STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

RUDOLF BRANDNER*

ARISTOTELE E LA FONDAZIONE HENOLOGICA DELL'ONTOLOGIA[1]

I - ALLA RICERCA DELLA FONDAZIONE DELL'ONTOLOGIA

Il concetto di filosofia come ontologia, che determina profondamente tutta la tradizione occidentale, implica un'autopercezione dell'uomo, secondo la quale il suo essere essenziale consiste fondamentalmente nella comprensione dell'essere (λόγος τοῦ ὄντος): una comprensione che gli permette di riferirsi all'ente in genere e di articolare rapporti variabili con ciò che è, con se stesso e con l'altro da sé.

Il rapporto intenzionale dell'uomo con il mondo (l'ente in genere) risulta da questa comprensione, che gli soggiace pre-intenzionalmente come sua condizione di possibilità. Così, ogni qualvolta il nostro rapporto con il mondo diventa *fondamentalmente* problematico, siamo sollecitati, se non necessitati, a mettere in questione la nostra comprensione delle cose.

Compito della filosofia come onto-logia è quello di tematizzare teoricamente, cioè in vista della sua «verità», lo sfondo pre-intenzionale del

* Freiburg im Breisgau.

[1] È il testo riveduto di una conferenza tenuta all'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova. Ringrazio molto il prof. Enrico Berti per la disponibilità a discutere il mio approccio ad Aristotele e per le sue critiche. Vivi ringraziamenti anche alla dott. Barbara Bacchi (Parma) per la revisione della versione italiana.

nostro rapporto con il mondo, per salvare questo rapporto dall'annientamento restituendolo alla sua integrità.

Da qui si possono già intuire i due momenti costitutivi del concetto di filosofia, che hanno profondamente determinato tutto il progetto occidentale del pensiero filosofico.

1) In quanto cognizione ontologica, il pensiero filosofico consiste primariamente, come *filosofia prima* (πρώτη φιλοσοφία), nella *formazione dei concetti* fondamentali dell'essere dell'ente in genere. Visto che l'uomo è un «ente» (fra altri), il cui essere consiste nella «ragione», che lo espone alla necessità di comprendere e conoscere l'essere dell'ente in genere, la cognizione onto-logica deve necessariamente includere la concettualizzazione epistemologica ed ontologica della conoscenza razionale, cioè determinare il posto dell'uomo all'interno dell'ente in genere. La formazione dei concetti fondamentali dell'essere dell'ente in genere, effettuata dalla *filosofia prima*, deve dunque trovare il suo ultimo fondamento in una concezione della co-appartenenza di essere e sapere. Così, nel contesto della fondazione aristotelica dell'ontologia, l'oggetto tematico della «scienza dei primi fondamenti e principi dell'ente in quanto ente»[2] è la formazione dei concetti principali dell'essere in genere (ad esempio ἀόριστον - ὅριστον, ὕλη - εἶδος, ὑποκείμενον - τὶ ἦν εἶναι, οὐσία - συμβεβηκός, δύναμις - ἐνέργεια), che trova il suo ultimo compimento nel concetto della struttura *noetica* dell'essere stesso. È questo concetto dell'essere come *nous* che ci spiega, in ultima istanza, *che cosa* siamo all'interno della *physis*, e dunque come bisogna riferirsi alle cose in genere. Il concetto fondamentale dell'essere funzionerà come parametro di orientamento per il rapporto umano con il mondo, come la misura in vista della quale bisogna regolare, strutturare ed organizzare la nostra relazione con ciò che è: noi stessi e l'altro da noi. È ovvio che «ontologia» in questo senso non designa una fra le altre discipline filosofiche, ma il sapere filosofico stesso distinto dalla conoscenza ontica dell'ente quale viene messa in opera dalle scienze particolari.

2) La cognizione ontologica ha dunque un senso profondamente «soteriologico»: è destinata a «salvare» l'essenza umana dalla negatività dell'essere in genere, che lo espone alle varie possibilità di mancare la verità del suo «essere-nel-mondo». Il progetto di conoscere «cosa c'è veramente» nasce dalla negatività del nostro rapporto con il mondo, che attribuisce con ciò già *formalmente* un «valore soteriologico» al concetto di «verità», senza ben'inteso pregiudicare il «contenuto» della verità ontologicamente conosciuta. La prassi della cognizione ontologica si rivela in questa prospettiva più profondamente come progetto soteriologico *distinto* da quello della religione o dell'arte, visto che anche queste sono modi fondamentali per liberare l'essere umano dalla negatività dell'essere: ma questo senza perseguire il progetto di una cognizione teorica di ciò che è. Con la filosofia la ragione stessa diventa il valore soteriologico fondamentale del rapporto umano con il mondo. Se l'articolazione della costellazione uomo-mondo non assume necessariamente come sua base la cognizione ontologica, cioè la filosofia, ciò equivale a dire che questa è una forma specifica e particolare di affrontare la negatività dell'essere: quella che in un modo o in un altro è diventata il paradigma fondamentale del rapporto occidentale con le cose. Nel contesto della fondazione aristotelica dell'ontologia questo momento soteriologico trova la sua espressione nel concetto della ragione (*nous*) come *theion*: l'ontologia è «theo-logia», ma non come un'altra disciplina teorica destinata alla cognizione di una regione determinata dell'ente e distinta da noi, bensì come la modalità operazionale stessa della cognizione ontologica. La ragione, in quanto intuisce la struttura razionale dell'essere, è tanto «soggetto» quanto «oggetto» della cognizione ontologica[3], e dunque essa è la realizzazione del «divino in noi»: di ciò in cui l'essere umano realizza la propria essenza «non-fisica», ontologicamente distinta dalla *metabole* come negatività della *physis*, e dunque la sua suprema beatitudine (εὐδαιμονία)[4]. La realtà ontologica del *nous* come ciò in rapporto a cui l'essere umano si salva e si è da sempre salvato dalla struttura metabolica della *physis* costituisce un ἀεὶ ὄν — un essere eterno ed immortale — che nell'ambito extra-filosofico, mitologico e religioso, viene designato con il termine popolare di *theion*[5]. L'aspetto «teologico» della filosofia non significa altro che il suo momento soteriologico, cioè il fatto che tramite la cognizione ontologica l'essere umano effettua la propria «immortalizzazione» (ἀθανατίζειν) come fondazione e ultimo compimento della verità del proprio essere-nel-mondo[6].

