

Rudolf Brandner

PENSIERO ED EFFETTIVITÀ

La concezione noetica dell'essere in Platone ed Aristotele

1. La «cosa stessa» del pensiero platonico-aristotelico

Innocenza ermeneutica non c'è. Dopo più di duemila anni di ricezione, interpretazione e rielaborazione del pensiero di Platone e di Aristotele come base e fondamento della filosofia occidentale, ogni tentativo di tematizzare la loro posizione filosofica si trova davanti al problema metodologico di controllare una mera applicazione retrospettiva dei pregiudizi storicamente acquisiti per riandare a ciò che fu per loro la 'cosa stessa' del pensiero. Problema tanto più grave quanto più lo storicismo moderno si pone in qualche maniera fuori dalla filosofia stessa per tematizzare la tradizione filosofica da un punto di visto esterno e tramite parametri che non furono i suoi, come per esempio l'opposizione fra empirismo e razionalismo o ancora il concetto di metafisica.

Ma la trappola ermeneutica è tesa dalla trasmissione letteraria delle opere stesse: gli scritti essoterici di Platone, altamente protettici, esortano un pubblico alla filosofia tramite una presentazione aporetica, allusiva e mitica del pensiero e si prestano facilmente alla mistificazione e ad un romanticismo filosofico, mentre lo stile esoterico di Aristotele, centrato nella didattica e nella ricerca, ci presenta un laboratorio di pensiero molto meno sublime che nella sua sceneggiatura essoterica e ci predispone a sottostimare il suo impatto altamente speculativo.

In entrambi i casi il pensiero antico si rifiuta di presentarsi come un sistema di pensiero e di esporre alla luce di un discorso teorico esplicito la sua posizione di fondo; come nel caso di Platone questa rimane quasi interamente nel silenzio, indicata solo attraverso un numero indefinito di riferimenti e, come vale per Aristotele, senza mai diventare l'oggetto tematico d'una elaborazione appropriata alla sua importanza¹. Il rifiuto

¹ Così, tutto ciò che tocca il nucleo del pensiero aristotelico (come la concezione dell'οὐσία, del τὸ τί ἦν εἶναι, della ἐνέργεια e del νοῦς) è riassumibile in probabilmente non più di dieci pagine

di affidare al linguaggio scritto ciò che in fondo è pensato come l'ultima verità dell'Essere appare dunque un atteggiamento costitutivo del pensiero platonico-aristotelico, sostenuto da una concezione filosofica del linguaggio come mera indicazione di qualcosa che non potrebbe darsi in se stesso. Nel famoso passaggio della *Lettera Settima*, Platone, riferendosi alla conoscenza delle «cose le più grandi» in opposizione con tutti gli «altri oggetti»², rivendica per queste un'esperienza fondamentale in cui la loro conoscenza si realizza

«dalla lunga coabitazione e convivenza con la cosa stessa, come un fuoco illuminato da una scintilla staccatasi d'un colpo (ἐξάιφνης) nell'anima e si nutre in se stessa e da se stessa»³.

Ne risulta che il discorso filosofico non potrà far altro che mostrare tramite «piccole indicazioni» la via per ritrovare questo comunicarsi della cosa stessa confinato al pensiero di ciascuno⁴. Mentre il linguaggio presenta le cose – le rende presenti attraverso i simboli fisici e sensibili, fonetici o scritti – il pensiero le dà e le realizza come sono in sé stesse. Se la cosa stessa del pensiero – il pensato in quanto tale e dunque ciò che Platone chiama ἰδέα ed εἶδος – è radicalmente diverso dall'essere fisico delle cose e dunque incommensurabile con ogni presentazione fisica, fonetica o scritta, il discorso filosofico ha come sua sola funzione di indicare – come un segnale stradale – una via che il pensiero, trasformandosi dal suo incentramento naturale ed immediato sulle cose alla tematizzazione filosofica dell'essere delle cose⁵, deve analizzare da sé per sbocciare sulla verità.

La scrittura – ma anche il dire orale – diventa così la lotta paradossale contro ciò che è la *presentazione* della cosa del pensiero per sorpassare il suo medio fisico verso il presentato stesso, in sé non-fisico o a-fisico⁶. In conseguenza, la costruzione aporetica del discorso platonico

di testo greco – meno di un 1% dell'opera. Solo un storiografo privo di senso filosofico potrebbe concluderne che questa tematica non importi ad Aristotele.

² *Lettera Settima*, 341 B 1, τὰ μέγιστα, 341 C 6, ἄλλα μαθήματα.

³ *Lettera Settima*, 341 C 6 – D 2.

⁴ *Lettera Settima*, 341 E 3, διὰ μικρὰς ἐνδείξεως.

⁵ Ricordiamo questa ψυχῆς περιαγωγή (*Repubblica*, 521 C 6) del mito della caverna (Platone, *Repubblica*, 514 A ss.) come l'origine e la costituzione del sapere autenticamente filosofico in quanto scoperta del suo oggetto tematico (ἰδέα, εἶδος).

