

Tempo e valore

Gino Zaccaria

Avvertenza

Lo scritto che segue è il testo della relazione tenuta il 6 dicembre 2018 alla Libera Università di Bolzano, nell'ambito del convegno internazionale *Academic Freedom Today: Insights from Law, Philosophy, and Institutional Practice*.

1. *Premessa*

La congiunzione che lega le due parole del titolo va intesa — nel senso del discorso che proporrò — *non* come segno di connessione fra due concetti dati, *bensì* come l'indicatore di una *inter*-relazione o di una *inter*-dipendenza o di una *inter*-attinenza. Ciò vuol dire — se in «*inter*» si sente il tratto del tramite e del medio — che il (senso del) valore, per affermarsi in quanto tale e trovare così il suo precipuo uso in una comunità umana, richiede (e impone) una certa concezione del tempo, così come *il* tempo, per essere accolto e abitato in ciò che è, indica di per sé il modo in cui debba essere inteso, sempre in una comunità umana, il senso del valore.

Come procedere? Ponendo due interrogativi, i quali naturalmente suonano: che è il tempo? che è il valore? Ma da quale interrogativo prendere le mosse? E soprattutto: in che guisa condurre l'interrogazione?

Già da queste prime battute, si comprende che ci troviamo in un ambito non consueto: chiediamo, cioè, dell'*essere* del tempo e dell'*essere* del valore, e non del tempo *tout-court* (come nozione e/o come strumento) e del valore *tout-court* (come principio e/o come “idea” o come guida per l'azione). Infatti, l'*essere* del tempo non è certamente tempo, cioè non è nulla di temporale (né di extra-temporale o di “eterno”), così come l'*essere* del valore non è sicuramente un valore, ossia non è nulla di valoriale né di valutabile (o di invalutabile). Ebbene: quando ci si muove secondo tali linee guida, qui solo abbozzate, ci si ritrova in quella dimensione che, tradizionalmente, chiamiamo «filosofia».

Che è il tempo — sapendo che il suo essere non è nulla di temporale (né di extra-temporale)?

Che è il valore — essendo consapevoli che il suo essere non ha un carattere valoriale?

2. Tempo

Un punto decisivo, nella logica del mio tentativo, è questo: non possiamo stabilire l'essere del tempo basandoci sulla sua formula comune, ritenendola magari attendibile senza alcuna verifica che non sia quella di ricorrere all'orologio, ovvero (se vogliamo andare indietro per l'appunto "nel tempo") alla clessidra, oppure, se osserviamo il cielo, al moto degli astri e delle galassie, oppure ancora, se guardiamo in noi stessi e nel nostro mondo quotidiano, alla cosiddetta "percezione" dell'altrettanto cosiddetto "trascorrere". Non vogliamo certo negare il moto degli orologi, delle clessidre, dei corpi celesti, della vita! Né, in generale, intendiamo confutare o disconoscere il moto stesso, o — per usare una parola più filosofica (sebbene tale solo in apparenza) — il "divenire del mondo". Nondimeno, osservando questi movimenti (che sono, a seconda dei casi, variazioni, ritmi, giri, passaggi, corsi, decorsi e percorsi, flussi, circoli, sequenze, serie, concatenazioni e avvicendamenti, e così via), l'essere del tempo non appare, anche perché, in cose quali orologi e clessidre, astri ed esseri viventi, cieli e terre, "materia e spirito", "massa ed energia", il tempo stesso è ogni volta palesemente presupposto, e quindi già vigente, quanto al suo essere, nella misura in cui è — da noi uomini — già, in un modo o nell'altro, inteso, compreso e interpretato.

