

L'evento e la sua ombra: percezione, ricordo, essere, stato

Francesco Monticini

Abstract. *The article discusses the relationship between the past and the present. According to the common perception of time, the difference between the past and the present would be ontological: while the present is (it corresponds to Being), the past was (it is not any more). In conflict with this thesis and in agreement with the special theory of relativity, the author argues that all we can know belongs to the past, whereas the present (as well as the future) is unknowable. In order to strengthen his statement, the author investigates human cognition, focusing on the difference between material sensations and mental products. He also deals with the ontological status of the past, trying to clarify why we can only know the past (in this context, he proposes a new interpretation of Parmenides' definition of Being). On the basis of these arguments, the author concludes that the difference between the past and the present should be considered as gnoseological.*

Riassunto. *L'articolo verte sul rapporto fra passato e presente. Secondo l'impressione comune, la differenza fra passato e presente sarebbe di tipo ontologico: se il presente è (corrisponde all'essere), il passato è stato (non è più). In contrapposizione a questa tesi e in accordo con la teoria della relatività speciale, l'autore sostiene che tutto ciò che possiamo conoscere appartiene al passato, mentre il presente (così come il futuro) risulta inconoscibile. Per corroborare la propria asserzione, l'autore indaga la cognizione umana, soffermandosi sulla differenza fra sensazioni materiali e prodotti mentali. Egli affronta anche lo status ontologico del passato, provando a chiarire perché possiamo conoscere soltanto il passato (in questo contesto, propone una nuova interpretazione della definizione di essere data da Parmenide). Sulla base di questi argomenti, l'autore conclude che la differenza fra passato e presente dovrebbe essere posta sul piano gnoseologico.*

Keywords. Past, Present, Being, Relation, Gnoseology.

Parole chiave. Passato, Presente, Essere, Relazione, Gnoseologia.

Francesco Monticini ha conseguito il dottorato di ricerca in Civiltà Bizantina presso l'Università di Roma Tre e l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Borsista presso il Dumbarton Oaks Institute of Byzantine Studies (Harvard University), assegnista nell'ambito del programma europeo Leonardo da Vinci, ha trascorso periodi di ricerca presso l'Uppsala Universitet, "Ca' Foscari" – Università di Venezia e l'Universität Wien. Si è occupato di Sinesio di Cirene, del quale ha tradotto e annotato gli *opera omnia*, del platonismo tardoantico e del suo *revival* nella Bisanzio di età paleologa.

EMAIL: francesco.monticini@uniroma3.it

Not the stillness of the violin, while the note lasts,
 Not that only, but the co-existence,
 Or say that the end precedes the beginning,
 And the end and the beginning were always there
 Before the beginning and after the end.
 And all is always now.

T. S. Eliot, *Four Quartets*, I, V, 144-149

Il rapporto fra passato e presente è una questione tanto immediata quanto complessa. L'impressione comune – punto di partenza obbligato per qualunque riflessione – è che il passato esista solo nella mente, in quel serbatoio puramente intellettuale che è la memoria, da cui può riverberarsi, sotto forma di ricordo, nel pensiero e nel sogno; tendiamo invece a riferirci al presente come al prodotto delle nostre percezioni, alla somma degli stimoli sensoriali, che continuamente ci investono, in qualunque stato psichico. Se, quindi, il passato è il contenuto della memoria, il presente è il frutto della nostra attenzione. Secondo questa impostazione, non sarebbe scorretto concludere che pure il passato, poiché esiste nella mente, deve giocoforza essere anche *praesens* (per mutuare un termine dalla riflessione agostiniana sulla questione del tempo¹), ovvero oggetto di percezione.

L'adozione di una simile interpretazione del problema conduce a nostro avviso, in estrema analisi, a porre la divergenza fra il presente e il passato sul piano ontologico. In altri termini, lo scarto fra le due dimensioni temporali consisterebbe nel fatto che il presente è, coincide con l'essere, mentre il passato è stato, ma adesso non è più. Il presente, quindi, sarebbe conoscibile facilmente, mediante la semplice sensazione; il passato, invece, diverrebbe noto solo attraverso un passaggio ulteriore, mentale, che consentirebbe di recuperare qualcosa che, di per sé, non è più.²

In questo contributo, dedicato alla questione del rapporto fra passato e presente, intendiamo mettere in crisi quella che abbiamo appena definito "impressione comune". Si

¹ Agostino definisce il passato «*praesens de praeteritis*» ovvero «memoria», il presente «*praesens de praesentibus*» ovvero «contuitus» e il futuro «*praesens de futuris*» ovvero «*expectatio*» (*Confessiones*, XI, 20).

² La riflessione agostiniana si sovrappone all'impressione comune per quanto riguarda il passato (e il futuro) – che considera, sulla scia di Plotino, delle estensioni della vita dell'anima («*to toioutou mekos biou*», *Enneades*, III, 7, 12) –, ma se ne discosta rispetto al presente, cui pure non riconosce un'esistenza esterna alla mente umana, a causa della sua inestensione: «Quanto al presente, se fosse sempre presente senza diventare passato, non sarebbe più tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per essere tempo, diventa tale perché diventa passato, come possiamo dire anche di lui che esiste, se l'unica ragione del suo esistere è che non esisterà, non potendo cioè realmente dire che il tempo esiste se non in quanto tende a non esistere?» (*Confessiones*, XI, 14). Per questo, anche per il presente, il filosofo di Ippona ricorre alla formula «*praesens de praesentibus contuitus*».

argomenterà piuttosto contro l'ipotesi secondo cui la differenza fra le due dimensioni temporali sarebbe da porsi sul piano ontologico.

1. L'essere perfetto

Prima di affrontare la trattazione della divergenza fra passato e presente, ci pare opportuno riportare la più antica e autorevole definizione di "essere" elaborata dalla filosofia occidentale, ovvero quella parmenidea, sviluppata, come noto, in due principali frammenti:

Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –
quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:
l'una che "è" e che non è possibile che non sia
– è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità –
l'altra che "non è" e che è necessario che non sia.
E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.
Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile,
né potresti esprimerlo.

Resta solo un discorso della via:
che "è". Su questa via ci sono segni indicatori
assai numerosi: l'essere è ingenerato e imperituro,
infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine.
Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto,
uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?
Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo
né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare
che non è [...]. (Fr. 28 B 2, 8 [1-9] DK; Reale 2003, 91, 99, 101)

Non è superfluo ribadire che, secondo la tradizionale definizione data da Parmenide, l'essere sarebbe ingenerato, eterno, immutabile, immobile, unico, omogeneo e finito.