La co-appartenenza intima di questi due momenti sta alla base di tutto il progetto occidentale della filosofia come valutazione soteriologica della conoscenza teorico-razionale dell'essere in genere.

[2] ARIST. *Metaph.* Γ, 1003 a 20-31. Aristotele delinea in primo luogo (a 20) la regione oggettiva della conoscenza (l'ente in quanto ente), per proporre poi (a 31) la prospettiva in cui viene tematizzata (primi fondamenti e principi). Ogni tentativo di dissociare «cognizione ontologica» e «cognizione dei principi», ad esempio come «ontologia» e «protologia», fraintende questa unità fondata nella struttura del sapere stesso, in quanto tematizzazione *di* qualcosa *in quanto* qualcosa (λόγος τι κατὰ τινός). I principi da conoscere sono «principi *dell'ente in quanto ente*» e ciò che è da conoscere dell'ente sono *i principi*.

[3] ARIST. *Metaph.* A, 983 a 5.

[4] ARIST. *Eth. Nic.* 1177 b 31.

[5] ARIST. *De coel.* 285 b 9.

[6] Si veda a questo proposito il mio contributo: *Zur Frage nach der Metaphysik als Onto-theo-logie*, «Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West Dialog», 3/1994, pp. 320-336.

Se la crisi della filosofia nel mondo moderno ci obbliga a ripensare il suo concetto, ci dobbiamo in primo luogo rivolgere alla fondazione del suo sapere ontologico.

Prescindendo dalla prospettiva soteriologica, ciò che segue si propone di analizzare più accuratamente la fondazione della cognizione ontologica in Aristotele intesa come «scienza dei primi fondamenti e principi dell'ente in quanto ente».

Come *filosofia prima*, l'onto-logia deve necessariamente contenere la cognizione della propria fondazione, altrimenti non sarebbe la conoscenza dei «primi fondamenti e principii». La «fondazione» dell'ontologia non rimane dunque fuori di essa; non appartiene ad una qualsiasi «meta-ontologia», ma fa parte dell'ontologia stessa come *filosofia prima*, in quanto riflette tematicamente e all'interno del suo concetto la base da cui prende le mosse. Come la conoscenza dei «primi principi» significa aristotelicamente la conoscenza del primo, da cui l'ente è e viene conosciuto[7], i primi principi sono sia principi dell'essere che principi del sapere; sicché la fondazione dell'onto-logia deve necessariamente pensare la co-appartenenza di essere e sapere in un principio ultimo.

La ricerca della «fondazione» dell'ontologia aristotelica si sottomette dunque ai due criteri implicati nel concetto stesso di ontologia: quello di ricercare questa fondazione all'interno dell'ontologia e del suo concetto tematico *e* quello di riconoscere come fondamento dell'ontologia soltanto un principio che contiene l'intellezione della co-appartenenza di essere e sapere (λόγος τοῦ ὄντος), quale viene sviluppata nella formazione dei concetti fondamentali dell'essere. Si tratta dunque di ricavare il nucleo speculativo del pensiero aristotelico che lo sostiene in tutte le sue articolazioni.

La tesi che segue, già indicata nel titolo, afferma che la fondazione dell'ontologia aristotelica risiede nell'*henologia*, cioè nel concetto di unità (ἕν), in quanto circoscrive un campo concettuale ben definito e distinto dal concetto di essere-ente (ὄν). Lo «hen» sarebbe dunque il primo principio della costellazione di essere e sapere: il primo da cui l'ente è e viene conosciuto. Il campo concettuale dell'«hen» svilupperebbe una «struttura henologica» di unificazione e diversificazione, riconosciuta da Aristotele come la struttura fondamentale dell'essere dell'ente in genere, secondo la quale esso sarebbe anche conoscibile: la struttura henologica costituisce la «razionalità» dell'essere svelata nell'attività sintetico-diairetica della ragione (*nous*), e fonda perciò la co-appartenenza di essere e sapere. Se l'*henologia* costituisce il luogo in cui la *sophia* aristotelica intuisce l'identità di essere e sapere, la *noologia* deve costituire l'ultima conseguenza dell'«usiologia», che sta al centro dell'indagine aristotelica sullo «on». La prospettiva henologica non permette però soltanto di individuare l'unità interna dei libri «ousiologici» (Z-Θ) della *Metafisica* di Aristotele con la sua conclusione noologica (Λ), ma anche di determinare la funzione sistematica dei libri I e Γ. Quest'ultimo, in effetti, delinea nei primi due capitoli il progetto dell'ontologia nella duplicità originaria di un discorso sullo ὂν ᾗ ὄν, che costituisce l'usiologia di *Met.* Z-Θ, e dello ἓν ᾗ ἓν, che costituisce l'henologia di *Met.* I, e che procede nei seguenti capitoli (Γ, 3-8) a stabilire *il principio henologico* dell'onto-logia stessa — il cosiddetto «principio di contraddizione» — come principio tanto «ontologico» quanto «epistemologico», cioè rispetto alla co-appartenenza di essere e di sapere[8].