Abbiamo accennato alla formula comune del tempo, cioè al tempo — lo sappiamo — in quanto successione o flusso di attimi. Ora, si tratta di un "pensiero" che ha un'antica origine: esso proviene dalla *fenomenologia aristotelica* della temporalità, elaborata nei capitoli 10-14 del IV libro della *Fisica* — mentre i capitoli 1-9 trattano lo spazio o meglio il luogo, il τόπος, e il vuoto, il κενόν. Un'analisi completa dovrebbe allora seguire quest'ordine, sebbene Aristotele non spieghi il perché di tali disposizione e assetto della sua analitica fenomenologica. Per quali motivi la trattazione dello spazio precede quella del tempo? E quali sono i rapporti (o il rapporto) fra il τόπος e il χρόνος? Non troviamo però risposte a questi interrogativi. È possibile diagnosticare l'origine di tale "trascuratezza aristotelica", ma il compito non può essere eseguito in breve. In ogni caso, nel cap. 11, Aristotele giunge, dopo passaggi molto delicati (anche da tradurre in italiano), alla determinazione dell'essere del χρόνος.¹ Tale determinazione è nota (sebbene sempre fraintesa): il filosofo interpreta il χρόνος — termine che qui significa «stabile durata» (ma non "intervallo temporale") — come un *elemento ordinatore* dell'umano intendere ed esperire l'essere e il senso delle cose; intesa che i Greci affidavano al νόος (o νοῦς) come tratto della ψυχή, cioè, diciamo noi, alla psiche noetica. Ora, l'ordine conferito dal χρόνος alla psiche noetica è quello del prima e del poi, cioè l'ordinamento dell'antero-posteriorità. Ecco perché il χρόνος-durata — che emerge come tale grazie al νῦν, all'attimo, noeticamente avvertito e scorto — ha per il filosofo l'indole dell'ἀριθμός, che vuol dire appunto armonia e novero, da cui derivano i significati (secondari) del numero e della cifra. La durata, accesa dall'attimo, è l'ordine (anche numerabile) dell'antero-posteriorità.

Ebbene, con qualche passaggio che per brevità omettiamo, giungiamo alla formula comune del tempo, quella formula che riconosciamo come a noi familiare. Eccola:

il tempo è la dimensione del computo qualitativo o quantitativo della durata che decorre e defluisce nel formato del "l'uno-dopo-l'altro" — formato che consiste nella successione temporale ovvero anche (secondo una terminologia consueta in fisica) nella "freccia del tempo".

¹ Il cap. 11 è quello che più di ogni altro ha attirato l'attenzione degli studiosi e dei commentatori — fin dall'antichità post-aristotelica.

Questo concetto di tempo (che è in sé ampiamente giustificabile, e a cui assegniamo la denominazione sintetica di «tempo-scadenza») mostra pertanto la natura di una nozione-figlia della nozione greco-aristotelica, la cui puntualizzazione filosofica fu caratterizzata — come si è accennato — dall'*intento fenomenologico*. Ciò vuol dire che, in essa, fu mantenuto in vista (e vivo) il riferimento all'uomo. La puntualizzazione aristotelica del χρόνος mirava infatti (lo abbiamo ricordato) alla temporalità in quanto *tratto dell'esistere dell'uomo nel suo intendere il senso d'essere degli essenti*, ossia al tempo che (ripeto i termini adoperati poco fa) intona e ordina la psiche noetica, essendo da quest'ultima pre-intonato e pre-ordinato — tempo che (con un aggettivo non più greco) chiameremo «esistenziale» o anche «tempo-esistenza» (da non confondere con il cosiddetto tempo “psicologico” o “soggettivo” o “non-fisico” o “filosofico” che dir si voglia).

Sorge qui improvvisamente una questione cruciale: il *tempo esistenziale*, il *tempo-esistenza*, fu però forse pienamente attinto nel tentativo aristotelico? La questione — *ça va sans dire* — ci appare tanto più cruciale quanto più impariamo ad assumere e a pensare tale tentativo nel suo ruolo di *genitore* di tutti i successivi tentativi, fino ai nostri giorni (e oltre). Già la circostanza che il nesso fra lo spazio e il tempo restasse non chiarito risponde alla questione: nella fenomenologia aristotelica — e conseguentemente in tutte le sue filiazioni filosofiche (compreso il tentativo di Bergson) —, il tempo-esistenza fu sì attinto ma in modo insufficiente. Esso inizierà a venire alla luce, per coloro che pensano in questo ambito, solo agli inizi del secolo scorso nella filosofia di Husserl,² e poi, in un modo che tuttavia deve ancora essere recepito dal filosofare odierno, nel pensiero di Heidegger.³

Ma tutto ciò accade — procede — proprio nell'epoca della tralasciatezza del tempo esistenziale, ormai coperto da... *quale tempo?* da quale temporalità, da quale senso del tempo e dello spazio? Non potremo rispondere a tale cruciale questione. *Certo non potrà che trattarsi di una spazio-temporalità pianificata e impostata sulla base del tempo-scadenza.*

Nel nostro discorso, interroghiamo l'*essere* del tempo. Adesso però l'interrogativo contiene un termine più preciso; infatti esso suonerà così: «che è il tempo *esistenziale*, il *tempo-esistenza*, consapevoli del fatto che il suo essere non è nulla di temporale (né di *extra-* o *sovra-temporale*)?»

Ciò detto, quello che ora faremo potrà apparire come una sorta di gioco di prestigio verbale: *noi attingiamo compiutamente l'essere del tempo esistenziale se interroghiamo il senso stesso dell'essere.*

Perbacco, che domanda! Tutti noi (compreso chi parla) ci ritraiamo all'istante, sconcertati da una siffatta pretesa.

