

narrazioni. Queste risalgono a tempi e luoghi immemorabili, ma sono che e a loro volta presenti ed efficaci in falde di vita e di quotidiana esperienza che né il sapere pubblico né l'immaginare privato del nostro tempo sanno scorgere e attingere.

Il problema non è allora quello di una opposizione immaginaria tra sapere-narrativo e un-sapere-non-narrativo, oppure tra un sapere dizioneale (sapere forte perché fondato su presupposti metafisici) e sapere moderno e postmoderno (sapere debole perché infondato e unicamente affidato alle tecniche dei simulacri e dei linguaggi convenzionali). Il problema è tutto inscritto nel tipo di distanza (tra l'interpretazione e il suo oggetto) che il segno, da sempre, produce, e cioè nel modo del rapporto "simbolico" che il segno intrattiene col mondo e mondo. Le molteplici verità delle narrazioni hanno il loro senso proprio il prodursi dell'incantesimo simbolico del segno. Anche i segni la tecnica vi rientrano e non fanno eccezione, sebbene sia arduo regnerne il segreto. E per questo che noi siamo condotti a un'ulteriore avola o narrazione, che è a sua volta e come ogni altra un'esperienza della verità. Per dirne qui solo un cenno e un esempio: come la verità e il mondo (la verità del mondo) si produca nella sua distanza interpretativa e nelle sue innumerevoli catastrofi dai segni delle pitture politiche ai segni convenzionali delle scritte fonetiche. I primi, si esigono una prospettiva e un colpo d'occhio "spaziali"; i secondi, nel loro dar corpo a una voce universale, impersonale e panoramicamente, esigono essenzialmente il "verso", cioè uno scorrimento e un uso temporali. Quante verità e quante storie non sono già implicite in queste semplici differenze materiali e formali? Si potrebbe dire: in sito "contenuto della forma"?

carattere performativo della verità, questo fenomeno di per sé artificiale, dipende dalla natura dei segni, dei « grafi », come diceva ce, che lo manifestano e lo incarnano. Ma è ancora da decidere e sia la natura profonda di questi grafi, in quanto essi caratterizzano sapere scientifico-tecnico, per esempio nell'età che ormai si ama dire dell'informatica e della telematica. Quale sia cioè il loro reale tipo di verità, e il tipo di storia che mettono in scena e che tutti noi eccitiamo, come attori inconsapevoli.

proprietà conclusive la fine

et il senso della parola "simbolico" cfr. C. SINI, *Immagini di verità...*, cit.

VI. La nascita del tempo e della storia

(La fine della politica nell'era planetaria)

Un giorno, *in illo tempore*, la Dea Atena e il Dio Poseidon disputarono sull'Acropoli tra loro: aspro litigio per il possesso del luogo e della città che intorno sorgeva. Questa arcaica contesa per il possesso del territorio destinato a diventare la culla della civiltà dell'Occidente, questa *eris*, si concluse con la vittoria della Dea: poiché essa poté mostrare agli imparziali giudici che l'ulivo a lei sacro (e che allora fioriva soltanto nell'Attica, individuandone il territorio) era miracolosamente rinverdito, dopo l'incendio della città da parte dei Persiani invasori. Così, in forza del suo segno (l'ulivo), Atena ebbe ragione del segno di Poseidon: la sorgente di acqua salata, di acqua marina, che sgorgava un tempo sull'Acropoli; prodigio mirabile che si diceva causato da un colpo di tridente del Dio. La città si consacrò allora al culto di Atena e rifiutò il culto principale di Poseidon. Uscita dalle antichità ancestrali, ebbe così inizio la sua "storia".

Curioso inizio del nostro discorso, dedicato al tempo e alla storia; singolare scelta, che privilegia l'atemporalità del mito, vale a dire proprio gli opposti speculari del tempo e della storia. Per parlare di questi ultimi, abbiamo cominciato a dar la parola alla parola (*mythos*) delle favole, alla narrazione di ciò che è accaduto nel senza tempo dell'*illud tempus* e che perciò sfugge irrimediabilmente alla storia e alla temporalità storica.

Non si tratta però di un mito qualsiasi. Ne possiamo intuire di colpo la pregnanza (e l'importanza proprio per il nostro tema) se là dove abbiamo detto « La città si consacrò allora al culto di Atena... [ed] ebbe così inizio la sua storia », ci correggiamo e semplicemente diciamo: « ed ebbe così inizio la storia ». La storia e il tempo storico: da allora *illud tempus* (l'espressione generica della atemporalità archetipica del mondo mitico) diviene *hoc tempus*, *tempus historicum* *germanicum*.

Questa affermazione è però non poco stupefacente e anche disturbante; essa infatti si pone nettamente in rotta di collisione col nostro

più radicato sensu comune, e con le nostre più ovvie e più tenaci convinzioni: così ovvie e radicate che senza di esse ci è difficile (per non dire impossibile) pensare alcunché e la "verità" di alcunché. Possiamo riassumere sinteticamente tali convinzioni in due punti: (1) che dall'inizio del mondo tutto accadde in un tempo storico preesistente e successivo, secondo la verità universale della cronologia (cioè secondo la logica del-tempo storico); (2) che, conseguentemente, noi possiamo certo distrarci e non farci caso, ma mentre siamo intenti a questo e a quello, per esempio siamo qui a parlare e a conversare tra noi, oppure siamo nel nostro letto a dormire, intanto però, "di fuori", tic tac, tic tac, il tempo storico, universale e cosmico, scorre e va: le stelle e le galassie corrono per i cieli e su questo piccolo, infimo pianeta accadono, entro la successione del tempo oggettivo e pubblico, gli "eventi storici" della nostra "epoca", cui tutti, volenti o nolenti, siamo legati — la caduta del dollaro, la crisi palestinese, la moda del personal computer e così via. La storia "si fa", nel tempo che va.

