

TEMPO MITICO E TEMPO STORICO: LA DINAMICA DI LEGITTIMAZIONE. SU MIRCEA ELIADE E DINTORNI

di Flavio Cassinari

Il progetto fondamentale che io sono decide assolutamente del significato che può avere, per me e per gli altri, il passato che devo essere.

Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*.

Intendiamo qui, anzitutto, mettere a fuoco la distinzione fra due diverse modalità di esperienza temporale, quella storica e quella mitica, prendendo le mosse dall'individuazione di alcuni tratti caratteristici di quest'ultima, attraverso l'esame delle analisi di Mircea Eliade (§ 1). Riteniamo che a entrambe queste modalità di esperienza del tempo debba essere riconosciuto un loro carattere di rispondenza alla realtà, che risulterebbe, invece, negato laddove si considerasse l'esperienza mitica come una percezione distorta della «realtà storica» alla quale sola si presumerebbe appartenere l'attributo dell'effettività (§ 2). Irriducibili dunque, sul piano empirico-fattuale, l'una all'altra, nondimeno *l'esperienza mitica del tempo e quella storica mostrano una struttura trascendentale comune: la «dinamica di legittimazione», consistente nel fatto che l'identità, nella dimensione personale e in quella collettiva, si configura istituendo un passato del quale, in quanto presente, essa intende apparire quale erede* (§ 3).

1. La ripetizione come carattere essenziale dell'esperienza mitica del tempo

Nel tentativo di delineare un'«introduzione alla filosofia della storia», cioè all'esperienza storica del tempo, considerata come peculiare della moderna civiltà occidentale, lo storico delle religioni Mircea Eliade intraprende l'esame di alcune strutture caratteristiche di ciò che egli definisce come «ontologia arcaica», cioè dell'esperienza del tempo propria, nelle «società arcaiche», dell'«uomo tradizionale», che corrisponderebbe, in Occidente, all'«uomo pre-socratico».¹⁾

1) M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Torino 1960, pp. 10-12. D'altra parte, a differenza dei cosiddetti «tradizionalisti» (quali René Guénon, Julius Evola, Ananda Coomaraswami), Eliade ritiene che anche nel mondo moderno sopravvivano le tracce di quello «tradizionale» e che sia compito dello studioso delle religioni portarle alla luce: P. Pisi, I «tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade, in *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, a cura di L. Arcella - P. Pisi - R. Scagno, Jaca Book, Milano 1998, pp. 70-71.

L'esperienza non storica del tempo sarebbe caratterizzata in primo luogo, secondo Eliade, dalla «rivolta contro il tempo concreto, storico», che si attuerebbe attraverso una rimozione dell'istanza temporale.²⁾ Tale rimozione risulterebbe conseguita attraverso l'eliminazione di ciò che, come si è visto, costituisce l'essenza della storia, cioè il carattere di *novità* degli eventi considerati: per la «mentalità tradizionale», «un oggetto o un atto diventa reale soltanto nella misura in cui *imita* o *ripete* un archetipo. Così, la *realtà* si acquista esclusivamente in virtù di *ripetizione* o di partecipazione; tutto quello che non ha un modello è “privo di senso”, cioè manca di realtà».³⁾

In questo modo, la mentalità «primitiva» espungerebbe, secondo Eliade, l'idea di successione, ovvero quella del divenire, attraverso «l'abolizione del tempo per mezzo dell'imitazione degli archetipi e della ripetizione di gesti paradigmatici»,⁴⁾ in quanto le azioni compiute nel presente avrebbero il loro modello, al di fuori del tempo, in gesti e vicende attribuiti a personaggi mitici o a divinità o, talvolta, a personaggi storici mitizzati.

Il fenomeno della ripetizione spiegherebbe, anche, il fatto che, nell'esperienza non storica del tempo, quest'ultima risulti delineata non come un *continuum* di elementi indifferenziati, ciascuno dei quali riceva la propria identità, cioè la propria determinatezza qualitativa, dalla irripetibile posizione che esso occupa – sulla cosiddetta «linea del tempo» – nell'ordine successorio unidirezionato e irreversibile, bensì, all'inverso, come un insieme di momenti qualitativamente differenziati, i quali, dotati ognuno di una sua propria unità di senso, cioè di una sua identità, si correlino l'uno all'altro secondo, appunto, rinvii di senso.

Queste unità di senso, ripetendosi, possono occupare, nella mappa della successione temporale, luoghi diversi, anziché l'unica posizione che, nella successione irreversibile di una ripetizione seriale, di passato, presente e futuro, li de-

2) M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 11. In questa antitesi, emerge, inoltre, la sovrapposizione compiuta da Eliade – già rilevata e criticata da E. De Martino, *Recensione a Mircea Eliade, Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Paris 1949); *Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du "Centre"* («Eranos-Jahrbuch», XIX, 1951); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris 1951), «Studi e materiali di Storia delle religioni», (23), 1951-1952, pp. 149-150, il quale riconduce a ciò l'antistoricismo di Eliade – fra il concetto analitico di «tempo storico» e la realtà fattuale del divenire empirico.

3) M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 55. Per contro, la prospettiva storica, considerata come connotativa dell'età moderna, è definita, come sostiene H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von «Legitimität der Neuzeit», erster und zweiter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 81, dal fatto che essa «non ricorre tanto a ciò che le preesiste, anzi vi si oppone e ne raccoglie le sfide», cioè è definita dalla rivendicazione del proprio carattere di novità nei confronti del passato. Sul carattere di novità di ciascun momento del decorso temporale, quale elemento definitorio della sua comprensione da parte della prospettiva storica, ci permettiamo il rinvio a F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, pref. di R. Bodei, Angeli, Milano 2005, cap. I, § 1.1 e nota 1.