Avanzare la tesi di una fondazione «henologica» dell'ontologia aristotelica sembra provocatorio e si espone a diversi fraintendimenti, dato che il concetto di «henologia» è stato largamente utilizzato per definire la tradizione platonica e neo-platonica in opposizione a quella aristotelica, caratterizzata come «noologia»[9]. Ma la plausibilità di tale distinzione può facilmente indurre ad ignorare il fondo comune del pensiero platonico-aristotelico che rende possibile una tale diversificazione di «henologia» e «noologia»: ciò che rimane in ombra è il concetto stesso di «henologia» e di «noologia». Senza la ricostruzione ermeneutica del loro contenuto oggettivo e fondato nella «cosa stessa del pensiero», questi devono inevitabilmente diventare «concetti mistificati», mistificati dalla «non comprensione ermeneutica» in quanto concetti «meta-fisici» razionalmente non intelligibili. La ricostruzione ermeneutica della fondazione del pensiero platonico-aristotelico opera contro questa «mistificazione» dei concetti chiave della tradizione nella coscienza moderna, lavorando perciò alla «decostruzione» della buona coscienza «anti-metafisica» della modernità come una illusione ermeneutica dovuta al processo storico della modernità stessa.

[7] ARIST. *Metaph.* Δ, 1013 a 18.

[8] In quanto segue mi limito a proporre le linee generali per una ri-lettura «henologica» dell'ontologia aristotelica senza entrare in una argomentazione ermeneutica e concettuale più dettagliata ed approfondita. Si veda a questo proposito il mio: *Aristoteles. Sein und Wissen. Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses* (pubblicazione prevista nel 1996). Per l'approccio henologico all'ontologia aristotelica si veda il notevole contributo di L. COULOUBARITSIS, *L'être et l'un chez Aristote,* «Revue de Philosophie ancienne», 1983, I, pp. 49-98, II, pp. 143-195, anziché *Le statut de l'Un dans la Métaphysique*, «Revue philosophique de Louvain», 90 (1992), pp. 497-522.

[9] Si vedano a questo proposito soprattutto J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam 1964, e K.F. HAGER, *Der Geist und das Eine*, Bern 1970.

La «demistificazione» del concetto di «henologia»[10] (e in seguito di quello di «noologia») deve prendere le mosse dalla problematica ontologica comune a Platone e Aristotele e mettere in luce come questa implichi come fondamento una dimensione henologica che rivendica una sua trattazione all'interno dell'ontologia platonico-aristotelica.

Questa problematica ontologica comune consiste nell'innovazione ontologica introdotta da Socrate, nel pensare cioè l'essere come «essenza», così che il concetto di «essenza» costituisca il nucleo centrale dell'ontologia «post-socratica».

All'inizio si tenterà di mettere in luce la questione henologica all'interno del concetto di essenza (1); quindi verrà trattata la differenza di «on» e di «hen», quale viene concepita da Aristotele; perché soltanto questa può fondare l'autonomia di una disciplina «henologica» distinta, all'interno dell'ontologia, dalla «usiologia» come «ontologia dell'essenza» (2). Infine si cercherà di delimitare il campo concettuale dell'«henologia», cioè i concetti tematici dell'henologia, come condizione di possibilità (principi) del concetto di essere come essenza (3).

II - Il concetto henologico dell'Essere come Essenza

Se l'innovazione ontologica introdotta da Socrate consiste nel pensare l'essere dell'ente come «essenza» (τὸ τὶ ἐστίν, εἶδος, ἰδέα, τὶ ἦν εἶναι, οὐσία), il compito filosofico di Platone e Aristotele consisterà nella concettualizzazione dell'essenza: nel capire che cos'è l'essenza e dunque nell'imboccare la strada di una «meta-teoria» dell'essenza ancora assente nel pensiero di Socrate.

Questo non porta ad altro se non a pensare l'essenza dell'essenza, raddoppiando così in qualche modo la questione iniziale del «ti esti» rispetto all'intento noematico della questione stessa. Questa «essenza dell'essenza» è appunto lo «hen». E come l'essenza è il nuovo concetto ontologico per comprendere l'essere dell'ente in genere, anche lo «hen», che costituisce l'essenza dell'essenza, sarà un concetto nuovo: nuovo in rapporto a tutto il pensiero che da questo punto in avanti sarà chiamato «presocratico». Con Socrate — e con lo sviluppo posteriore del suo pensiero effettuato da Platone ed Aristotele — assistiamo ad una delle più profonde rivoluzioni nella comprensione dell'essere di cui l'umanità abbia mai avuto esperienza, che in campo ontologico assumerà un valore paradigmatico per tutta la tradizione occidentale. Cerchiamo ora di delineare brevemente l'esito di questa rivoluzione ontologica.