⁶ Per la concezione aristotelica del linguaggio, mi permetto di rinviare al mio: *Aristoteles*, (Würzburg, 1997), § 16 c. I vari tentativi di fare di Platone e di Aristotele, secondo una moda attuale, dei 'filosofi del linguaggio' si scontrano non solo con la loro concezione noetica del linguaggio, ma anche con il fatto che manca del tutto la teoria della soggettività, costitutiva per la filosofia linguistica moderna, e la sua opposizione alla 'metafisica'.

si propone come un φάρμακον contro il modo solamente presentativo del sapere, il quale sostituisce al pensiero della cosa stessa la sua presentazione linguistica che sta all'origine del fraintendimento ontico dell'essere, cioè la reificazione fisica della ἰδέα. Mostrando dell'ἰδέα come non si deve intenderla, l'aporia – soprattutto nella prima parte del *Parmenide* di Platone – spinge il pensiero ad oltrepassare la sua comprensione fisica delle cose ed a prendere la loro presentazione linguistica come una sola indicazione verso qualcosa che il linguaggio, come tale, non potrebbe presentare. In questo senso, Aristotele scrive:

«È impossibile portare le cose stesse (αὐτὰ τὰ πράγματα) nel discorso»⁷.

Tale affermazione sarebbe gratuita, anzi ridicola, se volesse avvisarci dell'impossibilità di mettere le cose fisiche nel discorso. Se si impone, nel contesto di una contrapposizione logica con la sofistica, la necessità di mettere in luce il carattere presentativo del linguaggio radicalmente distinto della cosa stessa, quest'ultima designa il pensato in quanto tale – la ἰδέα, l'εἶδος οὐ τὸ τί ἦν εἶναι – come ciò che in ogni parlare viene presentato o reso presente. Il parlare presenta l'intento noetico – l'οὐσία o l'essenza, ma solo la νόησις τοῦ τί ἦν εἶναι – l'intellezione dell'essenza – la dà come tale nella sua verità. Di conseguenza, il modo d'essere (τρόπος τοῦ εἶναι) della cosa stessa (ἰδέα, εἶδος) consiste nel pensiero (νοῦς), opposto ad ogni presentazione fisica tramite l'αἰσθησις. Ne segue che la verità dell'essere rispetto al suo tratto eidetico è il pensiero (νόησις).

Un'ermeneutica filosofica che si sottomette rigorosamente all'esigenza del pensiero platonico-aristotelico e alla sua rivendicazione di verità filosofica non potrebbe svolgersi esclusivamente all'interno della presentazione semantica del pensiero, ma dovrebbe continuamente, e con una metodologia filosofica appropriata, oltrepassarla verso ciò che a-presenta come la cosa stessa del pensiero. Ma questo problema ermeneutico ci rimanda attraverso la concezione a-presentativa del linguaggio alla nuova concezione dell'essere iniziata da Socrate contro il pensiero detto ormai «presocratico».

Nel *Fedone*, Socrate ci spiega questa innovazione nei termini di una conversione fondamentale del pensiero che, per conoscere la verità delle cose, non si dirige più sul loro essere fisico, ma sul loro essere nel parlare e pensare (λόγος), cioè il loro essere-intenzionato. Socrate conclude:

⁷ *Topici*, 165 a 6.

«Sfiduciato di osservare le cose del mondo sensibile⁸ ... mi parve dover cercare rifugio nelle ragioni (λόγοι), e in esse indagare la verità delle cose⁹ ... ma non concedo affatto che chi osserva le cose nelle loro ragioni le osservi in immagini più di chi le guarda in realtà»¹⁰.

Del tutto contrario: la realtà effettiva delle cose si dà unicamente nel pensare e non nella percezione e nell'affettività legate al sentirsi vitale del corpo animato. La scoperta delle cose come sono «in sé» (καθ' αὐτό) riviene al pensiero; il sentire affettivo del corpo animato è fondamentalmente rinchiuso nel suo auto-sentirsi vitale e dunque mera «soggettività» affettiva senza relazione alla cosa *in quanto tale* o come il radicalmente *altro*. Solo il pensiero è il «senso dell'effettivo», dell'essere reale delle cose (ἀλεθῶς ὄν) al di là della loro apparenza fisica-estetica (φαίνεσθαι). Nella misura in cui questo «fatto» venga preso sul serio ed indagato rispetto al suo fondo per poterne rendere conto (λόγον δοῦναι) filosoficamente, il pensiero filosofico dovrà dirigersi sul modo d'essere delle cose nel pensare il loro essere pensato come disvelamento dell'effettività del reale.

La svolta del pensiero dalla φύσις al νοῦς – ripreso nel mito della caverna come costituzione del sapere filosofico stesso – scopre il τί ἐστί (ἰδέα, εἶδος) come la vera effettività delle cose distinta dal loro modo fisico di generazione e corruzione, instabile e transitorio nel suo apparire percettivo ed affettivo. Il tornante socratico, sostituendo alla φύσις come effettività dell'Essere il νοῦς, implica dunque una «de-realizzazione» ontologica della Natura concepita nei termini di una presentazione di qualcosa di radicalmente diverso che solo il pensiero potrà dare in se stesso. Essere e Natura vengono radicalmente dissociati. Aristotele, nel libro Γ della *Metafisica*¹¹, rimprovera ancora ai «pre-socratici» di avere identificato Essere e Natura, identificazione che deve ridurre la verità di ciò che è alla sensazione e dunque al parere soggettivo.

