo dell'empatia.

La scoperta dei neuroni specchio si è rivelata effettivamente, nel corso degli ultimi anni, uno dei fattori più rilevanti per il rilancio degli studi sulle esperienze empatiche e per il loro utilizzo nell'ambito delle scienze umane, prima di tutto nella letteratura, nella storia dell'arte e nell'estetica. Ci sentiamo più vicini ai racconti, alle immagini e alle filosofie che sono in grado di produrre emozioni, che consentono di identificarci nei protagonisti o che ci fanno vivere le situazioni raccontate. Possiamo dire lo stesso per un libro di storia? Quando raccontiamo e leggiamo il tempo in forma di storia e di storie, dobbiamo sempre ricordarlo, non compiamo un semplice esercizio retorico: obbediamo a un progetto evolutivistico e a processi nervosi che usano il racconto come un'arcaica tecnologia specializzata nella simulazione, nella ricostruzione e nella soluzione di problemi umani. L'archeologia cognitiva ha indagato e sta indagando ancora su questa capacità tipicamente umana che è

⁹ Cfr. al riguardo anche il saggio di Lynn Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, tr. it., Laterza 2010, e il suo esplicito riferimento al rapporto tra storia e neuroscienze, pp. 32-34.



riconoscibile sin nei primi ominidi.¹⁰ Le storie orientano le nostre azioni, attivano un'ampia serie di capacità non verbali, attribuiscono senso a fatti ed accadimenti, danno forma a ciò che possiamo aspettarci dagli altri e a quello che gli altri devono aspettarsi da noi attraverso contenuti proposizionali.

Se queste considerazioni sono applicabili a scienze umane come l'arte, l'estetica, la filosofia e la letteratura, possiamo allora ampliare il ventaglio fino a porre esplicitamente il problema della funzione della Storia in sé (e non solo *delle storie*), del loro valore anche biologico (e non solo culturale e civile) e della scrittura stessa della storia. Superando ogni forma di «neurofobia»,¹¹ ciò che abbiamo sin qui appreso dalle scienze biologiche e dalle neuroscienze suggerisce che la nostra attenzione non deve ridursi a una discussione intorno al cervello «narrante», né alla semplice forma, all'aspetto esteriore o formale della scrittura: «la storia morta rivive e la storia passata si rifà presente», osserva Benedetto Croce, «via via che lo svolgimento della vita così richiede». ¹²

3. Una storia “profonda”?

La possibilità di indagare sui processi mentali e neurologici che influenzano la nostra relazione con il tempo e con la storia si incrocia fatalmente quindi con gli interrogativi incessanti degli storici sulla funzione del proprio mestiere. Nella cultura statunitense, in particolare, molta attenzione è stata data alle più immediate ricadute sociali e culturali delle neuroscienze cognitive. Si è aperto così lo spazio per un'esplorazione dei rapporti tra storia e biologia attraverso la chiave di una possibile *biostoria* o *neurostoria*, che ha avuto

¹⁰ Daniel D. Hutto, *Folk Psychological Narratives. The Sociocultural Basis of Understanding Reasons*, MIT Press, 2008, pp. 34-58; Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere*, cit., pp. 179-180.

¹¹ Leonardo Ambasciano, *Ma la storia non si può mica fare in laboratorio*, «Tempi Profondi», 3 giugno 2014, <http://tempiprofondi.blogspot.nl/2014/06/ma-la-storia-non-si-puo-mica-fare-in.html>

¹² Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 27.



tra i suoi primi protagonisti Daniel Lord Smail, teorizzatore di una *Storia profonda*,¹³ e poi altri studiosi.¹⁴

L'ipotesi di lavoro è semplice ed affascinante: se la biologia e la neurochimica possono spiegare il funzionamento del cervello e i nostri meccanismi individuali e sociali, perché non possono essere utilizzate anche per spiegare la storia? Potrebbero spiegare anche fenomeni come l'acculturazione, la religione, la violenza, la nascita e le forme della politica, le ideologie stesse come effetto di dinamiche legate alla chimica corporea? Fenomeni della storia come le regole, le istituzioni, l'organizzazione economica potrebbero essere il riflesso di un sovvertimento e di un'alterazione della neurochimica umana? Un approccio biostorico potrebbe servire per spiegare fenomeni come la guerra, la violenza, la nazionalizzazione delle masse, il terrore, mettendo in campo – a fianco degli strumenti tradizionali dello storico – elementi e argomenti che sono transnazionali perché comuni a tutto il genere umano e perciò particolarmente idonei a tracciare una storia che si voglia restituire in forma “globale”.

