ΕΡΧΕΘΑΙ ΩΡΑ ΚΑΙ ΝΥΝ ΕΣΤΙΝ: "nel giorno spirituale della presenza"*

di Vincenzo Vitiello

Vitiello rereads the Hegelian reflection about time in the light of the verse from the Fourth Gospel, "...a time is coming and has now come", comparing it with the diverse interpretations of the relationship between the totality of the temporal horizon (Hóra) and the "moment" (nýn) of its "revelation", occurring over the course of history - from Augustine to Nietzsche and Borges, proceeding to Hölderlin and Dostoyevsky. The outcome is a real true passage from the primacy of the Hóra to that of the nýn, no longer seen as a "moment" within the Hóra, but as an in-stant suspended between the real movement of time and the possible tranquillity of the Nothingness of time. This 'in-stant', and this alone, which opens up the mystery of the Possible, today merits the Hegelian definition of the "spiritual day of the presence".

* - "in den geistigen Tag der Gegenwart": G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *PhäG*) ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, p. 140; tr. it. in 2 volumi di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963^3, I, p. 152.

[…] quando percorriamo il passato, per quanto grande esso sia, abbiamo a che fare solo con un *presente* (*mit Gegenwärtigem*); la filosofia infatti che si occupa della verità, ha sempre a che fare con un presente, e presente in eterno. Per la filosofia nulla è andato perduto nel passato, l'idea è presente, lo spirito è immortale, non è scomparso e non deve venire ancora, bensì esiste, ora, per sua natura.[1]

Questo tempo apparente, il tempo di questo mondo [...] è soltanto un tempo che sempre si ripete; esso è solo un membro entro il grande sistema dei tempi che si trovano nel disegno divino; di qui l'antico lamento, che sotto il sole, e cioè nella creazione, non si produce nulla di nuovo, un giorno è come l'altro, oggi è domani, domani è come oggi, tutto si muove in un triste circolo di fenomeni che uniformemente ritornano. Questo tempo apparente […] non è il vero tempo. Il vero tempo, infatti, […] è una successione di tempi […], posto con la creazione – e solo con la creazione.[2]

È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La Torah e la preghiera li istruiscono invece nella rammemorazione. Ciò liberava per loro dall'incantesimo il futuro, quel futuro di cui sono succubi quanti cercano responsi presso gli indovini. Ma non perciò il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché in esso ogni secondo era la piccola porta attraverso la quale poteva entrare il messia.[3]

§ 1

Dal *Vangelo secondo Giovanni*:

In verità, in verità vi dico che chi ascolta la mia parola e crede in chi mi mandò ha vita eterna e non viene in giudizio, ma *è passato* dalla morte alla vita. In verità, in verità vi dico che l'*ora viene ed è adesso* (*érchetai hóra kaì nŷn éstin*) che i morti ascolteranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno[4].

---

1 - G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (= *VPhG*), *Werke in zwanzig Bänden*, 12, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, p. 105; tr. it. di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 69.

2 - F. WS. J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, tr. it., testo tedesco a fronte, a c. di A. Bausola, riv. da F. Tomatis, Bompiani, Milano 2002[2], pp. 1062-1063.

3 - W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, tr. it., testo tedesco a fronte, a c. di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 56-57.

4 - *Gv.*,5, 24-25.

Dal commento di Agostino:

> [Gesù] non parla ancora della seconda resurrezione, della resurrezione dei corpi che avverrà alla fine, ma della prima resurrezione che avviene ora. E per distinguerla dice: *viene l'ora ed è adesso*. Non si tratta quindi della resurrezione dei corpi, bensì di quella delle anime. Anche le anime hanno infatti la loro morte nell'empietà e nel peccato, e questa è stata la morte di coloro dei quali il Signore ha detto: *Lascia i morti seppellire i loro morti*, in modo cioè che coloro che sono morti nell'anima seppelliscano quelli che sono morti nel corpo.[5]

Érchetai hóra kaì nŷn éstin: *hóra* indica insieme il tempo della fioritura e quello della maturazione, il primo, il principio, e l'ultimo, il fine. Indica l'*orizzonte* del tempo, l'*aevum*. E questo *viene*, e cioè: si annuncia, si rivela *nŷn*, *adesso*. Nella *singolarità* del presente – *nŷn* – del *saeculum*, si annuncia l'orizzonte del tutto. Il *nŷn*, il *presente storico* del Cristo è *singolare* per questo: perché disvela l'orizzonte del tempo, la totalità dell'*aevum*.