4) Ivi, p. 56. Sul concetto di archetipo in Eliade (in quanto privo della dimensione psicologica caratteristica dell'uso di Carl Gustav Jung e vicino, invece, al concetto platonico di *eidōs*), si veda N. Spineto, *Mircea Eliade e gli archetipi*, in *Confronto con Mircea Eliade*, cit., pp. 447-463. Il concetto di archetipo assumerebbe, in Eliade, tre valenze: quella descrittiva della realtà storica delle società arcaiche, quella di articolazione essenziale della struttura esistenziale dell'uomo e quella, infine, di elemento morfologico strutturale del fenomeno religioso.

finisce ed essi deliniano, in questo modo, la temporalità stessa come una realtà strutturata topologicamente.⁵⁾ Seguendo le indicazioni di Eliade, ma procedendo oltre la sua posizione, è possibile sostenere che il fenomeno della ripetizione dia conto del fatto che, nell'esperienza mitica del tempo, quello fra passato, presente e futuro si presenti come un *rapporto plurale*: ciò significa che, in senso proprio, non si dà, in tale esperienza, un rapporto fra il presente ed il passato, bensì un rapporto fra una pluralità di presenti, da intendersi come una molteplicità di posizioni e di punti di vista, da un lato e, dall'altro, una pluralità di passati, da intendersi come una molteplicità di eventi, con i quali il presente, nella sua differenzialità, entra in relazione, in una pluralità di forme, sulla base della rilevanza che questi eventi rivestono per le prassi sociali del presente medesimo.⁶⁾

Per quei Greci che, ancora all'epoca di Tuciddide, si riferivano ai «fatti più antichi» (*ta palaitera*) attraverso il sostantivo che li designava come una pluralità,⁷⁾ concependoli come «cose» qualitativamente diverse, l'esperienza del tempo non era ancora del tutto coincidente con quella di un passato storico omogeneo, inteso come universalmente valido, nella sua univocità, per ogni presente, nonché irrevocabilmente soppiantato da quest'ultimo; l'esperienza non storica conosce, invece, il manifestarsi di una pluralità di eventi, in cui ciascuno appare dotato di una radicale differenzialità rispetto agli altri perché, come si è detto, dotato di una sua unità di senso, cioè di un'identità, che struttura la relazione temporale, anziché esserne debitrice.

Novità senza differenza in un caso, differenza senza novità nell'altro; così

5) Anche Walter Benjamin definisce, quale «essenza dell'accadere mitico», la ripetizione (W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, hrsg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, D 10a, 4, p. 178 [trad. it. di G. Agamben, *Parigi, capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1986, p. 174], indicandola tuttavia, a differenza di Eliade, come il punto di vista «complementare» a quello, da lui rifiutato, che sostiene l'esistenza dell'indefinito progresso storico in un *continuum* temporale omogeneo: secondo Benjamin, tanto la tesi che sostiene il carattere «ripetitivo» del tempo, quanto quella che la interpreta come l'indefinito progredire di un *continuum*, minerebbero alla base la possibilità di fondare teoricamente l'azione trasformativa ed emancipativa dell'uomo nella storia. Per contro, la concezione di un tempo organizzato in unità di senso, che terrebbero assieme momenti qualitativamente differenziati, da un lato rappresenterebbe la soluzione delle antinomie irrisolvibili in cui si avvilupparebbero le figure complementari del «progresso indefinito» e della «ripetizione» (Ivi, D 10a, 5, p. 178 [174]), dall'altro sorreggerebbe teoricamente l'atto rivoluzionario (Ivi, J 61a, 3, p. 428 [439-440]). Sulla strutturazione della dimensione temporale come una topologia, si veda V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, pp. 17 sgg., 104-105.

6) Questo aspetto è stato messo in luce, con riferimento al rapporto intrattenuto con il passato mitico dalla cultura ellenica del IV secolo, da C. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Payot, Lausanne 1996; trad. it. di E. Savoldi, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Dedalo, Bari 1999, cap. I, § 1.1. Calame rileva che, cogliendo il carattere multiforme e plurale della relazione fra presente e passato (rispetto alla quale l'idea di un tempo unico e lineare rappresenterebbe un caso particolare) la stessa differenza fra mito e storia si dilegua (Ivi, p. 84); il che deve significare, a nostro parere, che il rapporto plurale fra presente e passato determinato dall'«interesse sociale» costituisce una determinazione dell'esperienza temporale in quanto tale, condizione di possibilità sia dell'esperienza storica che di quella mitica e, dunque, comune e sovraordinata a entrambe.

7) Thuc., I, 1, 3.

può essere schematizzata l'opposizione, rispettivamente, fra comprensione storica e comprensione mitica del tempo.⁸⁾

In una prospettiva siffatta, gli eventi possono ripetersi e, oltre a ciò, questa ripetizione rappresenta l'indice della rilevanza di ciascuno. In questo modo, la successione lineare (unidirezionata e irreversibile) di passato, presente e futuro, propria dell'esperienza storica del tempo, risulta essere un caso particolare della multiformità di relazioni pluridirezionate che l'esperienza mitica lascia intravedere; in altri termini, *l'esperienza mitica e quella storica rappresentano effettualizzazioni particolari di una più generale esperienza della temporalità.*

In effetti, la nozione eliadeana di ripetizione coglie, a nostro avviso, alcune caratteristiche decisive dell'esperienza del tempo altra da quella storica: anzitutto, il fatto che, in essa, risulti rimosso l'elemento della «novità» (rimozione che si pone, a un tempo, come causa ed effetto del «misoneismo» che Lucien Lévy-Bruhl riscontra nelle società «primitive»),⁹⁾ costitutivo della struttura autoaffermativa dello sguardo storico,¹⁰⁾ nonché, in secondo luogo, il fatto che a tale rimozione sia connessa quella della figura del «soggetto». Soltanto per il soggetto (ovvero, per l'agente che configura la propria identità all'interno dell'esperienza storica del tempo) l'esperienza del tempo, dichiara infatti Eliade, consiste in «una sequenza di avvenimenti "personali", l'insieme dei quali costituisce la "storia"». ¹¹⁾ Nell'analisi di Eliade, cioè, il concetto di ripetizione coglie, per via di negazione, l'elemento decisivo della configurazione identitaria detentrica dello sguardo storico, configurazione che non trova posto nell'orientamento «arcaico»: *per lo sguardo storico, ciascun evento gode di un'individualità sua propria che afferisce, sul versante dell'istanza di costituzione antropologica che compie l'esperienza temporale della storia, a un soggetto, concepito, esso pure, come un individuo.*

8) Così formulata, l'opposizione fra percezione storica e percezione mitica del decorso temporale è interpretabile come l'esito di una diversa comprensione del fenomeno della ripetizione di ciascuna unità temporale, ripetizione che nel primo caso è intesa come seriale e intercorrente fra momenti concepiti come autonomi (poiché ciascuno nuovo rispetto al precedente), nel secondo come qualitativamente differenziata e intercorrente fra momenti ciascuno legato a tutti gli altri in un rinvio di senso. Seguendo la terminologia di G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; trad. it. di G. Guglielmi, riv. da G. Antonello e A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 113, si tratta dell'opposizione, rispettivamente, fra «ripetizione materiale» e «ripetizione spirituale»: «l'una è ripetizione di istanti o di elementi successivi indipendenti, l'altra una ripetizione del Tutto a livelli diversi coesistenti [...] le due ripetizioni vengono a trovarsi in un rapporto differente anche con la "differenza" stessa, la quale è sottratta alla prima, nella misura in cui gli elementi si contraggono in un presente vivente, mentre è inclusa nella seconda, nella quale il Tutto comprende la differenza fra i propri livelli. L'una è ripetizione nuda, l'altra vestita; l'una delle parti, l'altra del tutto; l'una di successione, l'altra di coesistenza, l'una attuale, l'altra virtuale».

