

Il “veramente essente”

La questione riguardante il “veramente essente”, la “cosa stessa”, rappresenta uno dei nodi tematici più complessi della filosofia, uno di quegli argomenti che appaiono ovvi, ma che poi, indagati, evidenziano grandi difficoltà di pensiero.

La ricerca affronta una questione apparentemente semplice: quale relazione si istituisce tra la conoscenza e la “cosa” su cui si esercita la conoscenza stessa.

Si prenda un cerchio qualsiasi: più precisamente un cerchio rappresentato sopra un supporto qualunque e un geometra che lo analizza.

Cosa succede?

Il geometra (l’esempio riprende quello platonico contenuto nell’*excursus* filosofico della *Lettera VII*) sa già che la figura su cui lavora si chiama “cerchio” e non “quadrato”.

Prima considerazione fondamentale: il significato del nome è *univoco*.

Il cerchio è indicato da un solo nome in tutte le lingue sparse per la terra, almeno dove si usi la geometria.

Da cosa deriva la univocità del nome? *univocità*?

Dalla identità-differenza del cerchio stesso, quindi dal suo *èidos*, dalla sua “forma” in relazione a *tutte* le altre figure geometriche.

Nominata la figura, il geometra la analizza e la definisce, cioè ne indica le proprietà fondamentali.

Poi la rappresenta, ad esempio, su un foglio bianco e, a questo punto, come geometra, elabora su essa dei calcoli, ne misura l’area e costruisce la *scienza* del cerchio.

La scienza, l’*epistēmē*, afferma Platone, è propria dell’anima ed esprime il livello più alto della conoscenza.

Rappresenta l’attività razionale del geometra che ha la capacità di realizzare la scienza del cerchio.

A questo punto Platone pone la domanda fondamentale: la geometria del cerchio è il cerchio stesso o il cerchio stesso sta in se stesso?

E questa domanda vale per ogni figura geometrica.

Ma la domanda vale per qualsiasi cosa?

Ho di fronte un albero di quercia, non “la” quercia, ma “una” quercia.

Come si distingue da un faggio e perché, pur nella sua individuale “questità”, si può riconoscere come “quercia”?

¹ Ex professore di Filosofia e storia presso il Liceo Scientifico “G. Ferraris”, Varese.

In quanto questa pianta esibisce precise caratteristiche. Ha i rami fatti in un certo modo, le foglie in un certo modo, la corteccia e il suo colore in un certo modo.

Il “certo modo” lo si può chiamare *êidos*, *idéa*, ma anche, assumendo il linguaggio della fenomenologia contemporanea: “tipicità”.

La quercia si dà in un certo modo, nel suo modo, ed è suo perché non varia, in quanto “forma permanente” nel suo molteplice individualizzarsi.

La forma della quercia è il suo esser così, la sua tipicità.

Ma cosa significa l’esser così?

Semplicemente questa constatazione: le osservazioni, le descrizioni, la stessa scienza della botanica, al suo *essere* non aggiungono nulla.

La quercia è quella che è, quella che si manifesta in un certo modo.

Sembra tutto risolto, ma non è affatto così.

Infatti la quercia è qualcosa di naturale, qualcosa che si offre alla osservazione empirica, ma il cerchio da cui siamo partiti non sembra affatto esser così.

Il cerchio non esiste in natura. Possono esistere in natura cose circolari, ma non il cerchio.

Il cerchio lo ha prodotto la pratica geometrica, è un ente artificiale; la scienza lo ha costruito.

Se fosse solo così, la scienza del cerchio conterrebbe davvero il cerchio stesso, la forma del cerchio non sarebbe del cerchio stesso, ma della geometria del cerchio.

Dunque la scienza, apparentemente, produce i suoi “oggetti”.

La cosa sembra, quindi, essere immanente al *logos* che la progetta, la costruisce, secondo i propri principi.

Qui siamo già al cuore della questione riguardante la cosa stessa e la cosa stessa ridotta a *oggetto*.

Bisogna, ora, per maggiore chiarezza, abbandonare l’esemplificazione platonica e ripensare ad Heidegger e al suo ultimo intervento pubblico.