Tutto per noi è nato nel tempo, e in questo senso appartiene a una cronologia storica, alla storia del mondo: dal primo lampo del big bang a un ignoto, se ci sarà, esito futuro. È in questo quadro di riferimento universale che noi pensiamo a tutto ciò che è, essere e tempo, cioè le categorie universali della realtà, di ciò che "fattualmente" e "veritativamente" esiste per noi. Fuori di esse il nulla, o tutt'al più le nuvole inconsistenti ed evanescenti della mera fantasticheria, delle immagini soggettive e private cui manca ogni essere e durata nel tempo comune e pubblico, nella oggettiva trama di eventi che costituisce l'universo reale e vero.

Qui invece si sta dicendo che proprio questo tempo (dal quale dipende il nostro modo di concepire il mondo, le cose e noi stessi) è a sua volta (nato) nato da un mondo senza-tempo (senza questo tempo), sicché, a sua volta, presumibilmente muore.

Lungi dall'essere una verità assoluta, universalmente ovvia e pacifica, tale tempo storico (del quale siamo figli) è una sorta di grandioso immaginario collettivo, un pubblico sogno a occhi aperti, una fantasia e una fantasmagoria che ha dominato per più di due millenni e mezzo la vita dell'intera stirpe dei popoli dell'Occidente. Fantasia che domina tuttora la nostra cultura ed è sul punto di divenire planetaria, cioè condivisa da tutte le culture e i popoli della terra, opportunamente "occidentalizzati", cioè "civilizzati", il che significa infatti e poi "storizzati". Punto e bilico fatale, e anzi "destinale", a partire dal quale proprio la nostra cultura sarà forse costretta a risvegliarsi dal suo "storico", sogno a occhi aperti. Sogno "visionario" che è in tutti i sensi

fondato, per usare le celebri espressioni kantiane, sui « sogni della metafisica ». Queste sono certamente delle affermazioni assai impegnative, che esigerebbero ampie dimostrazioni e facoltà di prova. Ma torniamo per ora al nostro mito inaugurale.

La "decisione" di assumere Atena come Dea poliade, cioè come nume tutelare della polis, è il punto di partenza della "mitologia politica ateniese". Questa è la tesi brillantemente esposta e argomentata da Enrico Montanari nel suo bel libro Il mito dell'autocrazia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese, libro che meriterebbe una conoscenza più ampia, fuori dall'ambito degli specialisti. Noi seguiremo qui la tesi di Montanari, ricordandone, molto sinteticamente, alcuni tratti e aspetti, in quanto essenziali per il nostro tema. Ora, il punto per noi cruciale è il seguente: che all'interno della mitologia politica (alle cui spalle sta la "decisione" sopra richiamata) nasce la condizione storica dell'uomo. Alla nascita di questa condizione seguirà poi molto presto (ancora tra i greci) la concezione storica dell'uomo, cioè lo sguardo, la consapevolezza e il sapere storici, entro i quali ancora sta segnato il nostro destino e che ancora dominano la nostra mente "moderna".

Alla nascita della condizione storica concorrono tre momenti o tre fattori. Il primo è rappresentato dal sogno di autonomia e di identità autocratica coltivato dal popolo ateniese; il secondo dalla formazione della democrazia; il terzo dalla formazione della "scienza storica" (episteme historike).

Il punto primo, dunque, nasce dalla pretesa (dalla *hybris*) di "autocrazia" del popolo ateniese, il quale, in forza di tale pretesa, si separa dalla comune stirpe ionica, cioè dalle genti "venute da fuori" e non originarie dell'Ellade e, in particolare, dell'Attica. Gli ateniesi invece si pretendono autoctoni. Ora, Poseidon è appunto la divinità tutelare del grande ethnos ionico, cioè della gente venuta dal mare a costituire l'Ellade, sottomettendo gli antichi pelagici. Proclamando la propria autocrazia, gli ateniesi devono rifiutare il culto di Poseidon, in quanto incompatibile col culto della terra. (Poseidon è infatti la divinità "marina", il Dio che "squassa" la terra). Ma questa pretesa e ambizione di autocrazia (con la quale gli ateniesi vogliono distinguersi dagli ioni, ponendosi, rispetto a loro, in una superiorità particolare) contiene in sé una contraddizione insanabile: gli ateniesi potrebbero dirsi etnicamente autoctoni solo a patto di negarsi come elleni, cioè come ioni (ricadendo nella tradizione degli umili e sconfitti pelagici); e se invece si dicono elleni (come si dicono), non essendo per nulla disposti a

¹ Agra, Roma 1979 (d'ora in avanti le pagine verranno citate direttamente nel testo).

regredire ai barbari pelagi, e riconoscendosi invece uniti al grande sistema delle etnie di Delfi, che nel comune santuario rappresenta le dodici città della stirpe di sangue ionico, allora non possono dirsi autoctoni.