9) L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, PUF, Paris 1922; trad. it. di C. Cignetti, introd. di G. Cocchiara, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966, cap. XII.

10) Sul carattere essenziale, per lo sguardo storico, del carattere di autoaffermatività, in quanto connesso alla sua tesi circa la propria novità nei confronti del passato, si veda H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., Parte II, cap. II.

11) M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 103.

Nella «prospettiva arcaica», in quanto essa è dominata dalla dinamica della ripetizione di un modello immutabile (l'«archetipo»), gli atti individuali (nonché, in generale, quelli umani) «non hanno valore intrinseco autonomo»,¹²⁾ al di là dell'imitazione che essi compiono, cioè al di là della riproposizione di un «eterno presente» che è – se valutato con i parametri utilizzati dallo sguardo storico – «ciò che già sempre è stato e sempre sarà». Alla condizione di soggetto, cioè di «agente storicamente determinato», è intrinseca la facoltà di porsi come il *fattore*, in senso etimologico, della trasformazione del presente in un futuro che è nuovo rispetto a esso, proprio in virtù dell'intervento trasformativo del soggetto; il soggetto è libero proprio perché può operare una trasformazione di passato e presente che è per essi, in certa misura, nuova, cioè non prevedibile; di qui, il carattere irreversibile, cioè non ripetitivo, della successione temporale strutturata dalla modalità della novità.¹³⁾ Negando la possibilità di questa trasformazione a opera dell'identità che si definisce per il suo essere libera, cioè a opera del soggetto, la prospettiva della ripetizione rende incompatibile la figura stessa del soggetto con il «pensiero mitico».¹⁴⁾ La nozione eliadeana di ripetizione mette in evidenza, per questa via, *l'impossibilità, al di fuori dell'esperienza storica del tempo, sia di pervenire a un rapporto fra passato, presente e futuro connotato, come accade in essa, dal carattere di novità di ciascuna articolazione temporale nei confronti di quella che la precede, sia, conseguentemente, l'impossibilità di configurare come soggetto, cioè come agente, storicamente determinato, che può far sì, in quanto libero, che il presente sia nuovo rispetto al passato e che il futuro lo sia rispetto al presente – l'identità di colui che esperisce.*

12) Ivi, p. 16.

13) Sul legame tra la figura concettuale della novità e quella dell'irreversibilità del decorso processuale, legame che è condizione di possibilità della prospettiva storica, si vedano H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, in Id., *Œuvres*, éd. par A. Robinet, introd. par H. Gouhier, PUF, Paris 1984, pp. 1263, 1268, 1344 [trad. it. a cura e con introd. di G. Perrotti, *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze*, Olschki, Firenze 2001, pp. 14, 18, 88], che rileva come l'evoluzione, cioè il decorso temporale, sia tale, cioè irreversibile, perché «creatrice», cioè perché in essa la «novità radicale» «scaturisce incessantemente», ed E. Paci, *Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954, *passim* (in particolare, pp. 12-13, 26 sgg., 237-238). In virtù del carattere, nella prospettiva storica, di «chiusura periodizzante» del concetto di novità, esso comporta l'interpretazione del decorso temporale come irreversibile, a pena di dover sostenere il coincidere di progresso e regresso: A. Badiou, *Théorie du sujet*, Éditions du Seuil, Paris 1982, p. 66. Sulla libertà, quale caratteristica definitoria del soggetto e quale principio strutturante del tempo storico, rinviamo a F. Cassinari, *Tempo e identità*, cit., cap. V, § 2.3.

14) L'impossibilità, in virtù del fenomeno della ripetizione, di configurare, all'interno dell'esperienza del tempo altra da quella storica, l'identità dell'uomo come soggetto deriva, dunque, tanto dall'impossibilità, appena esaminata, di determinare il rapporto fra le articolazioni del tempo come un rapporto di novità di ciascuna nei confronti di quella che la precede, quanto, più radicalmente, dal fatto che la configurazione identitaria non storica appare – anche in virtù della dinamica ripetitiva, che pregiudica il carattere di «proprietà», cioè di specificità, di ciascuna – come priva del carattere di individualità, cioè come priva dell'afferenza univoca a un'entità determinata (abbiamo esaminato questo aspetto in F. Cassinari, *Tempo e identità*, cit., cap. IX, § 1.1).

2. *La temporalità non storica è reale? Il problema della genesi delle figure mitiche*

Riconducendo la dinamica della ripetizione al tentativo, da parte dell'«uomo tradizionale», di esorcizzare la realtà della storia, Eliade capovolge, tuttavia, il senso autentico del rapporto fra l'essenza di ripetizione dell'esperienza del tempo altra da quella storica e l'impossibilità, in tale esperienza, della figura del soggetto. Nell'ipotesi esplicativa dello studioso romeno, la percezione di sé, da parte dell'«uomo arcaico», come «coscienza impersonale» determinerebbe la sua peculiare esperienza del tempo, consistente nel «rifiuto della storia». In questo modo, Eliade dà per presupposto che la ripetizione si eserciti nei confronti di un dato storico «reale», il quale risulterebbe in seguito, attraverso la ripetizione stessa, trasformato in un elemento mitico. Tale presupposto emerge nell'interpretazione, da parte di Eliade, del caso della trasformazione in mito di biografie di personaggi storici (il più celebre dei quali è, forse, Alessandro Magno), nonché nell'interpretazione della mitizzazione di fatti di cronaca accaduti in epoca relativamente recente, rispetto a colui che percepisce, nei quali siano state coinvolte persone comuni.¹⁵⁾

Dal punto di vista teorico, occorre sottolineare che interpretare la figura dell'eroe come il risultato della percezione mitica di un soggetto «storicamente reale» comporta un presupposto che rimane tanto inespresso, quanto ingiustificato: quello relativo alla «realtà obbiettiva» di ciò che viene colto attraverso l'esperienza storica, che risulterebbe (attraverso un'ipostatizzazione che proietterebbe la realtà umana nell'ambito del divino) deformato dalla percezione mitica. Esistono, tuttavia, molti esempi che smentiscono la tesi che vuole la figura dell'eroe come il frutto della divinizzazione di un personaggio storico: al contrario, nella sua fase più antica, nonché nella sua dimensione più essenziale, il mito mette in scena, in un progressivo distacco dalla sfera del sacro, figure sempre più caratterizzate antropologicamente, svolgendo un ruolo decisivo nel costituirsi della rappresentazione dell'umano.