A Zähringen, riprendendo esempi husserliani, egli si sofferma sulla distinzione, tipicamente fenomenologica, tra “vedere” ed “enunciare”.

Il soggetto esperiente *vede* un foglio–bianco ed *enuncia* in modo del tutto adeguato a ciò che vede “foglio–bianco”.

La difficoltà che emerge è questa: l’enunciato “foglio–bianco”, così come qualsiasi altro enunciato “riempiente” una intenzionalità percettiva, afferma *più* di quanto si veda.

Con le datità sensibili, nella percezione, appare *già* sempre un oggetto, la cui oggettualità non è però percepita sensibilmente.

Eppure qualcosa, una “sostanza” si manifesta sempre. È la questione cruciale dell’intuizione “categoriale”, affrontata da Husserl nel sesto capitolo della “Sesta ricerca”, contenuta nelle sue *Ricerche logiche*.

La sostanza “foglio” *eccede* le affezioni sensibili, ma non viene *aggiunta* alle affezioni sensibili.

Afferma Heidegger: “Io vedo questo libro davanti a me. Ora, dov’è in esso la sostanza? Io non la vedo affatto allo stesso modo in cui vedo il libro. E tuttavia il libro è senz’altro una

sostanza che io in qualche modo devo vedere, altrimenti non potrei vedere nulla in generale. Per essere visto in questo modo, bisogna che sia dato”². *L' «è» viene visto.*

Ma tutto subito si complica!

Con il duplice intuire intenzioniamo cose sostanziali, cose colorate [...], ma non intenzioniamo la sostanzialità, la qualità, allo stesso modo in cui vediamo le cose con le loro caratteristiche.

Come dire: vengono intuiti cose, colori, estensioni, ma non intuiamo le categorie così come intuiamo le cose.

Ma il categoriale nella sua “inapparenza è più apparente di ciò che è apparso”, nel senso che ciò che intuiamo, sempre appare categorialmente.

Le categorie accompagnano tutto il campo del conoscibile: ogni “oggetto” è già sempre una presentificazione categoriale, oggettivata in un certo modo, ma in questo suo modo non assorbe, però, in sé tutto il campo categoriale che l’oggetto stesso in se stesso presentifica.

Gli oggetti quindi *manifestano* le categorie, ma non sono *identici* alle categorie stesse.

Aristotele afferma che “i termini che si dicono senza connessione esprimono caso per caso le categorie”³.

E pone una serie di esempi con i quali mostra come qualsiasi termine rimandi ad una categoria: “uomo” a sostanza, “bianco” a qualità e così via per le altre categorie.

Ma subito evidenzia come ciò implichi l’impossibilità di una apofansi, possibile solo quando i termini si connettono tra loro.

Solo con la connessione l’affermazione può “essere vera o falsa”.

Il problema del discorso sensato ritorna con decisione anche in un luogo⁴ dove Aristotele si concentra sulla funzione segnica dei verbi.

Essi significano certamente qualcosa, ma di per sé non significano se qualcosa è o non è.

Anche l’affermazione *ciò che è*, secondo l’analisi aristotelica, *in sé non è nulla*, perché lo stesso verbo essere, quello a cui trasversalmente si riconducono tutte le predicazioni verbali, esprime, in quanto verbo, una semplice determinazione, ma non può significare l’oggetto di cui si predica.

Ciò determina che qualsiasi oggettivazione della predicazione “essere” è già sempre una sua sostanzializzazione, è sempre la posizione di un qualcosa di determinato, un “*tóde ti*”, un sostrato che regge tutte le sue determinazioni.

Come dire: dal campo del categoriale non si può uscire.

L’essere (*tò ón*) è sempre significato categorialmente: il discorso sensato rimanda sempre ad una struttura categoriale.

L’essere è sempre espresso come sostanza, la quale a sua volta regge tutte le altre nove categorie.

Ma le categorie in se stesse non sono oggetto di un discorso sensato.

Il discorso sensato si rivolge sempre a qualcosa di *già* determinato.

Se così non fosse non si potrebbe asserire nulla.

² M.Heidegger, *Seminari*, Adelphi edizioni, Milano 1992, p.151.

