

Tempo lineare e tempo circolare in Mircea Eliade

di *Simone Furlani*

This essay outlines the analysis of the central categories of Mircea Eliade's philosophy, i.e., those of space and time, concentrating on the latter. Eliade makes out two fundamental ways of understanding time and history: one linear (characteristic of the Judeo-Christian tradition, of western science and culture) and one circular (characteristic of primitive religions). In the light of the Eliade's own analyses, such a distinction turns out to be unsustainable. Mainly through Nietzsche's philosophy, the illegitimacy of the proposal of Eliade, who – on the grounds of that distinction – hopes for the retrieval of the possibility (essential to a circular understanding of time) of freeing oneself from the pain and the anxiety inherent to a linear understanding of time is thus brought to light.

Introduzione

A Mircea Eliade va sicuramente riconosciuto il merito di non sottrarsi ad una dimensione della ricerca che intende riconoscere e chiarire le origini storiche e mitico-filosofiche più lontane e più profonde della cultura del nostro tempo. Non sappiamo quanto egli poi sia caduto – cercando non solo la chiarezza della comprensione, ma anche l'applicazione di questa nella prassi politica – in posizioni ideologiche estremistiche, che mortificano l'ampiezza del suo pensiero: alcuni elementi biografici suggeriscono tale giudizio o perlomeno aprono al sospetto, ma questa è altra questione e quel merito rimane.

Introduttivamente è facile confermare la profondità e l'ampiezza della sua ricerca, sfruttando – per così dire – l'elemento geografico e quello temporale delle opere e della vita di Eliade. Egli non si accontenta di alcuni viaggi di studio attraverso l'Europa che lo pongono in rapporto diretto con la tradizione filosofica occidentale, ma approfondisce anche la religione e la speculazione orientali, recandosi a Calcutta, università nella quale può dedicarsi a conoscere in particolare le tradizioni buddiste e induiste, e guadagnare una visuale privilegiata sulle culture orientali paleoasiatiche. A tale ampiezza geografica corrisponde un'equivalente ampiezza storico-temporale, poiché Eliade si pone alla ricerca e alla decifrazione di quei miti iranico-asiatici, che di molto precedono la cultura greca e giudaico-cristiana. E infatti proprio attraverso l'accostamento critico delle culture primitive alla tradizione ebraico-cristiana Eliade ricava i risultati più significativi della propria ricerca in ordine al tempo e alla storia.

La prima parte del nostro lavoro seguirà brevemente l'itinerario filosofico di Mircea Eliade, allo scopo di presentare termini e categorie della sua riflessione, ma fin da subito la nostra attenzione si rivolgerà in particolare alla questione del tempo. La seconda parte approfondirà la questione della contrapposizione tra tempo lineare e tempo circolare in funzione della ricaduta teorica di tale contrapposizione all'interno del problema della storia. La terza parte discuterà criticamente la proposta di Eliade, senza trascurare il confronto che egli stesso avvia e svolge con alcune posizioni teoretiche relative al tema del tempo e della storia.

1. *Tempo e spazio: le culture tradizionali e la tradizione ebraico-cristiana*

Tempo e spazio o, meglio, il loro significato all'interno della vita religiosa delle culture prese in considerazione, strutturano la ricerca di Eliade, costituendo i due ambiti fondamentali all'interno dei quali la sua analisi si muove.¹ Le mitologie antiche, le religioni paleoasiatiche, quelle preellenistiche, il giudaismo, la cultura greca, la tradizione greco-romana, ma anche le popolazioni primitive, presentano, all'interno del proprio bagaglio mitico-concettuale, una valorizzazione di territori, di città e di parti interne ad esse, che evidenziano e pongono in primo piano il «simbolismo del centro». Pressoché tutte le mitologie arcaiche individuano in una montagna il centro del mondo, il luogo che per eccellenza rappresenta il punto di contatto e compenetrazione tra cielo e terra, tra sacro e profano, tra trascendentale e storico.² Un luogo dunque sacralizzato, il cui significato – spesso anche dal punto di vista etimologico – rimanda al punto preferenziale di contatto col sovrannaturale, anche nelle tradizioni religiose più vicine alla nostra cultura.³

Per assimilazione, dal simbolismo del centro, legato alla «montagna cosmica», emerge un simbolismo architettonico che vede il «centro» nella città o nel tempio, centro che assume in sé le istanze del luogo sacro, ovvero diventa «Axis Mundi». Tale passaggio arricchisce il simbolismo mitologico di un ulteriore elemento, quello legato alla rappresentazione dell'inferno, in modo tale che città o tempio finiscono con l'incarnare il punto di incontro di tre regioni cosmiche: cielo, terra e inferno. Anche relativamente a questo

¹ Ci riferiamo in particolare a due saggi: M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, trad. it., Torino 1967, e *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, trad. it., Roma 1999. Nel secondo l'impostazione fondata sull'analisi di tempo e spazio organizza anche l'esposizione.