La "rivelazione del profondo" (*die Offenbarung der Tiefe*), di cui parla Hegel nella conclusione della *Fenomenologia dello spirito*[6], dice il medesimo. Il sapere assoluto, ovvero lo spirito che si sa come tale, come spirito, è insieme storia e concetto, storia concettuale (*begriffne Geschichte*): è cioè il luogo in cui l'intera storia diviene consapevole di sé; o per usare le parole stesse di Hegel di altro passo della *Fenomenologia*, è il luogo nel quale la storia, lasciandosi alle spalle il "variopinto mondo dell'apparenza sensibile" e la "vuota notte del sovrasensibile", entra infine "nel giorno spirituale della presenza".

Il compimento – il fine realizzato, attuato, *perfectum* – è l'"adesso", il *nŷn,* in cui si rivela la *hóra*: l'"orizzonte del tempo", nel quale ogni storia accade. *Accade*: presente aoristico. Perché ogni storia è accaduta ed ogni storia accadrà, potrà accadere solo in esso. La differenza sta in ciò, che *adesso*, nel nostro presente temporale, lo *sappiamo*. Lo *si sa*. La storia lo *sa*.

Adesso, *nŷn*: quanto è ampio questo *presente storico*, questo presente che passa? La *Hóra* abbraccia la totalità del tempo – e il *nŷn*?

Ma cosa significa l'ingresso della storia nel "giorno spirituale della presenza"?

---

5 - Agostino d'Ippona, *La Città di Dio*, trad. it. di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, XX, 6 [*La prima e la seconda resurrezione*], p. 998 (riv. la traduzione di *érchetai hóra kaì nŷn éstin*).

6 - G. W. F. Hegel, *PhäG*, p. 564; it., II, p. 305.

§ 2

Dai *Demoni* di Dostoevskij:

> [Stavrogin:] Vi siete messo a credere nell'eternità della vita futura?
> [Kirillov:] No, non nell'eternità della vita futura, ma di questa vita. Ci sono dei momenti, voi arrivate a certi momenti in cui il tempo tutt'a un tratto si ferma e diventa eternità.
> [Stavrogin:] Voi sperate di arrivare ad un momento simile?
> [Kirillov:] Sì.
> [Stavrogin:] Ai nostri tempi è un po' difficile […] Nell'Apocalisse un angelo giura che non ci sarà più tempo.
> [Kirillov:] Lo so. Quel che è detto là è verissimo, è chiaro e preciso. Quando ogni uomo avrà raggiunto la felicità, il tempo non ci sarà più, perché non ce ne sarà bisogno [...] L'uomo è infelice perché non sa di essere felice, solo per questo. Tutto sta qui, tutto! Chi lo capisce è subito felice, nello stesso momento.[7]

Apocalisse, cancellazione del tempo, felicità: un trittico difficile da comprendere nella prospettiva dell'uomo-dio propria di Kirillov. Nella prospettiva, cioè, della più radicale secolarizzazione. Vengono in mente le parole di Nietzsche della *Gaia scienza* (chissà quanto influenzato da quelle or citate di Dostoevskij), che, all'affacciarsi per la prima volta dell'idea-incubo dell'eterno ritorno di «ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e ogni sospiro, e ogni indicibilmente grande e piccola cosa della… vita», osservava: «quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello»[8].

Felicità è questo non desiderare più altra cosa che questa vita, questa storia, questo mondo con tutti i suoi beni e tutti i suoi mali. *Bontà* – la "bontà" degli uomini *felici* – è questo amore totale, capace di accogliere tutto: il ragno che si arrampica sul muro, come lo stupro di una bambina! E ancora di più, molto di più. Perché, se gli esempi di Kirillov toccano l'esistenza di un individuo, di un singolo, la felicità e la bontà dell'eterno ritorno concernono invece la storia tutta: esigono si ami Cartagine e Roma, Palmira e la legione che la distrusse, Socrate e gli Ateniesi che lo condannarono a bere la cicuta, Gesù ed il Sinedrio che ne decretò la condanna a morte. Il Figlio di Dio ed il popolo che gli preferì Barabba.