Se la sofistica appare come l'ultima conseguenza del fraintendimento fisico dell'Essere sulla base dell'identificazione tra ὄν e αἰσθητόν, verità (ἀλεθής) e parvenza (φαίνεσθαι), solo la concezione noetica dell'essere potrà servire da φάρμακον filosofico contro i sofisti. Nella «Gigantomachia» sulla verità dell'Essere (περὶ τῆς οὐσίας)¹², Platone ed

⁸ Fedone, 99 D 4-5.

⁹ Fedone, 99 E 4-6.

¹⁰ Fedone, 100 A 1-3.

¹¹ Aristotele, *Metafisica*, Γ, 3, 1005 a 34.

¹² Platone, *Sofista*, 246 A.

Aristotele sono ancora combattenti nell'allineamento socratico: il loro scopo comune è di mostrare che la verità dell'Essere in quanto essenza è il pensare (νοῦς) come effettività afisica.

2. La questione della «idealità»

Erede del pensiero platonico-aristotelico, la tradizione filosofica parlerà dunque dell'*idealità* degli oggetti matematici, logici o intenzionali per indicare il modo d'essere non-fisico di oggetti con una realtà puramente «mentale», «spirituale» o «intellettiva» (noetica). È «ideale» ciò la cui realtà ed effettività consiste fondamentalmente nell'essere l'intenzionato di un pensiero in quanto tale. L'idealità determina il modo d'essere del saputo in quanto tale attraverso una serie di caratteristiche fondamentali (immateriale, eterno, identico a se stesso) che la distinguono dall'essere fisico realizzato nella materia soggiacente come attualizzazione del possibile, cioè come cambiamento (μεταβολή). Il concetto di idealità è, per questo aspetto, ancora indipendente da una determinazione più precisa della sua funzione ontologica.

Com'è noto, Aristotele inaugurerà contro Platone la concezione secondo la quale le determinazioni «ideali» (entità matematiche ed eidetiche) sarebbero frutto d'una «astrazione» (ἀφαίρεσις) e dunque momenti ontologicamente non esistenti in sé (ἀχώριστα), cioè dipendenti nel loro essere da altra cosa: la materia soggiacente per formare la realtà fisica ed il pensare (νοῦς) per la loro effettività intelligibile. Il νοῦς sarà dunque per Aristotele l'unico «ideale» ontologicamente autonomo, visto che l'essere di ciò che effettua l'astrazione – il pensiero – non può consistere nell'essere astratto. L'idealità in quanto essere della ἰδέα sarà per Aristotele l'essere noetico, la verità dell'essenza: il νοῦς.

Questa identificazione fra «idealità» e «noeticità», determinando l'effettività della ἰδέα per il pensare (νοῦς), sembra scontata per tutta la tradizione filosofica ulteriore: È «ideale» ciò la cui effettività è il pensiero, la coscienza, la ragione, lo spirito.

Benché il nostro utilizzo linguistico del termine «idealità» sia in senso letterale platonico, la nostra comprensione concettuale del termine potrebbe essere specificamente aristotelica. Si impone la domanda se la determinazione noetica della ἰδέα sia già platonica o se, al contrario, sia una conquista propria di Aristotele. In questo caso, l'idealità non si identificherebbe per Platone all'essere del pensare (νόησις). Questa

divergenza – che per noi a prima vista sembra minima – potrebbe essere alla base della loro diversa concezione della «essenza» che, da Platone ad Aristotele, trasferisce il peso ontologico del primo principio dalla *ιδέα* al *νοῦς*.

Torniamo vigili di questo sospetto alla *Lettera Settima*. Platone, per sviluppare meglio l'incommensurabilità fra pensiero e linguaggio, delimita tre fattori presentativi che intervengono (*παραγίγνεται*) in ogni conoscenza dell'ente (*τῶν ὄντων*)¹³:

1. il nome (*ὄνομα*) come sapere semantico che evoca la cosa,
2. la spiegazione linguistica di ciò che è (*λόγος*),
3. la sua presentazione fisica come l'apparenza nella quale la riconosciamo in ciò che è, identificando il suo *τί ἐστὶ* (*εἶδος*).

Se in questi fattori presentativi abbiamo un pensiero vero su qualcosa – un ente – lo chiamiamo conoscenza (*ἐπιστήμη* in un senso largo). La conoscenza sarebbe dunque quarta, perché distinta dagli altri tre fattori: non è nell'ambito fonetico né nelle figure, ma nell'anima (*ψυχή*). La conoscenza è ciò che presenta e dunque è distinta dal medio fisico della presentazione semantica e figurativa. Ma poiché tutti e quattro sono centrati sulla verità della cosa stessa, si aggiunge come il quinto e il più fondamentale l'*ιδέα* o l'*εἶδος*, cioè l'ente conosciuto nella sua verità (*γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ... ὄν*)¹⁴.