² Citiamo alcuni esempi soltanto per informare dell'ampia casistica fornita e discussa da M. Eliade: il monte Meru per le culture Indù, Sumeru per i popoli uralo-altaici, Haraberezaiti all'interno delle credenze iraniche, Zinnalo per i buddisti del Laos; altri casi inoltre nella mitologia scandinava e nella tradizione giapponese; cfr. M. ELIADE, *Il mito*, pp. 21 ss.

³ Anche ad esempio nella cultura ebraico-cristiana, nella quale il monte Tabor – per il quale Eliade avanza una proposta di analisi etimologica che lo lega al termine «tabbûr», ovvero al greco «*omphalos*», ombelico – assume un tale significato mitico, cfr. *ibidem*, pp. 22-23.

passaggio, la casistica riportata da Eliade è ampia, ma lo sforzo dell'autore è teso a sottolineare come tale simbolismo individui nel significato dell'atto di fondazione delle città o dei templi, la ripetizione dell'«atto cosmogonico». Tempio e città sono centro, in quanto la loro fondazione assume in sé – riprendendolo – il valore della creazione del mondo: ogni fondazione ha insito in sé un significato rituale, riconosce cioè un «rito di costruzione» che imita l'atto divino della «creazione esemplare». Ogni spazio consacrato è frutto di un'azione rituale che trasforma lo spazio profano in spazio sacro.

Al di là dei numerosi esempi considerati, è fondamentale sottolineare una categoria-chiave dell'organizzazione teorica di Eliade, ovvero quella di «imitazione». Il rito di costruzione costituisce un'imitazione dell'atto primordiale compiuto dalla divinità, da un demiurgo, da un eroe civilizzatore, da antenati mitici, da un animale totemico esemplare o mitologico.⁴ L'imitazione dell'atto primordiale, la sua ripetizione, il suo venire continuamente ritualizzato, non rimanda – come lo stesso Eliade precisa con estrema franchezza – ad una razionalità sistematica definita, ma attraversa motivi mitico-irrazionali che la tradizione moderna conserva nonostante forti resistenze e la sua pretesa razionalità. Di più: Eliade non si preoccupa di chiedersi le ragioni del nascere e dell'istituzionalizzarsi di tali «modelli archetipici» o «prototipi mitici»: il suo intento al contrario è di descriverli, evidenziando di volta in volta il simbolismo che li assurge a fonte di significato per le culture tradizionali.⁵ Schematizzando – senza tuttavia staccarsi dal percorso dell'autore – potremmo distinguere tre livelli ontologico-semantici della costruzione teorica di Eliade: la realtà archetipica, quella delle azioni umane e il simbolismo che connette la prima a fondamento della seconda. Si instaura così – relativamente alle culture primitive – un rapporto tra divinità e umanità, che valorizza oggetti, spazi ed azioni umane in ordine al loro essere manifestazioni del divino, ovvero al loro essere ierofanie.

Anche nella religione ebraico-cristiana vengono individuati elementi riconducibili a tale rapporto mimetico. Il sabato giudaico è «imitatio Dei» in quanto ricorda e riproduce il riposo di Dio dopo l'opera creatrice. Il cristianesimo predica un amore che è l'imitazione dell'esempio di Gesù.⁶ Tuttavia la tradizione ebraico-cristiana si distingue nettamente dalle religioni primitive in funzione della nozione di tempo, nozione che avvia e afferma l'approccio dell'uomo moderno alla propria condizione storica.

Secondo Eliade la storia universale presenta una distinzione di fondo tra «homo religiosus», che percepisce il tempo come eterogeneo, e «homo non-religiosus», che al contrario percepisce il tempo come omogeneo. Nel primo caso il tempo viene concepito come lineare (tempo profano) e come

⁴ Cfr. M. ELIADE, *Il mito*, in particolare pp. 43-53.

⁵ Ad esempio, alla fine dell'analisi dei riti matrimoniali ed orgiastici, Eliade scrive che «È indifferente ... sapere in quale misura i riti matrimoniali e l'orgia hanno creato i miti che li giustificano; ... importa questa legittimazione degli atti umani per mezzo di un modello extraumano»; cfr. *ibidem*, p. 35.