[10] La tipica «mistificazione» dell'«henologia» si trova per contro nella distinzione di W. Beierwaltes tra una «Metafisica dell'Uno» e le cosidette ricerche «logiche-semantiche» sul concetto di unità in Aristotele (*Identität und Differenz*, Frankfurt 1982, p. 241; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. J. Ritter, Bd. 3, p. 109). Con ciò diviene molto difficile attribuire alla «metafisica dell'uno» un'intelligibilità concettuale ermeneuticamente ricostruibile.

Caratteristica di tutto il pensiero pre-socratico è la duplicità del concetto dell'essere e della concettualizzione di «ciò che è» — la pienezza dei fenomeni concreti — tramite una teoria degli elementi. «Ciò che è» rimane al di fuori del concetto di essere: non può addirittura essere chiamato «un ente», così che, come ad esempio sostiene con forza Parmenide, solo dell'«essere» stesso si può dire che «sia». L'essere, l'essere presente e assente, lo svelarsi e il nascondersi, è radicalmente diverso dalle cose che, come costellazioni sempre variabili degli elementi, costituiscono l'ambito fluido di ciò che appare svelando-nascondendosi e che mantiene l'arbitrare umano nella «doxa» tanto instabile quanto l'ambito stesso delle cose. È appunto questa scissione dell'essere dalle cose che «sono» a cui si oppone il concetto dell'essere come essenza: ciò che si opera ontologicamente con il concetto di «essenza» è l'integrazione di ciò che è con il concetto stesso dell'essere. Cerchiamo di chiarire ora le modalità di questa integrazione.

Ogni cosa che è, in quanto è, è qualcosa e, come tale, qualcosa di determinato, distinto da una altra cosa: uomo, albero, stella, blu, grande, forte e così via. L'essere-qualcosa diviene il punto di riferimento per il concetto dell'essere, in quanto l'essere non si dà altrimenti che come l'essere *delle cose che sono*. L'essere, concepito a partire dall'essere-qualcosa delle cose, è concepito come essenza: l'essenza è il concetto ontologico del qualcosa, denomina ciò che è qualcosa, l'essere-qualcosa (la «qualcosità»), come il suo essere stesso. L'essere della tavola è la «tavolità» (l'idea, l'*eidos*, della tavola) come il suo «ti esti», che definisce il suo essere in quanto distinto dall'essere di ogni altra cosa: le cose sono non solo fenomenicamente, ma ontologicamente diverse: la diversità della loro «qualcosità» costituisce il loro essere essenziale. Al posto di ciò che per il pensiero pre-socratico è stata la differenza tra l'essere e le cose si sostituisce la differenza fra le cose stesse: una differenza «essenziale» rispetto al concetto di essere come «qualcosità», differenza che dovette rimanere «in-essenziale» a tutto il pensiero presocratico. Ne segue che, riferendosi all'essere essenziale della cosa, il concetto di «differenza» deve diventare centrale per il nuovo concetto di unità: questa non è più concepibile come l'unità indifferenziata rispetto alle cose, ma assorbe necessariamente la differenza che prevale fra le cose. L'incentrarsi del pensiero sulla «qualcosità», che ormai costituisce il concetto di essere come essenza, implica una nuova concezione dell'unità come «unità negativa», che include la negazione come

momento costitutivo dell'esser-uno dell'essenza e delimita la qualcosità come altro dall'altro.

Esaminiamo dunque più da vicino questo nuovo concetto di unità implicato dal concetto dell'essere come essenza.

Ciò che è esiste nel modo della molteplicità; l'essere essenziale però è uno per tutti gli enti della stessa «qualcosità». La molteplicità delle tavole si riferisce all'unità della tavolità che per tutte le tavole è lo stesso e medesimo loro essere essenziale: ciò che sono in quanto sono ciò che sono, cioè tavole, è un solo e medesimo «essere-qualcosa», la «tavolità». È questo essere essenziale in riferimento al quale esse sono conoscibili in quanto tavole. Riconoscere qualcosa come tavola implica un sapere riguardante la «tavolità»: l'unità concettuale indica dunque ciò che è essere una tavola (e non una sedia), così che l'essenza è il principio dell'essere e del sapere di ogni cosa che è. Come tale, l'essenza è — e questa vale già come definizione dell'essenza come tale — l'unità dei Molti (ἓν ἐπὶ πολλῶν), cioè l'universale (καθόλου). *L'unità dell'essenza è l'universalità*: è questo il nuovo concetto di unità che indica la rottura decisiva con tutta la tradizione pre-socratica.