Ma questa contraddizione supplisce appunto il mito. Nelle Ione di Euripide (e cioè in una fase assai avanzata e anzi conclusiva della mitopoesi ateniese) la cosa è messa così: la stirpe regale ateniese è *gēgenēs*, cioè nata direttamente dalla madre terra (oltretutto, una progenitura unicamente femminile in opposizione al sistema patrilineare degli ioni). E infatti il re Erechtheus che, rinunciando a imporre il proprio nome ai suoi sudditi, propone di chiamare Atene la città e ateniesi i suoi abitanti: Erechtheus, peraltro, è a sua volta figlio di Erichthonios, che letteralmente significa "nato dalla terra". E in tal modo sancita la vittoria di Atena su Poseidon, ma quest'ultimo non tarda a prendersi la sua vendetta: nel corso di una guerra fa precipitare il re Erechtheus, che aveva dato la vittoria ad Atena, in una voragine, la quale per sempre lo nasconde.

Erechtheus non lascia figli maschi, ma solo una figlia, di nome Creusa. Essa viene violata da Apollo presso la grotta dell'Acropoli dove è scomparso Erechtheus. Conseguenza di questo amplesso è la nascita, da tutti ignorata, di un figlio, che viene esposto nella stessa grotta del concepimento. In seguito Creusa si marita con Xutos, uno straniero, chiamato in soccorso dagli ateniesi, che si trovavano a mal partito nel corso di una guerra contro l'Eubea. Xutos vince e governa la città a fianco di Creusa, ma i due sposi regali non riescono ad avere figli. Vanno allora a chiedere consiglio a Delfi e qui Apollo (che ha sin dall'inizio macchinato il tutto a questo scopo) tira fuori il figlio che aveva avuto da Creusa (e che aveva salvato e nascostamente condotto presso la Pizia perché lo allevasse): egli fa credere a Xutos di esserne il padre. Felice di questo figlio che ignorava di avere, Xutos lo conduce nella reggia di Atene e lo nomina erede al trono, cioè suo successore. Il nome del ragazzo è Ion, il che significa che egli è l'antico progenitore e capostipite degli ioni. Ecco allora come accadde che gli ateniesi, autoctoni, nati dalla terra (da Erichthonios) e perciò fedeli all'ulivo sacro di Atena, sono nel contempo discendenti di Ion, e perciò ionici, il che significa anche discendenti di Apollo, il nume tutelare del santuario di Delfi, l'*omphalos*, l'ombelico dell'Ellade e del mondo, di cui l'acropoli "apollinea" degli ateniesi (dove è sepolto per sempre Erechtheus creatore dello stato ateniese) è dunque una replica in proprio.

Mito ingegnoso, sottilissimo e profondo. E tuttavia questo mito non sarebbe diverso da tanti altri, se esso non costituisse la base "ideologi-

ca" della più straordinaria trasformazione politica delle genti greche (e, per una conseguenza molto diretta, di tutte le genti che ne sono idealmente derivate, compresi noi stessi): la nascita della democrazia.

Come si sa, fu l'ethnos, cioè la *gens*, degli Alcmeonidi a determinare in Atene l'avvento della democrazia, dopo una lunga lotta contro i tiranni, cioè contro l'antica organizzazione aristocratica della città, della quale gli Alcmeonidi stessi erano parte influente. La democrazia nacque così per una secessione interna allo stato aristocratico dei nobili, delle *gentes*. Ciò non accadde peraltro senza che gli Alcmeonidi si dovessero macchiare di un inespugnabile delitto di un loro confratello compiuto nel tempio di Atena, delitto inevitabilmente ereditato dalla successiva democrazia.

La trasformazione politica in senso democratico accadde all'inizio del V secolo per opera dell'Alcmeonide Clistene. Questi modifica l'intera struttura gentilizia della città, che era basata su quattro (*phylai*) originarie, ognuna risalente a un capostipite di sangue; da esse erano derivate dodici *phylai* e per ognuna la città disponeva di dodici naucrarie. Il termine significa *navis (erato)*, cioè potere sul mare. Il compito di una naucraria era quello di armare una nave da guerra e due cavalieri, dove è evidente il carattere gentilizio, aristocratico, di questa organizzazione, nonché il suo ricollegarsi all'antica sfera mitica di Poseidon. Tale organizzazione politica lega ogni cittadino alla sua stirpe e alla stirpe comune; essa fa sì che ognuno conservi memoria della sua ascendenza gentilizia, cioè del suo capostipite mitico di sangue. La stirpe ordina il tempo in base al ciclico ripetersi delle generazioni, nell'unità immobile della successione di sangue.

Clistene abolisce di colpo tutto ciò, con l'intenzione palese di cancellare per sempre la memoria mitica e gentilizia degli ateniesi². L'intera popolazione viene ora divisa in dieci (*demoi*) o tribù, in base ai quali è fondato sia il potere politico sia quello militare. Si forma infatti, su questa struttura, l'esercito di terra degli opliti, la cui organizzazione e il cui modo di combattere è palesemente autogentilizio (la razionale eguaglianza degli opliti, la loro azione complementare e "logica" è del tutto opposta all'etica e alla tecnica cavalleresca). In conseguenza della rivoluzione di Clistene, gli ateniesi vengono allora in poi denominati secondo il *demos* di appartenenza e non secondo il *genos* . Unica eccezione a questa regola si ha nella pratica dell'ostracismo (non a caso istituita proprio da Clistene per impedire che qualche cittadino, abusando del potere conseguito, possa farsi tiranno della città e così ricostituire la

² Cfr. ARISTOTELE, *Costituzione degli ateniesi*, XXI, 3.

vecchia gerarchia gentilizia): sugli *ostraka* del responso popolare il nome di colui che si vuole condannare all'esilio (all'ostracismo) viene indicato col nome di appartenenza al *genos*: segno eloquente della regressione degli ostracizzati a una condizione pre-politica, in quanto espulsi dalla comunità "democratica" del *demos* o comunità demotica; espulsi dalla legge della città e dalla città stessa, essi sprofondano nel passato mitico, nella preistoria.