³ Aristotele, *Categorie*, 1 b 25.

⁴ Aristotele, *Dell’Espressione*, 16 b, 20-25.

Si dà sempre *qualcosa* con determinate caratteristiche che il *lògos* esplicita come “sostanza”, “qualità”, “quantità”.

Il problema, seppure in un contesto apparentemente diverso, è *già* tutto presente nel *Sofista*.

Nella “solenne” definizione platonica dell’essere come *capacità*⁵, la nuova nominazione di “essere” è legata alla visione di un *già* sempre offerto allo sguardo.

Ciò che si offre allo sguardo è la manifestazione di una presenza articolata di “capacità”.

Su questo “vedere”, non solo sensibile, ma anche noetico, si esercita il *lògos*, ma il discorso può significativamente esercitarsi, perché ciò che è significato ha già mostrato la propria “capacità”.

Ciò è talmente vero che Platone già nel *Cratilo* evidenzia qualcosa di assolutamente sconcertante: anche la produzione, la tecnologia non produce autonomamente ciò che produce, ma lo produce solo perché l’oggetto da produrre ha già manifestato la sua “forma”.

Il falegname, infatti, può produrre spole continuamente diverse nella loro configurazione materiale, ma tutte esibiscono la medesima “forma”.

Quindi la “capacità” della spola di essere spola è della spola stessa, malgrado il fatto fondamentale che, senza la produzione tecnica di un falegname, le spole non potrebbero apparire. La spola, per poter essere prodotta, ha *già* manifestato al falegname la “forma” del suo esser spola.

Argomento che, ad esempio, (malgrado la presenza di una forte presa di distanza anche da Platone!) regge tutta la celebre Conferenza tenuta da Heidegger sulla “brocca” in quanto “brocca” e non sulla brocca come semplice oggetto d’uso⁶.

La produzione sembra davvero essere padrona, “creatrice” dell’oggetto prodotto. E così materialmente appare. Ma una radicale assunzione fenomenologica della questione dell’essere mostra che non è così.

È sempre l’intuizione categoriale di un “*éidos*” ciò che guida la produzione.

La difficoltà, quasi insormontabile, di poter comprendere pienamente l’analisi “fenomenologica” della tecnica, sta nel fatto che essa rovescia il concetto stesso di produzione su cui si regge, ad esempio, l’“immane potenza” dell’impianto economico moderno.

Sul concetto di produzione si regge la visione del mondo che si è imposta nella storia materiale dell’umanità e con essa una prassi che assorbe in sé, annullandola, qualsiasi concessione alla questione dell’essere in quanto essere, schiacciando l’essere sulla sua oggettualità, in “ultima istanza” sulla sua disponibilità alla produzione mercantile.

Ma questa operazione oggettivante vale *anche* per il *lògos*.

Il *lògos* non può che affermare o negare il già visto, il già presente, che non è mai una vuota presenza, ma una presenza “dinamica”.

Il “veramente essente” è la “capacità” stessa della cosa stessa che detta al *lògos* la sua dicibilità.

⁵ Platone, *Sofista*, 247 e.

⁶ M.Heidegger, *Conferenze di Brema e Francoforte*, Adelphi, Milano 2002, p.21.

Allo sguardo intenzionale la *dynamis* non è mai generica, occultata: sta lì in se stessa, così come si manifesta.

In ogni “pescatore con la lenza” è manifesta la “sua” capacità.

Il geometra può disegnare tutti i cerchi che vuole, ma ogni cerchio manifesta la propria capacità.

Ma non esistono due mondi: quello dei cerchi e quello del cerchio in sé. Ogni cerchio è il cerchio; ogni cerchio è la rappresentazione di una stessa capacità.

Qui si apre la differenza fra Platone ed Aristotele.

Questo discorso in Aristotele sta sempre sullo sfondo, ma nella sua teoresi è dominante un preciso argomento: il “veramente essente” è già sempre manifesto in un qualcosa di determinato, di cui costituisce l’elemento essenziale, l’universale.

Quindi il “veramente essente”, proprio perché sta oltre il discorso che asserisce sempre categorialmente, non è mai affermabile in sé: dunque “oltre” il vero e il falso, oltre l’apofansi.