L'unità dell'essere essenziale non è dello stesso ordine delle cose, di cui è l'unità; poiché non fa parte di questa molteplicità stessa (come dimostra l'argomento del terzo uomo), l'universale non «esiste» come unità accanto ai molti, ma in quanto ontologicamente diverso: l'unità (ἕν) al di sopra (ἐπί) dei molti (τῶν πολλῶν) non esiste fisicamente (ἐν ὑποκειμένῳ), ma noeticamente: è l'unificazione dei molti *nel concetto universale*. L'unità dell'essenza è *l'unità del Concetto* svelata tramite l'attività (ἐνέργεια) sintetico-diairetica della ragione (νοῦς) che effettua la formazione dei concetti in genere. L'essere dell'essenza è il *nous*, e non la *physis*. Ma in opposizione a Platone, Aristotele concepirà l'essenza come l'Unificante (ἓν ποιοῦν) di ogni cosa *in* ogni cosa, unificazione che solo nell'attività razionale della formazione dei concetti si presenta come l'universalità (καθόλου) del concetto poiché essa si riferisce ad una indeterminata molteplicità di cose riconoscibili come esattamente questo qualcosa che il concetto intende.

Questo primo approccio alla dimensione henologica del concetto di essere come essenza ci può già indicare più precisamente quello che segue: l'unità che definisce il concetto di essenza è l'universalità (καθόλου) implicante una serie di altri concetti henologici come Singolarità (καθ' ἕκαστον), Identità (ταυτότης), Similitudine (ὁμοιότης), Uguaglianza (ἰσότης) e i loro opposti, che rivelano tutti una struttura henologica dell'Essere *e* circoscrivono simultaneamente la struttura epistemologica del sapere (νοῦς) come l'attività che svela l'essere delle cose tramite un comparare e paragonare, un differenziare ed opporre, unificare e dividere. Come concetti operativi che definiscono l'attività della cognizione razionale di ogni

cosa, essi rappresentano la condizione necessaria e sufficiente per concepire l'essere come essenza, essi sono cioè i principi del concetto stesso di essenza che mette in luce la razionalità dell'essere in genere come la sua struttura henologica. Nel campo dei suoi concetti l'henologia circoscrive una sola struttura dell'essere che definisce sia l'essere delle cose che l'essere della ragione stessa: il fondamento della loro co-appartenenza.

Il pensiero platonico-aristotelico non è mai stato esitante rispetto a questo fondo henologico del concetto di essere come essenza affermando chiaramente e a più riprese (con la più desiderabile chiarezza) che l'unità è il principio e l'essenza dell'essenza e, come tale, oggetto privilegiato della conoscenza dei primi principi[11]. Ma mentre Aristotele tende ad identificare struttura henologica e noologica dell'essere, Platone — e la tradizione neo-platonica seguente — tende a differenziarle, visto che ciò che definisce l'essere della ragione come il suo principio, lo *hen*, deve necessariamente trascenderlo. Ne risulta il tentativo di un pensiero henologico «puro», staccato dalla costellazione essere e sapere, per trascendere la ragione stessa verso questo enigmatico fondo, che sarebbe l'uno svincolato da ogni connotazione ontologico-epistemologica.

Ma il concetto di henologia ha senso soltanto se è distinto originariamente dal concetto di ontologia. La questione centrale diventa allora la questione dello «statuto teorico dei concetti henologici». La prospettiva henologica si può chiarire concettualmente solo in riferimento a un concetto autonomo di «hen» distinto dallo «on» che stabilisca l'henologia come una disciplina teorica ben distinta dall'ontologia, benché legata a questa come sua «fondazione». Ma per esaminare questo più da vicino, passiamo ora ad Aristotele.

III - Aristotele: differenza e co-appartenenza di on - hen

L'affermazione centrale del secondo capitolo di *Metaph.* Γ suona così: «L'essere ente e l'essere uno sono il medesimo e una sola "natura" (φύσις), per il fatto che si susseguono reciprocamente l'un l'altro ... ma non (sono il medesimo e una sola *physis*) in modo da essere svelati mediante un unico concetto (pensiero, discorso)»[12]. Questa affermazione della co-

[11] Si veda a questo proposito, ad esempio, il *Parmenide* di Platone, e per Aristotele, *Metaph.* 987 b 21, 988 a 10, a 13, b 1, 1003 b 21, 1004 b 27, b 31, 1005 a 4, 1016 b 18, 1052 b 15 - 1053 b 8, 1091 b 13.

[12] Arist. *Metaph.* Γ, 1003 b 22. Gli innumerevoli tentativi medievali volti a ridurre questa tensione fra «on» e «hen» come contenuti concettuali originariamente diversi, e dunque irriducibili, a favore di uno dei due sono riassunti con molta perspicacia nell'articolo di K. Flasch in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hg. J. Ritter, Bd. 2, pp. 372 ss.;

appartenenza di «on» e «hen» fonda tutto il discorso seguente sul concetto di «ontologia» in vista della sua differenziazione in «usiologia» e «henologia». Questa differenziazione costituisce il tema centrale di *Metaph.* Γ, 2. Perciò è di importanza fondamentale concentrarsi a ri-pensare il pensato di questa affermazione, il suo contenuto noematico, per comprendere l'intuizione elementare del pensiero platonico-aristotelico.