Come si diceva, l'impressione comune tende a considerare l'essere-presente come qualcosa di molto più intuitivo, ovvero come la dimensione dell'evidenza sensoriale. Eppure, a ben vedere, noi non conosciamo mai ciò che è (dunque l'essere, da intendersi o meno come lo descrive Parmenide), bensì ciò che è stato (dunque lo stato). Come ormai ampiamente accettato dagli studi di filosofia della scienza che si occupano del problema del tempo, i nostri sensi non sono altro che delle finestre spalancate sul passato.³ Noi esistiamo, partecipiamo dell'essere, ma, al contempo, non possiamo mai conoscere l'essere-presente.⁴ Lo viviamo, ne facciamo parte, ma senza poterlo conoscere, poiché i nostri sensi – e la nostra consapevolezza e autoconsapevolezza – si attivano sempre in leggero ritardo rispetto all'evento in sé (anche quando quell'evento, magari, siamo noi stessi).⁵

Questo discorso implica una conclusione a nostro avviso inevitabile: l'essere-in-sé, l'essere-presente, ci è del tutto sconosciuto e inconoscibile. Tutto ciò di cui possiamo par-

³ Salvo non cadere nelle numerose difficoltà di una concezione della realtà prettamente presentista (Dorato 2013, 43 sgg.).

⁴ Ma dobbiamo necessariamente presupporlo, a meno di non ridurre l'essere a un prodotto della nostra facoltà cognitiva e dovere ammettere di essere causa di noi stessi (pure l'idealismo cartesiano, con il suo dubbio iperbolico, rifuggiva questa soluzione ancorandosi all'idea di Dio: si pensi alla terza delle *Meditationes de prima philosophia*).

⁵ O piuttosto, come diremo in seguito, la nostra conoscenza si applica secondo forme a priori che prevedono l'estensione spazio-temporale: vd. *infra*, specialmente nel quarto capitolo.

lare riguarda quanto è già avvenuto.⁶ Così, come messo in perfetta evidenza già dalla teoria della relatività speciale (Dorato 2013, 23-30), se i nostri occhi non percepiscono nulla per quello che è, ma per quello che fu, lo stesso, seppure per frazioni di spazio-tempo infinitesimali, si può dire per la nostra autoconsapevolezza. Tutto questo implica, di nuovo, che la nostra conoscenza è “condannata” a non percepire, valutare, descrivere l’universo che vive, ma a basarsi su una dimensione di *eidola*, di parvenze (come il sole che osservo adesso, che rintocca il mezzogiorno, è un *eidolon* del sole che è stato circa otto minuti fa). Se le cose stanno così – se, dunque, l’essere-in-sé si nega alla nostra capacità conoscitiva – che cosa ha descritto Parmenide? Riprenderemo questa fondamentale questione più avanti, nel sesto capitolo.

La sensazione, dunque, non ci mostra mai veramente il presente, ma il passato. Il fatto che il presente sia avvertito come una regione estesa dello spazio-tempo è piuttosto un limite – se così si può dire – dei nostri sensi, che percepiscono illusoriamente eventi molto ravvicinati come simultanei.⁷ Questo elemento basta già a ribaltare uno dei due assunti propri dell’impressione comune circa il rapporto fra passato e presente. Si impone, tuttavia, l’analisi di due questioni della massima importanza (cui dedicheremo, rispettivamente, i prossimi due capitoli). La prima riguarda la divergenza fra gli *eidola* frutto dell’esperienza sensoriale volta al mondo materiale e quelli prodotti da una rielaborazione mentale.⁸ Benché entrambi ci mostrino il passato, è lecito porli sullo stesso piano? In altri termini, che differenza c’è fra un evento percepito materialmente e lo stesso evento immaginato, o ricordato? La seconda questione concerne piuttosto lo *status* ontologico del passato: se questo non è più, come è possibile che noi lo conosciamo (e che, anzi, non conosciamo altro)?

2. Astratto e concreto

Per rispondere alla prima questione, è necessario affrontare il seguente problema: un evento frutto di una percezione materiale e uno immaginato devono essere considerati paritari dal punto di vista ontologico? Partecipano entrambi dell’essere, a un medesimo grado? Si possono reputare ugualmente “enti” (il termine è fra virgolette perché propriamente dovremmo parlare di ex-enti, ovvero di stati)?

Come si diceva, noi non siamo in grado di affermare alcunché dell’essere. Possiamo però trattare della nostra percezione dell’essere, cioè di come l’essere – inteso come noumeno –, posto al di là di un “velo” invalicabile, si manifesta alla nostra conoscenza – facendosi fenomeno.⁹ In altre parole, possiamo esaminare la dimensione degli *eidola*.¹⁰ In

⁶ Viene alla mente una frase di Giorgio Agamben: «Contemporaneo è colui che riceve in pieno viso il fascio di tenebre che proviene dal suo tempo» (2008, 14-15).

⁷ Si tratta del cosiddetto “presente specioso” teorizzato da Edmund Robert Clay (pseudonimo di Edmund Robert Kelly) e ripreso anzitutto da William James. Questo fenomeno ha peraltro portato alcuni studiosi a teorizzare una struttura conica per il presente comunemente percepito (Dorato 2013, 57-58).

⁸ In merito a questa distinzione, James Hillman avrebbe riferito gli uni alla «storia clinica» e gli altri alla «storia dell’anima», o animica, della persona (2010, 121-122).

⁹ È stato per primo Immanuel Kant, nella sua *Kritik der reinen Vernunft* (B 294 sgg.), a parlare del concetto-limite (*Grenzbegriff*) di noumeno, contrapposto al fenomeno, cui solo in effetti alla nostra esperienza è dato di accedere. Arthur Schopenhauer ha poi ritenuto possibile (non ci sentiamo di condividere il suo pensiero, ma riprenderemo questo ragionamento più avanti) squarciare lo *Schleier der Maya* e accedere al noumeno, scoprendo una dimensione dominata dalla volontà: «È solo questo impiego della riflessione che non ci fa più arrestare al fenomeno, bensì ci porta oltre, alla cosa in sé. Fenomeno significa rappresentazione, e nient’altro: ogni rappresentazione, di qua-

effetti, noi diciamo che qualche cosa esiste (o, a rigore, che è esistita) quando questa può essere da noi collocata all'interno di una relazione, che è sempre, a ben vedere, una relazione causa-effetto. Prendiamo ad esempio lo schema seguente:

...(A) → B → C → (D)...

In questo schema, noi conosciamo soltanto B e C; e affermiamo che esistono – ovvero li determiniamo in quanto “enti” – poiché si trovano all'interno di una relazione, o di un processo. B e C non sono ovviamente il processo in sé: l'essere-in-sé, l'essere-presente sarebbe piuttosto quella dimensione per noi oscura nella quale la causa B si trova “fusa” all'effetto C e che permette all'“ente” B di rapportarsi con – ovvero, di trasformarsi nel – l'“ente” C. Fondamentalmente, come gli “enti” non sono l'essere, non lo è, di per sé, neppure la loro relazione. La relazione fra “enti” è, però, come l'essere-in-sé si manifesta alla nostra conoscenza e ci risulta comprensibile.¹¹ Il che equivale a dire, con il filosofo – non a caso eleatico – Zenone,¹² che non sappiamo descrivere una linea se non come una successione di punti; o il divenire, se non come una relazione fra innumerevoli stasi.¹³

In fin dei conti, noi diciamo di esistere perché ci troviamo all'interno di una rete di relazioni, ivi compresa la percezione medesima: è perché ci relazioniamo con noi stessi che siamo coscienti di noi e, dunque, che conosciamo (si tratta in effetti di quella forma di autocoscienza che Gottfried Wilhelm Leibniz, nella sua ricerca sulla vita psichica della sostanza individuale umana – da lui considerata «monade» – definiva appercezione¹⁴). In quanto uomini, ovvero esseri autoconsapevoli, a ben vedere, se non esistiamo perché pensiamo, tuttavia sappiamo di esistere perché pensiamo. Anticipando di ventuno secoli il *cogito* di

lunque specie sia, ogni oggetto, è apparenza. Cosa in sé è soltanto la volontà: come tale essa non è affatto rappresentazione; bensì è da essa *toto genere* diversa: è ciò da cui viene ogni rappresentazione, ogni oggetto, il fenomeno, la visibilità, l'oggettività» (*Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 21; Schopenhauer 2006, 241).