Che il processo di eroizzazione, cioè il manifestarsi dell'attività mitopoietica, dia luogo a un'umanizzazione (nonché, talvolta, a una storicizzazione) del divino, anziché a una divinizzazione dell'umano, è dimostrabile, infatti, anche dal punto di vista empirico: per esempio, nell'età omerica, figure che, all'epoca

15) M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 60-61, 67-68. Nella trasformazione di un individuo storico (il ruolo del quale sia stato più o meno rilevante) in personaggio mitico, insiste Eliade, vanno persi gli «elementi personali», così come pure accade nella trasfigurazione di avi deceduti in figure mitiche, quelle degli «antenati» (Ivi, p. 69).

della civiltà micenea, appartenevano alla sfera del divino assumono caratteristiche umane.¹⁶ Se appare eccessivo sostenere che un antico mistero teologico, quale il ratto di Elena, si sia successivamente trasformato in niente di più che una avventura galante, è tuttavia vero che l'eroe diventa sotto ogni punto di vista, nel contesto della narrazione mitica omerica, un agente che, posto di fronte a situazioni problematiche, è soggetto a passioni ed è soggetto di volizioni; in una parola, l'eroe è qui, anzitutto, un uomo. Come è stato sostenuto, uno dei principali compiti della mitologia consiste nel delineare paradigmi comportamentali, offrendo, attraverso exempla, incoraggiamenti e giustificazioni all'agire dell'uomo. A questo fine, appare più efficace mettere in scena eroi, piuttosto che divinità; per questo, frequentemente – in un numero di casi, nella cultura romana, peculiarmente rilevante – la mitologia, come si è detto, attraverso l'eroizzazione, realizza un'«umanizzazione del divino» e offre il destro per compiere quello che, sulla strada della «costruzione dell'umano», rappresenta un passo ulteriore, cioè la trasformazione di figure mitiche in personaggi storici.¹⁷ Dunque, dal punto di vista storico e da quello teorico, *il delinearsi della figura dell'eroe si verifica, nell'esperienza mitica, attraverso l'attribuzione a divinità di caratteristiche umane, piuttosto che attraverso il conferimento di attributi divini a personaggi storici.*

Del resto, che la genesi delle figure degli eroi non consista in una trasfigurazione della «realtà storica», bensì, all'inverso, nell'umanizzazione di figure di divinità, è il parere già di Erodoto, per come esso emerge quando lo storico greco dibatte la questione della duplice natura di Eracle, eroica e divina, che dovrebbe spiegare l'esistenza, attestata più tardi anche da Pausania, di una duplice modalità di culto.¹⁸ Secondo Erodoto, i Greci avrebbero, per l'eroe figlio di Anfitrione – o, più esattamente, di Zeus – e Alcmena, mutuato il nome da una divinità più antica, di presumibile origine egizia, che soltanto in seguito

16) M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Bollati-Boringhieri, Torino 1991, cap. III, § I. Untersteiner fornisce alcuni esempi di questo trapasso della narrazione mitica dalla sfera del divino all'ambito dell'umano: Achille, divinità preellenica minore appartenente alla categoria dei numi che muiono giovani, diventa un eroe caratterizzato dal vigore giovanile (Ivi, pp. 98-99); Odisseo, l'eroe *politropos* che aveva, precedentemente, caratteristiche di divinità molto simili a quelle di Poseidone (Ivi, pp. 101-102); Ettore, che appare come il campione difensore della città dopo essere stato una divinità del territorio legata, in Asia minore, al culto di Artemide (Ivi, pp. 102-103); Penelope, la cui figura di sposa fedele ha fatto dimenticare, in Omero, l'eredità della *potnia teron*, la «signora delle fiere» dalla quale deriva (Ivi, p. 104).

17) G. Dumézil, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Payot, Paris 1974; trad. it. a cura di F. Jesi, *La religione romana arcaica. Con un'appendice sulla religione degli Etruschi*, Rizzoli, Milano 1977, pp. 79-80.

18) Così, per esempio, a Sicione: Paus., II, 10, 1.

avrebbe assunto caratteri antropologici:¹⁹⁾ nell'interpretazione di Erodoto, dunque, l'evoluzione della figura di Eracle esemplificherebbe la trasformazione, a opera del mito, di figure di divinità in figure umane, per quanto connotate con caratteristiche eroiche.

Contro la tesi che sostiene la derivazione delle figure eroiche dall'ipostatizzazione della «realtà storica» riteniamo giochino anche, in primo luogo, il fatto che le individualità mitiche rinviano, più che a individui e a situazioni storiche, a un contesto mitico, spesso analogo in culture differenti;²⁰⁾ in secondo luogo, c'è il fatto che ciascuna singola figura di eroe non emerge, quale individualità, da una singola e isolata vicenda che la riguardi, bensì come la risultante di una molteplicità di narrazioni che ne mettono in luce caratteri (spesso contraddittori fra loro e, comunque, connessi con le vicende di altre figure mitiche) che preesistono, nel loro complesso, al loro concretarsi in singole individualità, alle quali vengono applicate in qualità di stereotipi.²¹⁾ In altri termini, se pure si verifica il caso di personalità storiche alle quali siano stati tributati, dopo la loro morte, onori divini, ciò non autorizza affatto a sostenere, come fa Eliade, che in questi casi avvenga la trasfigurazione della «realtà storica oggettiva» nel «mondo del mito»: nella sua specifica essenza, la realtà del personaggio mitico, in quanto creato dall'elaborazione mitopoietica, preesiste, infatti, al personaggio storico del quale, secondo la tesi di Eliade, costituirebbe l'ipostatizzazione.