Scartiamo dall'inizio un'interpretazione sbagliata, che si esprime nell'assai comune traduzione di ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις con il termine di «implicazione». «Implicazione logica» nel senso aristotelico presuppone comunità di genere fra i termini che si «implicano»: condizione che appunto manca nel caso di «on» e di «hen». Ciò che ci deve urtare per prima cosa è che una tale implicazione logica fra «on» e «hen» *non* esiste, né può esistere fra loro, dato che sono *concetti originariamente* diversi, in modo tale da essere irriducibili (1) l'uno all'altro, (2) ad un terzo più universale che li contenga entrambi. «On» e «hen» sono «il più universale» (μάλιστα καθόλου), comune (κοινόν) a tutto ciò che è[13]: e si tratta (bene) di riconoscere che, paradossalmente, «il più universale» non è «un concetto (significato, contenuto noematico) unico» — ma scisso *in due* — «on» e «hen». Ancora più elementare è il fatto che — come Aristotele ripete instancabilmente — né «on» né «hen» sono i «generi» dell'ente, e che dunque la loro universalità non è *universalità generica*, bensì *universalità formale*. È questa differenza fra universalità generica e universalità formale che costituisce il nucleo del pensiero aristotelico e della sua opposizione a Platone.

Torniamo ancora un momento allo ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις. Un tale susseguirsi reciprocamente è possibile solo fra concetti originariamente diversi che sono dati — come ci spiega Aristotele nelle *Categorie* — «simultaneamente». Si tratta dunque di una «simultaneità di natura» di due «cose», che sono convertibili «in quanto si susseguono nel loro essere senza che una sia il principio dell'altra» poiché la implica nel suo concetto[14]. Nessuna rende conto dell'altra, esse sono enigmaticamente vincolate a susseguirsi reciprocamente senza ovvia «ragione» che risieda in una delle due o in una terza. Quando parliamo di ciò che è, parliamo sempre di «unità» e quando parliamo di «unità» parliamo sempre di qualcosa che

la dottrina dell'«unum» come «passio entis», di origine suareziana e strettamente anti-aristotelica, prevale anche in molte interpretazioni moderne. Si veda a questo proposito il saggio di G. REALE, in: AUTORI VARI, *Perché la metafisica*, a cura di A. BAUSOLA - G. REALE, Milano 1994, pp. 38-58. Di G. REALE si veda anche la traduzione di ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις con «implicare» nella sua traduzione italiana di *Aristotele, La Metafisica,* 2 voll., Napoli 1968.

[13] ARIST. *Metaph.* B, 1001 a 22.

[14] ARIST. *Cat.* 14 b 27.

è. Se parliamo dell'uomo, parliamo sempre di un essere ragionevole, vivente, politico e capace di ridere: essendo tutto ciò in qualche modo implicato nel suo essere essenziale in quanto uomo. Conoscere l'essere umano ontologicamente è di per se stesso già conoscere tutto questo; ma nel caso di «on» e «hen» è del tutto diverso. Analizzare il concetto ed i significati dello «on» non ci fornisce alcuna informazione riguardante l'unità, *niente* su quanto sia l'unità, l'esser-uno; ed analizzare il concetto dello «hen» non ci dà *alcuna* indicazione sui significati dello «on»: «on» e «hen» sono *due* molteplicità semantiche distinte, due πολλαχῶς λεγόμενα diversi: concetti e contenuti noematici diversi, diverse «cose», originariamente diverse in quanto irriducibili l'una all'altra o ambedue ad una terza.

Nonostante ciò, susseguendosi reciprocamente, essi si riferiscono ad una medesima e sola *physis*: un uso assai enigmatico anche di *physis*, che viene alla parola soltanto nella duplicità immediata e simultanea dei suoi nomi, «on» - «hen». Rispetto a questo riferimento all'unica *physis*, Aristotele può anche dire che «on» e «hen» «sono in una certa maniera» (πῶς) il medesimo, o che «si comportano di maniera simile» (ὁμοίως ἔχειν): identificazione, questa, che non abolisce, ma anzi accentua, la loro differenza originaria.

Il «susseguirsi reciprocamente» è una simultaneità dei diversi senza «implicazione interna», e dunque, è piuttosto come il caso di due esseri diversi (il cane e il gatto) che sono legati esternamente l'uno all'altro: dove c'è l'uno c'è sempre anche l'altro, dal momento che nessuno può rendere conto dell'essere dell'altro. Ambedue ci sono già sempre, ovunque si porti a parola ciò che è: massima universalità co-estensiva del λόγος τοῦ ὄντος stesso, e distinta da ogni «universalità generica»: universalità formale che, superando ogni genere determinato delle cose, pertiene alla «trascendentalità».

Il merito concettuale di Aristotele che determina il nucleo della sua opposizione a Platone consiste in questa distinzione del concetto di universalità.