¹⁰ Deve dunque essere ammessa una qualche differenza fra essere ed “ente” (stato), o, secondo la nostra terminologia, fra essere-in-sé (o essere-presente) ed *eidolon*. A nostro avviso, si tratterebbe di una differenza di tipo gnoseologico (vd. *infra*, in questo capitolo e nel sesto).

¹¹ L'essere-in-sé, il processo in quanto tale, è la dimensione definita da Rocco Ronchi «il mostruoso» (riprendendo il termine *geloia* di Platone, *Parmenide*, 130c; Ronchi 2017, 14). Noi suggeriamo di definirlo piuttosto “il caotico”, considerando il senso etimologico di *chaos* fin da Esiodo (correlato ai verbi *chaino*, *chasko*, *chandano* e all'aggettivo *chaunos*) come “luogo, apertura dove tutte quante le cose vengono a sussistere”. Da contrapporre, naturalmente, al *kosmos* degli *eidola* che appare ai nostri sensi e alla nostra mente, una volta che il *chaos* è stato suddiviso e ordinato in “enti” dalle forme a priori della nostra conoscenza.

¹² Sono ben noti i paradossi con cui Zenone tentò di rafforzare la tesi del suo maestro Parmenide, cercando di dimostrare l'illusorietà del divenire: si considerino in particolare gli argomenti contro la pluralità e i primi tre argomenti contro il movimento.

¹³ Nonostante varie teorie fisiche e sofisticati modelli matematici, il “matteone” primo della materia, l'atomo in senso etimologico, rimane un mito. Quello che si può dire con certezza è che la nostra conoscenza, nell'indagine dell'infinitamente piccolo, subisce delle mutazioni e si è costretti a introdurre concetti come indeterminazione, *entanglement* e non-località. In effetti – dobbiamo concludere in accordo a quanto affermato sin qui –, in virtù della struttura spazio-temporale, più si indaga nell'infinitamente piccolo e più ci si approssima all'essere-presente.

¹⁴ «È dunque opportuno distinguere fra: α) la percezione, che è lo stato interiore della monade che si rappresenta le cose esterne, e β) l'appercezione, che è la coscienza o conoscenza riflessiva di tale stato interiore» (*Principes de la nature et de la grâce*, 4, Leibniz 1997, 41). Secondo il nostro ragionamento, poiché anche la percezione è relazione, non può darsi soggetto sensibile che non sia, che non esista (mentre non può essere vero l'inverso, naturalmente). Lo stesso discorso deve valere, a un grado superiore, anche per la conoscenza o appercezione.

Cartesio, lo stesso Parmenide affermava: «Infatti lo stesso è pensare ed essere» (Fr. 28 B 3 DK; Reale 2003, 93).

Ora, se è davvero la relazione fra stati l'elemento essenziale (benché derivato¹⁵) per affermare l'esistenza di qualcosa – per determinare ogni “ente” in quanto “ente” (potremmo allora ricavare un motto più generale rispetto alla specifica condizione autoconsapevole umana: *interegit ergo fuit*¹⁶) –, essa è riscontrabile tanto nella dimensione degli eventi concreti (la “realtà”, in senso etimologico¹⁷) quanto in quella del pensiero. In questo senso, troviamo conferma del fatto che entrambe le dimensioni, quella “concreta” e quella “astratta”, a tutti gli effetti, sono. Non per caso, per fare un esempio banale, capita sovente di scambiare la “realtà” con il sogno, di credere di essere svegli mentre stiamo dormendo.¹⁸

Accertato tale sostrato ontologico comune alle due dimensioni, si deve anche rendere conto, però, della loro evidente differenza. Si può allora affermare che la dimensione del pensiero ha, come sua caratteristica peculiare, una maggiore potenzialità associativa rispetto alla percezione immediata del mondo materiale. Il pensiero, banalmente, gode di una libertà molto più ampia della mera esperienza ordinaria, volta agli *eidola* concreti. Sulla scorta di quanto si è detto in precedenza, possiamo parafrasare questa maggiore libertà associativa del pensiero definendola una più ampia potenzialità di applicazione di relazioni fra gli “enti”.

Resta naturalmente da spiegare perché essa sussista, ovvero, per converso, quale sia la causa che “inibisce” la percezione volta alla dimensione materiale. A questo proposito, è a nostro avviso illuminante quanto alluso da una frase della filosofa francese Simone Weil, posta peraltro in uno scritto dedicato a varie riflessioni sulla scienza: «Il contatto con la necessità è ciò che sostituisce la realtà al sogno» (Weil 1998², 119).

La “realtà” sarebbe dunque la «dimensione della necessità». Questo, a nostro parere, può essere assolutamente corretto se, con un piccolo scarto semantico, intendiamo per “necessità” quella tendenza che opera al di sotto di ogni legge fisica materiale, ovvero l'entropia e la freccia del tempo (Dorato 2013, 91-98). In effetti, nel suo divenire apparentemente intrinseco e connaturato, l'essere pare avere nella dimensione materiale una tendenza, a ben vedere non veramente necessaria,¹⁹ ma costante: la dispersione dell'energia e l'aumento del disordine cosmico. Riprendendo lo schema che abbiamo analizzato in precedenza, possiamo dire che nella dimensione materiale la relazione fra

¹⁵ Si tratta infatti di quel che i Greci antichi avrebbero definito un'*archè*, una sorta di concetto *pas-partout* applicabile a tutto ciò che è. Come ogni *archè*, d'altronde, nemmeno la relazione fra stati deve essere considerata una proprietà dell'essere-in-sé, quanto piuttosto una sua arbitraria descrizione compiuta dalle nostre forme a priori. Come l'acqua, che notoriamente non ha forma, può acquisire l'aspetto desiderato a partire dal recipiente in cui è versata. L'impressione dell'essere come una relazione fra stati ritorna ovviamente anche nella descrizione della natura compiuta dal linguaggio matematico.

¹⁶ In effetti, appunto, la nostra affermazione «qualche cosa è» equivale a dire che qualche cosa è stata l'elemento di una relazione.

¹⁷ Il sostantivo italiano “realtà”, per il tramite del correlato aggettivo “reale”, deriva dalla parola latina *res*, “cosa” (Reale² 2022). La realtà, dunque, sarebbe, etimologicamente, la dimensione degli oggetti concreti, materiali, contrapposta a quella astratta dei concetti intellettuali.