In sostanza, dunque, gli antenati mitici avevano ripartito lo spazio ateniese in base ad atti di fondazione irripetibili e al tempo stesso esemplari per ogni ripetizione. Queste fondazioni irripetibili perché "arcaiche", cioè generatrici dell'*arché*, del principio e di ogni principio di senso, creavano una discendenza di sangue che scandiva il rapporto del passato col presente e col mondo circostante, in base a una circolarità archetipica. Con Clistene, invece, è la terra atica nel suo insieme a divenire l'unica capostipite: essa è data in eredità da Erechtheus (figlio della terra di *Ge*) a coloro che lui per primo ha chiamato ateniesi. L'unità genetica delle *phylai* (da *phyein*, generare) è sostituita da un'unità meramente territoriale. Questa unità complessiva è a sua volta divisa in unità più piccole, tracciate in modo puramente convenzionale (comincia l'era dell'intelletto astratto), cioè non definite in *ilto tempore* da atti di irripetibile fondazione genetica. Ciò equivale a dire, in senso forte, che il territorio delle stirpi ateniesi originarie viene letteralmente "dissacrato", sottratto alla sacralità mitica e affidato alla geometria convenzionale della nuova concezione politica democratica.

I dieci *demos* vengono rispecchiati anche in un calendario politico (*secondo gli arconti*) che divide l'anno in dieci mesi. Esso si affianca al calendario tradizionale di dodici mesi (*secondo gli Dei*). Sul primo si basa la vicenda del potere politico nel corso dell'anno, vicenda che conduce alle successive elezioni di cinquanta cittadini nel pritanoo.

L'assunzione del demotico in luogo del patronimico cambia, con ogni evidenza, l'identità stessa dell'uomo. L'interdizione del numero dodici impedisce la memoria e la ricognizione gentilizia. In questo modo la funzione generatrice e quella, a lei parallela, politica vengono trasferite dal "sangue" dei progenitori capostipiti alla "terra", cioè alla terra di Erechtheus-Atena come capostipite comune e indifferenziato (Clistene edifica tra l'altro il *bouleuterio* in un luogo sacro a Demetra, la tipica divinità della terra). Non si tratta però di una terra mitica o ancestrale, bensì di una terra artificiosamente e convenzionalmente definita e ripartita. È così che il potere viene legittimato e fatto nascere dal *demos*, donde il senso originario stesso del termine democrazia. Come ha osservato Vernant (citato da Montanari): « L'organiz-

zazione del tempo si ricalca su quella dello spazio: avere la pritanìa è, per la tribù, occupare tale posizione nel corso dell'anno politico per delegare 50 dei suoi al focolare comune di Hestia, che è il cuore della polis ». E così che inizia la vicenda cronologica degli anni, nel ripetersi di una temporalità sempre uguale e misurabile, cioè assimilabile all'astratta serie dei numeri.

La democrazia deriva dunque, se riduciamo la cosa all'essenziale, da due elementi tra loro combinati. Anzitutto dal trasferimento del sacrilegio degli Alcmeonidi, in quanto evento accaduto nel mondo mitico dei progenitori, a tutto il popolo. L'unità demotica della polis ne è contagiata. Ma questo contagio, questa "dissacrazione" dello spazio e del tempo, questa rimozione dell'origine, diviene il fondamento della nuova norma politica, ciò che appunto la definisce nel suo carattere storico (anziché mitico). Ciò che sul piano mitico è l'abnorme, il *monstrum*, l'atto sacrilego per eccellenza, si traduce nel principio di una nuova identità politica e umana, cioè in una nuova comprensione di sé e del mondo. In secondo luogo, e di conseguenza, la democrazia deriva dalla istituzione di un'unità spazio-temporale convenzionalmente ripartita. Da questo momento, ciò che accade a questa nuova unità e in questa nuova unità assume l'aspetto e il senso della prima "storia politica" (il che è come dire: solo la democrazia può avere una storia politica: ogni retrocessione di una simile categoria agli eventi del tempo mitico è incongrua e arbitraria e non apre ad alcuna comprensione veritativa degli stessi). Tale storia politica si sviluppa infatti ad Atene da Clistene a Pericle (che è, come si sa, un Alcmeonide per linea materna). Ed è proprio guardandola a Pericle, alla sua "età politica", che Erodoto, il *pater historiarum*, può scrivere la prima opera storiografica mai esistita. Scrive a questo proposito Montanari:

La "storiografia" di Erodoto sarebbe inconcepibile entro una cultura senza democrazia, tutta centrata su Delfi. L'*historie*, in quanto funzione percettivo-cognitiva, implica a sua volta, quale oggetto di percezione, una qualità "storica" dell'evento, ossia una nuova valorizzazione della durata temporale in senso lineare, irreversibile e cumulativo, che non esiste entro una cultura miticamente orientata (nella quale il tempo è contenuto, ciclicamente e reversibilmente, nei termini di un *arché* e di un *eschaton*). In tanto può esistere una "storia della democrazia" in quanto la democrazia è *maioratrice di storia*, in quanto essa è esito istituzionale di un processo di auto-contraddizione dei meccanismi mitici regolatori di una cultura "tradizionale" - processo, ripetitivo, individuabile nella concomitanza di due antitetiche "fatalità": la ricorrente iterazione dello schema sacrilego e la sua impossibile rimozione [...]. Tuttavia, il determinismo stesso della nemesi implica che la "causalità" ora trasferita al *demos* prolunghi i suoi effetti entro una nuova dimensione che vede la polis ateniese sostituirsi al *genos* alcmeonide e l'ecumene greca subentrare alla polis