⁶ Cfr. M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, II, trad. it., Firenze 1980, pp. 343 ss.

ciclico e riattualizzabile (tempo sacro). L'argomentazione di Eliade si trasferisce dall'ambito d'analisi della dimensione spaziale a quella temporale, e rivela nella funzione mimetico-ripetitiva la presenza implicita dei rituali, la valenza temporale dell'atto archetipico. La dimensione temporale di tale atto mitico religioso viene definito da Eliade «*illud tempus*», la cui ripetizione produce un effetto rigenerativo che sottrae l'umanità all'ansia e al dolore esistenziale. Nel secondo caso, ovvero per l'uomo non-religioso, il tempo è concepito semplicemente come lineare ma non riattualizzabile, ovvero come un *medium* irripetibile e irreversibile, che appesantisce l'esistenza dell'umanità sprofondandola nell'ansia e nel dolore. L'uomo non-religioso non riconosce la «qualità transumana» del tempo e non riconosce la possibilità – affermata grazie ai riti dalle culture arcaiche – di fermare periodicamente lo scorrere storico attraverso «intervalli sacri» (anni liturgici, feste religiose, momenti sacri).

A tale distinzione è riconducibile la distinzione tra umanità arcaica o tradizionale e umanità moderna, e alla sua inaugurazione di origine ebraico-cristiana è a sua volta riconducibile l'origine dell'ansia e dell'insostenibilità della condizione umana che Eliade definisce come «terrore della storia». Non riconoscendo quella sorta di «eternità» o «tempo primordiale» delle culture arcaiche, all'uomo moderno non rimane infatti che riconoscere la morte come unica «fine» della propria esistenza, riconoscimento che gli suscita angoscia.⁷

2. *Circolarità non ripetibile e linearità del tempo aurorale*

Fin qui Eliade parrebbe rielaborare – soprattutto ampliando l'orizzonte alle culture asiatiche arcaiche – e appropriarsi di una distinzione divenuta classica all'interno della tradizione occidentale, e istituzionalizzata da Agostino.⁸ Tuttavia, costruendo e dispiegando teoricamente quella distinzione, Eliade finisce col giungere ad una posizione più complessa che spesso pone in dubbio l'affermazione delle premesse dalle quali egli avvia la propria ricerca, e contraddice alcune conclusioni raggiunte lungo la trattazione. Guardiamo in particolare alla distinzione fondamentale tra tempo eterogeneo, così come percepito dalle culture arcaiche, e tempo omogeneo, proprio dell'uomo moderno post-cristiano.

Eliade si rende conto – anche se tale conclusione non viene mai esplicitamente affermata – che la distinzione tra tempo lineare e tempo circolare in realtà non è, alla radice, sostenibile. Il tempo circolare, reversibile e riattualizzabile, il suo valore archetipico, viene certamente riaperto, ma simbolicamente, attraverso una ripetizione che mai riesce a togliere del tutto il proprio valore mimetico, rappresentativo. La funzione rigeneratrice della

⁷ Cfr. l'ultima parte di M. ELIADE, *Il mito*.

⁸ Lo ricorda e vi si richiama lo stesso Eliade; cfr. *ibidem*, pp. 139 ss.

riapertura del tempo originale – quasi per definizione – mantiene in sé l'impossibilità di un definitivo riscatto dal tempo storico, di una completa e perfetta redenzione dallo scorrere doloroso del tempo, della vita contingente, dell'esistenza mortale dell'uomo. Eliade se ne rende conto, tra gli altri luoghi, ad esempio prendendo in considerazione i riti di guarigione. Essi avviano certamente una nuova esistenza, consentono di rinascere (simbolicamente) ma non di scardinare la struttura ontologica e semantica entro la quale il rito si svolge. L'idea alla base di tali riti – e qui usiamo le parole stesse di Eliade – «potrebbe essere la seguente: la Vita non si può accomodare, si può solo ricreare con la ripetizione simbolica della cosmogonia».⁹ Ci pare evidente che l'autore si renda conto che tale ripetizione nasconda al proprio interno una debolezza e un riconoscimento della propria finitezza non minori di quelli che addolorano l'uomo moderno non-religioso.

Allo stesso tempo nemmeno la concezione del tempo lineare affermata con l'ebraismo e il cristianesimo è puramente lineare. La profezia, gli oracoli, le tradizioni messianiche, ma anche altri elementi liturgici, denunciano e preannunciano un compimento della storia, certo non da riattualizzare continuamente, ma in ogni caso indicativo di una circolarità implicita. Un tale compimento della storia sarà un evento unico e definitivo, dunque non ripetibile, ma che concluderà una parabola circolare.