Di questa *felicità* aveva cantato Hölderlin:

---

7 - F. Dostoewskij, *I Demoni*, trad. A. Polledro, Einaudi, Torino 1974, pp. 220-221.

8 - F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (= *fW*), in Id., *Werke*, KSA, dtv/ de Gruyter, München-Berlin / New York 1988, Bd. 3, Af. 341, p. 570; tr. it. di F. Masini, in *Opere di F. N.* (= *OFN*) , Adelphi, Milano, vol. V, t. II, 1965, p. 202.

Gli dèi eterni sono
Ognisempre colmi di vita; ma fin nella morte
Anche l'uomo può
Serbare il più gran bene nella memoria,
E allora vive quanto ha di più alto.
V'è solo che ognuno ha la sua misura.
Poiché grave peso
È l'infelicità, ma la felicità più ancora.
Ma ci fu un saggio
Che dal mezzodì alla mezzanotte
E finché il mattino splendesse,
Nel convito seppe restare lucido.[9]

È la *felicità* di Socrate, la felicità del filosofo, che non è di tutti; dacché non è di tutti l'amore che, per tutto voler comprendere, tutto perdona. L'amore che nulla esclude, neppure l'odio e la distruzione: «Dobbiamo farci una ragione del male del mondo, dobbiamo conciliare lo spirito pensante con la malvagità stessa.»[10].

Che non è di tutti. Ma: può esservi questo amore – se non è di tutti? e finché non è di tutti?

Dostoevskij lo nega.

Fin quando gli uomini non sapranno di essere felici, compiranno il male, offendendosi reciprocamente, specie quando vorranno realizzare il bene col dare un ordine etico al mondo, imponendo valori alla storia, piegando l'esistenza alla morale. Kirillov si suicida per mostrare che l'amore per la Vita deve estendersi a tutto: anche all'atto che nega la vita. Il suicidio è l'apocalisse di Kirillov, la rivelazione dell'amore totale e assoluto, incondizionato della Vita, della storia, dell'esistenza purchessia. La più alta affermazione attraverso la più radicale negazione. E solo per questa Kirillov è "uomo-dio" (il contrario, come lui stesso dice, del Dio-uomo).

La vicenda intellettuale di Nietzsche ripercorre quella di Kirillov. Anche l'"eterno ritorno" – il "presente" di Zarathustra, ciò che Zarathustra già vede chiaramente – è futuro: gli uomini tutti sono sotto il peso del macigno dell'"es war", dello "spirito di vendetta". Ma se uno solo ha appreso la conciliazione che è oltre ogni conciliazione, l'*amor Fati* – nessuno di fatto lo ha appreso. Zarathustra può anche

9 - F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 Bde, Wissenschaftliche Buchgeselleschaft, Darmstadt, 1989, I, *Der Rhein. An Isak von Sinclair*, pp. 354-361 (per i versi citati, v. p. 360); tr. it. di G. Vigolo, F. Hölderlin, *Poesie*, testo ted. a fronte, Mondadori, Milano 1971, pp. 194-205 (per i versi citati, v. p. 205).

10 - G.W.F., Hegel, *VPhG*, p. 28: it. p. 15.

dire che se il popolo apprende da lui, anche lui apprende dal popolo[11]; tuttavia il fatto stesso che *deve spiegare* al popolo la dottrina del popolo – il fatto stesso di dire che la "gobba" è lo "spirito del gobbo", e che pertanto non ci sono "guarigioni" da compiere, "redenzioni" da promettere, è segno che la conciliazione con lo spirito della Terra non è *ancora* avvenuta. E se la storia si spezza in due, tra l'inconsapevole presente del *Fatum* ed il futuro dell'*amor Fati*, l'*anulus aeternitatis* è ancora una promessa, una "guarigione" ed una "redenzione". Anche Zarathustra vede solo futuro: il futuro dell'eterno presente. Anche il suo *oggi* è attesa. Nietzsche ne era consapevole. Già da tempo s'era ripromesso di "dire di sì a tutto"[12]. Ma non gli riuscì. Ripeté il gesto di Kirillov. A modo suo, al modo del pastore: anch'egli "morse, e morse bene! Sputò lontano la testa del serpente"[13]. Per amore della vita negò la coscienza. Percorse *à rebours* il cammino dello spirito: *dal giorno spirituale della presenza al variopinto mondo dei sensi*. Ma non trovò felicità, non rise il riso del "trasformato" (*Verwandelter*), del "circonfuso di luce" (*Umleuchteter*)[14]; né disse di sì a tutto, smise di dire!