Nella costruzione della “storia profonda” questo proposito si esprime sovente con il ricorso all'antropologia, attraverso una serrata discussione della rappresentazione tradizionale del tempo storico, incapace di prescindere dalle fonti tipicamente oggettive, cioè materiali. Si vorrebbe un approccio più libero da convenzioni che troppo condizionano il nostro rapporto con il passato. Più in particolare, gran parte dello sforzo di Daniel Lord Smail si concentra sul superamento del binomio scrittura-cultura come elemento fondante di una logica dell'«inizio della storia»: se continuiamo a limitare cioè l'uso delle nostre fonti a quelle tipiche del tempo che chiamiamo «storia» – che si differenzia dalla preistoria per l'introduzione della scrittura, come sappiamo sin dalle scuole elementari – il nostro campo d'indagine rischia di escludere per definizione tutte le civiltà anche recenti senza scrittura o senza la nostra conce-

¹³ Daniel Lord Smail, *Storia profonda. Il cervello umano e l'origine della storia*, tr. it., Bollati Boringhieri, 2017; Daniel Lord Smail, Andrew Shyrock, *Deep History: The Architecture of Past and Present*, University of California Press, 2011.

¹⁴ Si vedano in particolare i contributi di Daniel Lord Smail, *Neurohistory in Action: Hoarding and the Human Past* e di Max Stadler, *Neurohistory Is Bunk?: The Not-So-Deep History of the Postclassical Mind*, entrambi in «Isis», 105 (1), 2014, rispettivamente alle pp. 110-122 e 133-144.

zione del tempo (come quella dell'isola di Pasqua, o gli Eschimesi, o gli Amondawa nella foresta amazzonica). Una neurostoria, invece, – appoggiata allo studio dei caratteri biologici degli ominidi e del genere umano – consente di dilatare il tempo, di abbracciare periodi più lunghi, di anticipare un «inizio» della storia rispetto all'emergere della «cultura» o della rivoluzione cognitiva caratterizzata dalla scrittura.

4. Spazio-tempo e storia spaziale

Il termine «neurostoria» è apparso nel lessico accademico degli ultimi anni – più lentamente in Italia – senza riuscire a risolvere però una certa confusione sul rapporto tra storia e neuroscienze cognitive. Si va dall'uso vero e proprio di strumenti e metodi tipici delle neuroscienze alla semplice evocazione – in un senso più debole – di temi e contenuti suggeriti dalle neuroscienze stesse.

¹⁵ La neurostoria, peraltro, non è riuscita a mettere in discussione una concezione dello spazio-tempo che rimane ancorata a percezioni sostanzialmente centrate sull'Occidente, lasciando sul campo il problema dell'occidentalizzazione del tempo storico rispetto a quello, ad esempio, delle società asiatiche.¹⁶

La dimensione stessa dello spazio-tempo nel lavoro storico rimane sottoposta a una serie di tensioni e di torsioni ancora irrisolte: gli storici hanno cercato approcci innovativi attraverso la cosiddetta «svolta spaziale» e la nascita della *storia spaziale* (*Spatial History*),

¹⁵ Si vedano a proposito per esempio il numero monografico di «RCC Perspectives» (6, 2012) sul tema *Environment, Culture and the Brain: New Explorations in Neurohistory*, a cura di Edmund Russel e il contributo di Daniel L. Smail, *Neurohistory in action: hoarding and the human past*, «Isis», 105, 1 (2014), pp. 110-122. Per la Francia si veda la breve ed efficace nota di Guillaume Calafat, *Introduction. Daniel L. Smail et la « neuro-histoire », «Tracés. Revue de Sciences humaines», 14, 2014, messo on-line il 01/01/2017, consultato il 16/08/2017, <http://traces.revues.org/6005>.*

¹⁶ Qualche esempio interessante sulle diverse concezioni del tempo in spazi extra europei si ha in Ernest Beyaraza, *The African concept of time: a comparative study of various theories*, Makerere University Press, 2000; Flavia Monceri, *Il problema dell'inizio nella cultura giapponese*, «Teoria», 1 (2001), pp. 47-60. Sebastian Conrad, *What Time is Japan? Problems of Comparative (Intercultural) Historiography*, «History and Theory», 38, 1 (1999), pp. 67-83.

un tentativo di innovare la ricerca attraverso l'uso della geografia e della cartografia in termini cognitivi. Si è capito, ad esempio, che è possibile comprendere meglio la storia della campagna napoleonica in Russia nel 1812 e le sfide che possono accompagnare ogni approccio alla storia dell'Europa orientale tracciando una mappa che tenga conto non soltanto dei movimenti delle truppe francesi verso est e della loro cronologia, ma anche di variabili legate alle distanze, alla tipologia e al peso delle armi portate dai soldati, ai cambi di temperature climatiche, alla natura e alla percezione del paesaggio, al tipo di alimentazione e così via. Nata da un progetto del 2010, questa idea della "storia spaziale" si caratterizza non solo per il fatto di utilizzare massicciamente strumenti digitali, la cartografia e l'analisi di dati, ma anche per il fatto che pone al centro del discorso l'interpretazione dello storico, riducendo l'apporto della geografia – che altrimenti tenderebbe a sovrastare ogni sperimentazione – a semplice ausilio strumentale.¹⁷ Si tratta anche, alla fine, di un tentativo di rispondere agli effetti distorsivi prodotti nel passato da un'eccessiva sudditanza degli storici nei confronti dei geografi e all'accusa di ignorare le dimensioni transtemporali dei fenomeni storici, come il carattere transnazionale dei movimenti politici, dei conflitti, delle situazioni di rallentamento o di stasi del tempo storico.¹⁸