Per ogni conoscenza è costitutivo il rapportarsi del pensiero alla verità della cosa stessa mediante la presentazione semantica e figurativa. Questa è di natura fisica e dunque, come Platone insiste, del tutto (cioè: ontologicamente) opposta alla cosa stessa (l'*ιδέα*). Se mediante una rappresentazione linguistica e figurativa otteniamo un sapere vero rispetto a delle tavole, che ci mette in grado di riconoscere e di utilizzare qualsiasi tavola concreta, questo sapere vero si fonda nel disvelamento dell'essere-tavola in se stesso e nella sua unità: l'*ιδέα* della tavola o la «tavolità». La «tavolità» non è un'altra tavola – come presuppone l'argomento del Terzo uomo – ma qualcosa di genericamente diverso da tutte le tavole possibili.

Questa «differenza ontologica» fra l'essere e l'ente, cioè per Platone e Aristotele fra le cose e l'unità «ideale» del loro essere reale e intelligibile, viene compresa come la differenza fra essere-fisico e essere-ideale/noetico. L'essere essenziale della cosa è semplicemente ciò che è;

in quanto «entità immutabile» (*ἀκίνητον*) è radicalmente sottratto al divenire e perire fisico e dunque, come unità ed identità afisica privata di ogni costituzione fisica, genericamente distinta dalla *φύσις*¹⁵. La presentazione semantica e figurativa è nel suo insieme un *εἶδωλον*¹⁶ – la presentazione di qualcosa in un medio genericamente diverso – manifestazione che nel mostrare offusca e cela la verità ontologica del mostrato: il suo essere in sé (*καθ' αὐτό*), radicalmente afisico.

Del tutto diverso da questo rapporto presentativo è il secondo rapporto in questione, quello fra pensiero e cosa stessa (l'*ιδέα*): non implica più una differenza generica fra diversi piani ontologici, ma si realizza in una identità ontologica di fondo:

«Il pensiero (*νοῦς*) è il più vicino alla cosa stessa a causa della sua unità generica e identità strutturale»¹⁷.

Νοῦς e *ιδέα*, il pensare e il pensato, appartengono allo stesso e medesimo modo d'essere afisico distinto dal modo d'essere fisico delle cose. Come concepire questo «essere afisico» in se stesso? Se non è recuperabile un terzo, distinto dal pensare (*νόσις*) e dal pensato (*εἶδος*), per determinare il loro essere comune, rimangono solo due possibilità: l'essere del *νοῦς* serve per determinare quello dell'*εἶδος* e la «idealità» è concepita come «noeticità». Di conseguenza, il tratto «eidetico» dell'essere delle cose viene compreso come il tratto «noetico» (razionale, spirituale) dell'Essere, il *νοῦς* come uno dei primi principi dell'Essere. Questo caso – il caso di Aristotele – presuppone, come abbiamo già visto, una concezione dell'*εἶδος* come un momento ontologicamente dipendente da altra cosa, in breve: un teoria della «astrazione» (*ἀφαίρεσις*).

Se una tale teoria manca in Platone e se, di conseguenza, Platone sostiene risolutamente una concezione dell'autonomia ontologica dell'*ιδέα* che costituisce il punto centrale della critica aristotelica, diventa probabile che Platone abbia seguito la seconda strada possibile, quella cioè di determinare l'essere del *νοῦς* tramite e partendo dall'essere dell'*ιδέα*. La «idealità» del pensiero – invece della «noeticità» dell'*ιδέα* – indicherebbe un eccedente d'effettività rispetto al pensare così che il *νοῦς* non potrebbe assorbire l'essere del pensato in quanto tale. Di conseguenza, Platone concepirebbe il *νοῦς* non come l'ultimo principio

¹³ *Lettera Settima*, 342 A ss.

¹⁴ *Lettera Settima*, 342 B 1.

¹⁵ *Lettera Settima*, 343 A.

¹⁶ *Lettera Settima*, 343 C.

¹⁷ *Lettera Settima*, 342 D 2, *συγγενεῖα καὶ ὁμοίητι*.

dell'Essere in quanto τόπος e εἶδος εἰδῶν – il luogo e l'essenza dell'essenza¹⁸ – ma solo come il tratto comune delle «idee», infuso da una effettività di cui non disporrebbe da sé. Questo ci spiegherebbe perché la concezione platonica dell'ιδέα non si risolve in ultima istanza in una concezione del νοῦς come primo principio.

La verifica di questa ipotesi trova un primo punto d'appoggio nel passaggio della *Lettera Settima* che segue: Platone, invece di opporre i tre modi presentativi alla verità del rapporto pensare – essere, oppone tutto il pensiero in quanto a-presentativo (= i quattro) alla cosa stessa (ιδέα) per constatare la loro inadeguatezza e deficienza rispetto a quest'ultima. La verità della cosa stessa conserva una superiorità e autonomia fondamentale di fronte al pensiero. Platone scrive:

«La natura di ciascuna dei quattro è per sé difettosa»¹⁹.