ateniese. In proiezione-ecumenica, questo divorzio - fungente da meccanismo di compensazione entro una struttura mitico-genealogica - si trasforma in progetto, fungente da meccanismo di trasformazione della miticità in storicità. In questo senso, una tale "causalità", sottratta al genos e recuperata dalla polis, lancia la vecchia sfida a nuovi avversari i quali, come i precedenti, credono nella forza destoricificante del mito che ha sancito *in illo tempore* le norme del sangue: la prassi democratica, irriducibile alla ripetizione dei "miti esemplari" dell'universo omerico, scaturisce dalla "esemplarità negativa" del gesto primordiale degli Alceonidi, che la rende irrecuperabile a un cosmo fissato su eroi capostipiti e ne annuncia la dissoluzione. (pp. 70-71).

Tra Erodoto, che vede solo gli esordi della storia politica ateniese, e Tuciddide, che ne vede la fine, si svolge, come si sa, la guerra del Peloponneso. Ora, questa guerra è l'inizio della storia, e della corrispondente storiografia. Noi europei abbiamo raccontato la storia del mondo a partire dalla guerra del Peloponneso e dalla storiografia tucididea (e Tuciddide era del resto ben consapevole del carattere esemplare della sua opera). Queste affermazioni vanno assunte in senso forte e letterale. Non c'è, prima della guerra del Peloponneso, una « storia del mondo » o « storia universale » (secondo l'espressione usata da Schiller nelle sue lezioni di Jena); è solo per un abbaglio di prospettiva che noi abbiamo esteso la storia del mondo all'indietro, per esempio ai greci omerici, agli antichi egizi, ai cinesi, alla preistoria. Prima della guerra del Peloponneso non c'era "storia" e non c'era "mondo", ma un diversamente configurarsi della realtà e dell'uomo.

Questo processo è chiaramente avvertibile già all'interno della cultura greca. In essa la guerra di Troia è nel tempo e nel luogo della "leggenda storica". Secondo le acute tesi di Friedrich Creuzer (all'inizio del secolo scorso), la leggenda storica è già un passo fuori del mito: l'epos omerico già traduce la plastica spazialità del simbolo mitico in una temporalità successiva della parola e del racconto (e in fondo la tesi sostenuta oggi da Paul Ricoeur, ma con minore dottrina e profondità di Creuzer). Le guerre persiane, poi, sono a mezza via tra la leggenda e la storia. Di questo loro carattere intermedio-testimoniale perfettamente la contesa fra ateniesi e spartani relativa a chi dovesse assumere il comando dell'esercito confederato: gli spartani pretendono la guida dell'impresa perché essi vedono (e non possono altrimenti vedere) nella guerra contro i persiani la ripetizione dell'archetipo mitico della guerra troiana; ma i democratici ateniesi, capaci di ben altra visione, cioè di una considerazione storica e dissacrata degli eventi politici, non attribuiscono alcun valore al fatto per cui gli spartani sarebbero i discendenti di Agamennone: ormai ignari e dimentichi dell'ereditarietà di sangue e di stirpe, essi contestano duramente agli spartani la pretesa

di esprimere il capo supremo e lo reclamano invece per sé, sulla base di argomentazioni schiettamente politiche.

Ora, Erodoto è proprio colui che conduce la cultura greca dal poema epico alla storiografia, in quanto quest'ultima diviene l'ingrediente sostitutivo necessario per esprimere l'unità culturale ionico-attica: il racconto delle storie sostituisce il racconto dei miti, in quanto condiziona e della identità del popolo greco. Non c'è bisogno di aggiungere che noi siamo ancora sotto il giogo di questa forma di identificazione affidata al racconto storico.

Il passo successivo, che apre la via alla guerra del Peloponneso, procede allora dall'idea ateniese dell'autoctonia politica al progetto di conquista imperialistica. In questo passaggio si consuma totalmente l'idea originaria delle etnie come unità della stirpe greca. Dopo l'orgogliosa proclamazione della loro autonomia storico-culturale realizzatasi mitopoliticamente con la democrazia, gli ateniesi si trovarono in difficoltà nei confronti di Delfi, dal cui santuario essi avrebbero dovuto essere espulsi, sia per l'atto sacrilego degli Alceonidi, sia perché, proclamandosi autoctoni, essi si escludevano con le proprie mani dall'unità ideale delle genti elleniche. Secondo la tradizione, fu solo perché gli Alceonidi riuscirono a corrompere la Pizia (un atto tipico della "polifitticità" democratica, ma impensabile in età aristocratica, ove al posto della corruzione, della corruzione per denaro, stava piuttosto la violenza, la prepotenza della forza ingiusta), fu solo dunque per tale corruzione che Atene venne riconosciuta nei suoi nuovi ordinamenti e mantenuta entro la comunità ideale e sacrale di Delfi. Ma col progetto imperialistico gli ateniesi in seguito gettano, per così dire, la maschera: il progetto stesso, infatti, è un atto che rinnega in modo totale l'unità della etnie della gente greca. La richiesta di ammissione a Delfi fu dunque solo un espediente tattico sulla via della completa distruzione dell'antica organizzazione mitico-gentilizia del popolo greco. E questo non poteva essere, d'altronde, che il fine "logico" ultimo della mentalità democratica ateniese, il destino già inscritto nella sua nuova concezione della politica. Proprio in ciò consiste l'originaria "storicità" della guerra del Peloponneso, la quale, nonostante l'esito infausto per gli ateniesi, era destinata a imporre la propria razionalità vincente sopra il destino degli uomini del futuro.