¹⁷ Richard White, *What is Spatial History?*, «Spatial History Lab: Working Paper» (February 2010), <https://web.stanford.edu/group/spatialhistory/cgi-bin/site/pub.php?id=29>. Sul rapporto tra *World History*, *Global History* e *Spatial History* cfr. Jo Guldi, *What is the Spatial Turn? The Spatial Turn in History*, in «Spatial Humanities. A Project of the Institute of Enabling Geospatial Scholarship», <http://spatial.scholarslab.org/spatial-turn/the-spatial-turn-in-history/index.html>. Inoltre cfr. anche <https://globalurbanhistory.com/tag/spatial-history/>. Sul dibattito intorno alla rivincita della geografia Robert D. Kaplan, *The Revenge of Geography: What the Map Tell us About Coming Conflicts and the Battle Against Fate*, Random House, 2012.

¹⁸ Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *Confine come metodo, ovvero, la moltiplicazione del lavoro* (03/2008), <http://eicpc.net/transversal/0608/mezzadraneilson/it>. Il tema è ripreso nel loro volume *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, 2014, in particolare nel capitolo V.

5. Tempo della storia e tempistiche dello storico

L'età dell'informatizzazione ha posto sempre più frequentemente l'essere umano di fronte al problema della quantità di dati generati dagli strumenti digitali, tale da determinare flussi crescenti a mano a mano che evolvono i sistemi di accumulazione. Questo fenomeno, riassunto sovente nell'espressione *Big Data Revolution*, ha prodotto degli effetti paradossali se li consideriamo sotto la prospettiva della percezione del tempo. Ad esempio, ha accelerato fenomeni di compressione spazio-temporale, perché oggi è possibile accumulare dati e informazioni ad una velocità tale da non essere confrontabile con il fatto che fino a "poco tempo fa" una persona aveva bisogno di "molto tempo" per selezionarli, accumularli e analizzarli. Il virgolettato non è una citazione, ma una voluta enfaticizzazione del paradosso tra il *poco* e il *molto* tempo e le sensazioni che esso produce.

C'è però anche un secondo paradosso in questa rivoluzione. Consiste nel fatto che tutta questa quantità di dati ha una *durata* di conservazione effimera, perché i supporti utilizzati e l'evoluzione tecnologica li rendono difficilmente conservabili e utilizzabili "nel tempo". Già una decina di anni fa la NASA iniziava ad essere in difficoltà nel decodificare le bobine del nastro di registrazione del segnale fuori standard mandato dalla Luna con la missione dell'Apollo 11 e già allora prendeva avvio la formazione di "archivisti della memoria" presso la Libreria del Congresso di Washington, per salvare e archiviare *tweet* realizzati da cittadini privati e istituzioni pubbliche.

Gli storici, che analizzano e ordinano da sempre grandi quantità di dati, non sono certo spaventati dal problema della conservazione nel tempo, un po' perché l'impegno alla preservazione è parte del loro stesso mestiere, un po' perché l'oblio, la perdita stessa di dati, è storicamente e culturalmente il riflesso di come si forma la memoria storica. Non diversa è la questione, pur ampiamente dibattuta, della cosiddetta memoria digitale, dove semmai è la caducità del supporto materiale a suscitare i maggiori interrogativi.¹⁹

¹⁹ Si veda a titolo esemplificativo Marta Musso, *Memoria digitale e conservazione: come si farà ricerca storica nel futuro*, "L'Indice dei libri del mese", marzo 2018, <https://www.lindiconline.com/focus/storia/memoria-digitale-conservazione-si-fara-ricerca-storica-nel-futuro/>

Nel passaggio epocale dalla memoria vegetale, ossia la civiltà dei libri che fermava il tempo, alla memoria digitale senza tempo,²⁰ i problemi conseguenti alla facilità con cui grandi quantità di dati vengono immagazzinate non riguardano solo l'adozione di algoritmi per la loro gestione. Richiedono infatti anche capacità di collegare tra loro le informazioni, visioni d'insieme ed approcci visuali che permettano di stabilire nessi e relazioni, anche in forma creativa, cosa che le macchine non sono in grado di fare. Lo storico è per formazione, da questo punto di vista, un "ordinatore" di dati. Si trova continuamente di fronte al problema di selezionare le proprie fonti e informazioni cercando di restituire o attribuire loro un significato inserendole entro griglie o mappe che possono occupare spazi temporali più o meno lunghi.²¹ Quanto più questi spazi sono brevi, per necessità della ricerca o per scelta metodologica, tanto maggiore si fa l'esigenza di collocarli entro schemi più ampi e complessi per cogliere appieno il senso complessivo della storia, per sfuggire a fenomeni di «congelamento» o frammentazione del tempo e tornare ai grandi racconti con i loro contenuti edificanti.