La cosa, cioè l'ιδέα come il γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ὄν, sembra dunque radicalmente indipendente dal pensiero per il quale la relazione alla cosa si realizza necessariamente mediante l'a-presentazione: il pensiero umano. La subordinazione del pensiero alla «cosa stessa» si svolge nella prospettiva dell'ancoramento antropologico del pensiero; dunque d'un pensiero che non potrebbe rivendicare un'autonomia e indipendenza ontologica rispetto alla φύσις.

In questa linea, Platone sviluppa alla fine del paragrafo²⁰ la costituzione fisica dell'uomo e la sua attitudine alla filosofia in vista della sua capacità di realizzare la conoscenza delle «cose le più grandi». Platone non sviluppa una concezione del νοῦς ontologicamente indipendente dalle sue condizioni fisiche d'esistenza come sarà il caso in Aristotele con la νόησις νοήσεως. Di conseguenza, l'ιδέα conserva un'autonomia e primordialità rispetto al νοῦς, cosicché, in genere, Platone sembra piuttosto guardare al pensiero dal punto di vista dell'ιδέα che viceversa, l'ιδέα dal punto di vista del νοῦς.

Riassumendo, possiamo dire: la concezione noetica dell'ιδέα diviene possibile solo tramite due elementi: la concezione del νοῦς come realtà ontologica autonoma (χωριστόν) e dell'ιδέα come realtà ontologica non-autonoma, dipendente da altra cosa. Tutte e due rinviano come al loro fondamento ad un'epistemologia dell'ιδέα fondata in una teoria

¹⁸ Aristotele, *De Anima*, 429 a 27 - 432 a 2.

¹⁹ Platone, *Lettera Settima*, 343 D 8 – E 1, ἡ τῶν τεττάρων φύσις ἐκάστου, πεφυκυῖα φύσις.

²⁰ *Lettera Settima*, 343 E ss.; a questo proposito, si vede anche *Repubblica*, 485 B - 487 A.

della «astrazione» (ἀφαίρεσις). Mediante l'astrazione, l'ιδέα diventa il contenuto oggettivo del «concetto» come forma epistemologica del suo essere-saputo. Mancando di una teoria del concetto come epistemologia dell'ιδέα, Platone non avrebbe potuto sviluppare la teoria specificamente aristotelica del νοῦς come «essenza dell'essenza» (εἶδος εἰδῶν) e dunque come primo principio. Seguiamo questa traccia indagando l'epistemologia platonica dell'ιδέα.

3. La questione del concetto

Ricordiamo che l'ιδέα o l'εἶδος in Platone ed Aristotele non designa il concetto o l'idea nel senso moderno d'un atto soggettivo di comprensione, ma il contenuto oggettivo di tale comprensione: la «cosa stessa» concepita e compresa come tale. Corrisponderebbe dunque piuttosto a ciò che nella terminologia moderna viene chiamato «intenzionato» o «ideato» in opposizione all'attività pensante d'intendere, di concepire e di «formare concetti delle cose». Mentre Aristotele elabora una teoria del concetto come modo specifico della conoscenza dell'essenza (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι), sviluppata tramite la concezione della ἐπαγωγή e dell'ἀφαίρεσις come attività noetiche che risultano nell'«accogliere» (δέχεσθαι) dell'εἶδος dall'anima, una tale teoria manca del tutto in Platone²¹.

Questa «mancanza» – per parlare dal punto di vista aristotelico – significa che, mancando a Platone il concetto del concetto, egli non intende il sapere dell'essenza come sapere concettuale effettuato tramite la formazione dei concetti. Il sapere dell'ιδέα è un sapere senza il «rivestimento» epistemologico del concetto; l'ιδέα – ciò che costituisce il «contenuto» del concetto – è saputo senza qualcosa che la con-tenga, la comprenda o la con-cepisca per renderla all'anima (ψυχῇ). In questo senso, si potrebbe parlare della «nudità» dell'ιδέα: il suo sapere, benché effetto d'un vedere che tocca, si effettua senza la mediazione di una

²¹ Si vedano a questo proposito i due notevoli saggi di Nicolai Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffs* (pp. 100-129) e *Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles* (pp. 129-164) in: *Kleine Schriften II* (Berlin 1957), e, per la teoria aristotelica del concetto, il mio *Aristoteles...*, § 16 b. Come si vede nel passaggio citato della *Lettera Settima*, il λόγος non è ancora per Platone, come in Aristotele, il λόγος (ο ὄρος) τὸ τί ἦν εἶναι δελοῦν: il concetto che rivela la quiddità oggetto di definizione (ὀρισμός), ma l'esplicazione semantica del τί attraverso la connessione dei nomi e dei verbi (*Teeteto*, 202 B, *Sofista*, 251 A - 260 A). In ciò che segue ci limitiamo, visto l'ambito ristretto di questa comunicazione, ad abbozzare programmaticamente le linee fondamentali dell'epistemologia non-concettuale dell'ιδέα senza pretendere di darne una elaborazione appropriata.

«presa accogliente» da parte dell'anima pensante, che la renderebbe autonoma.