Che la l'attività mitopoietica preceda, logicamente e cronologicamente, l'evento o il personaggio storico attraverso il quale essa, in taluni casi, si esercita è, inoltre, mostrato dal fenomeno di sostituzione, in commemorazioni religiose e civili, di eventi e personaggi mitici o storici con altri; ciò accade, per esempio, quando, con il passare del tempo, in una medesima data, la commemorazione di un santo cristiano soppianta quella di un altro o quella di una divinità pagana.²²⁾ Anche qualora, dunque, si sia in presenza della divinizzazione di un personaggio storico, deve dunque essere sottolineato che, in quanto eroe o divinità, la fi-

19) Herod., II, 43-44. Come rileva A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1958, p. 193, l'analisi erodotea si presenta più come il tentativo di soluzione di un problema (che conosceva, inoltre, molti casi analoghi) dibattuto da tempo (che coinvolge, con il problema della natura di Eracle, quello della genesi della figura eroica in generale, con le due possibili soluzioni alternative, sostenenti l'una l'esistenza di un processo di «divinizzazione dell'umano», l'altra, a favore della quale si pronuncia lo storico greco, il verificarsi di un processo di «umanizzazione del divino») che non come l'apertura di una discussione (occorre rilevare, peraltro, che Pausania sembra mettere i due aspetti della figura di Eracle, quello eroico e quello divino, sul medesimo piano: Paus., X, 13, 8).

20) F. Graf, *Griechische Mythologie*, Artemis, München – Zürich 1985; trad. it. di C. Romani, *Il mito in Grecia*, Laterza, Roma – Bari 1983, pp. 54-56.

21) A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., pp. 293-294. Anche l'eroizzazione di personaggi storici risponde a canoni precisi, che preesistono al personaggio storico sulla figura del quale agiscono e che prevalgono sulle sue caratteristiche storiche (Ivi, pp. 314-315).

22) Questo è ciò che H. Hubert – M. Mauss, *Étude sommaire de la représentation du temps*, in Id., *Mélanges d'histoire des religions*, Alcan, Paris 1912; trad. it. di A. De Martino, prefaz. di E. De Martino, H. Hubert – M. Mauss, *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in É. Durkheim – H. Hubert – M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Einaudi, Torino 1951, p. 98, definiscono come «ringiovanimento» del mito.

gura mitica è altra cosa dal personaggio storico del quale la narrazione mitica pretenderebbe di narrare le gesta: questa figura gli preesiste e, si potrebbe sostenere, lo attende al varco, come dimostrano i celebri casi di Hernán Cortés, identificato dagli Inca con Quetzalcoatl, il dio o eroe fondatore che secondo la tradizione era partito verso oriente annunciando il proprio ritorno, di Francisco Pizarro, identificato con la divinità andina Wiraqocha, di James Cook, che diventò a tal punto Lono, il dio dell'anno, da essere trucidato perché così esigea il racconto mitico.²³⁾

Deve, infine, essere sottolineato che il processo di eroizzazione come ipostizzazione, nella sfera nel divino, di figure storiche, cioè umane, processo che Eliade attribuisce all'esperienza mitica, appartiene, invece, alla prospettiva dello sguardo storico. Soltanto nell'età tucididea, infatti, quando la narrazione mitica cade sotto il dominio dell'orizzonte storico, si verifica ciò che Eliade ritiene, invece, essere un carattere essenziale del mito e delle «società arcaiche», cioè l'eroizzazione di personaggi storici.²⁴⁾

Nella sua valenza più originaria, dunque, la mitopoiesi, lungi dal proiettare la «realtà storica» nella sfera del sacro, compie il percorso inverso, riconoscendo i frutti della propria elaborazione come figure antropologiche e configurandosi, essa medesima, come una funzione antropologica. In altri termini, *la narrazione mitica non trova in alcun modo di fronte a sé, quale presunta «realtà di fatto», un «dato storico» che essa provvederebbe a sacralizzare; questa tesi è il frutto del pregiudizio dello sguardo storico, che identifica la realtà (storica) colta attraverso la propria percezione temporale con la realtà in quanto tale.* Sostenere che la mitopoiesi compia una trasfigurazione sacralizzante della «realtà storica», la quale risulterebbe, in questo modo, «rifiutata», oppure «sublimata», presuppone, infatti, che si ritenga quella colta dalla percezione storica come l'unica realtà – qualunque significato si intenda attribuire a questo termine – in senso proprio; riteniamo, invece, che la distinzione fra il «pensiero mitico» e quello storico non debba essere configurata né come l'opposizione fra la percezione storica del reale e quella mitica, né come un'evoluzione, dove l'esperienza storica del tempo seguirebbe, sulla via di un progresso nell'acquisizione della conoscenza della realtà, all'«esperienza tradizionale».

Può apparire paradossale e, perfino, provocatorio accusare di mentalità positiva chi, come Eliade, ha fatto della difesa della specificità del fenomeno religioso e del suo oggetto (il «sacro»), contro gli approcci positivisticici nel campo della storia delle religioni, la missione della propria vita di studioso; tuttavia, è proprio un riduzionismo di impronta positivista ciò che riteniamo debba essere

23) Per la «deificazione» del capitano Cook, si veda la ricostruzione di M. Sahlins, *Islands of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1985; trad. it. di E. Basaglia, *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Einaudi, Torino 1986, cap. IV.

24) M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, cit., p. 385. Sulle opposte ipotesi relative alla genesi storica della figura dell'eroe, si veda A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., pp. 20, 374 sgg.

imputato al rapporto che Eliade delinea fra storia e mito. Di più: benché Eliade muova da un intento che potrebbe essere definito come apologetico nei confronti delle società «tradizionali», ovvero «arcaiche», tuttavia egli mostra di condividere alcuni presupposti e alcune valutazioni proprie di chi giudica tali società come uno stadio non del tutto sviluppato delle potenzialità umane, connotato da una incompienza dell'essenza storica della realtà e, per questa via, come vivente esso medesimo «fuori dal tempo»; in altri termini, l'assenza dello sguardo storico – supposto essere il solo a cogliere, in senso proprio, la realtà – porterebbe queste società a percepire e a costruire la propria stessa realtà come «senza storia», cioè senza evoluzione.²⁵⁾

Contro l'approccio positivista, in cui, *malgré lui*, lo stesso Eliade ricade, la percezione storica non consiste nel cogliimento dei dati «reali», «obbiettivi» e concreti di fronte ai quali l'uomo «tradizionale», per poterli «sopportare», metta in atto la strategia della loro ipostatizzazione mitica, interpretandoli come ripetizioni di eventi archetipici.²⁶⁾ Il mito non è una modalità di storia, se non degenerata (esso svolgerebbe anzi, secondo Eliade, una funzione profondamente positiva, dal punto di vista assiologico, nei confronti dello sviluppo delle civiltà), comunque trasformata rispetto all'essenza «autentica», «genuina» (o, più esplicitamente, «reale») della storia e del tempo:²⁷⁾ entrambe le esperienze, quella storica e quella mitica, attingono, con modalità diverse, la realtà del tempo.