Ora, anche in Platone il vero-falso è fondamentale, ma per Platone la logica non è la *custode* dell’essere.

L’essere è la “cosa stessa”, nella sua manifestazione dinamica.

Prima del giudicare in Platone sta il guardare sensibile e noetico, nel suo saper scorgere la “cosa stessa” che si dà compiutamente in ogni sua manifestazione.

Ogni sostanza è già sempre manifestazione della “cosa stessa”, della “sua” capacità.

Da questo punto di vista l’ermeneutica fenomenologica di *lògos* inteso da Heidegger come un “far apparire ciò che ci sta davanti”, un esplicitare un apparente implicito che ci sta dinanzi, può servire per ulteriori chiarimenti.

“È tipico di chi è assolutamente estraneo alla filosofia sciogliere una cosa da tutte le altre”. Se la sentenza platonica espressa nel *Sofista* ha un senso, cosa afferma se non il fatto che il *lògos* è chiamato a rispondere allo sguardo che ha già visto la manifestazione di *tò ón*, in quanto *dynamis*?

Il *logos* descrive necessariamente secondo identità e diversità le molteplici manifestazioni dell’essere, ma l’essere in sé non è né l’identico, né il diverso, né il moto, né la quiete.

L’essere, la sua “capacità”, si manifesta già come *un* moto, come *una* quiete.

Con il suo presentarsi già predetermina, *logicamente*, la sua identità. Posta l’identità è già posta dialetticamente la diversità. Questo è il significato effettivo della sentenza platonica.

La *dynamis* è l’“elemento comune” presente in ogni manifestazione d’essere, ed essa non è descrivibile, se non entro i limiti categoriali, immanenti alla sua effettiva manifestazione e alla corrispondente “capacità” del *lògos* di affermarla entro quei limiti, che in questo modo *necessariamente* diventano i limiti del *lògos* stesso.

Ma il *lògos* esplicita il già dato.

Il *logos* non può esplicitare il darsi stesso dell’essere che si dà, in quanto l’essere che si dà è la *dynamis* stessa che sempre si manifesta e che permane in ogni sua presentificazione.

Ed eccoci di nuovo ad Aristotele: nella misura in cui l’essere non è oggettivabile, esso è una semplice determinazione, su cui è impossibile un giudizio di vero-falso.

L'apofansi riguarda esclusivamente il modo con il quale l'essere si mostra e quindi si determina, cioè come si "sostanzializza".

Platone nel *Sofista* ha già indicato la differenza fondamentale tra vero-falso, che verrà poi ripresa anche da Aristotele: ma in Platone c'è qualcosa che Aristotele non riesce più ad indagare e quindi cancella dall'apofantica: la *dynamis* dell'essere stesso nella sua stessa molteplice presentificazione: la cosa stessa.

Per la "capacità" del *lògos* la "cosa stessa" è sempre la "sostanza".

Heidegger, sulla scia di Platone (per altro mai citato), a Zähringen coglie il fatto decisivo e cioè che l'essere presente, *tò eón*, *inapparentemente* antecede la sua sostanzializzazione, cioè la sua oggettivazione.

L'oggettivazione è sempre l'oggettivazione di un esser-presente.

E proprio qui sta l'esito assolutamente fondamentale della ricerca fenomenologica heideggeriana.

Quello che non emerge con chiarezza "nel pensiero tautologico"⁷ di Heidegger è che l'esser-presente non è mai una presenza generica, ma sempre una presenza con il suo volto disvelato.

L'esperienza del "fuori" del calamaio o del Luberon (una famosa montagna della Francia occitana) è l'esperienza di *tò eón*, ma *tò eón* è la sua stessa *dynamis*: il calamaio stesso, il Luberon.

La sua oggettivazione e quindi la sua "nientificazione" in quanto cosa stessa, è resa possibile proprio dal fatto che *tò eón* è la sua stessa capacità "che dà tono alla svelatezza che convenientemente svelando lo circonda"⁸.

Ma anche il "concetto" di *aletheia*, la svelatezza, va meglio caratterizzato.