Accanto a ciò, la stessa tradizione ebraico-cristiana non è estranea ad alcuni elementi di tempo circolare e ripetibile, riattualizzabile. Attendendo la «seconda venuta del Salvatore», ovvero attendendo la fine della storia, il cristiano abolisce la storia, e rigenera la propria persona – non il mondo come nelle culture tradizionali – attraverso l'eucarestia, oppure tale rigenerazione si compie attraverso la ripetizione periodica della natività, della passione, della morte e della resurrezione del Cristo. Lo stesso messaggio cristiano-evangelico della presenza di Dio «in mezzo» a noi, indica la possibilità della rigenerazione personale grazie all'accesso e alla riattualizzazione del tempo originario.¹⁰

Anche, infine, l'esperienza del tutto diversa da quella ebraico-cristiana¹¹ delle religioni di origine panindù – la cui ortodossia Eliade individua in buddismo e giansenismo – presenta il «rifiuto della storia», ma senza la riattualizzazione del tempo aurorale.¹² In esse è la teorizzazione della contemporaneità come «età di tenebre» che garantisce all'uomo un sicuro riparo consolatorio dall'angoscia propria dell'uomo storico. Ma la concezione del tempo che ne viene, risulta inclassificabile all'interno della distinzione tra

⁹ Cfr. M. ELIADE, *Il sacro*, pp. 71 ss.

¹⁰ Cfr. M. ELIADE, *Il mito*, pp. 125-127.

¹¹ È la nozione di «fede» che contraddistingue la religione ebraico-cristiana dalle religioni primitive, nozione incarnata nella figura di Abramo. La richiesta del sacrificio del figlio Isacco risulta incomprensibile ad Abramo, il quale si dispone a soddisfarla per un atto di fede in Dio, ma Abramo «non capisce» quella richiesta. Del tutto all'inverso per le culture tradizionali, presso le quali il sacrificio del primogenito – considerato figlio del dio – era sacrificato affinché venisse restituito alla divinità che l'aveva generato, sacrificio che pertanto non costituiva un problema di senso; cfr. M. ELIADE, *Il mito*, pp. 108-111.

¹² *Ibidem*, pp. 116 ss.

tempo ciclico e tempo lineare. Alla fine del progredire temporale, segnato da una progressiva disgregazione, si verificherà una catastrofe, che porrà fine alla storia, ma che avvierà un nuovo ciclo.¹³

3. *La proposta filosofica di Eliade e la critica allo «storicismo»: per un nuovo concetto di libertà*

Leggendo tra le righe della sua analisi storico-filosofica delle religioni, è possibile intravedere in Eliade una proposta filosofica sistematica.¹⁴ Fin qui è stata messa in luce la contraddizione principale, che tuttavia è indicativa di una diffusa ambiguità dell'analisi di Eliade. Le categorie emerse lungo l'esame delle nozioni di spazio e tempo strutturano infatti l'intera lettura della storia delle religioni.¹⁵

L'esito è costituito dalla sottolineatura dell'incontro tra sacro e profano (tra tempo circolare e tempo lineare) in ogni ambito della vita, che pertanto è vista come intessuta di ierofanie. Ogni avvenimento della vita rivela e nasconde il sacro, definito come *coincidentia oppositorum*, la quale a sua volta caratterizza – per così dire – verticalmente il rapporto tra sacro e profano. Un tale schema, valido secondo Eliade anche per la comprensione della società moderna e contemporanea, ha perso vigore e visibilità di fronte allo sviluppo della scienza moderna, che presenta e riconosce un concetto di natura del tutto desacralizzata.¹⁶ Lo storicismo, inoltre, sulla scia della scienza moderna, avrebbe approfondito e portato a compimento una tale desacralizzazione, secolarizzando anche la considerazione dell'uomo. Eliade vede nell'uomo a-religioso della modernità l'esito del processo di desacralizzazione della vita umana: se l'irreversibilità del tempo della tradizione ebraico-cristiana ha aperto all'uomo la dimensione della storia, la scienza moderna e lo storicismo hanno dato compimento alla affermazione del nichilismo e dell'ateismo. Da un lato, così, la natura ha perso agli occhi dell'uomo moderno l'elemento magico e misterioso che l'accomunava all'uomo religioso. Dall'altro, l'uomo vive nell'illusione di fare da sé la storia, anche se Eliade ne dà per scontato il fallimento.¹⁷

¹³ L'idea paninduistica della catastrofe, ad esempio attraverso il fuoco (*Ekpyrosis*) viene riscontrata da Eliade anche all'interno di alcuni sistemi cosmologici presocratici, neopitagorici e stoici. Ma anche in Platone. Più interessante è naturalmente vedere la connessione che l'autore compie con la tradizione apocalittica ed escatologica giudaico-cristiana, cfr. *ibidem*, pp. 112-127.