Che altro è infatti l'avvento di Alessandro se non la ripresa dell'imperialismo ecumenico ateniese, dapprima su tutte le genti greche, e poi come progetto di esportazione verso l'Asia? È così che comincia di fatto quella che abbiamo chiamato prima la "storia universale", la "storia del mondo", la quale servirà di modello ai romani. È ancora

dentro tale logica che, fondamentalmente, si situa l'odierno scontro tra America e Russia, sebbene queste categorie storico-temporali comincino nel contempo a impallidire (se è così), altre cose allora impallidiscono: l'idea di storia, la sua logica, la sua temporalità, e la stessa democrazia, con la connessa visione "politica" della vita).

Alessandro Magno, però, non è che il braccio armato della filosofia (della filosofia di Aristotele, che è a sua volta la soluzione ecumenica della "scienza" greca): è tempo di far giocare anche questo ulteriore elemento per rendere sino in fondo visibile l'evento e l'avvento della storia e del tempo storico. Già Montanari sottolinea per parte sua l'influenza delle teorie fisiche dei milesii su Erodoto e sulla "mentalità" democratica.

Per Anassimandro la terra, intesa come personificazione *fisica*, è il centro increante di un cosmo le cui parti, grazie a essa, possono armonizzarsi in base a valori mutuabili con un piano politico: reversibilità, simmetria, autonomia. Per questo, in luogo di una rappresentazione iconografica del cosmo, ordinata su figure mitiche, Anassimandro concepisce una rappresentazione grafica della terra, inserita in un reticolo modulare riportato su una tavola (*pinax*) che registra le proiezioni geo-metriche, ossia le misurazioni fissate di *ge*, intesa come elemento fisico "abitabile" secondo le ripartizioni fissate in proporzione agli insediamenti dei vari etne. Senza questa anteriore rivoluzione percettivo-descrittiva, sarebbe stato impossibile che *Clistene* concepisse *phyllotomie* e *demii* come linee puramente convenzionali, iscritte sul territorio attico come su un *pinax*. Le stesse prerogative del "politico" (reversibilità, reciprocità, autonomia) sono dunque rinvenibili presso ambedue le concezioni della territorialità: con la differenza che, nella Ionia (di Anassimandro), esse riguardano un livello percettivo-conoscitivo e un uso del carattere dimostrativo del *logos*, mentre, ad Atene, concernono un livello comunicativo-partecipativo e un uso del carattere fondante del *mythos* [...]. Ora, una tale complementarietà di piani (o di livelli) soggiace alla interpretazione erodotea, in quanto è *implicata* nello stesso Erodoto come *interprete*, assieme all'oggetto di interpretazione a lui coevo: la democrazia di Pericle. Nella misura in cui l'ateniese Pericle fa storia, in coerenza con la rivoluzione anti-genetica promossa dal suo avo Clistene, lo ionico Erodoto fa *storiografia*, in coerenza con la rivoluzione anti-genealogica promossa dai fisici milesii (pp. 79-80).

Converrà approfondire questa operazione erodotea citando ancora un lungo ma decisivo brano dal libro di Montanari:

Erodoto, naturalmente, non si limita a ereditare i quadri concettuali dei milesii, ma ne prolunga coerentemente le linee nevralgiche nel proprio settore d'indagine. Come la *physike theorie* aveva sottratto spazio alla percezione mitica, la *historie* di Erodoto sottrae, alla suddetta percezione, il tempo. Il carattere formale della sua storificazione consiste nel cogliere la cosmogonia come un *processo* (= cosmogenesi) epperciò nell'inquadrarla entro una quantità-temporale omogenea, iscrivibile entro rapporti numerabili. Per questo, laddove nota che « Omero ed Esiodo composero per gli Elleni una *theogonie* e