Mentre l'universalità generica indica sempre l'essere essenziale (οὐσία) di qualcosa come contenuto concreto, l'universalità formale è strettamente «an-ousiale»: non designa mai ciò che è qualcosa in quanto qualcosa e distinto da un'altra cosa, ma il suo essere stesso. Così, ad esempio, «S è P» rende la «forma universale» di ogni proposizione elementare senza essere il contenuto di alcuna di esse. Le proposizioni concrete, come ad esempio «la porta è bianca», non sono il risultato di una *specificazione* di «S è P», ma il riempimento concretizzante dell'essere comune (κοινόν) della proposizione in quanto tale. Altrimenti accade per il concetto generico, che — come ad esempio «animale» — *si distingue* internamente in contenuti opposti (ad esempio animali razionali e non razionali) che ren-

dono lo specifico essere-tale di qualcosa, ad esempio dell'uomo. «Ente» invece è un concetto formale tale che, strettamente parlando, non esiste niente che sia questo-ente, e questo-essere-ente, il suo «ciò che è» (la sua οὐσία). È sempre qualcosa di preciso e concreto, uomo, blu, scienza, che è, e questo, cioè l'esser-uomo, l'essere-blu, l'esser-scienza, è il suo «ti estin». Lo stesso vale per l'«uno»: è sempre qualcosa che è e che, in quanto è, è *una* cosa, ma questo «esser-uno» non è *ciò che è*, ma il suo essere stesso che gli appartiene immediatamente in quanto qualcosa di concreto. Un concetto formale non definisce mai l'essenza di qualcosa, non denota mai la qualcosità stessa; perciò non *si divide*, come il concetto generico, *in differenze* (specificazioni), come se «gli enti» (uomo, albero, stella, blu, grande) fossero deducibili mediante la differenziazione (διαίρεσις) da un supremo genere massimamente universale «on». Ogni significato dell'essere è una tale denominazione «an-ousiale»: l'ontologia perciò non è mai una scienza *genericamente universale*, che tratterebbe dunque dell'«on» come del supremo «genere» delle cose concrete (degli enti), ma *formalmente universale*. L'unità del formale è l'analogia: «S è P» è l'unità formale di tutte le affermazioni concrete in quanto esse sono *analogicamente*, cioè nonostante la diversità del loro contenuto, l'unità e l'identità di un essere comune spiegato nella struttura formale «S e P».

La scoperta dell'universalità formale distinta da quella generica e compresa come l'unità dell'analogia costituisce il perno del pensiero onto-logico di Aristotele e solo essa rende possibile la fondazione della Logica e dell'Epistemologia formale, così come della «Scienza dello ὄν ᾗ ὄν», in quanto formazione dei primi concetti in cui l'essere come tale viene concepito: è sempre l'unità formale di un λόγος (rapporto) di ὕλη - εἶδος, ὑποκείμενον - τὶ ἦν εἶναι, οὐσία - συμβεβηκός, δύναμις - ἐνέργεια, che costituisce l'ente in quanto ente e dunque l'unità formale dello «on» come unità dell'analogia.

Comprendere il progetto del pensiero ontologico occidentale significa ormai essere in grado di distinguere universalità generica e universalità formale; universalità formale che nel caso dell'«on» e dell'«hen» non si limita all'essere di un certo genere dell'ente ma, essendo valida per l'essere dell'ente come tale, pertiene alla trascendentalità. L'unità dell'analogia è unità «anousiale», «non-generica» unificando diversi «contenuti» nel loro essere stesso e perciò senza la negazione della loro diversità. La «trascendentalità» è universalità «transgenerica», l'unità dell'analogia l'unità la più fondamentale dell'essere e perciò condizione di possibilità di qualsiasi λόγος τοῦ ὄντος[15].

[15] ARIST. *Metaph.* Δ, 1016 b 31 - 1017 b 6. Si può dire che tutta la lettura aporetica della *Metafisica* aristotelica sviluppata da P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote,*

Essere-ente e essere-uno indicano una sola e medesima *physis*, dato che ogni cosa che è è in quanto è una; e che solo in quanto è una, è un «ente», cioè qualcosa che è *veramente*. Ma il punto decisivo rimane il seguente: che la co-appartenenza di «essere-ente» e «essere-uno» rinvii a due concetti distinti irriducibili l'uno all'altro e ambedue ad un terzo. «Unità» è una determinazione *interna* all'essere che gli deriva in qualche modo *da altrove e dall'esterno*, una determinazione «intrinseca» che rimane in un certo modo «estrinseca».

Da qui risulta quasi naturalmente il tentativo di relegare il concetto di «hen» al pensare (λέγειν, νοεῖν): in quanto pensare ciò che è (λόγος τοῦ ὄντος) esso ci potrebbe spiegare la differenza e la co-appartenenza di «on» e «hen». Lo «on» sarebbe già sempre svelato in quanto «hen», tanto che lo svelare stesso che opera il pensare (νοεῖν) sarebbe profondamente determinato dal «pensare-uno». Come principio del sapere dell'essere, lo «hen» sarebbe originato dal pensiero, la differenza «on» - «hen» non sarebbe dunque altro che la differenza «essere» - «sapere» e la loro co-appartenenza la condizione di possibilità di ogni discorso sull'essere.