Non trovo miglior commento a questo autoinganno di Nietzsche che le parole di Thomas Mann:

> Qual giuoco ironico fa la natura, se può produrre l'immagine della più sublime spiritualità là dove la spiritualità è scomparsa![15]

§ 3

Come allora la "felicità" per Hegel?

In Dostoevskij come in Nietzsche permane ancora l'illusione del *fare*, dell'*operare*. La felicità è legata ad un mutamento della storia. La loro *apocalissi* è insieme *renovatio*. *Vuole* esserlo – almeno. *Volontà*: volontà di potenza, volontà di volere – da questa illusione Hegel è affatto libero. La sua felicità è puramente *teorica*: attiene allo sguardo. Allo sguardo puro, *solare*, del filosofo: *das reine Zusehen*, il

---

11 - Cfr. F. Nietzsche, "Von der Erlösung" in Id., *Also sprach Zarathustra* (= *Z*), *KSA*, Bd. 4, pp. 177-182; tr. it., *OFN*, VI/I, pp. 168-173.

12 - Cfr. F. Nietzsche, *fW*, Af. 276, p. 521; it. p. 158.

13 - Cfr. F. Nietzsche, "Vom Gesicht und Räthsel", *Z*, p. 202; it., p. 194.

14 - *Ibidem*.

15 - Invero con queste parole Mann chiude la 'narrazione' degli ultimi anni di vita di Adrian Leverkühn, il protagonista del *Doktor Faustus*, coincidenti con quelli degli "orrendi trionfi" (*wüster Triumphe*) della Germania nazista; ma il riferimento a Nietzsche è chiaro: *Op.cit.*, Fischer, Frankfurt/M. 2012[38], "Nachschrift", pp. 664-672, spec. pp. 671-672.; tr. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1957[3], pp. 951-962, spec. 961-962. Sul tema cfr. l'Introduzione di Lavinia Mazzucchetti, spec. pp. XXXII-XXXVI.

"puro stare a vedere", è, infatti, il metodo della *Fenomenologia*[16]. Metodo inteso come itinerario, via, *hodós*. Che non è però l'itinerario dell'accadere, bensì del ri-accadere. La *Fenomenologia* ri-percorre l'accaduto alla luce della coscienza. Leggiamo nell'Introduzione:

> Ora, poiché questa rappresentazione ha per oggetto soltanto il sapere apparente o fenomenico, *sembra* ch'essa stessa non sia la libera scienza moventesi nella sua figura peculiare...[17]

Perché la ri-costruzione fenomenologica dell'itinerario della coscienza – fatta alla luce del sapere che si sa come sapere, ovvero: dell'autocoscienza che è spirito – possa avere l'*apparenza* di un "itinerario della coscienza naturale", è necessario che il sapere fenomenologico nulla immetta in esso. La luce che illumina questo itinerario è visibile solo dall'occhio del filosofo. Il filosofo quindi deve far ben attenzione a non introdurre il suo sapere nel processo che descrive. A non alterare il processo. Il suo dev'essere un *reines Zusehen* – un puro guardare. Perciò la virtù somma del filosofo è l'*Er-innerung*, l'*anamnesi* che s'interna nel profondo, nell'*intimo* della storia[18].