3. *Dinamica di legittimazione: la configurazione di identità come struttura trascendentale comune all'esperienza storica e a quella mitica del tempo*

Agisce, in Eliade, il presupposto consistente nell'identificare la temporalità in quanto tale con la sua interpretazione da parte della prospettiva storica, cioè con la peculiare interpretazione che legge il tempo come il succedersi irreversibile di eventi fra loro connessi da legami di causalità unidirezionati; invece, *la*

25) Si veda, in proposito, la polemica di C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; trad. it. di P. Caruso, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 270, 283 con Jean-Paul Sartre; secondo l'antropologo, non si può concepire l'evoluzione temporale, identificata con l'«essere storico», con una determinata percezione della storicità, e inferire che le culture prive di tale percezione sarebbero prive di evoluzione. La connessione concettuale fra la mancanza di una prospettiva storica e la presunta mancanza di un'evoluzione, connessione perlopiù implicita in chi la utilizza, è stata tematizzata da U. Fabietti, *Tempo e modello in antropologia*, in *Il sapere dell'antropologia. Pensare, descrivere, comprendere l'Altro*, a cura di U. Fabietti, Mursia, Milano 1993, pp. 269 sgg., che rileva come prestare, a una determinata società, la credenza nella vanità della storia, identificata con il decorso temporale in quanto tale, costituisca, quasi sempre, la premessa per considerare quella società come «senza tempo» e «senza storia» (Ivi, p. 271); l'«illusione arcaica» (cioè la tesi relativa all'esistenza di società che sarebbero prive di una rappresentazione del decorso temporale e che sarebbero prive esse medesime, di conseguenza, di un'evoluzione) non costituisce altro, tuttavia, se non una «deformazione prospettica» legata alla lettura dell'alterità culturale come un'entità detempralizzata (*Ibidem*), lettura compiuta attraverso le lenti utilizzate dallo sguardo storico.

26) Così M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 169 sgg., 179 sgg.

27) Così Ivi, p. 68.

*storia è soltanto una forma specifica dell'esperienza temporale, quella che pensa la successione di passato, presente e futuro come irreversibile e il nesso causale che lega queste tre determinazioni come unidirezionato.*²⁸⁾ Questa identificazione induce Eliade a delineare la relazione fra prospettiva storica e prospettiva mitica come una contrapposizione fra la storia «reale» e quella «trasformata», ovvero – per poterla meglio «sopportare» – dissimulata, dove la percezione mitica costituirebbe, appunto, una modalità, in qualche modo alterata, della percezione storica.

Le cose stanno altrimenti: come si è visto, il mito non è una modalità della storia più di quanto sia vero l'inverso, dal momento che *tanto l'esperienza mitica della temporalità quanto quella storica rappresentano forme peculiari dell'esperienza temporale, le quali fanno cenno a quest'ultima come a una loro struttura comune, che trascende entrambe in quanto loro condizione di possibilità e forma generale dell'esperienza temporale da parte dell'uomo.*

Sulla scorta, invece, dell'identificazione fra la determinazione del tempo e quella della storia (identificazione in forza della quale, appunto, l'esperienza storica pretende di cogliere un grado ontologico di realtà superiore a quello colto dall'esperienza mitica), Eliade sostiene che l'esperienza diversa da quella storica del tempo, in quanto governata dalla dinamica della ripetizione, comporti una «volontà di svalorizzazione del tempo».²⁹⁾ Non è così, a nostro parere: l'esperienza mitica del tempo non è un'esperienza priva della dimensione temporale, tant'è che il suo esame rivela elementi di quest'ultima che sono comuni all'esperienza storica e a quella non storica del tempo, i quali si riferiscono a una struttura trascendentale della quale entrambe le modalità d'esperienza costituiscono le manifestazioni empirico-fattuali; in essa, come si è detto, *la modalità di esperienza del tempo si struttura in dipendenza di una determinata forma di identità.* Ciò significa che nella dimensione originaria del tempo, in quanto essa fonda sia l'esperienza storica, sia l'esperienza non storica della medesima, *la stessa successione temporale, ovvero la definizione di ciò che «è passato», di ciò che «è presente» e di ciò che «è futuro» accade in funzione del-*

28) Sulla distinzione fra la determinazione del tempo in quanto tale e la sua esperienza da parte dello sguardo storico, si veda F. Merlini, *Incanti della storia e patologie della memoria. Studi sulla trasformazione I*, Guerini, Milano 1997 (in particolare, cap. I, §§ 2, 4-5; cap. II, §§ 2-3). Dobbiamo la convinzione relativa al carattere decisivo di tale distinzione (che abbiamo elaborato, con riferimento alla posizione di Friedrich Nietzsche, in F. Cassinari, *Del senso storico. Per una critica della filosofia morale della storia di Friedrich Nietzsche*, «Oltrecorrente», I, (1), 2000, pp. 132-133, nonché, in relazione al problema della configurazione di identità, in F. Cassinari, *Identità e temporalità: da Pier Damiani a Kant*, «Oltrecorrente», II, (4), 2001, pp. 101-110) alle discussioni con l'autore, oltre che alla lettura dei suoi lavori.

29) M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 114. Nello stesso senso (cioè nella prospettiva dell'attribuzione, al tempo lineare e irreversibile della storia, di un carattere di realtà contro il quale l'uomo «mitico», ovvero «religioso», si ribellerebbe), si veda l'interpretazione eliadeana degli eventi festivi che li legge, quali manifestazioni del «tempo sacro», come un «arresto» del «tempo storico» e come una «fuoriuscita» da esso: M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hamburg 1957; trad. it. di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967, pp. 61-62, 75.