²² Scrivere di storia significa quindi affrontare e risolvere problemi di *tempistica*, tenendo presente che questo termine – entrato ormai nell'uso comune – è stato preso a prestito dal linguaggio dell'organizzazione aziendale, dove è entrato solo una quarantina d'anni fa per indicare la programmazione e il calcolo del tempo necessario a svolgere una determinata attività o le varie fasi della lavorazione industriale.²³

Queste osservazioni ci riportano al ruolo interpretante dello storico, che è allo stesso tempo narratore di avvenimenti e ordinatore del tempo, come ha ricordato Jacques Le Goff, uno dei più grandi studiosi del Medioevo, in quello che può considerarsi il suo testamento intellettuale, chiedendosi se «dobbiamo veramente tagliare la storia a fette».²⁴

²⁰ Umberto Eco, *La memoria digitale e altri scritti*, Bompiani, 2007.

²¹ Armitage, Guldi, *Manifesto per la storia*, cit., pp. 73-77.

²² Armitage, Guldi, *Le retour*, cit., p. 291-292 e 299-300.

²³ Era ancora sconosciuto nel 1988 a Cortelazzo-Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, cit., vol. 5, che registrava solo (p. 1324) *tempificare* e *tempismo* apparsi a partire degli anni '70.

²⁴ Jacques Le Goff, *Il tempo continuo della storia*, tr. it., Laterza, 2014. (il titolo originale, da cui la citazione letterale, è *Faut-il vraiment découper l'histoire en tran-*



6. Le amnesie del presente e il bisogno della storia

Abbiamo quindi bisogno della storia, intesa come conoscenza e ordine nel passato, per necessità evolucionistiche e per elaborare strategie di sopravvivenza, utili a orientarci nel tempo e nello spazio e ad affrontare le prove che ci sottopone il futuro. Lo facciamo ricorrendo a strumenti diversi, variamente complessi, che vanno dall'esperienza personale alle memorie collettive, dal racconto di storie edificanti all'analisi storiografica. Questa attività, tipicamente umana, serve ad attribuire significati al destino individuale, a reagire dinanzi alle sfide della nostra specie. Tutte le scienze e le esperienze che abbiamo ripercorso convergono alla fine su questo punto.

È vero che si sono levate nel corso degli ultimi anni anche voci contro la tesi della costitutiva narrativa dell'essere umano, contro l'assunto che siamo *storytelling animals*. Il più noto e autorevole critico è il filosofo analitico britannico Galen Strawson, al quale è sembrato di poter smentire logicamente l'assunto che gli esseri umani vivono o sperimentano la vita in forma di narrazione o storie di qualche tipo, puntando l'attenzione su tipologie di identità personale né diacroniche né narrative, su esempi di persone che non riconoscono un legame speciale con i propri sé passati o futuri. Casi simili sarebbero rappresentati da soggetti celebri come Virginia Woolf, Fernando Pessoa o Bob Dylan. L'esistenza di questi casi, anche di singoli casi, sarebbe sufficiente per dimostrare da un punto di vista logico l'inconsistenza della teoria secondo la quale l'essere umano sarebbe naturalmente *storytelling*, cioè naturalmente narrante attraverso le storie.²⁵ In un'appassionata discussione che si è svolta tra storici, filosofi e scienziati il 21 ottobre 2016 presso la

ches?). Si possono confrontare queste pagine con quelle di Fernand Braudel, su cui cfr. Gérard Noiriel, *Comment on récrit l'histoire. Les usages du temps dans les Ecrits sur l'histoire de Fernand Braudel*, «Revue d'histoire du XIXe siècle», 25, 2002, pp. 57-81. **Virginie** Tournay, «Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*», *Lectures, Les comptes rendus*, 2014, messo on-line il 05/08/2014, consultato il 31/12/2016, <http://lectures.revues.org/15220>; da riguardare anche il dibattito svolto presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales con l'intervista allo stesso Le Goff realizzata il 19 marzo 2014, https://www.canal-u.tv/video/ehess/decouper_l_histoire_qu_est_ce_qu_une_periode_historique.14257.