fissarono per gli Dei le *eponymiai*, ripartendone prerogative e rango e configurandone l'aspetto », Erodoto non individua in tale atto il *primum movens* del divenire, bensì un momento di questo stesso divenire; infatti aggiunge: « io credo che Omero ed Esiodo fossero di quattrocento anni più vecchi di me e non di più ». La definizione poetica della teogonia non coincide con quella storica della cosmogonia: tutto il processo cosmogonico viene reinserito entro una quantità temporale definita, che ordina, senza esaurire, la durata storica, almeno per quanto concerne il *prout*, anch'esso determinabile, che precede la "teogonia" omerico-esiodea. In proposito, Erodoto discorda con quei greci che includevano Dionysos nel novero degli Dei « più recenti ». L'errore, secondo lui, nasce dalla confusione da loro fatta fra il tempo in cui essi « vennero a conoscenza » di questo Dio e quello della sua reale « nascita » (ossia della sua insorgenza culturale, nella forma assimilabile al pantheon ellenico): nascita di cui Erodoto stima la distanza in millesecento anni « fino a me » (es *eme*), che, cioè, colloca a milleduecento anni dalla formulazione della teogonia omerico-esiodea e a ottocento anni dai *Troika*, datati, a loro volta, a ottocento anni es *eme*. Un gruppo di temi, ciascuno dei quali poteva essere assunto come *incipit* metastorico di una cronologia ("nascita" di Dionysos, guerra di Troia, *poiesis* teogonica) viene dunque trasposto in una sequenza cronologica ordinata secondo una scansione regolare di quattrocento anni: il che rende la temporalità lineare, omogenea e "quantificabile", anziché qualitativamente differenziata. In questa temporalità la percezione dello storico risulta invertita rispetto a quella di un aedo. Quello di Erodoto è un "vedere" che trasforma gli atti prototipici, già oggetto di visione mitopoietica (*idein*) in eventi assoggettabili alla investigazione logico-temporale (*historien*). È un vedere che non si rende "cieco" ai fenomeni del divenire per aprirsi all'*idein* (come negli indovini dell'epica della tragedia e, secondo la tradizione, dello stesso Omero), ma che si chiude all'*idein* per vedere e *phainomena* del divenire come della realtà. Anche qui, come nella *theorie* spaziale dei milesii, si ha una *fisicizzazione* percettiva degli "elementi (primi)" di una cosmogonia che, in tal modo, dimettono il loro carattere esemplare per assumere quello di presupposti perfetibili (*aitiai*) di un disegno ordinatore dispiegato nella durata umana ("politica") anziché risolto nella primordietà. In questo senso, un tale disegno non si completa con la teogonia fissata dall'*idein* dei due poeti panellenici, ma è il frutto di un tale *idein* a farsi ingrediente logicizzato di una *historie* che lo coglie come segmento omogeneo di una quantità storica lineare, rendendolo, appunto, un momento di un processo cosmogonico, anziché il suo preludio, anteriore e superiore a tutti i "momenti" della storia (pp. 81-83).

È a partire da questi presupposti erodotei che si può cominciare a intendere la grande rivoluzione spirituale attuata dai greci nel corso del quarto secolo, culminante in quella *episteme historike* di cui parla Platone nel *Sofista*. In *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica* ho mostrato come la creazione di una "sapienza" filosofica costituisca la base di quella comprensione storico-cosmologica degli eventi che ancora ci caratterizza e sottende tutte le pratiche del moderno sapere

scientifico. Si tratta in particolare della costituzione di una filosofia "storica" (Platone e Aristotele) e di una scienza "storiografica" (Tucidide), categorie entro le quali si svolge il nostro pensare e valutare veritativamente, cioè il nostro ancora attuale percepire il tempo e la realtà⁴.

Possiamo ritenere conclusa quella genealogia del tempo e della storia che è stata presa a oggetto in questo capitolo. Tuttavia, già per il fatto che una siffatta riflessione genealogica si renda oggi possibile, è evidente che le categorie storico-temporali, delle quali abbiamo mostrato la genesi, non esercitano più su di noi una coerenza totale e assoluta: questione di enorme portata alla quale dedichiamo qualche considerazione conclusiva. È un fatto che ciò che noi oggi sperimentiamo è lo sfondamento della storia e ciò in forza di molti segni e a differenti livelli. Anzitutto la visione storica della realtà viene ricondotta a sua volta a un'origine "storica" (come in Montanari o in Deienne), il che fa sì che essa perda il tratto essenziale della sua supposta unicità e universalità veritativa. Anche la storia diviene un particolare mythos, una funzione della parola, del linguaggio e, soprattutto, della scrittura. Naturalmente si apre qui un problema di pensiero particolarmente profondo e inquietante: la storia storicizza se stessa; ciò pone questioni eminentemente "ermeneutiche" che esigono un pensare ermeneutico radicale, che vada ben oltre le superficiali teorizzazioni di ciò che oggi comunemente si intende per ermeneutica, per esempio in riferimento alle tesi, filosoficamente fragili e banali e solo in questo senso "deboli", della "fusione degli orizzonti" di gadameriana ascendenza. Si esige al contrario un pensiero capace di porsi al livello del problema dell'"evento" in quanto connesso all'"interpretazione".

Ma se ora consideriamo la cosa sul piano del senso e dell'esperire comuni, noi potremmo agevolmente mostrare l'universale ribellarsi degli individui odierni alle "ragioni della storia", ragioni nelle quali gli individui non si sentono più né fondati, né giustificati, né identificati (fu Schiller il primo a prevedere profeticamente tale esito proprio nel mentre conia il concetto di « storia universale »)⁵. L'ecumenismo

⁴ Per quel che si riferisce in particolare alla operazione tucididea, in quanto creatrice di un tempo storico opposto al tempo mitico, e anzi creatrice di questa stessa partizione fra *logos* e *mythos*, non posso qui che rimandare al libro di M. DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, trad. it., Boringhieri, Torino 1983, nonché al mio *Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano 1984.

⁵ Cfr. C. SINI, *Immagini di verità...*, cit.

⁶ Su tale problema rinvio a due miei antichi saggi: *Il problema del senso della storia in Schiller*, in « Il Pensiero », nr. 3, 1967 e *Poesia e storia in Schiller*, in « Studi di estetica », Bollettino annuale della sezione di Estetica dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, nr. 2, 1974-1975.