¹⁴ Si potrebbe ritenere che manchi in Eliade una profondità speculativa e che egli si limiti ad una descrizione fenomenologica delle credenze religiose. A nostro avviso, tuttavia, – pur mancando nell'opera di Eliade chiarimenti espressi in modo organico e sistematico sul proprio approccio metodologico – si deve notare la consapevolezza dell'autore relativamente al proprio modo di procedere: Eliade dice semplicemente di mirare ad una «analisi fenomenologica» dei miti per «comprendere il loro senso»; cfr. *ibidem*, pp. 78 ss.

¹⁵ Per comprendere i modi e il metodo della ricostruzione storiografica dello sviluppo delle religioni, cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Torino 1957.

¹⁶ Cfr. M. ELIADE, *Il sacro*, pp. 121 ss.

¹⁷ Cfr. M. ELIADE, *Il mito*, pp. 137-148.

Anche nell'analisi della modernità, Eliade tuttavia è tutt'altro che lineare, e oscilla tra riconoscimenti parziali e condanne definitive. Se alcuni miti di origine arcaica sopravvivono – inconsciamente – nel mondo contemporaneo (psicanalisi inclusa), accanto a ciò domina la miscredenza e il nichilismo. Anzi: questi ultimi sono all'origine di «comportamenti religiosi camuffati o degenerati» (dal nudismo e dai movimenti per la libertà sessuale, alle «forme ibride di magia minore e religiosità scimmiesca», incarnate da sette, chiese moderne, scuole neospiritualistiche, che, tutte, presentano «aspetti aberranti di pseudomorfosi»¹⁸). Anche nei grandi movimenti politici della modernità, Eliade ritrova elementi comuni alle credenze dell'uomo religioso,¹⁹ ma anch'essi incarnano l'antireligiosità, fonte di sofferenza e dolore.

Eliade, dunque, propone una valorizzazione degli elementi mitico-tradizionali ancora presenti nella vita contemporanea ed un recupero della dimensione magico-religiosa che consente all'uomo di emanciparsi dalla propria esistenza storica, nel senso di una difesa e di un superamento del dolore.²⁰ Si tratta di una proposta che certamente condivide alcuni elementi di un diffuso dibattito sul valore della filosofia e della religione all'interno della vita contemporanea. Tra i possibili referenti, ai quali la riflessione di Eliade può essere avvicinata, ci pare che l'approccio metodologico, i problemi attraversati e gli ambiti assunti come luoghi d'analisi, legittimino senza dubbio un accostamento alla filosofia della religione di Otto,²¹ in qualche modo suggerita dallo stesso Eliade.²² Si tratta di un ambito che si propone una rielaborazione ed una rivalutazione dell'esperienza sacra, che recuperi l'autenticità del mistero della divinità portandosi al di là delle schematizzazioni e delle razionalizzazioni dell'epoca moderna, e – in Eliade – di quelle tradizioni razionalistiche degli ultimi secoli, raccolte più o meno chiaramente sotto la nozione di «storicismo».

Con «storicismo» Eliade indica ogni filosofia che tragga origine dalla concezione desacralizzata del tempo o, meglio, dal disconoscimento della teoria circolare del tempo. Storicista è ogni posizione filosofica che intenda l'uomo come uomo storico, come esistente all'interno di una dimensione temporale esclusivamente lineare, ovvero non-riattualizzabile.²³ Una definizione così ampia, dunque, consente di non stupirsi di fronte all'inclusione

¹⁸ Cfr. M. ELIADE, *Il sacro*, pp. 158-167.

¹⁹ Ad esempio il marxismo, secondo Eliade, presenta influssi derivanti dalla soteriologia della tradizione giudaico-cristiana, oppure anche elementi riscontrabili nel mito dell'Età dell'oro.

²⁰ Eliade propugna, sempre all'interno dell'ambito cristiano e quindi respingendo le accuse ad Eliade di «neopaganismo», un nuovo modo di intendere e vivere la religione, un nuovo atteggiamento che troverebbe in Gandhi – che egli incontrò in India – l'esempio di rinascita religiosa dell'uomo moderno, prima che della rinascita civile nazionale del suo paese, la Romania.