Ma *questo* sconcerto è solo l'altro volto dell'irritazione che il nostro discorso ha provocato *fin dal suo avvio*. Per tentare di placarla, almeno in una certa misura, fino sperabilmente ad acquietarci in noi stessi, possiamo forse caratterizzare il nostro stato dinanzi alla questione dell'essere — stato che, in filosofia, si chiama «aporetico» — parafrasando il celebre passo del cap. 14 del libro XI delle *Confessioni* di Agostino sul *tempus*. Diciamo allora così: «Che “è” l'essere? Se *non* ci poniamo questa domanda, lo sappiamo (conosciamo cioè l'essere dell'essere); se invece intendiamo *spiegarlo* a noi stessi, non lo sappiamo più (restiamo senza parole)».⁴

² E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (a cura di M. Heidegger), vol. IX, pp. 367-498 (1928). Il testo è stato pubblicato anche da Niemeyer nel 1980.

³ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2007.

⁴ *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. (Quid est ergo natura entitatis vel natura essendi?)*

Quanto all'*essere*, infatti, le cose stanno proprio in questi termini: noi conosciamo l'essere come un concetto vuoto e indeterminato, quindi non sappiamo dire quale ne sia il senso — eppure lo intendiamo pienamente e in modo perfettamente determinato. «Essere» ci appare come una parola astratta e vaga — e, nonostante ciò, ne intendiamo concretamente e nitidamente il senso in ogni istante della nostra esistenza. Che significa, insomma, «essere»?

Seguiremo adesso una via solo apparentemente “linguistica”: considereremo cioè una frase ordinaria in cui compare il verbo «essere» alla terza persona singolare dell'indicativo presente — la paroletta «è».

Ecco la frase più semplice: «il seminario è in aula 3». Che vuol dire *qui* questo «è»? Risposta: vuol dire «ha (o avrà o sta avendo) luogo». Ora, tutti noi vediamo come nell'espressione «avere luogo» ci si riferisca allo spazio e al tempo: che un evento *abbia luogo* significa infatti che esso ottiene o “sta ottenendo” per sé la necessaria temporaneità; se ad esempio l'evento consiste in un'opera della conoscenza, in un seminario scientifico, il suo compiuto aver-luogo abbisogna di un tempo che lo sostenga via via in ciò che *deve* essere: solo un seminario, ma davvero un seminario, ossia (almeno lo si spera) la genuina semina di una conoscenza *attendibile*.

Nell'espressione «avere luogo», la nostra lingua rinvia implicitamente a uno spazio e a un tempo esistenziali, cioè a una *occasione per il generarsi di un senso*, o anche a una *dimensione capace di accogliere qualcosa di sensato*, di attendibile, di concepibile, di accettabile, insomma: di *vero*. Ma dobbiamo essere più rigorosi: nell'*aver* luogo è implicito un *dare*, un porgere, un concedere, un fornire, un offrire... E in che modo viene offerto un luogo esistenziale, cioè una dimora che accolga ogni volta un senso che si addica all'essere dell'uomo? Non è difficile rispondere: esso (luogo) viene ogni volta offerto grazie a un certo tempo, a sua volta però donato, insomma: grazie a un “dono di tempo”. L'aver-luogo — cioè l'essere, anzi *essere* (senza l'articolo) — significa allora: *dono di tempo che offre spazio in forma di luogo addetto al senso*, ovvero *in forma di collocazione del vero*. «Il seminario è nell'aula 3» in realtà dice: viene donato un tempo che offre un luogo per un seminario (come si diceva poco fa) *che sia davvero tale*, cioè appunto una semina di un che di attendibile. Nell'«è» — nell'*est* — risulta implicita un'attendibilità, un'attesa o una speranza di (una certa) verità. Siamo sorpresi dalla circostanza che la paroletta «è» contenga in sé tutto questo. *Ma tant'è!* Si potrebbero proporre altri esempi del genere: troveremmo sempre e invariabilmente questi significati.

Ed ecco il punto: che è dunque il tempo-esistenza? Possiamo rispondere: *il tempo esistenziale consiste in un dono, in un favore, in quel dono o favore (mai valutabile né negoziabile né pianificabile) che ogni volta genera l'attendibilità di un luogo dedicato alla custodia del senso, alla cura della verità*. (Si pensi per un istante anche al gioco del calcio nei momenti in cui una squadra va all'attacco per la marcatura: è sempre la tempestività di una giocata, magari anche corale, che dischiude improvvisamente lo spazio di un'azione da goal, il quale sigilla la verità della giocata stessa e quindi dell'intero gioco. [Nel calcio, si parla infatti di “tempismo” e non di un improbabile “spazismo”; si pensi infine al concetto del “guadagnare campo” e a quello del “coprire gli spazi”: tutto ciò sarà sempre una questione di tempo (ottenuto, trovato, tentato)!]).