storico viene sempre più avvertito come una sovraimposizione rispetto alle coscienze: esso non ha più altra giustificazione se non la forza, e più propriamente, nel nostro tempo, l'equilibrio delle forze in quanto puro e semplice equilibrio del terrore. Questa perdita di fondamento e di legittimità dell'ecumenismo storico comporta il progressivo declino della organizzazione "politica" della terra. Naturalmente bisogna essere ben consapevoli di cosa ciò comporti, in forza delle evidenze che qui si sono mostrate. Ciò che declina col "politico" è nel contempo e inevitabilmente anche la categoria del "democratico". Esaltare la democrazia contro le oppressioni della politica significa non sapere quel che si dice e coltivare miti e ideologie prive di pensiero e illusorie. Analogamente, constatare le "disfunzioni" del sistema democratico, pensando che esse si possano "curare" con la buona volontà, è un astratto moralismo che non funziona e non porta da nessuna parte: le disfunzioni che lamentiamo, ora più e ora meno, sono costitutive del sistema democratico e sono perciò, nel profondo, immedicabili, esse nascono dalla concezione della realtà, della vita e dell'uomo che la democrazia, come categoria filosofica ancor prima che politica, ha imposto, derivano cioè dalla sua "corruzione" originaria, dando al termine un'accezione fenomenologica e non valutativa e moralistica. Il *logos* democratico, il suo concetto la verità come oggetto e conclusione di un "dibattito" delle coscienze singole (in realtà istituite come tali proprio da *questo logos*), e il *theorein* filosofico-scientifico sono oggi la nostra questione, il problema di pensiero più urgente e più arduo.

Nel contempo l'esperienza comune si scontra con ciò che siamo soliti chiamare "spaesamento": vien meno il concetto di territorialità come autoctonia. L'individuo sperimenta una caratteristica dispersione dello spazio e perciò il venir meno delle "patrie" e della "patria", cioè del luogo deputato a conferirgli un'identità e un senso. L'espressione « i sacri confini della patria », che solo qualche decennio fa poteva ancora essere richiamata alla coscienza comune (sia pur già con una buona dose di retorica), oggi suscita solo umorismo o, nel migliore dei casi, disagio. Di fatto, essa non ha più senso alcuno, se non forse per qualche nostalgico attardato, peraltro consapevole della propria inattualità e quindi, infine, dell'insignificanza proprio "storica" della sua posizione. L'individuo odierno è sempre meno identificato alla terra (alla "madre terra"), di cui sperimenta la nullità costitutiva sia nel lavoro come nello svago o nella sua prona partecipazione all'industria delle vacanze.

Analogamente vien meno la linearietà cumulativa cronologica. Alla dispersione dello spazio fa eco la dispersione del tempo, il quale si

frammenta in durate discontinue finite ("private"), in verità non confrontabili e non assimilabili tra loro. Ciò significa che noi siamo di fronte alla sempre più radicale inaccessibilità dell'esperienza (delle varie esperienze) nelle categorie teoretico-democratiche della verità "pubblica". Questo è poi ciò che noi chiamiamo di solito la "crisi delle istituzioni": crisi di portata universale e totale, poiché con esse entra fatalmente in crisi anche il soggetto a esse correlativo, il che significa ognuno di noi, in quanto fondato come soggetto su quelle istituzioni medesime "da tempo immemorabile".

La memorabilità di questo tempo immemorabile, la capacità di *pensarlo*, anziché arrendersi alla sua ripetitività tecnico-burocratica (nei termini della mia riflessione personale, la possibilità di opporre alla totalizzazione metafisico-tecnologica, che unifica astrattamente il piano-terra e l'"economia politica" dei suoi abitanti, un pensiero "simbolico"), tutto ciò costituisce ai miei occhi l'essenziale scelta di libertà e di "razionalità" che il nostro tempo rende possibile: al di là dei miti del passato e del futuro e per il senso vivente del presente.

VII. Semiotica ed ermeneutica

Alcuni anni fa proposi l'incontro di semiotica ed ermeneutica. La semiotica alla quale mi riferivo era quella di Charles Sanders Peirce e l'ermeneutica era quella di Martin Heidegger. I primi passi e le ragioni di tale confronto sono esposti nel mio libro *Semiotica e filosofia*¹; lo sviluppo del tema è nei libri successivi.

Come si sa, l'ermeneutica di Heidegger ha il suo punto focale nel rapporto tra comprensione (*Verstehen*) e interpretazione (*Auslegung*). Tale rapporto conduce al circolo ermeneutico: ogni interpretazione esige una pre-comprensione (*Vor-verstehen*). In altri termini: bisogna aver compreso per comprendere, bisogna aver interpretato per interpretare. Questo non significa che il circolo ermeneutico sia un circolo vizioso (*circulus vitiosus*). La comprensione interpretante dell'esserci è un circolo, ma solo grazie a questo circolo il mondo si articola in significati. La comprensione interpretante è ciò che dà senso al mondo. Dar senso significa entrare nella circolarità del comprendere e, dell'interpretare, cioè pervenire alla consapevolezza che il dar senso non possiede un fondamento stabile o un senso ultimo da attingere. Il circolo del dar senso è un abisso (*Abgrund*) del non-senso. È proprio nell'abisso di questo circolo che Heidegger invita ad abitare: il circolo non va rifiutato; noi non dobbiamo né possiamo evitarlo; noi dobbiamo piuttosto accoglierlo: dobbiamo imparare, dice Heidegger, a stare nel circolo nella maniera giusta. Ma qual è la maniera giusta?

Se si considera l'intero cammino di Heidegger, si può essere indotti a rispondere in modo molto paradossale: per stare nel circolo nella maniera giusta bisogna ridursi al silenzio. Per comprendere e interpretare bisogna rinunciare a comprendere e a interpretare. In effetti questa *impasse* cui Heidegger conduce mi sembra che abbia oggi un enorme peso. Molti di coloro che provengono da Heidegger pensano di non poter pensare. Altri descrivono o teorizzano la nostra situazione in

¹ Il Mulino, Bologna 1978.