²¹ Fries, Durkheim, Otto, sono gli autori che spesso vengono avvicinati a M. Eliade. Ci pare che Eliade condivida anche numerosi aspetti classici dell'antropologia e dell'etnografia (dall'analisi del mito e delle credenze religiose, al rapporto di queste con la vita sociale comunitaria). Relativamente alla questione del tempo, viene spesso richiamato – correttamente – E. Bergson, ma non ci sembrerebbe improduttivo un confronto anche con Husserl, Heidegger e Jaspers. Forse Eliade paga la scelta dei termini assai più legata al linguaggio antropologico che a quello più schiettamente teoretico.

²² Cfr. M. ELIADE, *Il sacro*, pp. 17 ss.

²³ Cfr. M. ELIADE, *Il mito*, pp. 143-153.

in tale categoria di Hegel e Marx, accanto a Heidegger e Nietzsche; qualora si accetti e si mantenga sullo sfondo il rapporto diretto tra uomo moderno e concezione lineare del tempo come novità propria del cristianesimo, non sorprende nemmeno la definizione di quest'ultimo come religione dell'uomo storico.²⁴ Intendiamo porre tuttavia alcune distinzioni relativamente all'interpretazione di Eliade della filosofia di Nietzsche, per sottolineare ancora una volta l'insostenibilità della posizione di Eliade.

In primo luogo non è possibile tacere l'ambiguità profonda della collocazione storiografica della filosofia di Nietzsche: essa da un lato è presentata come non altro che una sfumatura o una variante dello storicismo, dall'altro come uno dei pochi esempi di rinascita in epoca moderna della concezione circolare del tempo, poiché il mito dell'eterno ritorno costituirebbe una ripresa della teoria dei cicli caratteristica dell'uomo tradizionale.²⁵ In realtà la teoria nietzscheana relativa al tempo – seguendo le ricostruzioni più equilibrate della critica²⁶ – sottolinea l'analogia strutturale – se non l'identità – tra tempo lineare e tempo circolare, laddove questi si dispieghino attraverso il criterio della «successione»: geometricamente si tratta in entrambi i casi di linee, in entrambi i casi è possibile stabilire un inizio e una fine, in entrambi i casi è possibile concepire tale successione come finita o infinita, inoltre tutte queste caratteristiche si riferiscono ad un soggetto valutativo che le stabilisce o le sente, e che le misura. Con le parole di Nietzsche diremmo:

«Guardiamoci dal pensare come divenuta la legge di questo circolo, secondo la falsa analogia dei movimenti circolare dentro l'anello. Non vi è stato prima un caos e poi, gradualmente, un movimento più armonico e infine uno stabilmente circolare di tutte le forze: piuttosto tutto è eterno, indivenuto ... dunque, per descrivere il circolo eterno, non bisogna ricorrere, mediante un'analogia sbagliata, ai circoli che divengono e periscono, per esempio le stelle, il flusso e il riflusso, il giorno e la notte, le stagioni».²⁷

Potremmo dire che in ordine all'impostazione criticata da Nietzsche si tratti precisamente della posizione avanzata da Eliade. L'eterno ritorno di cui parla Nietzsche è più comprensivo, dilata l'attimo della successione fino a inglobare il tempo primordiale, fino a superarne l'opposizione con il tempo storico, esistenziale. L'attimo immenso non apre spazio alcuno all'infinità, non si toglie alla successione degli istanti contrapponendovisi, ma abbraccia l'infinità degli istanti passati e di quelli futuri. La contrapposizione tra tempo primordiale e tempo storico, sia esso circolare o lineare, riprodurrebbe nei termini legati al tempo il rapporto moralistico tra un dio, di cui Nietzsche annuncia la morte, e un'umanità incapace di vera libertà.

²⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 137 ss. Rimane tuttavia difficoltosa la riconduzione da parte di Eliade della filosofia di Hegel e quella di Nietzsche al Cristianesimo.

²⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 140-141.

²⁶ Ci riferiamo – e lo seguiremo per l'intero riferimento a Nietzsche – al saggio di G. PASQUALOTTO, *Nietzsche: attimo immenso e con-sentire*, contenuto in G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Milano 1998⁸, pp. 53-86.

²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 53.