La maniera più corrente in cui Platone parla dell'ιδέα si riferisce, in modo molto costante, al guardare, vedere (ἀποβλέπειν, ὁρᾶν, ἰδεῖν, θεωρεῖν ecc.), che, tenendo presente la cosa stessa, è in relazione diretta ed immediata con essa; il vedere è un toccare (ἄφή) in quanto perviene al visto stesso, o ancora un indicare che mostra (δειξις) vedendo la cosa stessa come un «ciò» (τόδε)²². L'ιδέα è il visto d'un vedere intenzionato dal parlare, ma in qualche maniera esteriore ed indipendente dal modo in cui viene presentato; la differenza nella coscienza dell'ιδέα, presentata diversamente nelle ombre e nelle immagini, nelle figure o nelle cose naturali, rimane esteriore all'ιδέα stessa: i vari gradi della sua presenza sono determinazioni dello sguardo che se la rende presente – della sua forza presentativa e, in ultima istanza, «presentificante» – mentre l'ιδέα rimane invariabilmente ciò che è. La «nudità» dell'ιδέα non esclude ch'essa venga intenzionata tramite le diverse forme di presentazione linguistica e figurativa, ma significa che questa «intenzione» la tiene direttamente presente senza una mediazione che la faccia passare dal suo modo fisico d'essere (ἐν ὑποκειμένῳ) al suo modo noetico o razionale d'essere saputo (ἐν ψυχῇ).

Il punto centrale è dunque, che l'ιδέα non viene distinta da Platone in diversi modi dell'essere (fisico: nella materia soggiacente, noetico: nell'anima), ma rimane in sé indifferente rispetto al fatto d'essere l'oggetto di una «partecipazione ontologica» (μέθεξις) o di una intenzione cognitiva. Il suo essere «nell'anima» (ἐν τῇ ψυχῇ) non indica, come in Aristotele, un modo diverso dal suo essere fisico «nelle cose», ma solo la co-appartenenza ontologica profonda di ψυχή e εἶδος alla medesima dimensione afisica dell'Essere. In questo senso, la «localizzazione» dell'ιδέα nell'anima non le attribuisce la soggettività umana come il suo luogo d'esistenza, ma circoscrive la loro identità generica (συγγένεια - ὁμοιότης) rispetto all'essere afisico. Di conseguenza, la conoscenza dell'ιδέα non si deve ad un «ritorno» del soggetto su se stesso o ad una sua «introspezione» psichica.

Se il processo dialettico, rimmemorando la verità della cosa, la rende esplicita per una comprensione filosofica, l'ιδέα è così connaturale

²² *Timeo*, 49 D; invece di ἀφή, Platone parla anche di μετάληψις (*Repubblica*, 487 A, *Teeteto*, 208 D; λήψις). L'εἶδος è νόημα ... ἐν ψυχῇ, (*Parmenide*, 132 B 4-5), il pensato nell'anima e per l'anima, ma non come risultato *concepito*.

all'anima pensante che le è già sempre inerente e presente, anche se solo in un modo offuscato ed oscuro. Come risulta dalla teoria platonica dell'ἀνάμνησις nel *Menone* e *Fedone*, ma anche dalla visione delle idee costitutiva dell'anima pensante, esposta mitologicamente nel *Fedro* e spiegata più concettualmente nel VI e VII libro della *Repubblica*, il sapere tematico ed esplicito dell'ιδέα in quanto tale è l'effetto d'un risvegliarsi alla sua presenza²³ attraverso un «capovolgimento di tutta l'anima» (περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς) verso ciò che la tiene già da sempre nel disvelarsi delle cose, anche se la tiene con lo sguardo sviato, diretto sull'essere fisico delle cose, simulacro del vero. La presenza dell'ιδέα è dunque costitutiva per l'essere umano *prima* di ogni tematizzazione filosofica.

Questa presenza pre-filosofica, ontologicamente costitutiva per l'essere umano come tale, è la condizione fondamentale della possibilità della filosofia e della sua verità. L'uomo in quanto tale esiste nella presenza dell'ιδέα che lo apre quasi spontaneamente alla conoscenza delle cose senza che un suo sforzo di «comprensione teorica» debba intervenire.

I modi epistemologici in cui l'ιδέα viene pensata da Platone si distinguono per la direzione dello sguardo, per lo stato di veglia (opposto a uno stato sonnolente) e, correlativamente, per l'oscurità o chiarezza della sua presenza alla coscienza. Il sapere umano, svegliandosi al sapere chiaro e lucente dell'idea, scava in qualche maniera ciò che già tiene in sé come svelamento ancora oscuro e confuso delle cose: si muove già da sempre nell'orizzonte di una presenza più o meno vaga e chiara del vero, oggetto della μαιευτική, dell'arte ostetrica della levatrice. Per Aristotele invece, il pensare si dirige sull'apparire delle cose (φαίνεσθαι) per accogliere l'unità e l'identità del loro essere essenziale attraverso un paragonare e distinguere; il pensare «vuoto prima di pensare»²⁴ si riempie successivamente delle cose pensate (εἶδη) accolte nell'anima.