Essa, precisa Heidegger, non è una "cosa", ma "ciò" che "abbraccia" *tò eón*. L'*aletheia* allora, fenomenologicamente (in senso heideggeriano) altro non è se non il "fuori" in cui giace *tò eón*, il luogo "aperto", libero dall'attività coscienziale, che *necessariamente* lo afferma come *oggetto*, sostanza. "Luogo" in cui pulsano le *dynàmeis* e in cui l'apprendere, nel senso dell'*accogliere* e l'esser-presente sono lo Stesso, cioè si co-appartengono.

Proprio per questo l'essere umano, non più solo animale razionale, è chiamato ad essere il "Ci" dell'essere, il "luogo" in grado di accogliere la presenza dinamica di *tò ón*.

Quindi la svelatezza, oggettualmente intesa, altro non è che ciò che l'animale razionale chiama "Natura", "Mondo": i luoghi della coscienza.

L'*aletheia*, invece, rappresenta per Heidegger il modo non categoriale di nominare il "luogo" della cosa stessa, non ancora categorialmente determinato dall'attività coscienziale.

Allo "sguardo" fenomenologico che cerca di esperire la cosa stessa, "Natura", "Mondo", cioè i luoghi dell'esperire coscienziale, "sono" *aletheia*, il "fuori" della cosa stessa o, se si preferisce un'altra dizione heideggeriana, il "quadrato" in cui le cose "coseggiano".

Qui si misura davvero la profondità del percorso speculativo heideggeriano e la sua distanza da *Essere e Tempo*, la sua famosa opera giovanile, distanza rimarcata esplicitamente da lui stesso nelle ultime lezioni seminariali di Zähringen.

⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p.179.

⁸ M. Heidegger, *op.cit.*, p.188.

Prima di chiudere queste considerazioni, rimane ancora un punto molto importante da indagare: quello che riguarda il capitolo conclusivo di *Esperienza e giudizio* di Husserl, sulla interpretazione fenomenologica dei concetti.

La ricostruzione, qui proposta, è schematica nel senso che abbastanza liberamente (almeno in qualche esempio e in qualche considerazione) ripercorre l'analisi husserliana, per altro ben commentata da un fenomenologo di valore come Spinicci, nel suo importante testo *I pensieri dell'esperienza*.

Prendiamo due enunciati qualsiasi: “questo cane ha le orecchie lunghe verso terra”; “questo cane è un segugio”.

Il cane che funge da soggetto delle due predicazioni è lo stesso: ma la *forma* della predicazione muta radicalmente.

Nel primo caso il giudizio esplicita una determinazione interna al soggetto stesso, una *intensionalità*, nel secondo, invece, il soggetto (che è lo stesso) viene sottoposto ad una predicazione *estensionale*.

Il cane è determinato in quanto appartenente alla specie “segugio”, cioè al suo concetto di appartenenza.

Il problema che ora si pone è questo: l'affermazione “questo cane è un segugio” è sempre possibile in ogni circostanza in cui vengano mostrati dei cani?

Poniamo che anche di fronte ad un cane mai visto prima lo si possa classificare senz'altro come “segugio”. Questa operazione riconoscitiva da cosa è legittimata?

Da un punto di vista fenomenologico, affinché questa operazione di riconoscimento possa costituirsi, si deve necessariamente inquadrare l'oggetto in questione (questo nuovo cane) in un contesto esperienziale di *similarità*, nel quale si possa riconoscere il nuovo elemento.

Data la irriducibilità singolare di ogni cane, la possibilità del riconoscimento di un cane, in quanto “segugio”, è data esclusivamente dal fatto che questo cane appaia con caratteristiche simili ad altri cani già conosciuti come “segugi”.

Il cane appare, quindi, con modalità *tipiche*, già apparse e conosciute e che si configurano, fenomenologicamente, come il criterio fondamentale di organizzazione della realtà esperita.

Le “tipicità”, dunque, come forme di strutturazione del reale, sono in grado, con loro stabilità, di proiettarsi anche sul futuro, su ciò che ancora non è presente.

Le “tipicità” come afferma Husserl sono le “forme” degli oggetti d'esperienza.