L'attimo immenso, che è l'eterno ritorno, si sottrae, dunque, alla schematizzazione di Eliade e ne evidenzia l'insostenibilità, dal modo in cui esso viene posto, fino al suo esito finale, ovvero fino al concetto di libertà come ricreazione. L'uomo moderno che soffre davanti alla storia e l'uomo tradizionale così come si ritrovano in Eliade, in Nietzsche finirebbero col ritrovarsi nel medesimo stato di sottomissione e di automortificazione: l'uno sforzandosi di comprendere una fine e di escogitare una via di salvezza, l'altro credendo di ri-crearsi una dimensione di libertà e sicurezza, e dunque riproponendo nostalgicamente una successione di ricominciamenti. La vera libertà cui pensa Nietzsche è propria di quell'attimo immenso – infinito poter essere – che pone alla base della creazione umana non un tempo mitico prioritario di una divinità o di un antenato sacralizzato, bensì l'assenza di qualsivoglia valore o senso: libertà (o fatale necessità) di creare qualcosa di irripetibile, proprio all'inverso che in Eliade.²⁸

Rimanendo su un piano più legato all'ambito degli studi storici e della metodologia storica, diremmo che lo studio delle tradizioni e delle religioni che Eliade definisce «primitive», ha senza dubbio un valore critico non soltanto sul piano scientifico verso una detrazione dei luoghi comuni e delle inesattezze degli interpreti, ma soprattutto sul piano della valutazione dell'importanza che quelle tradizioni hanno sulla vita delle civiltà contemporanee.²⁹ Da questo punto di vista, potremmo ricordare, ad esempio, gli studi di A. Momigliano. La storia delle religioni e l'antropologia, soprattutto laddove assumano un piano di analisi legato alla dimensione dei lunghi o lunghissimi periodi, hanno contribuito alla formazione di quella considerazione dell'umanità che oggi ci permette di parlare di «globalizzazione» o di «mondializzazione». Si pensi alle indagini di Lévi-Strauss. Allo stesso tempo, tuttavia, la scoperta di costanti, di origine antichissima, all'interno delle civiltà moderne e contemporanee, non deve perdere di vista quanto di nuovo la storia abbia proposto e continui a proporre. Con le parole di un saggio del 1984 di C. Ginzburg, che si richiama proprio a C. Lévi-Strauss, potremmo dire così:

«Molte volte, in anni recentissimi, una storiografia contemporaneistica attenta solo ai tempi brevi della politica in senso stretto è apparsa drammaticamente inadeguata di fronte all'emergere di fenomeni impreveduti ... In un'età di ideologie dilaganti, ci ricorda ancora Lévi-Strauss, dallo storico delle religioni e dall'esperto di mitologia comparata può venire un aiuto prezioso per decifrare il mondo ... Naturalmente la ricostruzione di diacronie lunghe o lunghissime non esclude l'utilità di analisi sincroniche».³⁰

Oggi che le ideologie spesso attingono direttamente alla religione e ai discorsi sulla civiltà, una tale conclusione appare meno «salomonica e

²⁸ Sul concetto di libertà proposto da M. Eliade cfr. l'ultima parte del saggio M. ELIADE, *Il mito*.

²⁹ M. Eliade insegna presso l'Università di Chicago contemporaneamente ad A. Momigliano. L'opera di Momigliano rimane un punto di riferimento per l'intera storiografia e l'intero pensiero scientifico che intenda uscire dalle rigide schematizzazioni tradizionali che valorizzano esclusivamente la Grecia classica e la sua cultura come origine della tradizione filosofica occidentale.

³⁰ C. GINZBURG, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino 2000³, p. 220.

deludente» di quanto non sia sembrata a Ginzburg stesso. La ricostruzione di percorsi e sviluppi storici lunghi è in grado di mostrare i tratti comuni e di contribuire a smascherare le differenze fatte valere in modo ideologico. Ma tutto ciò non implica un annullamento e una riattivazione della storia, che non porterebbe a null'altro se non ad evitare le questioni che, nel caso delle ideologie, il secolo scorso ci ha posto. Al contrario, sorge la necessità di una discussione che attraversi la storia e le fornisca una prospettiva nuova. Rifiutare la storia significherebbe ammettere non tanto il fallimento delle possibilità dell'uomo, dalla tecnica alle esigenze più esistenziali, ma ammettere anche una dimensione trascendente o «archetipica» che non riconosce né responsabilità intersoggettive, né identità religiose. Ci pare che la contraddizione che si prospetta in Eliade sia tanto chiara, quanto insoddisfacente la sua risposta: da un lato si giudica l'affermarsi della storia del genere umano in senso non riattualizzabile unicamente come fonte di angoscia e del fallimento dell'uomo; dall'altro si vede in tale antropocentrismo una conquista dell'uomo e un'affermazione più ampia, anche se senza dubbio più ardua, del rapporto dell'uomo con la sfera del sacro. Assai più problematiche, dunque, e in senso evidentemente positivo, ci paiono le posizioni filosofiche (che interessano la storia dei concetti politici, ma anche la tradizione religiosa) che nel secolo scorso hanno tentato di ottenere la salvezza cui aspira Eliade affrontando la storia senza rifiutarla, ma restando all'interno della contraddizione tra tempo lineare e tempo circolare.³¹ Si tratta, peraltro, di una tradizione che ha sempre incrociato esiti aporetici, evidenti proprio all'interno della categoria del tempo, ovvero – in breve – nella difficoltà di stabilire univocamente il tempo del render conto delle responsabilità assunte dall'agire umano.