¹⁸ Questo spunto narrativo ha del resto caratterizzato nei secoli molte opere letterarie, come *La vida es sueño* di Calderón de la Barca, nella quale il personaggio di Sigismondo, da sempre recluso in una torre dal padre, non può fare a meno di confondere la realtà con il sogno, quando viene segretamente condotto a corte.

¹⁹ In effetti, la diminuzione dell'entropia sarebbe perfettamente compatibile con la meccanica di Newton: se non è dato di osservarla in natura, probabilmente, è perché – come è stato affermato per la prima volta da Ludwig Boltzmann –, allo stato attuale dell'universo si tratta di un'eventualità altamente improbabile, sebbene non impossibile (Dorato 2013, 98-101).

L'“ente” B e l'“ente” C sarà costantemente caratterizzata da un passaggio da una condizione più ordinata a una più caotica. Se d'altronde, proprio per questa ragione, in natura non è dato di osservare un corpo caldo raffreddato da uno freddo, o un bicchiere caduto in frantumi da un tavolo che vi risale ricomponendosi, o, ancora, un moto sincrono di onde che convergono verso un punto centrale (Dorato 2013, 107), tutto questo è assolutamente ammissibile nella dimensione del pensiero.

In sintesi: ogni “ente” (o stato), ogni *eidolon*, che ci sia suggerito da un'esperienza sensoriale materiale o da una rielaborazione mentale, ugualmente è, partecipa parimenti dell'essere. La differenza fra un “ente” pensato e uno frutto di una percezione materiale, allora, si annida piuttosto nelle regole che tendenzialmente caratterizzano la sua relazione con gli altri “enti” nella rispettiva dimensione: un *eidolon* pensato godrà di relazioni più libere rispetto a uno percepito materialmente. Ora, poiché gli *eidola*, gli “enti”, non sono l'essere, ma ne sono, con le loro relazioni, il fenomeno, riteniamo che la differenza fra “ente” ed essere, nonché fra “ente” pensato ed “ente” percepito materialmente, non debba essere affatto intesa come ontologica, bensì come gnoseologica.²⁰ Riprenderemo questo concetto nelle conclusioni. Adesso è il momento di affrontare la seconda questione che ci siamo posti in chiusa al primo capitolo.

3. Come un astronauta alla deriva nello spazio

Quando si tratta di compiere delle attività extraveicolari nelle basi spaziali – di per sé peraltro assai complesse e rischiose –, gli astronauti possono contare su varie dotazioni di sicurezza: fra queste, un cavo che connette la loro tuta alla base e un piccolo *jet pack*, detto SAFER, in grado di riportarli indietro in caso di perdita di contatto con la stessa base.²¹ In effetti, in assenza di gravità, se scollegato, l'astronauta non sarebbe più in grado di ritornare indietro, di riafferrare la maniglia, benché magari vicinissima, e sarebbe destinato a fare una fine terribile, perdendosi alla deriva nello spazio. Una simile situazione di vertiginosa impotenza ci pare di viverla ogniqualevolta consideriamo l'irreversibilità di ciascun evento della nostra esistenza. Qualunque nostra esperienza, magari vicinissima, magari compiuta appena qualche istante prima, si fa subito “non più raggiungibile”, né più modificabile. Come l'astronauta, osserviamo la maniglia senza poterla riafferrare, destinati a scorgerla in progressivo allontanamento, trascinati via da una corrente irresistibile. Riprendendo il nostro schema, questo significa che, se mi troverò già nell'evento C, non potrò tornare a modificare l'evento B. Nel caso della percezione materiale, quella corrente può essere identificata con lo scorrere del tempo cosmico di molti modelli cosmologici basati sulla relatività generale (Dorato 2013, 67-70). Tutto quello che ci è dato di fare in quel frangente, al massimo, è tentare di annullare gli effetti sgraditi di B, compiendo nuovi eventi che “rimedino”, accumulandosi, a quanto è avvenuto in B; che, d'altronde, di per sé, non potrà in alcun modo essere cancellato. Nella dimensione intellettuale incontriamo meno difficoltà, possiamo persino concepire di invertire l'ordine causale degli eventi, ma questo, comunque, per mantenere l'immagine, non riporta davvero l'astronauta alla base. Se anche – come avviene nella dimensione del pensiero – noi potessimo invertire lo scorrere del tempo cosmico – e dunque le connessioni causali – a nostro piacimento, otterremmo comunque un risultato prossimo al seguente:

²⁰ Heidegger avrebbe piuttosto parlato di *ontologische Differenz*, il cui concetto non compare solo negli scritti del cosiddetto secondo periodo, anzitutto in *Vom Wesen des Grundes*, ma già, implicitamente, in *Sein und Zeit* (Tercic 2006, 101-109).

²¹ NASA 2004 https://www.nasa.gov/missions/shuttle/f_saferspacewalk.html .

...(A) → B¹ → C¹ → B² → C² → (D)...

Anche in questo caso, seppure D diviene effetto diretto di C² (e B²), gli eventi B¹ e C¹ non sono scomparsi. La “retromarcia”, in quanto avvenuta, non può essere cancellata. Il totale annullamento di un qualsivoglia evento, impossibile a livello fisico, risulta in effetti inconcepibile anche per l’ampia libertà associativa del pensiero. In altri termini, la totale reversibilità di qualcosa che si è trovato all’interno del processo, delle relazioni causa-effetto (*interegit ergo fuit*), non è concepibile nemmeno nella dimensione astratta intellettuale.

Viene naturalmente da chiedersi perché ciò avvenga. Le risposte possibili a nostro avviso sono due, diametralmente opposte fra di loro. La prima è quella messa in bocca da Johann Wolfgang Goethe a Mefistofele, nella parte conclusiva del *Faust*:

Passato! Una parola sciocca.
 Perché passato?
 Passato e puro nulla sono la stessa cosa!
 A che pro dunque l’eterno creare!
 Per far sparire il creato nel nulla!
 «È passato!» Che senso si ricava?
 È come se non fosse stato affatto,
 eppure gira in tondo, come fosse.
 Per me io preferisco il Vuoto Eterno. (*Faust*, II, atto quinto, 11595-11603; Goethe 1990, 973)

Secondo questa linea concettuale, il passato è imm modificabile perché è nulla, perché non esiste più. Ovviamente, non si può pensare di agire su ciò che non è²². Tuttavia, come sappiamo, il passato è l’unica dimensione cui i nostri sensi, e anche la nostra conoscenza, sono rivolti: stiamo parlando della dimensione degli “enti”, degli *eidola*. Quando io osservo una stella esistita (quantomeno nella *facies* che si presenta ai miei occhi) milioni di anni fa, io mi sto relazionando a essa. Il fatto che si possa ammettere una simile forma di simultaneità (in accordo con la relatività speciale) implica che entrambi i due soggetti della relazione (io e la stella) sono, partecipano dell’essere; certo, non nelle sole forme che appaiono alla conoscenza (*eidola*), ma in quella dimensione indicibile e inconoscibile che rende possibile la loro interazione (*interegit ergo fuit*).