Parleremo pertanto di *spazio-di-tempo* — forma che, nel nostro discorso, non significa ovviamente “intervallo temporale”, ove si presuppone che il tempo possa suddividersi in astratte spazature, bensì «spazio-luogo generatosi in grazia del tempo-dono, del tempo-favore» — così come, ad esempio, con le espressioni «atto d'amore» e «gesto di responsabilità» non si presuppone, rispettivamente, che l'amore si suddivida in atti (vi sono anche le intenzioni amorose, o le inerzie) e che la responsabilità si scomponga in gesti (vi sono anche i silenzi responsabili, o i ritegni), bensì si intende che quel determinato atto è frutto di uno slancio d'amore, di passione, di dolcezza, e che

quel certo gesto proviene dal senso di responsabilità, di serietà, di verità.

Il dire dell'«essere» (in tutti i suoi usi) ci ricorda *semplicemente e costantemente* il senso originario del tempo esistenziale come dono e favore (sullo sfondo del pericolo del rifiuto) — e questo indipendentemente dalle nostre personali opinioni o idee o teorie in merito al suo significato o “valore” che sia.

Ma: se il tempo-esistenza è *dono che “fa spazio”, favore che concede e genera il luogo per il senso e per la verità* (e quindi ogni volta per il *sensu* della verità, e dunque anche per il falso in tutte le sue articolazioni fino all'annientarsi del senso stesso del vero) — e giacché ogni dono, come la grazia, è sempre conteso al rifiuto e al diniego, allo sfavore (alla carestia) —, allora esso (il tempo-esistenza) non è assicurabile né ripetibile. Il tempo esistenziale è — sempre e istantaneamente — unico, perennemente inconsueto e repentino; sfugge, sebbene non scorra; si trattiene in sé, sebbene non stia; non è lineare né circolare, né ciclico né “a spirale” (non è in nessun senso spazi-forme); non è infatti geometrizzabile in alcuna guisa; ripudia (sconfessa e disdice) ogni genere di computo, giacché in ogni computo dilegua; è “solo” fermo (dona fermezza e tenacia), immenso (offre immensità e ampiezza) e profondo (conferisce profondità e acutezza); ed è — diciamo — ciò *che ogni volta deve essere atteso, ricavato, curato, istituito*. Esso è intrinsecamente contenzioso. E può non giungere mai.

Il tempo esistenziale, come Sofocle fa dire ad Aiace all'inizio del terzo monologo dell'omonima tragedia, è *μακρὸς καὶ ἀναρίθμητος*, immenso, per l'appunto, e perciò “anaritmico”, cioè non assoggettabile ad alcun novero o numero o cifra che lo afferri in un conto, e quindi inestimabile e invalutabile nel senso rispettivamente di: a. *estraneo a ogni stima* e b. *scisso ab origine da ogni modalità del valutare*. La sua indole è dis-valoriale.

Il tempo esistenziale è raro, è pura estemporaneità (è l'“ex-tempore”). Comune e frequente è invece per l'appunto la sua denegazione o infirmazione, in forza di quella accennata temporalità stabilita sulla base del tempo-scadenza — e il cui chiarimento abbiamo dovuto lasciare in sospeso. (*Intensità dis-esistenziale o impeto contro-esistenziale, contrattempo.*)

Il tempo esistenziale è — servendosi ora di una figura — *il frutto più prezioso dell'essere*. È il lusso della perfetta frugalità, l'originaria ricchezza, senza la quale ogni prosperità e ogni benessere degenerano irrimediabilmente nell'opulenza e nella ridondanza mai saziate di sé, cioè nella più indigente miseria, fino alla schiavitù mascherata da “libertà”.