²⁵ Cfr. Galen Strawson, *Against Narrativity*, in «Ratio», XVII, 4, 2004, 428-452; Id., *Narrativity and Non-Narrativity*, «Wiley Interdisciplinary Reviews: Co-



Fondazione Bruno Kessler di Trento, è stata posta perciò la questione se dietro il confronto di alcuni storici con gli approdi delle neuroscienze cognitive e con il cognitivismo letterario non ci sia quindi semplicemente il problema di ridare dignità teorica alla storia, facendola poggiare su una concezione della natura umana basata sulla plausibilità e sull'asserita insostituibilità della forma narrativa come forma di conoscenza, che è proprio l'idea respinta da Strawson.²⁶

In realtà, però, dal momento che la natura umana rimane costantemente un campo indeterminato di riflessione, la questione va posta in termini diversi e non si deve confondere la tesi della costitutiva narratività dell'essere umano con l'idea del suo naturale bisogno di storia. Abbiamo coscienza del tempo, nel senso che ci sembra intuitivamente di sapere che cosa è, ma non abbiamo conoscenza spontanea dei suoi significati e della nostra posizione al suo interno. Abbiamo bisogno di comprendere gli eventi, di orientarci nel tempo, ma la forma narrativa è semplicemente uno degli strumenti, forse il più efficace e diffuso, che ci consente di farlo. Non bisogna confondere la critica alla narratività con la critica alla storia in quando modo per ordinare e dare significato agli eventi.

Pensare e scrivere la storia e concepire il tempo stesso in forma di storia non è quindi solo un esercizio di stile: è un'operazione intellettuale, come osserva Paul Veyne, un modo dell'essere umano (e poi dello storico) per dare senso al tempo e attribuirgli significati sempre più raffinati.²⁷

La Storia come forma del tempo e la storia come sua spiegazione non hanno perciò bisogno di essere difese. Non può esistere crisi della storia se l'essere umano continua ad averne così intimamente bisogno.²⁸ Secondo Lynn Hunt, già presidente dell'American

gnitive Science», I, 2010, p. 777. Il contraddittore è Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, 3 vol, tr. it., Jaca Book, 1987-1988.

²⁶ Paolo Costa, *Siamo veramente storytelling animals?*, intervento al ciclo di seminari su *Neuroscienze e storia: prospettive, contatti e ipotesi di ricerca*, Fondazione Bruno Kessler-Università Ca' Foscari di Venezia, 21 ottobre 2016.

²⁷ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (1971), Seuil, 1979, p. 56.

²⁸ Per lo spazio pubblico americano cfr. Armitage, Guldi, *Le retour de la longue durée*, cit., p. 291; per lo spazio pubblico italiano si vedano ad esempio il dibattito su *La crisi della storia: sfide e risposte* organizzato dalla Casa della Cultura a Milano l'8 giugno 2016 (online su <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=acQIfpheshw>) e Chiara Ottaviano, *La crisi della storia e la "Public Hi-*



Historical Association e una tra le prime storiche ad aver aperto la strada al confronto con i cognitivisti, i dubbi sull'utilità della storia rappresentano sostanzialmente un alibi per coloro che non vogliono o non riescono a rinnovare i propri linguaggi e i propri oggetti di ricerca per intercettare il bisogno di storia che continuamente ci accompagna.²⁹ La storia si relaziona necessariamente con il tempo dal quale provengono gli interrogativi che le rivolgiamo, cioè con i bisogni del presente.³⁰ Contro le amnesie del passato nel presente, cioè contro la perdita o la diminuzione della memoria che ciclicamente si ripresenta, rimane sempre da soddisfare questo naturale bisogno di storia dell'essere umano.

story”, in “RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea”, I, 1 (2017), pp. 41-45.

²⁹ Il riferimento è sia al suo *Inventing Human Rights*, cit., sia a *Writing History in The Global Era*, W. W. Norton & Co. Inc., 2014, p. 116. Per una discussione dell'approccio di Lynn Hunt si vedano George Lakoff, *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*, Viking, 2008, e Timothy P. O'Neill, *Mirror Neurons, the New Neuroscience, and the Law: Some Preliminary Observations*, «Southwestern Law Review», 39 (2010), pp. 499-512.

³⁰ Lynn Hunt, *Faut-il réinitialiser l'histoire?*, “Annales. Histoire, sciences sociales”, 70, 2 (2015), pp. 319-325; in inglese è poi apparso il suo saggio *History: Why it Matters*, Polity Press, 2018.



LETTURE CONSIGLIATE

Non esiste, come si è potuto cogliere dalle pagine precedenti, una storia sistematica del tempo, né può essere immaginata dal momento che le letture e le interpretazioni cambiano a seconda della prospettiva e del metodo di studio che vengono utilizzati. D'altra parte, la discussione sul tempo, sui suoi significati, sulle sue percezioni e interpretazioni ha assunto nel corso degli ultimi anni i caratteri di un dibattito di forte rilevanza pubblica, per le implicazioni che ha nelle scelte culturali, sociali e politiche di tutti i giorni e particolarmente di fronte ad eventi che interrompono quello che viene percepito come il suo «naturale» fluire, come una pandemia, una guerra, una malattia o la morte, sempre più esorcizzata e privata del suo carattere di familiarità.