Pensare i fenomeni consiste per Platone piuttosto nel risvegliare il sapere fisicamente sonnolente alla verità già inerente in lui che nell'accogliere l'intelligibile dal suo inserimento fisico. L'ιδέα dell'albero si vede immediatamente vedendo la molteplicità degli alberi nella loro unità, con vari gradi di coscienza esplicita. L'ιδέα non potrebbe essere né nelle cose né nell'anima; è un solo e unico modo in cui cose e pensiero partecipano (μετέχειν) alla verità dell'essere (ιδέα) senza che que-

²³ Per es. *Repubblica*, 476 A, 520 C, 524 D, 533 B; cfr. 484 C.

²⁴ Aristotele, *De Anima*, 429 b 30.

sta sia presente alle cose o al pensiero *in un modo diverso*. L'ιδέα è la presenza costitutiva all'anima umana con vari gradi di allontanamento o di vicinanza, cosicché riviene interamente ad essa il mettersi nel rapporto il più stretto possibile con la verità delle cose. Le «idee», per lo sguardo umano oggetto di un «distinguere» (διαρρίν) e di un «tagliare» (τέμνειν), di vari modi d'unificazione (συνορᾶν, συλλαβεῖν) e d'opposizione (ἐναντίως) per disvelare la loro comunità reciproca (κοινωνία) e il loro intreccio (συμπλοκή), rinchiodano in sé un modo di movimento e di vita (non-fisico) che sviluppa e spiega le relazioni vere dell'Esse (intra- ed inter-eidetiche), di cui il pensare e parlare umano deve rendere conto²⁵.

L'attività filosofica consiste dunque non nella formazione dei concetti, ma nell'avvicinarsi dialettico all'ιδέα, oltrepassando la lontananza antropologica e costitutiva per l'esistenza fisica dell'uomo, tramite un ri-orientamento fondamentale della ψυχή che le rende possibile la perfezione dell'ethos umano: quello di coabitare con la verità delle cose.

Il pensiero umano, malgrado la sua parentela ontologica con la verità afisica delle cose, rimane rigorosamente subordinato all'effettività dell'ιδέα. L'effettività, benché afisica, non coincide con il pensiero. L'ιδέα contiene un eccedente rispetto al pensare, che impedisce a Platone di farne un semplice contenuto concettuale. La presenza noetica dell'ιδέα – benché sia un momento costitutivo della sua idealità – non garantisce una delimitazione sufficiente del suo essere che potrebbe «definirla» in quanto tale. Di conseguenza, l'ultimo termine del pensiero platonico, cogliendo la sua intellesione di fondo, rimane nell'ambito delle «idee» – l'ιδέα suprema dell'Uno (ἕν) come Bene (ἀγαθόν) – e non, come in Aristotele, il νοῦς che – in quanto νόησις νοήσεως – è staccato dal suo modo d'essere fisico come realtà antropologica.

4. La questione del modo d'essere

La nostra ricostruzione rende dunque evidente che la questione del modo d'essere (τρόπος τοῦ εἶναι) sta al centro e alla base del passaggio aristotelico alla concezione noetica dell'essere. Se Platone concepisce

²⁵ *Sofista*, 248 A, 251 A - 260 A; ricordiamo che il λόγος (ideale) è il sesto genere costituito dall'intreccio dei cinque (ὄν, κίνησις, στάσις, ταῦτόν, ἕτερον) e dunque παράδειγμα del λέγειν umano.

un solo e unico modo in cui cose e pensiero partecipano (μετέχειν) alla verità dell'essere (ιδέα), Aristotele distingue due modi d'essere dell'essenza:

1. il suo essere accolto dall'anima pensante come il suo modo d'essere noetico, separato delle cose con il pensiero (χωριστῶ λόγῳ),
2. il suo essere nelle cose come il suo modo d'essere fisico di realizzare l'unità effettiva d'ogni cosa rispetto a ciò che è.

Secondo Aristotele, l'essere dell'εἶδος è determinato nel suo modo fisico dalla relazione al soggiacente indeterminato della ὕλη, come l'unificante effettivo di ogni cosa (ἐν ποιούν) riconosciuto dal pensiero come sua intelligibilità. Effettività e intelligibilità co-incidono e il tratto eidetico dell'essere fisico nella produzione infaticabile di cose precise, delimitate da una qualcosità in atto, sarà dunque compreso da Aristotele come la profonda complicità di tutta la φύσις con il pensiero, cioè come il suo tratto razionale, comprensibile, accolto dal pensiero sublunare dell'uomo come l'effettività di ciò che è. L'εἶδος come concetto ontologico della qualcosità si fonde dunque, in ultima istanza, nel concetto del νοῦς: l'essenza non è altro che l'eccedente noetico delle cose, rinviando così il pensiero a un primo principio identico con se stesso, pur esistendo in un altro modo d'essere: il νοῦς afisico ed acosmico.