Giungiamo così ad accorgerci di una modalità insigne del tempo-esistenza, alla quale (modalità) ci siamo implicitamente riferiti (e non a caso) nell'esempio (prima considerato) del seminario e dell'aula (al fine di chiarire il significato implicito della paroletta «è»). È quel particolare dono di tempo (spaziante-collocante) senza il quale non può realizzarsi alcun atto genuinamente creativo (pensiamo alla tecnica e alla scienza, così come all'arte e alla filosofia) e che i filosofi e gli scienziati greci — nonostante il loro pensiero fosse gravato, come si è detto, da un'insufficiente intesa del tempo esistenziale — colsero perfettamente nella parola *σχολή*, unitamente al suo opposto, cioè

alla ἀσχολία.⁵ ⁶ Su σχολή si formò il latino *schola*, da cui «scuola», mentre sul modello del termine ἀσχολία i Romani coniarono il sostantivo *negotium*, ove sembrerebbe implicita la negazione dell'*otium* come tratto della σχολή (in quanto tono della cosiddetta “ri-creazione”, la quale paradossalmente è per noi la pausa dagli impegni scolastici). L’etimologia della voce σχολή è dubbia; forse in essa parlano i sensi del trarsi indietro e della concessione, del dono appunto, cioè del dare e arrecare il favore *senza ritorno, senza tornaconto*. La σχολή non è dunque né il cosiddetto “tempo libero” né tanto meno l’ozio, lo svago o la sosta o la pausa, e così via (i quali sono solo conseguenze o appendici o mere interruzioni del tempo-scadenza, afflitte quindi anch’esse dallo scadere dell’attimo), bensì *il tempo esistenziale stesso provvisoriamente/transitoriamente affrancato dall’attacco e dalla tentazione — dalla minaccia — del valore, del computo valoriale*. Ora, tale affrancamento non è mai il risultato di una “liberazione”; la σχολή si genera, posto che si generi, nell’affidarsi allo *studium*, il cui senso originario è «cura del *sensu* della verità», che è poi anche il primo significato della parola φιλοσοφία. Un aggettivo che può caratterizzare la σχολή è αἰσιος — «favorevole», «opportuno», «di buon auspicio» — in cui si ode il verbo αἴνυμαι («fruire di un dono»), e che, secondo un’etimologia invero controversa, originerebbe la parola «agio» («adagio»). Così possiamo forse intendere la σχολή come quell’agio che trova nell’adagio (in quanto tempo della cautela e dell’accortezza e non della lentezza) la sua propria temporalità. Solo l’adagio della σχολή — la scuola in quanto adagio — si addice allo *studium*. *E solo in tale adagio, il genio può essere davvero rapido e pronto, cioè tempestivo*. D’altro canto, un’ulteriore parola che può rendere in italiano la σχολή è il termine «tregua», ove si sentirebbe la stessa radice del verbo tedesco *trauen* nel senso del *Sichverlassen*, dell’affidarsi, dell’affidamento. Ritroviamo così una forma esemplare del carattere contenzioso del tempo-esistenza: la σχολή è quella tregua che, nella misura in cui viene ogni volta contesa all’ostilità e alla furia del computo e del tornaconto, genera e insegna la fiducia nel vero. Chiamiamo allora la σχολή, in quanto tempo dell’adagio, «la tregua della verità» (tregua *in nome e nel segno* della verità) — una tregua nella quale soltanto si può lottare per il suo senso. (Con una formula, che andrebbe però dimostrata, diciamo:)

Se il senso ultimo della scuola consiste nello *studium*, il senso primo dello *studium* riposa nella σχολή. Non v’è scuola senza lo *studium*, ma non v’è *studium* senza la tregua della verità (che è poi la sospensione di tutte le validità, dei valori e degli interessi): ecco la sfera *temporal-esistenziale* di ogni umano intendere e creare, sfera che, naturalmente, non si fa da sé. Essa ha ogni volta bisogno di essere *istituita* dalla e nella πόλις; è insomma un’istituzione squisitamente politica; anzi, è *l’istituzione politica per eccellenza*.

Ogni concetto e progetto di scuola è destinato allo scacco e al disastro se *innanzitutto* non si “spinge indietro” fino a pre-concepire, pre-progettare e pre-istituire rigorosamente il genuino senso della σχολή, in modo che possa essere infine assunto come la prima sorgente dell’istituzione stessa e della sua vita. Che sarà mai una scuola se non è in sé, ogni giorno, innanzitutto “scuola del

⁵ Ringrazio Ivo De Gennaro che mi ha aperto gli occhi sul senso originario della σχολή. Si vedano, a tale proposito, cinque suoi lavori: 1. *Schole. Platon und das ökonomische Problem*, in: De Gennaro I., Kazmierski S., Lüfter R. (eds.), *Wirtliche Ökonomie: Philosophische und dichterische Quellen*. ELEMENTA OECONOMICA, vol. 1.1, Traugott Bautz, 2013, p. 43-87. 2. *Was ist Muße?*, *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 216, 2014, p. 7-17. 3. *The promised land. Das Bild der Zukunft in Keynes’ ‘Economic possibilities for our grandchildren’*; in: Ötsch W.O., Schwaetzer H., Graupe S. (eds.), *Bildlichkeit in Philosophie und Ökonomie*, Springer, 2019; 4. *Etica del lusso*, in corso di pubblicazione su “Anterem”; 5. *Despotic Time and Truthless Science*, relazione inedita al convegno *Academic Freedom in Historical Perspective*, Budapest, novembre 2018.

