

## La questione della cosa

Nel porre la domanda: “Che è una cosa?” Heidegger spiega di non voler “sapere che cosa è un granito, una selce, una pietra calcarea o di sabbia, ma che cosa è una pietra in quanto cosa”; di non voler “sapere come si distinguono e come sono di volta in volta il muschio, le felci, le erbe, gli arbusti e le piante, ma che cosa è la pianta in quanto cosa, e lo stesso dicasi per gli animali” (*La questione della cosa* – Guida, Napoli 1989, p.44-45).

Ma se – come dice – vuol sapere, dalla filosofia, che è un minerale, o un vegetale, o un animale, *in quanto cosa*, e non, dalla scienza, “che è una cosa” in quanto minerale, o vegetale, o animale, se vuol sapere, ossia, “che è una cosa” in quanto *universale* (in quanto “cosa in sé”), e non in quanto *particolare* o *individuale*, la domanda dovrebbe essere allora “che è *la cosa*”, e non “che è *una cosa*”. Dicendo *la cosa* si indica infatti il *concetto* (universale), mentre dicendo *una cosa* si indica la *rappresentazione* (particolare), e dicendo *questa cosa* si indica l'*immagine percettiva* (individuale o singolare).

“Ciò che costituisce la singolarità di un oggetto, - osserva appunto Steiner - non si può *comprendere*, ma solo *percepire* (...) Ciò che davvero distingue essenzialmente la percezione dall'idea, è appunto quest'elemento che non può esser messo in concetti ma dev'essere sperimentato” (*Le opere scientifiche di Goethe* – Melita, Genova 1988, p.108).

In effetti, mentre l'”universalità” (il concetto) può essere colta solo mediante lo spirito, e la “particolarità” (la rappresentazione) solo mediante l'anima, la “singolarità” (l'immagine percettiva) la si può cogliere solo nello *spazio* e mediante i sensi *fisici*. Va inoltre ricordato che, mediante la percezione sensibile (e quindi il corpo fisico), cogliamo tanto la singolarità dell'*oggetto* quanto quella del *soggetto*: vale a dire, di noi stessi. Heidegger esclude dunque, implicitamente, che la scienza possa dar conto della universalità e la filosofia della particolarità e della individualità, ma sta di fatto che la moderna autocoscienza (la consapevolezza di noi stessi quali esseri “singoli” o *ego*), in quanto fondata appunto sull'esperienza sensibile, è connessa con lo spirito *scientifico* (o dell'*anima cosciente*), e non con quello *filosofico* (o dell'*anima razionale e affettiva*).

“Noi non ci interroghiamo – dice Heidegger – su una cosa di qualche specie, ma sull'esser-cosa della cosa. Questo esser-cosa che condiziona la cosa ad esser tale, non può a sua volta essere una cosa, cioè un condizionato. L'esser-cosa dev'essere alcunché di incondizionato” (pp.45-46). Si conferma dunque che Heidegger, interrogandosi “sull'esser-cosa della cosa”, si sta in realtà interrogando sulla realtà “incondizionata” del concetto e non su quelle “condizionata” dell'immagine percettiva.

Ma da cosa è “condizionata” l'immagine percettiva? E' semplice: dallo *spazio* e dal *tempo* (dall'*hic et nunc*).

“Questo carattere fondamentale della cosa, – dice appunto Heidegger – il suo essere sempre un “questo”, si fonda sull’essenza dello spazio e del tempo. La nostra domanda “che è una cosa?” include dunque in sé queste altre due: “che è lo spazio?” e “che è il tempo?””.

Queste due domande ne evocano però una terza: “le cose sono *nello* spazio e *nel* tempo, o *sono* spazio e tempo?”.

“Spazio e tempo – si domanda infatti Heidegger – sono per le cose soltanto un quadro, un sistema di coordinate, cui ricorriamo per avere indicazioni sufficientemente esatte sulle cose”, oppure sono “determinazioni della cosa stessa”? (p.53)

E’ qui, per la verità, che volevamo arrivare, poiché è questo il problema che più ci sta a cuore. Per poterlo affrontare (seppur brevemente) con qualche probabilità di successo, sarà però opportuno ricordare: che “la questione della oggettività o soggettività dello spazio si pone solo con la filosofia moderna”; che, per Spinoza, lo spazio (l’estensione) è “uno degli infiniti attributi della sostanza” e, per Newton, “ il *sensorium* di Dio”; che, “per Locke, e più nettamente per Berkeley e Hume”, è invece “un concetto di origine empirica, un modo di ordinare le sensazioni, il risultato di un processo di astrazione”; (*Dizionario di filosofia* – Rizzoli, Milano 1980, p.430), e che per Kant, infine, (come scrive Vincenzo Vitiello nell’introduzione al testo) è un’“intuizione pura originaria in quanto rientra nella costituzione temporale della soggettività trascendentale” (p.23).