Essendo legate alla fatticità e alla temporalità, la caratteristica delle tipicità è di essere *sempre aperte* a nuovi sviluppi: infatti è impossibile escludere a-priori l'apparizione di altri numerosi cani classificabili sempre come “segugi”.

Ma la tipicità impone regole: di fronte ad un cane con orecchie piccole, dritte verso l'alto anziché lunghe verso terra, non si riuscirebbe ad inquadrare il cane come “segugio”.

E proprio qui comincia a farsi avanti la differenza tra tipicità e concetti.

La tipicità ha esclusivamente a che fare con il terreno ante-predicativo dell'esperienza sensibile ed è sempre aperta a nuove esperienze. La loro concettualizzazione determina,

invece, una “oggettualità generale” che funge da predicato estensionale di ogni singola datità simile: “questo cane è un segugio”.

Il giudizio riempie, satura la tipicità, nel senso che la tipicità assume in questo modo la caratteristica fissativa, universale del concetto.

I concetti, quindi, non sono mai indipendenti dal mondo esperienziale, si fondano negli oggetti; sono puramente predicativi, ma al tempo stesso determinano universalmente gli oggetti di riferimento.

Nel linguaggio husserliano, i concetti sono “aggettività concettuali”, dato che la predicazione, semanticamente, rinvia all’aggettività, lasciando al soggetto la funzione semanticamente nominale.

Questo cane è incluso nel concetto “segugio”. È determinato in quanto “cane–segugio”.

È evidente che come le tipicità sono le forme comuni rintracciabili nel decorso percettivo, così i concetti ad esse legati, i cosiddetti “concetti empirici”, si riferiscono solo a datità già esperite.

Scrivendo Husserl: “Quando parliamo di animali, piante, città, case [...] noi intendiamo fin da principio cose del mondo, del mondo della nostra esperienza reale, fattuale.

L’estensione di un qualsiasi concetto di quel tipo, dunque, è sì infinito, ma è una estensione reale, di cose reali o realmente possibili in questo mondo dato”⁹.

“Realmente possibili”: questo è il punto su cui Husserl chiede attenzione.

Infatti si può senz’altro affermare che ogni segugio ha le “orecchie lunghe verso terra”, ma nulla a-priori può escludere la presenza di qualche segugio con orecchie diverse, più corte del normale.

È pur vero, però, che affinché un segugio, pur con orecchie atipiche, sia classificabile come “segugio”, debba mantenere altre tipicità che ne permettano l’inclassamento come “segugio”.

Quindi se è vero che nel concetto di “segugio”, non necessariamente, le orecchie debbono essere sempre lunghe, è pur vero che il concetto “segugio” deve mantenere un vincolo con un determinato ambito esperienziale.

Se tutte le tipicità venissero meno il concetto empirico “segugio” non sarebbe più possibile; comunque indicherebbe una nuova razza di cani, seppure equivocamente con lo stesso nome.

Nei paragrafi finali di *Esperienza e giudizio* Husserl inizia ad esaminare, per contrasto con quelli “empirici”, i concetti la cui estensione è definita *a-priori*.

Quindi con concetti e giudizi indipendenti da ogni rapporto con l’esperienza; egli, apparentemente in modo ambiguo, li definisce “giudizi di immaginazione”.

Entra di nuovo in scena nelle parti conclusive di *Esperienza e giudizio* il metodo fenomenologico della “variazione eidetica”, legata in questo caso all’immaginazione.

Infatti il processo che mette capo a concetti indipendenti dall’esperienza deve analizzare solo mondi possibili, è quindi slegato dal mondo reale, oggetto dell’intenzionalità percettiva.

⁹ E.Husserl, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano 1995, p.304.

Seguiamo un classico esempio di Husserl: cerchiamo di capire la genesi del concetto generico di “colore”.

Si comincia con l'intenzionare un colore che appartiene ad un oggetto determinato.

L'intenzionalità non è però diretta a questo oggetto rosso, ma al suo colore “rosso”, sciolto da ogni legame con l'esperienza, cioè con l'oggetto di cui è il colore.