⁶ Sul senso della σχολή in Platone, si veda l’ampio *excursus* del *Teeteto* sull’esistenza filosofica (172 c 2 — 177 c 5), dal quale citiamo, nell’ultima pagina, qualche breve passo in una nostra traduzione esplicitante.

(dono di) tempo (che offre lo spazio per un luogo)”? Se proprio si deve e si dovrà parlare di *libertà accademica*, questo sembra essere il suo piano e il suo orizzonte: σχολή — ossia *tempus pro spatio academiae*: spaziosità per il e del genio creativo, dell’ingegno: *scuola della spaziosità*.

3. Valore

Analogamente alla questione dell’essere del tempo, non è possibile ottenere l’essere del valore facendo leva su ciò in cui esso (valore) sembra consistere nella nostra quotidianità: che sia una qualità o un merito, che si tratti di questo pregio o di quel rilievo, o che ci paia di afferrarlo in un principio, in un prezzo, in una cifra o in un bene, fino a sentirlo in un che di efficace e di — per l’appunto — “valido”.

La clessidra però ci incalza: solo dunque poche battute conclusive (che spero siano anche concludenti). Abbiamo detto del valore grazie al riferimento all’adagio della σχολή, alla tregua della verità. L’essenziale ci è già apparso. Perché dunque il valore mina il tempo esistenziale? Che vuol dire «valutare»? Che è una valutazione?

La forma del verbo dice già tutto: «valutare» è formato sull’obsoleto participio passato di valere «valuto», che sta per «valso»; il latino *valeo (valere)* parla di forza e di potenza; *validare* significa rafforzare, e *validus* vuol dire «forte», «potente», «efficace»; il *valescere* è l’acquistare potere, e la *convalescentia* (latino tardo) è il riacquistare validità. Così «valutare» significa computare il profitto, l’utilità e il provento ricavabili da qualcosa che già vale, da un che di invalso e di valido, da un dato *valore* appunto, cioè da una forza e da una potenza in atto. Ecco perché il Tommaseo illustra il suo significato in questo modo:

Valutare non ha senso traslato, se non per uso corrotto o barbaro; nel proprio, denota la determinazione d’un valore da potersi o doversi pagare in moneta. Valutasi per pagare, per vendere, per computare, per raffrontare il valor della cosa a una somma di danaro.

Ora, l’«uso corrotto o barbaro» denunciato dal Tommaseo si è invece ampiamente diffuso, divenendo comune, e minacciando di divenire sempre più “popolare”. E questo non da oggi né da ieri. Così il valutare ha acquistato, e sta via via acquistando, tutti i possibili sensi traslati e figurati: dallo stimare allo stabilire, dal considerare all’analizzare e allo studiare, fino al discernere, al distinguere e dunque al giudicare, tanto che un giudizio, un verdetto, ha ormai per noi sostanza e significato, “valore”, solo se permette, anzi *se è*, una quotazione (uno scienziato quotato e un artista quotato, un filosofo per nulla quotato e uno storico poco quotato, un articolo super-quotato e un libro al di sotto di ogni quotazione, eccetera).

Non possiamo mostrare — la clessidra è ormai alla fine — l’origine di questa silenziosissima quanto profonda e preoccupante trasformazione della nostra *forma mentis*.

In verità (chi può negarlo?) il genuino giudicare non sarà mai un valutare: esso è infatti, per sua costituzione, un atto di pensiero volto innanzitutto a intendere il senso di qualcosa per custodirlo nella sua verità (*qualunque essa sia*), cioè per difenderlo dalla voracità e dall’impeto del circuito dell’utile, dal mercato delle quotazioni, e quindi dall’avvilente sfera della valorialità, e infine del business. Ma la vita non giudica, si dirà; essa piuttosto *valuta*, perché è interessata solo alla forza e alla potenza. Sarà. Ma l’essenziale resta: il giudicare scientifico appartiene all’adagio della σχολή, alla tregua della verità, mentre il valutare, proprio nel sostituirsi alla facoltà del giudizio, e nel saturare in tal modo ogni attività del pensiero, instaura (che ne sia o meno consapevole) il regime (caotico)

della ἀσχολία, cioè della fretta e della fretteolosità, dello sbrigare e dell'urgere. Esso insidia il tempo esistenziale, e, nel “frattempo”, ovvero mentre l'insidia, *grazie a esso*, procede e si potenzia, instaura, nelle varie comunità scientifiche, il dominio del disagio e della molestia sistematici (dominio che provoca lo scatenamento dell'arbitrio, il quale indossa la maschera della “procedura”). Ciò che dovrebbe sorprenderci e, daccapo, inquietarci — perché è un vero e proprio contro-senso insinuatosi nella nostra stessa esistenza di studiosi — è che gli esecutori e i portatori (i sostenitori) di questa minaccia siamo *noi stessi!*⁷