La posizione di Eliade al contrario offre una nozione di libertà autoreferenziale che perde ogni contatto con il problema della responsabilità storica dell'uomo che agisce e che tende a superare le contraddizioni del suo tempo, proprio perché quel contatto è fonte di sofferenza. Ne esce l'auspicio di un uomo nuovo la cui libertà di riavviare un nuovo ciclo storico non implica, alla fine, alcun controllo, alcun termine temporale all'altezza del quale rispondere, ma che, anzi, si riconosce la liceità di annullarlo quand'esso si faccia urgente. L'esito ci pare essere non un nuovo concetto di libertà che possa aprire al nostro secolo un nuovo umanesimo, quanto una libertà come disimpegno e come necessità del disimpegno.³² Eliade finisce per non intendere i margini del problema e per limitarsi ad una dimensione simbolico-religiosa che costituisce soltanto un lato della questione, per molti versi ancora urgente anche nella situazione attuale. La questione della «libertà» – non certo da

³¹ Ci riferiamo non solo alla tradizione giuridica delle Costituzioni, ma anche alla discussione in ambito filosofico-teologico, da M. Buber a D. Bonhöffer, da E. Levinas a H. Jonas. Proprio quest'ultimo – ci pare più di altri – ha isolato le strutture che vincolano l'azione umana al tempo, la responsabilità politica presente al futuro dell'uomo, esattamente al contrario di ogni possibilità di ri-cominciamento.

³² Ci pare che l'angoscia offerta dalla storia sia di gran lunga minore di quella derivante dalla possibilità di dimenticare e riaprire una nuova epoca. Ci pare una prospettiva non priva di elementi di una certa pericolosità.

adesso, anche se, con i dibattiti sulla globalizzazione, ora è riemersa con decisione³³ – si gioca all'interno del bisogno di concezioni globali, potenzialmente ideologiche, e le istanze di ogni cittadino compreso nella propria situazione storica, mai oggettivabile al di fuori del tempo e del succedersi dei momenti storici.³⁴

Una tale complicazione è rintracciabile evidentemente anche all'interno della tradizione ebraico-cristiana. Qui bastano le parole del già citato Momigliano che fanno diretto riferimento alle diverse concezioni del tempo:

«... come è già evidente dal lavoro dei commentatori ebraici del Medioevo, non ci sono minori difficoltà per l'ideale dell'esodo che per quello dell'utopia alla fine del mondo. C'è però una differenza: che l'apocalissi si può lasciare alla responsabilità di Dio, mentre, come si accorse Mosè, l'esodo è responsabilità dei capi di stato, anche se sono profeti».³⁵

³³ Sul recente ravvivarsi del dibattito sul concetto di libertà si vedano, soltanto per citare alcuni degli studi più noti, J-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, trad. it., Torino 2000, e U. BECK, *I rischi della libertà*, trad. it., Bologna 2000.

³⁴ Così concludeva K.D. Bracher alla fine degli anni Ottanta il suo saggio sui totalitarismi, degli studi più completi sulle ideologie: «La lotta tra i principi universali della libertà e della schiavitù (Tocqueville) non è ancora decisa, né più e né meno. Il suo esito è legato alla disponibilità a resistere alla seduzione ideologica del totalitarismo, e alla capacità di compensare la fallibilità dell'uomo e del suo mondo reiterando incessantemente gli sforzi per giungere ad un ordine fondato su compromessi di pace – e di riconoscere in questo non un male necessario, ma un valore superiore alle promesse di paradisi terrestri con le quali da sempre si giustificano violenze ripugnanti e si distruggono libere comunità»; cfr. K.D. BRACHER, *Il Novecento secolo delle ideologie*, trad. it., Roma - Bari 1990, p. 390.

³⁵ Cfr. A. MOMIGLIANO, *Apocalissi ed Esodo nella tradizione giudaica*, in A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino 1987, p. 106.