Il *nŷn* del filosofo, il suo presente storico, si carica di tutto il passato. Meglio: si carica del tutto come passato. Non c'è futuro da conseguire, non c'è desiderio da soddisfare che in quanto tale ci impedisca d'essere felici; siamo felici, in quanto filosofi, perché la storia è 'perfetta', ossia: compiuta. Compiuta per l'occhio solare del filosofo, non perché nulla più accadrà, ma perché tutto quello che *potrà* accadere, è in certo modo già accaduto, se il momento essenziale dell'esser-futuro, la 'futurità' quale determinazione essenziale della *Hóra*, il futuro d'ogni futuro, *è parte* dell'orizzonte totale, *sempiterno* del tempo.

---

16 - Cfr. *PhG*, pp. 70-72 e 79; it., I, pp. 74-75 e 79.

17 - *PhG*, pp. 66-67: it., I, p. 69. Sul tema è fondamentale il 'commento' di M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrfung*, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurtg/M. 1972[5], pp. 105-192, spec. pp. 130-132; tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190, spec. pp. 128-130. Cfr. altresì L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma 1973, cap. V, "Fondazione fenomenologica della filosofia speculativa, spec. pp. 128-130.

18 - Non nel mondo 'esteriore' dell'intuizione sensibile spazio-temporale è la storia vera, ma nell'*interiorità* del concetto, nel concetto che si sa come concetto: «[…] la figura presente dello spirito comprende in sé tutti i gradi precedenti. Questi ultimi si sono bensì evoluti l'uno dopo l'altro come gradi indipendenti, *ma ciò che lo spirito è, lo è sempre stato in sé* – la differenza è solo dello sviluppo del suo essere in sé. La vita presente dello spirito è un circolo di gradi che da una parte esistono ancora fianco a fianco e solo dall'altra appaiono trascorsi. Anche nella sua presente profondità lo spirito possiede i momenti che sembra aver lasciato dietro di sé.»: *VPhG*, p. 105; it. pp. 69-70.

È in questo contesto che va compresa la *cancellazione* (*tilgen*, non *Aufhebung*) del tempo di cui parla l'ultimo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*[19].

§ 4

Il tempo che lo spirito cancella è il tempo esteriore dell'intuizione, il tempo che *ci è*, la forma immediata dello scorrere che appare come "il destino e la necessità dello spirito non perfetto in sé", e cioè non compiuto in sé (*nicht in sich vollendet*)[20]. Questo tempo – che Hegel ha il torto di attribuire implicitamente a Kant, fermandosi evidentemente all'Estetica e non scorgendo nelle pagine sullo Schematismo e delle Analogie dell'esperienza la *vera* determinazione kantiana del tempo che "sta e non muta"[21], che non scorre perché sono i fenomeni che scorrono in esso[22] –, questo tempo è cancellato perché inadeguato alla filosofia, che nel suo sguardo solare ha di mira il tutto e non la parte, la *Hóra* e non il ***nŷn***, l'orizzonte totale e non il momento singolo. Di più: il momento singolo della filosofia, il presente storico in cui av-viene l'*apocalisse*, la rivelazione della *Hóra*, il ***nŷn*** deve come sparire ed essere obliato nella memoria della totalità dell'orizzonte. L'*Erinnerung* filosofica non può perdersi dietro la singolarità dell'accadere, anche della propria singolarità. Il ***nŷn*** deve sparire nella *Hóra*. E di fatto *in filosofia* dispare: l'apprensione del *suo* tempo in pensieri comporta che la filosofia non ha nulla da dire riguardo a "come dev'essere il mondo":

> Come pensiero del mondo essa [la filosofia] appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta.[23]

S'intenda bene: questa affermazione va presa non in senso empirico, quasi che la filosofia sorga dopo che un processo storico è giunto a compimento; ma in senso trascendentale – o se si vuole: filosofico *tout court* –: la filosofia è già da sempre alla fine, perché ha di mira, in ogni momento del tempo, l'orizzonte totale del tempo. In questo senso trascendentale anche ciò che accadrà tra millenni è già presen-

---

19 - Cfr. *PhG*, p. 558; it., II, p. 298.

20 - *Ibidem*.

21 - I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (= *KrV*), *Werke*, Akademie Textausgabe, de Gruyter & Co, Berlin 1868, Bd. III, B 225 e 226.

22 - Cfr. *KrV*, Bd. IV, A 144; Bd. III, B 183. Ma cfr. *infra* § 6, spec. nota 30.