La seconda risposta possibile all’ultima domanda che ci siamo posti è dunque di segno inverso rispetto alla prima e possiamo ritrovarla nelle seguenti parole di Emanuele Severino:

L’anima dell’Occidente: la persuasione che le cose e gli eventi – gli essenti – escano dal niente e si annientino.

Ciò significa che annientati sono niente, e che prima di uscire dal niente sono niente. Ma questa persuasione è la Follia essenziale, la più profonda che possa manifestarsi nel mondo dell’uomo e nel Tutto. È infatti la persuasione che un essente, un non-niente, divenendo, sia, in quanto essente, niente (come passato e come futuro). (Severino 2013, 152)

Secondo questa seconda interpretazione, un evento, quantomeno una volta accaduto,²³ non cessa mai di essere. Per questo, aggiungiamo noi, può risultare ammissibile un principio di simultaneità atensionale, a prescindere da una “contemporaneità” cosmica;

²² Come Cesare Pavese fa dire a Orfeo, nel suo dialogo con Bacca, «Non si ama chi è morto. [...] Tu dici che sei come un uomo. Sappi dunque che un uomo non sa che farsi della morte. L’Euridice che ho pianto era una stagione della vita. Io cercavo ben altro laggiù che il suo amore. Cercavo un passato che Euridice non sa» (Pavese 1981, 77).

²³ Il riferimento alla dimensione del futuro è infatti più problematica: vd. *infra*, nel quinto capitolo.

per questo il passato – e rispondiamo così al secondo quesito che ci siamo posti in chiusa al primo capitolo –, in quanto rappresentazione ininterrotta dell'essere, risulta conoscibile. Severino parla in alcuni suoi scritti di «cerchio dell'apparire» per definire quella dimensione all'interno della quale gli «essenti» sono visibili, e oltre la quale, pur scomparendo alla vista, essi non si annientano.²⁴ A ben vedere, in virtù della relatività speciale, possiamo affermare che per un qualunque evento, anche collocato in un remotissimo passato, deve esserne un altro dal quale quello risulti visibile, in proporzione alla distanza spaziotemporale.²⁵

4. L'essere è divenire?

Giunti a questo punto, ci rendiamo conto che potrebbe sorgere un paradosso apparente. Si tratta del seguente: se tutto ciò che è accaduto non cessa mai di essere (secondo il ragionamento di Severino) e l'essere ci appare come continua relazione, perenne mutamento, come è mai possibile che risulti anche imm modificabile? Il punto – che si dovrebbe sempre tenere a mente – è che noi non conosciamo mai l'essere-in-sé, ma un suo riflesso apparente: la dimensione degli *eidola*. Quando parliamo di un qualunque “ente”, ne parliamo sempre al passato, giacché noi possiamo conoscere soltanto il passato. Quando prendiamo lo schema che segue

...A → B → C →

noi consideriamo il segmento A-C come una successione causale di eventi singoli. In realtà, nell'essere che deve trovarsi “al di là del velo” della nostra conoscenza, gli eventi A, B, C, e anche tutti gli altri che per noi si collocano prima e dopo, sarebbero, “in qualche modo”, contemporaneamente presenti e inscindibili fra loro – sorta di *totum simul*. Così, ogni evento deve essere continuativamente presente “al di là del velo” (dove prima e dopo non significano più nulla), come ci garantisce la sua presenza all'interno del processo: il fatto che si manifesti alla nostra conoscenza una relazione fra l'evento A e l'evento B, per esempio, dovrebbe essere dimostrazione del fatto che, “al di là del velo”, entrambi gli eventi sono. Come sappiamo, questo “velo” non è squarciabile perché, per farlo, bisognerebbe ipotizzare di “uscire dal Tutto” e guardarlo dall'esterno; esattamente come per determinare la forma dell'universo, bisognerebbe postularne un “fuori” e porsi in quel punto di osservazione (allora, forse, tutti gli eventi che contiene ci apparirebbero come contemporanei: l'astronauta “contemporaneamente” stringerebbe la maniglia della base e ne sarebbe progressivamente distante). È evidente, d'altronde, che si tratta di un'operazione

²⁴ «Il destino è l'apparire di ciò che è, ossia degli essenti. Nel destino appare che ogni essente è sé stesso e *non diventa altro da sé*, e dunque è eterno; e appare che il variare del mondo è il sopraggiungere degli eterni nell'apparire [...]»; «Quali sentieri la terra è destinata a percorrere nel cerchio finito dell'apparire? Il suo isolamento dalla verità è insuperabile? È destinata ad abbandonare quel cerchio? Quali spettacoli sono dunque destinati a mostrarsi in quel cerchio durante la “vita” e dopo la “morte” – che, comunque, non può essere l'annientamento di ciò che dell'uomo è andato via via apparendo?» (Severino 2013, 131; 154-155; corsivo dell'autore).

²⁵ Come si sa, un ipotetico osservatore posto a più di duemila anni luce dalla terra, dotato di mezzi di osservazione particolarmente potenti, vedrebbe magari Cesare conquistare la Gallia e percepirebbe quell'evento come a lui contemporaneo. Questo significa che, accettando la teoria del Big Bang, anche l'origine dell'universo dovrebbe risultare in qualche modo percepibile. In effetti, la sua “eco” sarebbe quella che è stata definita “radiazione cosmica di fondo”, proveniente da tutte le direzioni, la cui scoperta valse il premio Nobel per la fisica nel 1978 ad Arno Penzias e Robert Wilson.

impossibile. Essendo preclusa ogni sortita dal sistema, possiamo piuttosto affermare che, se, per il nostro io che vive, ogni evento è “sempre” presente (indicibilmente “fuso” a tutti gli altri), per il nostro io che conosce, ogni evento ha una sua irripetibile coordinata spazio-temporale, poiché, applicando la forma a priori dell’estensione, la nostra conoscenza fa dell’essere uno spazio-tempo.²⁶ In altre parole, se il nostro schema in cui è conoscibile una relazione fra gli eventi A, B e C è rappresentazione di una dimensione impenetrabile (l’essere-in-sé) che rende quella relazione e lo stesso schema possibili, per la nostra conoscenza quegli eventi possiedono un preciso rapporto reciproco, commensurabile. Ora, poiché, come ci insegna Parmenide, l’essere non può fare a meno di essere, la partecipazione dell’essere di un qualunque evento implica che esso non può cessare di esistere “al di là del velo” – in una forma che non ci è dato di conoscere – e, per conseguenza, anche che lo stesso non può perdere una qualche coordinata spazio-temporale nella dimensione degli *eidola*, accessibile alla nostra conoscenza e, diremmo, da essa “formata”.

Non resta allora che concludere che nella geografia della nostra capacità conoscitiva – applicata, sebbene in misura diversa, tanto al mondo materiale quanto a quello concettuale²⁷ – in virtù del fatto che ogni evento non può perdere una sua collocazione spazio-temporale²⁸ (probabilmente, perché non può cessare di essere al livello dell’essere-in-sé), è lecito solo assommare, in quella che a noi può quasi risultare una “creazione perenne”, poiché l’essere sembra avere come caratteristica sostanziale, ai nostri occhi, proprio di non poter cessare di divenire.²⁹ Detto in altri termini, sembra che si possa solo andare avanti...³⁰

²⁶ Cfr. *infra*, nel sesto capitolo.