Si può quindi notare che chi vede lo spazio quale fattore *ideale* lo giudica *soggettivo*, mentre chi lo vede quale fattore *reale* (come qualità dei corpi) lo giudica *oggettivo*. Ciò che non si riesce a concepire, dunque, è una *idealità oggettiva* e, quindi, propriamente *spirituale*. Ove si riuscisse a concepirla, si vedrebbe infatti nello spazio (ma anche nel tempo) *un livello di coscienza che è, insieme, un livello di realtà, o un livello di realtà che è, insieme, un livello di coscienza*.

Dice Heidegger: “Lo spazio, che all’inizio sembra essere all’interno della cosa, è, movendo dall’osservazione della cosa materiale e delle sue particelle, un esterno. Ancor più esterno alle cose è il tempo” (p.56).

Ma se spazio e tempo sono “esterni” alla cosa, anche l’esser “questo” della cosa (condizionato dall’*hic et nunc*) le è allora esterno, e quindi estraneo. “Le cose – osserva infatti Heidegger – ci vengono incontro appunto come dei “questi”. E tuttavia noi diciamo che il “questo” non è una qualità della cosa stessa. Il “questo” coglie le cose solo *in quanto* sono oggetto di un’indicazione. I parlanti, però, che per indicare usano tali termini dimostrativi, gli uomini, sono sempre soggetti singoli. Il “questo” anziché essere una qualità della cosa stessa, è solo un’aggiunta soggettiva, nostra” (p.60).

Ma l’affermare – com’egli fa - che “il “questo” coglie le cose solo *in quanto* sono oggetto di un’indicazione”, equivale ad affermare che “il “questo” coglie le cose solo *in quanto* sono oggetto” di *percezione sensibile*; e che le stesse, in tanto sono oggetto di percezione sensibile, e ci vengono incontro come dei “questi”, in quanto anche noi

uomini (i “parlanti”), quali realtà esistenti nello spazio e nel tempo (quali corpi viventi), andiamo incontro alle cose come dei “questi” (come “dei soggetti singoli”).

Il “questo” rappresenta dunque, non una qualità del soggetto o dell’oggetto, bensì un grado, un piano o un livello di realtà e di coscienza del quale entrambi partecipano (sebbene in grado diverso) e sul quale si verifica il loro primo incontro.

Quando si dà però espressione verbale a questo primo incontro (a quello percettivo), e si fa ricorso al “questo”, vuol dire che è già intervenuto il pensiero. “I vocaboli “questo”, “quello” – scrive al riguardo Heidegger – sono definiti in grammatica dimostrativi, in quanto dimostrano, indicano. La caratteristica generale di questi dimostrativi viene espressa dalla loro definizione: pro-nomi” (p.60).

Ma cosa “indicano”, in qualità di “dimostrativi”, questi vocaboli, e di che cosa occupano, in qualità di “pro-nomi”, il posto? Per rispondere a questi interrogativi, proviamo a formulare la seguente domanda: “Che cosa è questo?”. E’ evidente che una domanda del genere può essere posta soltanto da qualcuno che ha percepito un “questo”, ma che non è ancora in grado di dargli un’esatta determinazione. Il che vuol dire, in altri termini, che si tratta di un soggetto che è alle prese con una immagine percettiva cui non è ancora in grado di unire il concetto che le corrisponde. Il “questo” è dunque un concetto generico (si potrebbe dire un “determinato indeterminato”) che serve al soggetto per colmare lo iato che divide, inizialmente, l’esperienza (reale) dell’immagine percettiva da quella (ideale) del concetto.

“Tutte le indagini scientifiche – osserva in proposito Steiner – devono pur venir compiute per mezzo del linguaggio, e questo a sua volta non può che esprimere concetti. Nondimeno è cosa essenzialmente diversa se date parole vengano adoperate per attribuire direttamente a una cosa l’una o l’altra qualità, oppure se vengano adoperate solamente per dirigere verso un oggetto lo sguardo del lettore o dell’ascoltatore. Se ci è lecito servirci di un paragone, potremmo dire: altro è se A dice a B: “Osserva quell’uomo nella cerchia della sua famiglia e te ne farai un giudizio essenzialmente diverso che se impari a conoscerlo soltanto nell’esercizio delle sue funzioni”; oppure se si dice: “Quell’uomo è un eccellente padre di famiglia”. Nel primo caso si guida l’attenzione di B in una certa direzione; lo si indirizza a giudicare una persona in date condizioni. Nel secondo caso si attribuisce semplicemente a quella persona una determinata qualità; vien dunque fatta un’affermazione” (*Linee fondamentali di una gnoseologia della concezione goethiana del mondo in Saggi filosofici – Antroposofica*, Milano 1974, p.37).