23 - *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= *PhR*), ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1967[4], p. 17; tr. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, p. 18.

te: perché non c'è altro *luogo* in cui potrà accadere che la *Hóra*. Questo *luogo* ha in sé – già da sempre – tutti i tempi[24].

L'esplicazione hegeliana del tempo 'riprende', *wiederholt*, un pensiero che ha accompagnato l'Occidente sin dal suo inizio, e che Aristotele – confutando *theológoi* e *physikoí* – fece valere come suprema evidenza:

> […] se prima della potenza è l'atto, allora non c'è stato per un tempo infinito Caos e Notte, ma sempre le stesse cose, o ciclicamente o in altro modo.[25]

Una profonda mestizia è compagna di questa *Erinnerung* filosofica. Hegel l'esprime con la famosa immagine della "nottola di Minerva (che) inizia il suo volo sul far del tramonto"[26]. Come dire: *nihil sub sole novi*.

Pesante l'infelicità, più pesante ancora la felicità del filosofo.

§ 5

E questo anche quando nell'orizzonte del tempo si ritiene di poter viaggiare, col pensiero, in ogni direzione. Se la topologia si ferma alla *Hóra*, anch'essa non sarà che una *Cartografia*[27]. Sovviene qui un pensiero di Borges, che indirettamente definisce il nostro rapporto con Hegel – e con noi stessi interpreti di Hegel. Citiamolo per esteso:

> [...] In quell'Impero l'Arte della Cartografia raggiunse tale perfezione che la mappa di una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'Impero tutta una Provincia. Col tempo codeste Mappe smisurate non soddisfecero ed i Collegi dei Cartografi eressero una Mappa dell'Impero, che eguagliava in gran-

---

24 - Dovessi illustrare con un esempio quanto detto, ricorrerei a quello addotto da Gentile nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Sansoni, Firenze 1944, pp. 174-175): per un astronomo la congiunzione astrale, ancorché *pre*-vista per l'anno di un lontano futuro, è già avvenuta, se egli la può già descrivere con la medesima esattezza con cui descrive un evento già accaduto o che adesso accade sotto i suoi occhi. Aggiungo solo questo: l'esempio più che un'esplicazione è una critica – non solo di Hegel, sì anche di Gentile. L'Assoluto – del Concetto che si sa come concetto, o del Pensiero in atto – non è compatibile col divenire.

25 - Aristotele, *Metaph.*, XII, 1072 a 7-9.

26 - G. W. F. Hegel, *PhR*, p. 17; it. p. 18. Remo Bodei, già nel 1975, in *Sistema ed epoca in Hegel*, proponeva una diversa 'lettura critica' del rapporto filosofia/storia in Hegel, più aperta alla prassi ed al futuro. Il testo, riveduto e ampliato, è stato ripubblicato nel 2014, presso lo stesso editore, Il Mulino, col titolo significativamente mutato: "La civetta e la talpa", cfr. in particolare cap. I, pp. 66-67, e 76-82.

27 - Cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, e Id. *L'ethos della topologia*, Le Lettere, Firenze 2013.

> dezza l'Impero e coincideva puntualmente con esso. Meno dedite allo studio della Cartografia, le Generazioni successive compresero che quella vasta Mappa era inutile e non senza empietà la abbandonarono alle inclemenze del sole e degl'inverni. Nei deserti dell'Ovest rimangono lacere Rovine della Mappa, abitate da animali e mendichi; in tutto il Paese non è altra reliquia delle Discipline Geografiche.[28]

Ed infatti cos'è la *Seinsgeschichte* di Heidegger, la maggiore erede della hegeliana filosofia della storia, se non una pietosa raccolta delle lacere rovine della Mappa dell'Impero che ancora si conservano nella Terra del tramonto, nei deserti dell'Ovest?

C'è da chiedersi se non si dia *altro*, fuor da queste rovine e dalla loro pietosa raccolta. Altro: non già il nuovo; solo la sua possibilità, la possibilità che del nuovo si dia.

§ 6

Torna qui in giuoco il rapporto tra la *Hóra* e il ***nŷn***. Deve il filosofo *dimenticare* questo per quella? O non deve invece portare nell'orizzonte della totalità del tempo la coscienza della sua *attimalità*, o meglio: *in-stantaneità*?