²⁷ In virtù di una differenza gnoseologica fra “ente” materiale ed “ente” pensato: vd. *supra*, nel secondo capitolo, e *infra*, nel sesto.

²⁸ Come si sa, ogni evento, per la nostra geografia mentale, è venuto a essere in successione. L’impressione del divenire (ovvero la relazione fra stati) è dunque la nostra, inguaribile – se così si può dire – strategia epistemica. Come si dirà nel prossimo capitolo, un ipotetico e inammissibile osservatore inerziale, che vedesse l’essere “dall’esterno”, non avrebbe probabilmente questa impressione e anzi lo vedrebbe immobile e irrelato, giacché qualcosa che ha come caratteristica sostanziale quella di divenire, visto dall’esterno, dovrebbe apparire come uniforme e omogeneo. In una perfetta unità, allora, causa ed effetto coinciderebbero. Quell’ipotetico osservatore non potrebbe neppure apprezzare il cosiddetto tempo cosmico, in quanto categoria interna all’essere e insensata all’esterno, dove non si potrebbe postulare uno “spazio-tempo al di fuori dello spazio-tempo”.

²⁹ Secondo quanto affermato dalla cosiddetta filosofia del processo, composta dal pensiero di vari filosofi, fra cui William James (che parla di «esperienza pura»), Giovanni Gentile («atto puro»), Henri Bergson («durata creatrice») e soprattutto Alfred Whitehead («processo») (Ronchi 2017, 236).

³⁰ Stabilito che le nostre forme a priori determinano l’essere come uno spazio-tempo, viene da chiedersi perché proprio questo spazio-tempo, soggetto alle leggi fisiche che conosciamo o che potremo scoprire. In altri termini: perché proprio queste forme a priori, che impongono simili costanti nelle relazioni fra gli stati e fanno sì che il mondo appaia come effettivamente si manifesta all’evidenza? È un immenso problema, che, per certi aspetti, ricorda la deduzione trascendentale di Kant. A nostro avviso, tuttavia, la questione scompare se si tiene conto del fatto che neanche le forme a priori sono, a loro volta, davvero degli stati, ma delle impostazioni soggette al divenire e implicanti delle cause specifiche, insomma delle forme che di volta in volta l’essere-in-sé assume per conoscersi (questo comporta, allora, che nessun giudizio sintetico a priori, per mantenere un gergo kantiano, può essere davvero necessario e universale). Perché poi l’essere-in-sé assuma determinate strategie auto-epistemiche anziché altre è impossibile a dirsi, salvo non comprendere lo scarto che si pone fra l’essere-in-sé e l’*eidolon*, fra il noumeno e il fenomeno, e dunque le cause, in progressivo divenire, delle forme a priori.

5. E domani?

Finora la nostra trattazione si è concentrata solo sul presente e sul passato. Ma cosa si può dire riguardo al futuro? Secondo quanto abbiamo argomentato, la nostra conoscenza è rivolta unicamente al passato; non al presente, dunque, ma neanche al futuro. Sulla base di ciò, come del presente non si può dire nulla – se non che lo viviamo pur non percependolo e che dobbiamo assumerlo come condizione indispensabile alla relazione (ivi compresa la conoscenza) –, anche del futuro non si può affermare alcunché. Viene da porsi, ovviamente, la seguente domanda: non se ne può parlare perché non è (“ancora”) o semplicemente perché non lo conosciamo, cioè non si mostra ai nostri sensi? In altre parole, il futuro è “già” “al di là del velo” o deve “ancora” determinarsi? O piuttosto, riformulando il concetto in termini più tecnici: abbandonata ogni posizione presentista, si deve propendere per una passatista o per una eternalista? Queste domande, naturalmente, implicano una questione enorme, che è quella del determinismo. Tuttavia, non possono a nostro parere trovare una loro soluzione proprio perché, per rispondere, dovremmo vedere “al di là del velo”, dovremmo conoscere l’essere-in-sé. Solo un ipotetico, ma inammissibile, osservatore inerziale, posto “all’esterno” dell’essere, e dunque al di fuori dello spazio-tempo, potrebbe soddisfare una tale curiosità.³¹ Di fatto, per questa ragione, a nostro avviso il determinismo dovrebbe restare un’antinomia.³² Anche perché ogni elemento, in quanto interno al sistema in divenire e facentene parte, dovrebbe configurarsi al contempo come oggetto e come soggetto, come determinato e come determinante, come effetto e come causa, in una prospettiva organicistica. In altri termini, ogni azione, rimanendo all’interno del sistema, dovrebbe dare comunque una propria “direzione” all’esistenza percepita; anche se, forse, il già citato osservatore inerziale la valuterebbe soltanto come un tassello (ammesso che potesse distinguerlo come tale) inevitabile e predeterminato del Tutto.

6. Conclusioni: essenti e stati

Secondo la nostra argomentazione, il presente non può essere colto da alcun *contuitus*; l’essere-presente, infatti, non è a nostro parere conoscibile. Piuttosto, riteniamo che qualunque esperienza sensoriale, materiale come intellettuale, debba essere necessariamente intesa come una finestra spalancata sul passato. Abbiamo quindi sostenuto che ogni evento conosciuto, ogni *eidolon* – in quanto conoscibile come interno a una relazione (*interegit ergo fuit*) – partecipi ugualmente dell’essere, ponendosi indistintamente su uno stesso piano ontologico. Ne consegue che la differenza fra presente e passato – o, il che è

³¹ Si immagini un’enorme lampadina che emette una luce di differenti colori; se chi si trovasse al suo interno vedrebbe i diversi impulsi cromatici in successione, chi si trovasse – di nuovo, per pura ipotesi – “all’esterno”, dove lo spazio-tempo non è più, percepirebbe soltanto la somma dei colori, cioè una luce continuativamente e uniformemente bianca. Quella e solo quella, allora, forse, potrebbe essere a buon diritto definita una «esperienza assoluta» (alla maniera di Gentile: cfr. Ronchi 2017, 141). Tuttavia, qualunque esperienza interna al sistema (ovvero qualunque esperienza ammissibile), lo abbiamo visto, è necessariamente condizionata da una propria coordinata spazio-temporale (è un evento “cosmico” e non “caotico”), che la rende relativa. Per questa ragione, a nostro avviso, si deve necessariamente ammettere una differenza gnoseologica fra essere e stato.