Le indicazioni che seguono riprendono e integrano i riferimenti essenziali già offerti nel testo, seguendo naturalmente le sensibilità e gli interessi propri dello storico; più che una bibliografia sistematica vogliono offrire spunti per approfondimenti e consigli di lettura, mostrando anzitutto come diverse discipline si siano interessate e studino il fenomeno del tempo, e cercando poi di restituire la mutevolezza delle interpretazioni, anche in relazione agli sviluppi del dibattito scientifico e culturale degli ultimi decenni.

Dal punto di vista legato strettamente alla storia materiale, il tempo è stato spesso studiato soprattutto nell'ottica della sua misurazione e delle invenzioni dell'uomo utili a padroneggiarlo e a «addomesticarlo», dalla clessidra all'orologio atomico. In questa prospettiva la storia della cultura si intreccia sovente con la storia della scienza e delle tecniche e molti sono i testi che ricostruiscono la storia degli orologi, dei calendari, delle agende. Rimangono sempre utili punti di riferimento i lavori di Carlo M. Cipolla, *Clocks*

and Culture 1300-1700, London, Collins, 1967 (tr. it., *Le macchine del tempo. L'orologio e la società 1300-1700*, Bologna, il Mulino, 1967); David S. Landes, *Revolution in time*, Harvard, Belknap Press, 1983 (tr. it., *Storia del tempo. L'orologio e la nascita del mondo moderno*, Milano, Mondadori, 1984); Francesco Maiello, *Storia del calendario. La misurazione del tempo 1450-1800*, Torino, Einaudi 1996²; Jean Matricon, *Misurare il tempo: dalla clessidra all'orologio atomico*, in *La conquista del tempo: società e democrazia nell'era della rete*, a cura di Derrick de Kerkchove, Roma, Editori Riuniti, 2003, pp. 37-41; Leofranc Holford-Strevens, *The History of Time. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2005 (tr. it., *Storia del tempo*, Torino, Codice edizioni, 2007); Joseph Mazur, *The Clock Mirage: Our Myth of Measured Time*, Yale, Yale University Press, 2020 (tr. it., *Storia del tempo. Misurare il tempo da Zenone alla fisica quantistica*, Milano, il Saggiatore, 2020).

Allo stesso modo, molto spazio al concetto del tempo è stato dedicato nel Novecento anche dai filosofi, a partire da alcuni classici come Henri Bergson, *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*, a cura di G. Meyer-Bisch, Paris, PUF, 2019 e Id., *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*, a cura di C. Riquier, Paris, PUF, 2016 (tr. it., *Storia dell'idea del tempo, corso al Collège de France 1902-1903*, Milano, Mimesis, 2019); John Ellis MacTaggart, *The Unreality of Time*, in *Mind*, 1908 (tr. it., *L'irrealtà del tempo*, a cura di Luigi Cimmino, Milano, Bur, 2006); Edmund Husserl, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927 (tr. it., *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 1976⁷) e *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins in Husserliana*, 10, The Hague, Nijhoff, 1966 (tr. it., *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, Milano, FrancoAngeli, 2011); Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) in Id., *Gesamtausgabe*, II, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979 (tr. it., *Prolegomeni alla storia del concetto del tempo*, Genova, il Melangolo, 1999); l'attenzione dei filosofi verso il concetto del tempo è costante nella storia, come si può evincere per esempio da Francesco Orilia, *Filosofia del tempo: il dibattito contemporaneo*, Roma, Carocci 2012; Paolo Taroni, *Filosofie del tempo: il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*, Milano, Mimesis, 2012.

La psicologia offre anch'essa saggi di alta divulgazione, come Paola Reale, *La psicologia del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1982; Claudia Hammond, *Il mistero della percezione del tempo*, Torino,

Einaudi, 2013; Eugenio Borgna, *Il tempo e la vita*, Milano, Feltrinelli 2016, accanto a contributi di analisi più specifici, come i saggi raccolti in *Cognitive Model of Psychological Time*, a cura di Richard A. Block, New York, Psychology Press, 1990; quelli curati da Bruno Mölder, Valtteri Artsila, Peter Øhstrom, *Philosophy and Psychology of Time*, Springer, 2016; e *Psychology of Time*, a cura di S. Grondin, Bingley U.K., Emerald Group, 2008.