Al posto del rosso effettivamente percepito, ora immagino che l'oggetto sia verde, poi di un altro colore e così via.

Con l'immaginazione viene intenzionato il colore stesso, pur in presenza di variazioni cromatiche continue.

Ma c'è un punto sul quale l'intenzionalità si blocca: il fatto che ogni diversificazione cromatica presuppone *a-priori* una caratteristica assoluta; tutti i colori sono necessariamente “colore”.

Quindi la continua variazione immaginativa ci riconduce, fenomenologicamente, ad un momento di invarianza che determina lo “spazio” entro cui le variazioni sono possibili.

Non si può immaginare e quindi *essere* un colore privo di colore.

È impossibile!

Non è impossibile che un segugio abbia le orecchie corte.

La variazione continua legata all'immaginazione fa dunque capo a concetti invariabili, la cui stabilità permane sempre in ogni mondo possibile.

Si pone ora la necessità di una considerazione: i concetti empirici sono sempre legati ad una esperienza effettuale e quindi tutto fa pensare che il metodo di questa variazione eidetica affidata all'immaginazione sia, in questo caso, priva di senso.

Non si può immaginare una variazione continua del concetto di “segugio”, proprio perché questo concetto è legato ad un preciso ambito esperienziale: si può senz'altro immaginare un “segugio” con la testa di un “pastore maremmano”, ma appunto lo si può solo immaginare; non si può immaginare, invece, un colore che non sia colore.

Il concetto “puro” nella sua continua varianza stabilisce *a-priori* il campo che abbraccia necessariamente, *a-priori*, tutti gli oggetti di quel tipo.

Ogni colore è colore, necessariamente colore, ogni nota è suono, necessariamente suono.

Essi manifestano ciò che è necessario attribuire sinteticamente *a-priori* agli oggetti in quanto tali.

Come commentano i fenomenologi strutturalisti, alla base dei concetti puri vi sono, dunque, “forme invarianti che non dicono nulla sulla realtà, sul mondo effettivo, ma si limitano ad indicare le condizioni di esperienza del mondo stesso, ciò che è necessario attribuire sinteticamente *a-priori* agli oggetti stessi”¹⁰.

Sostanzialmente l'analisi fenomenologica dei concetti si esaurisce qui: dato un concetto “puro”, *generico*, è già data tutta la sua estensionalità: il genere “intensità”, ad esempio, si fonda sul genere “colore”, il “colore” sul genere “superficie”, quest'ultimo sul genere “cosa materiale”.

Si intenziona così una “regione dell'essere”, come afferma esplicitamente Husserl in *Esperienza e giudizio*.

¹⁰ P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza*, La Nuova Italia, Firenze, 1985, p.158.

Quindi il concetto regionale “cosa materiale” contiene necessariamente, dunque a–priori , quelli di “superficie”, “colore”, “intensità”.

I concetti “puri” costituiscono dunque un ambito assolutamente determinato di possibili oggettività esperienziali.

Determinano la sintesi a–priori della realtà, il suo a–priori materiale.

La realtà materiale è già sintetica a–priori. Qui sta la grande correzione nei confronti di Kant, già rivendicata con forza da Husserl nella nota conclusiva al paragrafo 12 del primo capitolo della *Terza ricerca logica*.

Applicando l’analisi husserliana, tanto per fare un esempio notevole, il celebre giudizio kantiano “I corpi sono estesi” non è analitico, ma *sintetico a priori*.

Come non è difficile notare, tutta l’analisi fenomenologica sui concetti ruota attorno alla questione dell’intuizione categoriale, discussa da Husserl nella *Sesta ricerca*.

Ma in *Esperienza e giudizio* non si parla più di categorie in senso stretto, quindi anche l’intuizione categoriale è sparita, sostituita dalla immaginazione e la categoria è il concetto “generico”, cioè il concetto “puro”, l’universale.

Questo, per ritornare ad Heidegger, è davvero il punto oltre il quale Husserl e i fenomenologi “ortodossi” non riescono ad andare.

Nell’analisi husserliana il punto terminale è il concetto puro di “cosa”.