Lascio dunque al dibattito l'eventuale compito di trarre qualche conseguenza dalle considerazioni prospettate in questa mia breve e insufficiente introduzione. Attendendomi delle critiche (sempre ben venute), se non delle riprensioni, mi permetto di porre il seguente quesito (retorico solo in apparenza): quale potrà essere il destino delle nostre scuole scientifiche, dei nostri istituti e dipartimenti di ricerca, e, in generale, dei nostri alti studi, se affidiamo il giudizio e il verdetto sulla loro attività a istituzioni che recano nei loro titoli, e quindi nei loro programmi di azione, il riferimento metodico (e meticoloso e decisamente pedante) al *valutare?*

Cito, per concludere, alcune per noi notissime *sigle ministeriali italiane*, le quali dovrebbero ora suonare diversamente da come normalmente giungono alle nostre ormai assuefatte orecchie:

ANVUR: «Agenzia nazionale di *valutazione* del sistema universitario e della ricerca»;

VQR: «*Valutazione* della qualità della ricerca»;

GEV: «Gruppo esperti della *valutazione*»;

AVA: «*Autovalutazione* — *valutazione* periodica — accreditamento»

Nei *quattro* acronimi la parola «*valutazione*» ricorre *cinque* volte. In che potrà mai consistere tutto questo se non nell'attuazione di un piano (pubblico e in sé impolitico) di accerchiamento e di assedio del mondo della *σχολή* da parte dell'ἀσχολία, dell'urgenza e dell'impellenza? La ἀσχολία può adesso arrecare, indisturbata, il proprio nascosto danno, e gravare con le sue molteplici vessazioni.

Se riascoltiamo l'imperativo, sempre ripetuto con toni messianici, che recita: «diffondere, nel mondo della scienza, la cultura della *valutazione*», ne udiamo infine il vero senso — che suona: coltivare nel cuore stesso della *σχολή* il virus della ἀσχολία; infliggere alla *σχολή* la pena capitale (l'incultura) del business.

Dimmi come pensi il tempo, e ti dirò chi sei.

⁷ Sul punto, si veda I. De Gennaro, G. Zaccaria, *The Fiction of Peer Review. Phenomenology of a Catastrophe*, “eudia”, Vol. 12, 2018.

Addendum
Giudicare, valutare

1. Il giudicare non è né soggettivo né oggettivo. Esso mira alla verità di ciò che considera, e quindi, nella misura in cui è un “verdetto” (*vere dictum*, «detto secondo verità»), è sempre appellabile. Il valutare è invece soggettivamente oggettivante, cioè intento a ridurre un certo senso a oggetto di computo per assicurarne come tale; esso si presenta quindi come inappellabile.
2. Se il giudicare scientifico conosce il tempo come dono, il valutare disconosce quel dono.
3. Giacché il valutare è un quotare — in termini di potenza attuata e attesa, e quindi di tornaconto — un certo valore (il quale consiste sempre in un vestire di “abiti valoriali” un certo senso), l’incondizionato regime del valutare prevede che ogni valutazione, assunta necessariamente come «valore-(di-valore)», sia a sua volta oggetto di valutazione. Si genera così l’eterno giro (la spirale) del valutare, mentre appare la sua costitutiva infondatezza.
4. Il valutare — con tutte le sue prassi e le sue numerose odierne articolazioni e applicazioni — insidia il tempo esistenziale perché, proprio ogni volta presupponendolo e sfruttandone celatamente il dono, lo fa apparire e lo denuncia come una mera interruzione del tempo-scadenza, una sorta di intruso da espellere, insomma: un fattore di disturbo delle “necessarie” e “urgenti” procedure valutative. In tal modo però il valutare tocca lo stesso tempo-scadenza potenziandolo all’estremo, e imponendolo infine come un valore assoluto, anzi come il primo valore, e in fondo come la nuova forma — la forma estrema — di eternità (un cui attendibile nome è «temporalità attuariale» o «tempo attuario»).
5. Il valutare e il quotare, il contare e lo stimare, l’apprezzare, il vagliare e il sondare — unitamente all’insieme dei loro contrari, lo svalutare e il disprezzare, il biasimare e il deplorare, il condannare, e così via, sono conseguenze del pensare mediante valori. Quest’ultimo si è da tempo imposto come la forma più corretta e più sicura del giudicare. Un giudizio (che è sempre un verdetto) sarà tale solo se possiede i connotati della valutazione. Il procedere per valutazioni è ormai divenuto la *forma primaria* sia dell’intelligenza del senso delle cose sia dell’azione sulle, con e per le cose: esso detta la propria legge in ogni campo dell’agire umano, auto-affermandosi infine come lo strumento fondamentale con il quale lo stesso genio creativo misura e pesa se stesso, computando e accertando *così* le proprie capacità inventive e realizzative, il proprio talento. Che è accaduto — che ci è accaduto — perché il valutare raggiungesse questo rango e questo ruolo? Come è stato possibile che le istituzioni scientifiche ed educative — le quali ospitano la nostra esistenza di scienziati e di studiosi — siano assoggettate *per legge* ad “agenzie di valutazione sistematica”? Che è un’agenzia di “valutazione dell’università e della ricerca” se non l’operatore primario del disagio dell’*ἀσכולία* inflitto alla scienza?