L'antropologia ha dedicato nel Novecento uno spazio sempre maggiore alla questione del tempo; lo stato delle riflessioni è ben restituito da Gianluca Ligi, *Il senso del tempo. Percezioni e rappresentazioni del tempo in antropologia culturale*, Milano, Unicopli, 2011. Nelle nostre pagine si è fatto spesso riferimento ai saggi di Marc Augé, tra cui vanno ricordati *Le temps en ruines*, Paris, Galilée, 2003 (tr. it., *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004) e *Ou est passé l'avénir?*, Paris, Seuil, 2011 (tr. it., *Che fine ha fatto il futuro? Dai non luoghi al non tempo*, Milano, Elèuthera 2017). A livello internazionale mantengono ancora ragioni di interesse Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York. Columbia University Press, 1983 e Alfred Gell, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford, Berg, 1992, nonché Rebecca Bryant e Daniel M. Knight, *The Anthropology of the Future*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2019.

La riflessione sul tempo occupa, come è noto, ampio spazio anche nella letteratura e nella poesia. Oltre agli spunti recentemente offerti da Michele Cometa, *Perché le storie ci aiutano a vivere. La letteratura necessaria*, Milano, Raffaello Cortina, 2017, si possono rivedere anche i saggi raccolti da Giovanna Calabrò, *Il cerchio e la freccia. Studi sulla percezione del tempo nella letteratura occidentale*, Napoli, Esi, 2000. Moltissimi sono gli studi particolari su singoli autori e su testi specifici. Nel dibattito internazionale, accanto al già ricordato libro di Jonathan Gottschall, *The Storytelling Animal. How Stories Make Us Human*, Boston-New York, Houghton Mifflin Harcourt, 2012 (tr. it., *L'istinto di narrare. Come le storie ci hanno reso umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014), si può fare riferimento a Adam Barrows, *Time, Literature, and Cartography After the Spatial Turn. The Chronometric Imaginary*, New York, Palgrave Macmillan, 2016 e alla raccolta di saggi curata da Thomas M. Allen, *Time and Literature*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2018. Un interessante esempio su come indagare il rapporto tra tempo e letteratura in età mo-

derna è offerto da Tina Skouen, *The Value of Time in Early Modern English Literature*, London, Routledge, 2019.

La scienza fisica nelle sue diverse branche che studiano la forza della natura si è ampiamente occupata del tempo in relazione allo spazio e all'universo e offre anche saggi di alta divulgazione scientifica che hanno incontrato grande successo di pubblico. Tra questi i volumi di Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time*, New York, Bantam Books 1988 (t. it., *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia dell'universo*, Milano, Rizzoli, 2015), *The Nature of Space and Time* (con Roger Penrose), Princeton, Princeton University Press, 1996 (tr. it., *La natura dello spazio e del tempo*, Milano, Rizzoli, 2017) e *A Briefer History of Time*, New York, Bantam Press, 2008 (tr. it. *La grande storia del tempo. Guida ai misteri del cosmo*, Milano, Rizzoli, 2015). Ad essi si possono aggiungere la raccolta di saggi curata da Margherita Hack, Pippo Battaglia e Rosolino Buccheri, *L'idea del tempo*, Torino, Utet, 2006; *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*, a cura di Umberto Curi e Luca Taddio, Milano, Mimesis, 2013; e il più recente lavoro del fisico Carlo Rovelli, *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi, 2017. Un testo di divulgazione scientifica che sintetizza un secolo – il Novecento – di indagini sulla dimensione del tempo è quello di James Gleick, *Time Travel. A History*, London, Fourth Estate, 2017 (tr. it. *Viaggi nel tempo*, Torino, Codice edizioni, 2019) al quale si possono aggiungere Pascal Richet, *L'Age du monde. A la découverte de l'immensité du temps*, Paris Seuil, 1999 (tr. it., *Storia naturale del tempo*, Pisa, Pacini, 2010) e Walter Grassi, *Il valore del tempo. Mito, fisica, ambiente*, Milano, Hoepli, 2020.

Il tempo in economia, in quanto variabile importante nei modelli che descrivono l'evoluzione del sistema economico-finanziario, è stato tema di una costante riflessione segnata tra l'altro da Raffaello Maggi, *Osservazioni sul tempo in economia*, in *Annali di scienze politiche*, 11/1938, pp. 97-107; Alberto Bertolino, *Qualche considerazione sui concetti di spazio e di tempo in economia*, in *Giornale degli economisti*, 26/1967, pp. 659-676, fino ad Aldo Masullo e Paolo Ricci, *Tempo della vita e mercato del tempo. Dialoghi tra filosofia ed economia sul tempo*, Milano, FrancoAngeli, 2015. La rivista *Oeconomia* ha dedicato nel 2017 due numeri speciale al tema *Time in Economics*, riprendendo questioni sollevate già da George L. S. *Time in economics*. Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1967; Gerald P. O'Driscoll e Mario J. Rizzo, *The economics of time and ignorance*, London, Routledge, 1996²; Judy Klein, *Statistical Visions in Time — a*

history of time series analysis, 1662-1938, Cambridge Mass. Cambridge University Press, 1997.