³² Infatti, assumere una posizione passatista implicherebbe ammettere che il divenire è una proprietà dell’essere-in-sé; assumere una posizione eternalista implicherebbe invece ammettere che esso è una specifica interpretazione dell’essere-in-sé compiuta dalle nostre forme a priori: ma separare le due cose, ovvero sottrarre il noumeno dal fenomeno, come abbiamo visto, deve risultare un’operazione impossibile per chi non possa conoscere il noumeno.

lo stesso, fra essere-in-sé ed *eidolon* – si colloca piuttosto sul piano gnoseologico, poiché è la nostra mente che seleziona un “ente” dall’essere al fine di conoscerlo, imponendo così uno scarto – come scarto intercorre fra qualunque mappa e il territorio descritto. Più la conoscenza è salda, più si applicano le sue forme a priori, e più l’evento viene circoscritto, semplificato, spogliato delle sue relazioni con gli altri eventi, inserito in una griglia spazio-temporale estesa e misurabile.³³ L’*eidolon* dunque è un riflesso, una traduzione arbitraria e caduca dell’essere-in-sé, di cui è fenomeno. La sua caducità è dettata proprio dal “legame coatto” con una precisa coordinata spazio-temporale, dettato dalle forme a priori della nostra conoscenza. La *différance* (per dirla con Jacques Derrida) fra *eidolon* ed essere-in-sé, secondo il nostro ragionamento, consisterebbe quindi nel fatto che nella dimensione degli *eidola* vige il principio di non contraddizione, a fronte di una inoggettività strutturale dell’essere.

Al piano gnoseologico è da ricondurre altrettanto la differenza fra un evento percepito materialmente e uno pensato, come si diceva in chiusa del secondo capitolo: se entrambi sono parimenti fenomeni dell’essere ed entrambi sono conoscibili (ergo appartengono al passato, sono stati, sono *eidola*), l’*eidolon* pensato si pone a metà fra l’indeterminazione dell’essere-in-sé e la solida conoscenza dell’*eidolon* tratto dall’esperienza materiale,³⁴ che, in quanto più determinato, sarà inteso come al centro di una rete più semplice di relazioni.

La maggiore libertà associativa del pensiero diventa poi a nostro avviso fondamentale quando si tratta di “proiettarci” nel futuro. In effetti, solo la dimensione intellettuale sa sottrarci all’evidenza e darci una qualche parvenza dell’avvenire, nel significato, ancora agostiniano, di *expectatio*. Solo la facoltà del pensare – dove ogni *eidolon* è più interrelato, ergo più indeterminato – permette di estrapolare dei dati dall’esperienza e proiettarli, più o meno correttamente, in una, ipotetica, prosecuzione spazio-temporale, divenendo il fondamento di ogni azione consapevole.³⁵

Prima di concludere, c’è un’ultima questione che è doveroso affrontare. Arrivare ad affermare che “ancora” è ogni cosa che è stata potrebbe risuonare come un’asserzione di eternità, magari del singolo individuo. Non è così. Abbiamo letto l’essere ontologicamente perfetto descritto da Parmenide. Se, secondo il nostro ragionamento, l’essere-in-sé non può essere conosciuto, che cosa ha descritto davvero Parmenide? A nostro parere, la risposta è giustamente contenuta nella “perfezione” di quella descrizione: Parmenide ha parlato dell’essere “perfetto” nel senso di “passato”, ha descritto lo stato. Ovvero, ci ha presentato l’essere nell’unico modo in cui potrebbe risultarci – e a nostro avviso ci risulta – conoscibile, ogniqualvolta la nostra conoscenza si attiva. Se noi mettessimo sotto i riflettori dei nostri sensi e della nostra autoconsapevolezza un qualunque oggetto (che è anche un evento), diremmo che stiamo esaminando qualcosa per come era, sulla base della di-

³³ In effetti, il sostantivo *logos* è connesso al verbo *leghein*, il cui primo significato è quello di “selezionare”, “raccolgere”.

³⁴ Va da sé che pure laddove un *eidolon* pensato si riferisce a sensazioni lontane nello spazio-tempo – ed è dunque un ricordo –, esso si connota sempre come un evento nuovo, in quanto in possesso di una propria, inedita, coordinata spazio-temporale.

³⁵ Si pensi al *custom* di David Hume, in virtù del quale il passato fungerebbe da regola per il futuro: «Una medesima causa produce sempre un medesimo effetto, e un medesimo effetto non sorge mai che da una medesima causa. Questo principio deriva dall’esperienza, ed è l’origine della maggior parte dei nostri ragionamenti filosofici. Perciò, quando con un esperimento evidente scopriamo le cause o gli effetti di un fenomeno, immediatamente estendiamo la nostra osservazione a ogni fenomeno del medesimo genere, senza aspettare la costante ripetizione da cui è derivata la nostra prima idea di quella relazione» (Hume 2001, 357). Se non si vuole ammettere che le forme a priori, in sé, siano immutabili (stati), ma a loro volta soggette al divenire – se, dunque, nessun giudizio sintetico a priori può essere davvero necessario e universale – si può concordare con Hume che in effetti nessuna esperienza sarà in teoria necessariamente identica alle trascorse.

stanza fra quello e noi. Confondere l'*eidolon* che emerge dalla nostra analisi con ciò che quell'oggetto (si pensi al sole dell'esempio del primo capitolo) è-in-sé sarebbe come confondere il presente con il passato, l'essere con lo stato, il noumeno con il fenomeno. La descrizione di Parmenide potrebbe allora risultare quella propria dell'ipotetico osservatore inerziale esterno, che osserva l'essere "da fuori", come noi "da fuori" osserviamo il sole. Ma questa operazione, impossibile e inammissibile in senso generale, è artificiale in senso parziale, perché – lo abbiamo visto – lo stato non è l'essere-in-sé, ma l'essere filtrato attraverso le forme a priori della nostra conoscenza. Per questo riteniamo che il termine «essente» a indicare «le cose e gli eventi» utilizzato da Severino anche nel breve passo da noi riportato sopra – con il senso più profondo del quale ci sentiamo di concordare – corra il rischio di risultare equivoco: se ogni evento è «essente» in sé, cioè partecipa dell'essere, sarebbe a nostro avviso conoscibile solo come stato.³⁶

Così, se eterno è l'essere – che non può non essere – caduchi sono gli *eidola*, materiali, ma pure astratti e intellettuali, perché dipendenti dall'osservatore. Un qualunque evento, irreversibile e unico, potrà essere conosciuto in moltissimi modi diversi e assumere innumerevoli *facies*. Perciò, se non è caduco il mondo – il mondo che viviamo, il mondo-in-sé – è caduco il nostro mondo – il mondo che conosciamo –, perché finita è la nostra capacità cognitiva, che si fonda sull'applicazione di un'estensione spazio-temporale. In fin dei conti, in quanto individui autoconsapevoli – se comprimiamo la nostra esistenza dalla nascita alla morte in un unico stato – non siamo altro che una delle tante forme che l'essere assume per conoscersi (l'evento A), per poi modificarsi (nell'evento B). L'eternità dell'energia che ci compone (destinata, come qualunque altra, ad acquistare moltissime forme) non sopperisce alla caducità dell'*eidolon*, del noi-per-come-ci-conosciamo, alla limitatezza dell'individuo, inteso come evento irripetibile all'interno di uno spazio-tempo. Se possiamo assolutamente concordare con James Hillman sul fatto che la morte è l'unico a priori della vita e dunque della realtà umana (Hillman 2010, 114-145, 166), dobbiamo allora ammettere che noi possiamo anche essere per sempre, ma non possiamo conoscerci per sempre: come molti eventi sono (e mi condizionano) senza che io li conosca, lo stesso deve avvenire per me stesso. Il me stesso di un anno fa, secondo quanto abbiamo detto, è "ancora", tant'è che da qualche parte dello spazio-tempo sarà visibile come "presente" e determina il me di adesso relazionandosi a esso con nesso causale, ma ciò non toglie che io non mi conosco più in quello stato, che per me è inesorabilmente passato. L'eternità del nostro essere in quanto eventi non sembra poter rimediare, se così si può dire, alla finitezza della nostra autoconsapevolezza, le cui esperienze si pongono su un altro livello gnoseologico rispetto all'essere-in-sé. E tuttavia, "essere" deve significare, deve implicare, anche l'accettazione del fatto che non possiamo conoscerci come eterni, giacché non può essere ammissibile, in seno al processo, che alcun osservatore, in quanto tale (A), lo resti per sempre (senza mai diventare B, non-osservatore).³⁷