Dal *Teeteto* di Platone

1.
172 c 1

ΘΕΟ : Οὐκοῦν σχολὴν ἄγομεν, ὦ Σώκρατες;

ΤΕΟ : Perché no, o Socrate, se possiamo liberarci nel tempo dell'adagio, cioè nella "tregua della verità".

2.
172 d 4-5

ΣΩ : Ἡ τοῖς μὲν τοῦτο δὲ σὺ εἶπες ἀεὶ πάρεστι, σχολή, καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται.

SO : Per questi [*sicil.* per coloro che sono educati alla filosofia] si stanziava sempre l'indole che tu hai detto, cioè il dono di tempo, e così, abitando nell'adagio della tregua, essi possono costruire i discorsi secondo la misura e il ritmo di quel dono.

3.
172 d 8 — e 3

ΣΩ : ... καὶ διὰ μακρῶν ἢ βραχέων μέλει οὐδὲν λέγειν, ἂν μόνον τύχῃσι τοῦ ὄντος· οἱ δὲ ἐν ἀσχολίᾳ τε ἀεὶ λέγουσι — κατεπείγει γὰρ ὕδωρ ῥέον — καὶ οὐκ ἐγγυρῶν περὶ οὗ ἂν ἐπιθυμήσωσι τοὺς λόγους ποιείσθαι...

SO : ... E non importa se vanno piano o in fretta nel puntualizzante dire, se solo possono esperire, avendolo avuto in sorte, l'essere-essente. Gli altri, invece, sempre parlano nel disagio della fretta e dell'urgenza [fino all'impeto e alla furia]; li incalza, infatti, lo scorrere dell'acqua [cioè incombe su di loro la clessidra, ossia la scansione del tempo-scadenza], che non concede loro la possibilità di discorrere in modo attendibile...

4.
173 b 7 — c 6

ΘΕΟ : Μηδαμῶς ὦ Σώκρατες ἀλλὰ διελθόντες, πάνυ γὰρ εὖ τοῦτο εἴρηκας, ὅτι οὐχ ἡμεῖς οἱ ἐν τῷ τοιῷδε χορεύοντες τῶν λόγων ὑπηρεταί, ἀλλ' οἱ λόγοι ἡμέτεροι ὥσπερ οἰκέται, καὶ ἕκαστος αὐτῶν περιμένει ἀποτελεσθῆναι ὅταν ἡμῖν δοκῇ· οὔτε γὰρ δικαστῆς οὔτε θεατῆς ὥσπερ ποιηταὶ ἐπιτιμήσων τε καὶ ἄρξων ἐπιστατεῖ παρ' ἡμῖν.

ΤΕΟ : Ma no, o Socrate, descrivi pure anche questi [i filosofi, gli allievi della scuola del tempo]. Hai detto bene: noi che apparteniamo a questo coro non siamo asserviti ai discorsi (scanditi in tempo-scadenza); è piuttosto il dire degli stessi discorsi che ci sostiene (stando al servizio del dono di tempo), e, sostenendoci, giunge fin dove è necessario che giunga secondo la nostra attendibilità (di pensanti). D'altronde non vi sono qui magistrati-valutatori né spettatori-ispettori che presiedano a noi come ai poeti per infliggerci censure o darci comandi.