Ma l’esser–cosa della cosa (che si identifica ambiguamente in Husserl con la “cosa stessa”) cos’è se non la manifestazione di una “sostanzialità”; l’essere della intensità, se non un grado, quindi “quantità”; l’essere del colore se non “qualità”; l’essere della superficie se non “luogo”? Qual è allora la difficoltà?

Il fatto che “essere” costituisce sempre il momento categoriale non sensibile.

Quindi si concettualizza il colore e vien meno l’esser colore, si concettualizza la sostanza, in quanto “qualcosa”, ma viene meno l’essere qualcosa. Dunque la riduzione della categoria a concetto puro e la cosa del concetto a oggetto.

Non è forse ogni elemento già da sempre manifestazione di una categorialità apparentemente inapparente, ma in realtà, come rivendica Heidegger, giunto alla fine del suo itinerario speculativo–fenomenologico, più “apparente di ciò che appare”?

E non è forse questo il tema platonico che l’essere è dinamicamente già dato nella sua stessa manifestazione e quindi, proprio per questo, affermabile secondo caratteristiche legate alla attività specifica del *lògos*, a cominciare da quella dialetticamente fondamentale di identità–differenza?

Dunque: perché il *lògos* non può mai dire la cosa stessa?

Per il fatto che la dinamicità dell’essere, di ogni essere, manifesta, presentifica se stessa.

La cosa stessa è già la sua stessa presentificazione, la presentificazione di una *dynamis*, di quella *dynamis* che è.

E proprio la presentificazione offre al *lògos* la sua “capacità” di determinare concettualmente la cosa stessa, riducendola necessariamente a cosa del *lògos* stesso, cioè a sostanza, oggetto, il “qualcosa” su cui lavora il *lògos* stesso.

Proprio per questo, ad esempio, giudica la *dynamis* come se fosse l'*êidos*, la forma della sostanza, l'*universale*, inteso come l'elemento predicativo invariante in relazione alle molteplici differenze interne ad un insieme di cose omogenee.

La cosa in sé, intesa quindi *come la forma* che permane come una, di fronte al variare delle cose stesse.

Ma questo è proprio il limite del *lògos* e da questo limite il *logos* non può mai uscire.

L'oggettivazione è legata strutturalmente alla sua attività.

Da questo punto di vista il "fuori" su cui il *lògos* stesso necessariamente si esercita non potrà mai essere affermato.

L'anima cerca la cosa e trova solo la categoria, scrive Platone nel suo testamento filosofico (*Lettera VII*), cioè il modo con il quale l'anima razionalmente dice la presentificazione della cosa stessa.

Dunque l'immediata, *istantanea*, traduzione dell'essere della cosa nella sua generalizzazione concettuale.

Quindi la *dynamis* intesa solo come sostanza, con tutte le sue necessarie caratteristiche, su cui il *lògos* afferma enunciati vero-falsi e stabilisce la differenza tra ciò che è e ciò che non è.

Ma se fosse davvero solo così, allora l'"essere-oggetto", cioè la sostanza, su cui si è bloccato Aristotele e in questo caso anche Husserl (altro che platonismo eidetico di Husserl!) è davvero il limite invalicabile, nichilistico, di un *lògos* incapace di *accogliere* l'essere-presente stesso di una *dynamis*, su cui esso stesso si esercita, oggettivandola come sostanza ("la cosa stessa" di Husserl e della fenomenologia strutturalista che non sa cogliere la differenza fondamentale tra la cosa stessa e l'oggetto).

Allora la cosa stessa si può solo esperire, attraverso un esperire "non sensibile" che si limiti ad accogliere senza riferimento a "dati iletici e categorie" la presentificazione dinamica dell'essere stesso, la sua *parousia*"intesa come semplice "esser-presente". Non più né ente, né essere; ma "che è presente; l'essere-presente stesso": dunque oltre la "differenza ontologica". "Ci troviamo qui nella sfera dell'inapparente: è presente l'esser-presente stesso"¹¹.

Pensiero tautologico: "Questo è il senso originario della fenomenologia"¹².

¹¹ M. Heidegger, *Seminari*, op. cit, p. 176.

¹² *Ivi*, p. 179.