*l'identità che, come «presente», si configura attraverso l'esperienza temporale. Abbiamo altrove definito tale struttura come «dinamica di legittimazione»: essa consiste nel fatto che ogni identità, nella dimensione personale così come in quella collettiva, si configura istituendo un passato del quale essa si presenta come erede.*³⁰⁾

Richiamiamo, ora, un esempio fattuale che mostra con chiarezza, attraverso approcci differenti, come la dinamica configurativa dell'identità abbia luogo attraverso l'articolazione temporale e come il suo fulcro si trovi – in un'identità, quella ebraica, che pure appare come decisamente connotata dalla proiezione, nell'attesa messianica, verso il futuro – nell'istituzione, da parte del presente, di un passato che esso riconosce come proprio.³¹⁾ Gli ebrei ultraortodossi (*haredim*) percepiscono in modo così marcato l'esigenza dell'attesa del Messia, da configurare la propria identità presente come ancora di là da venire nel suo compimento: costoro si considerano dunque, nel presente, come ancora in esilio ed evitano, se abitano sul territorio dell'attuale Stato di Israele, quegli atti (quali il pagare le tasse, il prestare servizio militare, l'usare francobolli) che implicherebbero un suo riconoscimento.³²⁾ Nonostante la comprensione dell'identità ebraica da parte dei religiosi ultraortodossi sia così marcatamente segnata dalla proiezione verso il futuro, tuttavia è il rapporto al passato, istituito dal presente, a costituire l'elemento decisivo.

Infatti, gli *haredim* configurano la loro identità, personale e collettiva, richiamandosi a un passato che è quello dei libri biblici della deportazione babilonese (avvenuta nel 586 avanti Cristo), quello della tradizione talmudica, cioè il passato della cultura della Diaspora, riproposto fin negli aspetti più minuti della quotidianità: nei quartieri di Gerusalemme come *Mea Sharim*, abitazioni e negozi, abbigliamento e cibo, ritmi lavorativi e del tempo libero intendono riprodurre, ai giorni nostri, quelli in uso nei ghetti ebraici dell'Est europeo nell'Ottocento. Per gli *haredim*, il passato che essi riconoscono – oppure, più esattamente, che essi istituiscono – come proprio è, cioè «è presente», laddove il futuro «non è ancora», cioè *non è*.

Perché il rapporto al passato rappresenta la chiave della specificità dell'identità ebraica configurata, nel presente, dagli *haredim*? Il loro passato, cioè la loro identità, è ciò con cui l'ideologia sionista decise di rompere fin dalla sua elaborazione, alla fine dell'Ottocento, da parte di Theodor Herzl; nell'alveo di questa prospettiva, se non in tutti i suoi aspetti, si riconobbero i padri fondatori dello

30) Ci permettiamo, a questo proposito, il rinvio a F. Cassinari, *L'identità da fare. La «dinamica di legittimazione», «Oltrecorrente», III, (6), 2002, § 3, nonché a Id., Tempo e identità, cit., capp. XI-XII.*

31) Abbiamo altrove definito questa istituzione del passato da parte del presente, ai fini configurativi della propria identità, come «invenzione», per indicare il carattere collettivo e dialettico – in quanto, nel contempo, di scoperta e di creazione di una realtà, che è per un verso data a chi la inventa, per l'altro risultato dell'atto inventivo – di questa costruzione del passato da parte del presente: F. Cassinari, *Tempo e identità, cit., cap. I, § 1.1 e nota 12.*

32) R. Paine, *Israel: Jewish identity and competition over «tradition», in History and Ethnicity, ed. by E. Tonkin – M. McDonald – M. Chapman, Routledge, London – New York 1989, pp. 125-126.*

Stato di Israele, che giudicarono l'identità degli ultraortodossi religiosi come quietistica, il passato da loro istituito come corresponsabile dei martirii subiti dal popolo ebraico nella sua storia e la loro attesa messianica come un ostacolo alla configurazione, nel presente, dell'identità nazionale ebraica. Anche il sionismo, che rappresenta l'interpretazione più secolarizzata dell'identità ebraica, attribuisce importanza al futuro, concepito come il luogo in cui comporre la pluralità delle culture ebraiche della Diaspora;³³⁾ nondimeno, in misura ancora maggiore di quanto accada per gli ultraortodossi, anche per i sionisti a risultare momento decisivo è il presente, che configura la propria identità attraverso il radicamento in un passato da esso medesimo. L'accento posto dai sionisti laici sul passato è, se possibile, ancora più marcato di quello posto dagli ultraortodossi: per i sionisti, costruire Israele non significa tanto una «nuova nascita», quanto una «rinascita», cioè un evento che non si presenta come qualche cosa che non si sia mai dato prima, bensì come il risveglio di ciò che il passato ha già conosciuto.³⁴⁾

Tale passato è, ovviamente, diverso da quello attraverso il quale si configura il presente degli ortodossi: i suoi monumenti non sono i libri biblici che raccontano i moniti dei Profeti, la decadenza della nazione ebraica e la cattività babilonese, bensì quelli – il libro dei Giudici e quelli dei Re – che narrano l'instaurarsi di un forte potere statale ebraico, a cavallo fra il primo e il secondo millennio avanti Cristo, nella terra di Canaan. Il passato dei fondatori di Israele guarda a Davide, soldato, re e peccatore, più che agli uomini colti e pii che hanno intessuto la tradizione esegetica rabbinica medioevale; l'identità che essi intendono configurare come «ebraica» non ha, quale passato per essa decisivo, la cultura *yiddish* nata, nei secoli della Diaspora, nei Paesi dell'Europa centro-orientale (dai quali, appunto, la maggior parte dei fondatori di Israele proveniva), bensì il socialismo laburista, l'epopea della resistenza ai nazisti nel ghetto di Varsavia e quella dell'immigrazione clandestina in Palestina e della lotta armata contro il mandato britannico.

Questo è il passato raccontato dalle raccolte iconografiche di Yad Vashem, la «collina del ricordo», impropriamente nota come «museo dell'Olocausto», che si incarica di riscrivere la storia del popolo ebraico dal punto di vista dell'identità sionista, laica e nazionalista, di contro all'identità, e al passato, degli ultraortodossi; in questa storia, quella degli ultraortodossi non trova spazio, se non nel *memento* del tragico bilancio della «valle delle comunità scomparse», cioè nel giardino di pietre che recano incisi i numeri relativi all'entità delle comunità ebraiche europee sterminate dai nazisti.