A ben vedere, pure l'idea stessa che la "salvezza" consista nella preservazione di uno stato, nella sua illimitata estensione nello spazio-tempo, è figlia delle forme a priori della nostra conoscenza,³⁸ che ama sezionare porzioni ed "estrarle" dal processo, dal loro dive-

³⁶ In virtù di una differenza gnoseologica.

³⁷ Vengono alla mente dei versi messi in bocca da Mario Luzi a Sinesio di Cirene: «Eppure quale realtà è più reale in sé / che nella sua trasformazione in altro – potrei quasi ripetere a memoria. / E non è *altro*, è la sua profondità medesima – anche questo non devo impararlo» (Luzi 1978, 86; corsivo dell'autore).

³⁸ La stessa volontà (si pensi alla speculazione di Schopenhauer) si basa sempre su degli stati e proprio per questo, in effetti, dovrebbe risultare inappagabile, ovvero in virtù della caducità degli stessi stati, quindi dell'essere filtrato attraverso le forme a priori della nostra conoscenza. Si ha

nire, per conoscerle e preservarne la cognizione. Ma essere non si limita certo a significare essere-per-sé, ovvero specchiarsi narcisisticamente nelle esperienze – materiali o anche solo intellettuali – arbitrariamente filtrate dalle proprie forme a priori, nei fenomeni, alla stregua di universi chiusi o monadi senza «finestre» (*La Monadologie*, 1, 7, Leibniz 1997, 61); significa, piuttosto, se la nostra argomentazione ha una qualche fondatezza, apprezzare a fini pratici l'apprendimento, ma essere consci che la nostra autoconsapevolezza è più vicino all'essere nelle pieghe delle esperienze, nelle intercapedini delle apparenti pose del processo, in quella penombra dove la conoscenza si fa sfumata e meno salda³⁹ – per così dire, non nella veglia, non nel sonno, ma nell'addormentamento⁴⁰ –, insomma nella relazione. Nessuna goccia, allora, potrà mai sussistere al di fuori dell'oceano dell'essere.

l'impressione che, in quanto basata sugli stati e non sull'essere-in-sé, la volontà di Schopenhauer, anziché porsi "al di là del velo", divenga piuttosto una delle tante declinazioni possibili di *archè*.

³⁹ Si legge in un passo della *Kritik der reinen Vernunft* (B 294-295; Kant 2004, 451, 453): «E così, non solo abbiamo percorso il territorio dell'intelletto puro, ispezionandone accuratamente ogni parte, ma lo abbiamo anche misurato, e ad ogni cosa che si trovi in esso abbiamo assegnato il suo posto. Ma questo territorio è un'isola, che è stata rinchiusa dalla natura stessa entro confini immutabili. È il territorio della verità (un nome attraente, questo), circondato da un oceano vasto e tempestoso, il vero e proprio sito della parvenza [...]. Prima di arrischiarci in questo mare per esplorarlo in tutta la sua vastità e assicurarci se mai vi sia in essa qualcosa in cui sperare, sarà utile però gettare ancora uno sguardo alla mappa del territorio che, appunto, vogliamo abbandonare e chiederci in prima istanza se non potremmo forse ritenerci soddisfatti da ciò che esso contiene, oppure se non dovremmo esserlo di necessità, dal momento che in nessun altro luogo si dà un terreno su cui poter edificare». La nostra opinione è che, benché costretti a navigare sotto costa, si sia più prossimi a una «esperienza assoluta» nella liquidità del mare anziché nella solidità dell'isola, ergo laddove le incrostazioni delle nostre forme a priori si fanno meno salde e il noumeno risulta più vicino.

⁴⁰ Scrive Umberto Curi a proposito del dualismo sogno-veglia: «Di qui la peculiarità di un'indagine che è alla lettera *borderline*, è "sulla linea di confine", e che perciò si muove in una sorta di "terra di nessuno" abitata da fantasie e desideri, oltre che da esperienze "reali". Di qui, soprattutto, l'impossibilità di stabilire in forma apodittica quanto *appartenga al sogno*, e quanto rientri invece nel *dominio della realtà*, non già per un "difetto" di comprensione, che possa in quanto tale essere presto o tardi rimediato, non già per una soggettiva incapacità di *vedere*, che almeno in linea di principio possa essere superata mediante una più acuta visione, ma per *l'intrinseca e costitutiva ambivalenza dell'esperienza che si sta vivendo*» (2021, 121; corsivo dell'autore).

Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Che cos'è il contemporaneo?* Roma: Nottetempo.
- Agostino (1996). *Confessioni*. Vol. IV, libri X-XI. A cura di M. Cristiani et al. Milano: Mondadori.
- Curi, U. (2021). *Fedeli al sogno*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Dorato, M. (2013). *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune*. Roma: Carocci.
- Goethe, J. W. (1990). *Faust, Urfaust*. Trad. it. di A. Casalegno. Milano: Garzanti.
- Hillman, J. (2010). *Il suicidio e l'anima*. Trad. it. di A. Bottini. Milano: Adelphi.
- Hume, D. (2001). *Trattato sulla natura umana*. A cura di P. Guglielmoni. Milano: Bompiani.
- Kant, I. (2004). *Critica della ragion pura*. A cura di C. Esposito. Milano: Bompiani.
- Leibniz, G. W. (1997). *Principi della filosofia o Monadologia. Principi razionali della natura e della grazia*. A cura di S. Cariati. Milano: Rusconi.
- Luzi, M. (1978). *Libro di Ipazia*. Milano: BUR.
- Pavese, C. (1981). *Dialoghi con Leucò*. Torino: Einaudi.
- Platone (2003). *Parmenide, Poema sulla natura*. In G. Reale (a cura di), *Platone. Tutte le opere*. Milano: Bompiani.
- Reale, G. (a cura di). (2003). *Parmenide, Poema sulla natura*. Milano: Bompiani.
- Reale². (2022) In *Vocabolario Treccani* (924). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Ronchi, R. (2017). *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- Schopenhauer, A. (2006). *Il mondo come volontà e rappresentazione*. A cura di S. Giaretta. Milano: Bompiani.
- Severino, E. (2013). *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente*. Milano: Rizzoli.
- Tercic, V. (2006). *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Weil, S. (1998²). *Sulla scienza*. Trad. it. di M. Cristadoro. Roma: Borla.

Sitografia

NASA (2004). https://www.nasa.gov/missions/shuttle/f_saferpacewalk.html