Grande interesse verso il problema della comprensione del tempo viene suscitato oggi dagli apporti delle neuroscienze cognitive. Oltre ai saggi di Alberto Oliverio, *Immaginazione e memoria. Fantasia e realtà nei processi mentali*, Milano, Mondadori, 2013 e di Arnaldo Benini, *Neurobiologia del tempo*, Milano, Raffaello Cortina, 2017, discussi in questo volume, sono da leggere dello stesso Alberto Oliverio, *Ricordi individuali e memorie collettive*, Torino, Einaudi 1994 e *Memoria e oblio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003. Rimane un classico Benjamin Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard, Harvard University Press 2005 (tr. it. *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Milano, Raffaello Cortina, 2007). Da leggere anche Giorgio Vallortigara, *La mente che scodinzola: storie di animali e di cervelli*, Milano, Mondadori 2011 e il recente confronto tra Massimiliano Parente e Giorgio Vallortigara, *Lettere dalla fine del mondo. Dialogo tra uno scrittore che voleva essere uno scienziato e uno scienziato che voleva essere scrittore*, Milano, La Nave di Teseo, 2021.

Il terreno su cui più frequentemente gli storici si sono confrontati con l'apporto delle scienze sociali, della psicologia e della medicina affrontando la dimensione del tempo è quello della memoria. A tale riguardo si possono ricordare i lavori di Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2012 (l'edizione originale, del 1992, è in lingua tedesca; tr. it., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997) e di Aleida Assmann, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011 (la l'edizione originale del 2004 è in lingua tedesca; tr. it., *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, il Mulino, 2002). Rimangono classici i lavori di Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988 (1° ed. 1977, tr. it. *Storia e memoria*, Torino, Einaudi, 1986), così come Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000 (tr. it., *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Raffaello Cortina, Milano, 2000); e Geoffrey Cubitt, *History and Memory*, Manchester, Manchester University Press, 2013. Esistono anche riviste scientifiche specificatamente dedicate al tema, come *Storia e memoria* in Italia e *History and Memory* negli Stati Uniti d'America.

L'intreccio fra tutte queste discipline e la dimensione pubblica assunta dal dibattito sul senso del tempo, anche attraverso i giornali ed altri mass media, ha spinto negli ultimi anni gli storici ad interrogarsi sul tema, anche se la discussione si sta appena aprendo e non senza la difficoltà nel collegare la «realtà» del tempo con la funzione della storia stessa. In questa direzione tendono a muoversi i lavori di Serge Gruzinski, *L'histoire, pour quoi faire?*, Paris, Fayard, 2015 (tr. it., *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Milano, Raffaello Cortina 2016) e *La machine à remonter le temps. Quand l'histoire s'est mise à écrire l'histoire du monde*, Paris, Fayard, 2017 (tr. it., *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo*, Milano, Raffaello Cortina, 2018). Vasta discussione nella cultura americana ha provocato nel 2008 il libro di Lynn Hunt, *Measuring Time, Making History* (Budapest, Central University Press), seguito da altri interventi della stessa autrice (tra cui *Modernity: Are Modern Times Different?*, in *Historia Critica*, 54/2014, pp. 107-124 e *Does History Need a Reset?*, in *Annales. Engl. Ed.*, 70/2015, pp. 249-254); questi saggi non sono stati tradotti però in italiano, così come non è tradotto in italiano il libro di un altro storico che si è occupato della dimensione del tempo come Lucien Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen, Wallstein, 2016 (di cui esiste però un'edizione spagnola). Una riflessione interessante sul tempo nel suo rapporto con l'agire umano è contenuta nell'ultimo libro di Jacques Le Goff, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*, Paris, Seuil, 2014 (tr. it., *Il tempo continuo della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2014), anche se il testo è stato letto soprattutto come testamento intellettuale del grande medievista e meno come una riflessione sul senso del tempo (si veda però la discussione fattane da Virginie Tournay in *Lectures*, 2014, <https://journals.openedition.org/lectures/15220>). Utili riferimenti per letture che incrociano il tema del tempo con le dinamiche della società industrializzata e i ritmi del lavoro sono offerti da Piero Bevilacqua, *Ecologia del tempo. Uomini e natura sotto la sferza di Crono*, Firenze, Castelvocchi, 2018. François Hartog, storico dell'antichità noto per il suo *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil, 2003 (tr. it., *Regimi di storicità. Presentismo ed esperienze del presente*, Palermo, Sellerio, 2003), è recentemente tornato sul tema con il suo *Chronos: L'Occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard, 2020, a conferma di quanto il tema rimanga importante.