Che il passato al quale ricorreva l'identità dello Stato di Israele nel suo configurarsi fosse essenziale per essa e che, soprattutto, tale passato non consistesse in un dato oggettuale, bensì in un costrutto dell'identità che si configu-

33) Ivi, p. 128.

34) Ivi, pp. 126, 132 nota 8.

rava attraverso esso, appariva ben chiaro a David Ben-Gurion, il padre dello stato ebraico: egli affermava esplicitamente che, con la fondazione di Israele, era stato compiuto un «salto nel tempo», che aveva messo tra parentesi secoli di cultura giudaica (intendendo, con questa espressione, la storia dell'ebraismo dalla deportazione di Babilonia fino ai giorni nostri) e aveva portato i fondatori di Israele più vicini all'età di Davide che non a quella della Cracovia del diciannovesimo secolo.³⁵⁾ Del resto, è testimonianza di questo intento di compiere il «salto nel tempo», cioè di *costruire il passato*, anche lo sforzo avviato già prima dell'esistenza di Israele, per sradicare la cultura e la stessa lingua *yiddish* sostituendola con quella che era, almeno fino alla seconda metà dell'Ottocento, una lingua morta, cioè l'ebraico biblico^{35bis)}.

Una terza interpretazione dell'identità ebraica, presente ai giorni nostri nello Stato di Israele, attesta come la rilevanza dell'accento posto sul futuro non possa inficiare la centralità della configurazione identitaria nel presente e la decisività, per essa, dell'istituzione del passato. Si tratta della posizione del Gush Emunim, l'«unione dei fedeli», che coniuga il messianesimo degli ultraortodossi con l'attivismo nazionalista dei sionisti laico-socialisti, rifiutando lo spiritualismo dei primi e il secolarismo pragmatico degli altri.³⁶⁾ Anche nel caso dei nazionalisti religiosi, l'orientamento teleologico, ovvero l'orizzonte del futuro, costituisce un elemento rilevante per la configurazione dell'identità, ma è *l'istituzione del passato a giocare il ruolo decisivo per quello che resta il fulcro della dinamica identitaria, cioè per la configurazione del presente*. Proprio l'intento di rendere immanente la dimensione escatologica fa sì, infatti, che il messianesimo del Gush Emunim riassorba il futuro nel presente: Israele non rappresenta una realtà a venire, bensì è, cioè «è presente», già qui. In ogni nuovo insediamento di coloni c'è la realizzazione, qui e ora, della promessa data come futura, così come ogni metro di terra ceduta – sia pure essa economicamente poco rilevante e sia pure ceduta in cambio di una maggiore sicurezza, individuale e collettiva, dei cittadini israeliani – costituisce, per i «fedeli», un tradimento, in quanto venire meno, qui e ora, all'impegno per la realizzazione di un progetto futuro.

Tuttavia, è necessario rilevare che, anche qui, è il passato a fornire le direttive al presente per la sussunzione che esso compie, in quanto centro gravitazionale della dinamica identitaria, nei confronti del futuro: ancora una volta, è la storia – in questo caso, quella della resistenza vittoriosa dei Maccabei contro il regno ellenistico dei Seleucidi, quella della ribellione disperata di Bar Kochba contro i Romani, quella della folgorante vittoria israeliana contro i Paesi arabi nella Guerra dei Sei Giorni del 1967 – a offrire la risposta alla domanda circa il

35) Ivi, p. 126.

35bis) Si veda, al proposito, M. Hadas - Lebel, *L'hébreu, trois mille ans d'histoire*, Albin Michel, Paris 1992; trad. it. *Storia della lingua ebraica*, La Giuntina, Firenze 1994, capp. VII-VIII.

36) Ivi, p. 127.

«chi è», nel presente, dell'identità ebraica. Ciò che deve, altresì essere sottolineato è il fatto che, così come per gli *haredim* e per i sionisti laici, anche per l'integralismo religioso e nazionalista di questi «nuovi sionisti» *il passato attraverso il quale l'identità si configura nel presente non è un dato, bensì un costruito del presente medesimo.*³⁷⁾

Il caso dell'identità ebraica mostra, riteniamo, che *l'identità costituisce la ratio essendi della temporalità, dal momento che è alla configurazione dell'identità di ciò che si qualifica come «presente» che l'istituzione del passato, così come il rapporto causale con esso, sono finalizzati.* La configurazione dell'identità (singolare o collettiva che essa sia) avviene attraverso la temporalità: essa non la precede, ma la motiva. Si sceglie il passato del quale essere eredi: senza la scelta da parte del presente, senza che un «oggi» si faccia portavoce di ciò che, in quanto sconfitto e rimosso, è, in senso proprio, «passato», questo passato non è, è un non, è un nulla: come afferma Walter Benjamin, «è un'immagine non rievocabile del passato quella che rischia di scomparire con ogni presente che non si sia riconosciuto in essa».³⁸⁾

Per questo, non è legittimo contrapporre due esperienze del tempo, nonché due configurazioni di identità («occidentale» e «tradizionale», ovvero «moderna» e «arcaica», «storica» e «mitica»), fino a identificare le figure concettuali a esse relative – presentate come determinazioni metafisiche, prima ancora che come categorie euristiche per l'indagine empirica di carattere etno-antropologico – con realtà empirico-fattuali: ciascuna realtà di fatto è, infatti, compenetrata con l'altra e denuncia, rispetto a essa, specificità peculiari ma, anche, condizioni di possibilità comuni, consistenti nel fatto che ogni identità si configura istituendo il proprio passato.

37) Il tempo dell'evento storico non è il *dato* di una cronologia naturale, bensì un *costrutto*; è un tempo strutturato dal senso, in cui i fatti del passato sono riconfigurati alla luce di fatti del futuro che sono sconosciuti a chi ha vissuto i primi, cioè agli attori della storia (S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 61 sgg.); abbiamo esaminato il carattere di costruito a posteriori del «fatto storico» in F. Cassinari, *Tempo e identità*, cit., cap. VII, § 1.

38) W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. it. con testo originale a fronte a cura di G. Bonola e M. Rancetti, Einaudi, Torino 1997 p. 27 (questo volume raccoglie, con testo a fronte, non soltanto le diciotto tesi *Über den Begriff der Geschichte*, ma anche una versione francese incompleta delle medesime, un lemmario, materiali preparatori e una selezione, dal *Passagen-Werk* e da altri scritti benjaminiani, di luoghi dedicati al tema della storia, nonché una raccolta di documenti provenienti dalla cerchia degli amici).