Non si tratta di affermare che l'*attuale* interpretazione della *Hóra* è altra dalla *Hóra*, che il momento temporale della coscienza, l'*adesso*, il ***nŷn***, in cui la *Hóra* si manifesta, si rivela, è transeunte, laddove la *Hóra*, per riprendere la 'definizione' kantiana del tempo, *bleibt und wechselt nicht*. Questa distinzione è solo un paralogismo. Come può una conoscenza che si sa e si definisce transeunte affermare la permanenza del suo "oggetto"?[29]

Palesemente il ***nŷn***, del quale ora parliamo, non è il momento temporale incluso nell'orizzonte intemporale della *Hóra*; o meglio, è *anche* questo, ma non solo questo. Il momento temporale in quanto rivelativo della *Hóra* muta carattere. E muta essenzialmente. *Apocalisse*, *Offenbarung*, è questo, anzitutto questo: il trasmutare dell'*adesso* nell'*in-stante*. Ricordiamo le parole di Kirillov: «Ci sono dei momenti,

---

28 - J. L. Borges,"Del rigore della scienza", in Id., *Opere*, voll. 2, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1984-1985, I, p. 1253.

29 - L'argomentazione kantiana è insieme irrefutabile e insostenibile: *irrefutabile* perché, come dice Kant, se anche il tempo scorresse, ci sarebbe bisogno di altro tempo – non scorrevole, ma fisso, stabile – per misurare lo scorrere del tempo che scorre e non sta; *insostenibile*, perché il presunto tempo non scorrevole ma fisso, muta pur esso con lo scorrere dei fenomeni. *Exempli gratia*: se indico con "A" l'orizzonte fisso del tempo, e con "a^1", a^2", "a^3", … a^n., i fenomeni che scorrono in esso, è evidente che "A" sarà diverso via via che "a" scorrendo in esso si muta da "a^1", in a^2", "a^3", … a^n.

voi arrivate a certi momenti in cui il tempo tutt'a un tratto si ferma e diventa eternità». È qui colto qualcosa di essenziale, anche se espresso in modo affatto inadeguato. Nella rivelazione della *Hóra* il tempo *sembra* fermarsi, perché si disvela l'orizzonte intero della temporalità, il passato d'ogni passato, ed il presente che mai non passa, ed il futuro d'ogni futuro. Ma non si ferma, anche se più non partecipa allo scorrere *nel* tempo che caratterizza tutti i fenomeni del mondo. *Sta*, certamente, ma come sospeso tra movimento e quiete. *In-stans*: *sta in* – dove? Non altrove che nel tempo. Ma sta, appunto, e non scorre. Però neppure è fermo. Piuttosto è in bilico. Ma non tra l'eternità della *Hóra* e il flusso dell'*adesso*. È in bilico tra l'eternità della *Hóra*, l'*aionica icona* del tempo, e il *Nulla di tempo*.

La mutazione dell'adesso nell'in-stante, l'apocalisse del bilico, toglie ogni sicurezza, non al singolo momento della storia, bensì alla totalità del tempo. Alla *Hóra*. L'essere, non solo l'ente, è finito, mortale. E questa apocalisse accade nella storia e nel tempo. Nel *saeculum*.

Qui, in questo bilico, nell'*in-stare* apocalittico dell'*insecuritas* della *Hóra*, tutto appare *possibile*: la nascita d'altri tempi e di altre storie come il tramonto d'ogni tempo.

Il "Nulla di tempo" è il mistero al quale ci apre il *nŷn*, il "giorno spirituale della presenza", che, restituendoci all'umana inquietudine del possibile, ci libera dalle presuntuose certezze del mondo[30].

VINCENZO VITIELLO
Professore di Teologia politica nella Facoltà di Filosofia dell'Università S. Raffaele di Milano
witiello@libero.it

30 - «Per la vita cristiana non c'è alcuna sicurezza; e la costante insicurezza è anche il tratto caratteristico di tutte le cose aventi un significato fondamentale (*Grundbedeutendheiten*).»: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiosen Lebens*, Klostermann, Frankfurt//M. 1995, p. 105; tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003, p. 146.