La questione del modo d'essere riguarda dunque in primo luogo il modo d'essere proprio dell'essenza (ιδέα, εἶδος) e del pensiero (νοῦς). In questo senso, la critica aristotelica dell'ιδέα platonica come ontologicamente separata in sé (χωριστὸν τὸ εἶναι) e fuori (παρά) dalle cose concrete punta unicamente sulla questione del loro modo d'essere: sul *come* dell'essere dell'ιδέα stessa. L'aporetica che Aristotele fa subire all'ιδέα platonica non si riferisce tanto alla concezione del τί ἐστὶ come essenza (οὐσία) delle cose quanto alla maniera in cui viene concepita; nella stessa linea, la questione decisiva per investigare la funzione ontologica delle entità matematiche sarà la questione del loro τρόπος τοῦ εἶναι, immediatamente legato alla nozione di «astrazione» (ἀφαίρεσις)²⁶. Di conseguenza, la trasformazione aristotelica del concetto platonico dell'essenza, destinata a risolvere la sua aporetica, si deve effettuare tramite la nuova concezione di concetti *modali* determinando il *modo d'essere* della ὕλη e dell'εἶδος - δύναμις ed ἐνέργεια: ciò che permette di elaborare la distinzione fra φύσις e νοῦς come due τρόποι (modi) fondamentali dell'Essere.

²⁶ Aristotele, *Metafisica*, M, 3, 1077 b 17 ss.

Manteniamo che il passaggio decisivo di Aristotele è quello di scoprire l'importanza teorica della questione del «modo di essere» (τρόπος τοῦ εἶναι). Mentre l'interrogazione platonica è tutta incentrata sulla domanda del τί ἐστὶ, svalutando ogni questione del «come» (ποιόν) come secondaria e subordinata²⁷, l'attenzione aristotelica portata al «come» e «in che maniera» deve far scoprire un'altra determinazione dell'universalità (καθόλου), distinta dall'universalità generica scoperta da Platone tramite il τί ἐστὶ. La questione del τί, incentrato su ciò che qualcosa è in se stesso, scopre l'universalità generica come l'unità dei molti, genericamente unificati in una identità reale che abbraccia la loro moltitudine comprendendola in sé come differenze interne, oggetto di una «divisione» (διείρεσις). La questione del modo d'essere scopre invece che cose interamente diverse rispetto al loro τί ἐστὶν (per esempio, tavola, albero, uomo) partecipano tutte ad uno stesso e medesimo modo d'essere, per esempio, esistono tutte fisicamente in un sostrato.

L'universalità di questo modo d'essere non comprende le diverse cose in una identità reale di cui sarebbero le differenze interne; l'universalità del modo d'essere non è generica, ma formale, indifferente alla determinazione del τί ἐστὶ. Così, la struttura universale della proposizione «S è P» non potrebbe essere di universalità generica, cosicché tutte le proposizioni concrete risultassero dalla sua distinzione. Nella stessa maniera, tutte le determinazioni fondamentali dell'Essere – a cominciare dall'ὄν – sono determinazioni formalmente – e non genericamente – universali.

In questa direzione s'intende la tesi fondamentale di Aristotele contro Platone: l'ente non è un genere supremo che si distingue nella totalità delle cose concrete. Se, come abbiamo cercato di mostrare in un altro contesto, la scoperta propria di Aristotele contro Platone è quella dell'universalità formale distinta dall'universalità generica²⁸, l'origine di questa scoperta risale alla nuova questione del τρόπος τοῦ εἶναι: questione inevitabile per chiarire l'essere dell'ιδέα stessa e dunque per il compimento del concetto d'essenza che sta al centro del dibattito fra Platone e Aristotele. È ovvio che, senza la scoperta dell'universalità formale, la fondazione specificamente aristotelica tanto di una Epistemologia formale quanto dell'Ontologia formale non sarebbe stata possibile. E se il

νοῦς è l'unità formale di tutto ciò che è ιδέα – della molteplicità delle «idee» – il loro essere è noetico: il νοῦς è la determinazione dell'essere-essenza in quanto tale.

Compagni combattenti nella «Gigantomachia» per la verità afisica dell'essere, Platone ed Aristotele sviluppano armi e strategie diverse per mostrare che la vera effettività dell'Essere non potrebbe essere la natura staccata dal pensiero. Ancora lontano da una concezione propriamente «meta-fisica» dell'Essere – sviluppata ulteriormente dal cristianesimo – il pensiero platonico-aristotelico mette in opera la frattura con la concezione dell'effettività come *physis* in qualche maniera connaturale all'uomo e prevalente nel pensiero greco fino a Socrate. Il concetto d'effettività si disloca dalla φύσις al νοῦς e dunque verso ciò con cui s'identifica ormai l'essenza dell'uomo. Per l'uomo moderno, convinto che il pensiero sia una funzione soggettiva dell'Io, separato e staccato dall'oggettività fisica o dell'Essere in genere, la sua essenza razionale s'impone come fonte e origine di finzione ontologica e, di conseguenza, di tutto il rapporto oggettivo dell'uomo alle cose. Recuperare la costellazione dell'uomo al mondo al di là della filosofia della soggettività: ecco la «Gigantomachia» moderna a venire.

²⁷ Si veda per esempio la *Lettera Settima* di Platone, 343 C.

²⁸ Si veda il mio articolo *La fondazione henologica dell'ontologia aristotelica*. «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 88 (1996), pp. 183-204.