Cosa è dunque, dal punto di vista della scienza dello spirito, quell’”esser-cosa della cosa” su cui s’interroga Heidegger? E’ quel *momento volitivo* dell’Io vivente che, dopo la scissione dell’Essere originario in un “essere del pensiero” e in un “essere della volontà”, si dà all’uomo in veste di *non-ego incosciente* e quale contrapposto dell’*ego cosciente*.

La questione della “cosa in sé” di Kant, o dell’”esser-cosa della cosa” di Heidegger, altro non è dunque che la questione “dell’Io”: ovvero, il problema di un io cosciente (un *ego*) che, ignorando la propria realtà o forza spirituale, la proietta sul mondo per viverla in modo alienato come “cosa”.

Per venire a capo della questione del tempo e dello spazio, occorre invece cominciare a distinguere la coscienza *cosmica* dalla coscienza *umana* e a considerare quei livelli che Steiner, nelle sue *Massime antroposofiche*, denomina: 1) “Entità divino-spirituale”; 2) sua “manifestazione”; 3) suo “effetto operante”; 4) sua “opera compiuta”.

Il primo di questi livelli si riflette, in forma di *Io*, soltanto nell’uomo, mentre il secondo, il terzo e il quarto si riflettono rispettivamente, nell’uomo, in forma di *qualità* o *anima*, di *tempo* o *vita*, di *spazio* o *morte*, e, nella natura, in veste di *animale*, di *vegetale* e di *minerale*. Va altresì ricordato che, dal punto di vista puramente spirituale, al primo livello corrisponde la coscienza *intuitiva*, al secondo la coscienza *ispirativa*, al terzo quella *immaginativa* e al quarto quella *rappresentativa* o *intellettuale*.

Ebbene, ci si figurino i livelli indicati da Steiner come delle circonferenze concentriche, la più grande delle quali rappresenti l’”Entità divino-spirituale” e comprenda, nell’ordine, quelle della “manifestazione”, dell’”effetto operante” e dell’”opera compiuta”, e poi ci si chieda: con quale di questi livelli della realtà e della coscienza cosmica si trova a coincidere l’attuale realtà e coscienza umana? Ovvero, quale di questi livelli, l’uomo ha fatto già suo, e reso per ciò stesso, da trascendente, immanente?

La risposta è sicura: quello dell’”opera compiuta” o dello spazio. L’uomo moderno, infatti, sperimenta la realtà e la coscienza dell’”effetto operante” o del tempo nel solo modo che gli viene consentito dallo spazio: ovvero, in forma di *successione* o di realtà *discreta*.

Per evidenziare il coincidere del grado *più alto* dell’attuale coscienza umana (quello intellettuale o rappresentativo) con il grado *più basso* della coscienza cosmica (quello dell’”opera compiuta” o dello spazio), potremmo annerire la più piccola delle quattro circonferenze che ci siamo figurate. Meglio vedremmo, così, come la capacità di comprensione della coscienza intellettuale o rappresentativa sia limitata alla sola sfera minerale o della morte, e come, per comprendere la vita, l’anima e lo spirito, sarebbe necessario sviluppare ulteriori capacità, e quindi dei superiori gradi di coscienza. Meglio vedremmo, inoltre, come il coincidere della coscienza cosmica e della coscienza umana nella sfera dell’”opera compiuta” o dello spazio garantisca il coincidere della realtà oggettiva (cosmica) con quella soggettiva (umana). Tanto reale è infatti la morte nel cosmo quanto reale è l’intelletto nell’uomo (l’attività di quest’ultimo è infatti vincolata a quelle degli organi di senso e della corteccia cerebrale).

Lo spazio e il tempo dunque – per tornare ad Heidegger – sono, simultaneamente, realtà oggettive (cosmiche) e realtà soggettive (umane), così come le “cose” (minerali) sono, insieme, realtà morte o spaziali (nel mondo) e realtà rappresentative o intellettuali (nell’uomo).

Proponendo l'immagine delle quattro circonferenze concentriche, abbiamo affidato alla maggiore il compito di rappresentare l'"Entità divino-spirituale". Potremmo anche parlare però dell'Io (lasciando da parte la coscienza cosmica) e collocarlo nel centro che tali circonferenze hanno in comune. Acquisterebbe così rilievo il fatto che *di uno stesso Io possano darsi quattro diversi tipi di coscienza*. La circonferenza che rappresenta la coscienza intellettuale o rappresentativa, avendo lo stesso centro delle altre, copre però la superficie più piccola. Ove quindi vedessimo nel centro l'Io e nella superficie coperta la coscienza, potremmo dire che, a questo livello (intellettuale o rappresentativo) si ha, dell'Io, una coscienza più piccola (o più ristretta) di quelle che si avrebbero se, salendo di livello, ci si impadronisse grado a grado della coscienza immaginativa, di quella ispirativa e di quella intuitiva.

Questa minima coscienza dell'Io è rappresentata dall'*ego*: ovvero, dalla coscienza dell'Io basata appunto sullo spazio (o sul corpo fisico).

F. G.

Roma 10 gennaio 2002