Una tale soluzione del problema, oltre alla sua plausibilità per un pensiero moderno, sembra trovare completo appoggio nel testo di Aristotele stesso. In effetti, differenza e co-appartenenza di «on» e «hen» vengono sempre trattati da Aristotele nell'orizzonte della relazione di essere e sapere: significare (σημαίνειν), parlare (λέγειν), pensare (νοεῖν), sono sempre significare, parlare, pensare qualcosa che è ed è, in quanto è uno. L'affermazione fondamentale in questo contesto è: «non è possibile pensare senza pensare uno»[16]. Impossibilità di pensiero dunque, che obbliga l'essere all'«unità», lo «hen» sarebbe condizione di possibilità «soggettiva» di concepire e comprendere l'essere delle cose. Il «sapere» (coscienza) co-

Paris 1962, compresa la sua critica del concetto dell'analogia come unità formale dell'«on» (*ibid.*, pp. 198-206), si basa interamente sul fatto che trascura a livello concettuale questa differenza fra universalità generica e universalità formale (si veda a questo proposito anche i saggi di P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, «Les Études philosophiques», 1978, pp. 3-12, e in: AUTORI VARI, *Aristoteles. Werk und Wirkung*, a cura di J. WIESNER, 1987, Bd. 2, pp. 233-287). Un certo senso peggiorativo che il concetto di «formalità» (di origine però aristotelica) ha acquisito nei tempi moderni ha impedito a numerosi interpreti di valutare l'importanza di questa distinzione e li ha indotti ad imboccare la via di una interpretazione teologizzante dell'ontologia aristotelica (ad es. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelean Metaphysics*, 3 rd. ed rev., Toronto 1978, PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, 2 nd ed. rev., Den Haag 1960). Il risultato è in ambedue i casi lo stesso: il pensiero aristotelico dell'essere rimane concettualmente irrecuperabile, cioè «metafisico» nel senso moderno di «razionalmente inintelligibile». Del tutto contrarie le analisi molto pertinenti e perspicaci di E. BERTI, di cui si veda sopratutto *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 181-208, e di G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, sec. ed. rived. ed ampl., Milano 1965.

[16] ARIST. *Metaph.* Γ, 1006 b 10.

me distinto dall'essere, e dunque come «realtà me-ontologica» (implicando come tale una negazione dell'essere), renderebbe conto dell'alterità dello «hen» rispetto all'«on».

Ma questa «soluzione» del problema non è né una soluzione aristotelica né una soluzione *tout court*, anche se il pensiero moderno l'ha concepita come tale all'interno della filosofia trascendentale.

Perché?

In fondo per una ragione sola: questa «soluzione» traspone soltanto il problema a livello della questione della relazione essere e sapere; e lí rimane sempre aperta la questione dell'essere *del sapere stesso*: nella modernità la questione del modo di essere della «soggettività trascendentale», che dopo Kant apre la via al pensiero dell'idealismo tedesco e, in opposizione con la fenomenologia trascendentale di Husserl, dell'«ontologia esistenziale» di Heidegger. Tutti e due i movimenti di pensiero costituiscono il loro progetto di superare una «filosofia della mera soggettività» (me-ontologizzata) tramite la ripresa del pensiero antico e specificamente di Aristotele. Torniamo dunque ad Aristotele.

La risposta aristotelica alla questione «perché non possiamo pensare senza pensare uno?» non potrebbe consistere in altro se non nel rinviare alle cose stesse: perché pensare non-uno non sarebbe pensare ciò che è: essendo ciò che è sempre qualcosa di preciso, determinato, uno e non altro. Essere e sapere si appartengono reciprocamente nell'unità; se l'unità è principio del *noein*, lo è soltanto in quanto è anche e non di meno il principio stesso dell'essere delle cose. L'essere del *nous* obbedisce allo stesso principio dell'essere delle cose, lo «hen», così che il *concetto* (il sapere concettuale) dello «hen» scaturisce solo dal confronto con le cose svelando il loro essere. Se lo «hen» articola dunque un contenuto «non-ontologico» implicato non solo in tutto *il pensiero* dello «on», ma più profondamente *nell'essere fondamentale dello «on» stesso*, di cui il *noein* deve inevitabilmente tenere conto nel suo conoscere le cose, lo «hen» deve necessariamente aprire la questione dello «on» al di là dello «on» stesso verso un pensiero «an-ontologico». Ma, poiché un pensiero «an-ontologico» non è un pensiero di *ciò che è*, esso non potrà nemmeno pensare ciò che *è* l'uno: pensiero muto dunque, senza contenuto definibile nei termini della sua consueta articolazione all'interno della relazione con ciò che è. Dello «hen» si può parlare soltanto all'interno della costellazione di essere e sapere: così, il fatto che Aristotele rinunci al tentativo del «Parmenide» di Platone come a quello neo-platonico, potrebbe bene co-esistere con la sua intuizione dell'enigmaticità «an-ontologica» dello «hen». In un frammento tramandato da Simplicio, Aristotele sembra (bene) accennare a questa dimensione quando afferma che «il Dio è sia il *nous* sia *qualcosa al di là*

del *nous*»[17] — che può essere solo lo «hen». Ciò che rimane all'interno della costellazione essere-sapere è di riconoscere la struttura henologica dell'essere come la sua struttura noologica, in quanto essa costituisce la conoscibilità dell'essere in genere, il tratto di «complicità» che l'essere delle cose testimonia rispetto al sapere umano, senza però perdere l'altro suo tratto «hyletico» di indeterminazione e casualità aleatoria controrazionale. La razionalità henologica dell'essere attraversa, e non assorbe, l'essere come l'enigmaticità dello «hen» stesso che, all'interno del «on», rimane un puro dono gratuito.

Differenza e co-appartenenza di «on» e «hen», anche se non sono scrutabili nel loro ultimo fondo, mettono in luce la possibilità e la necessità di una «henologia» che, *all'interno dell'onto-logia stessa*, sia distinta dal discorso sui concetti fondamentali dell'essere-qualcosa che costituisce l'usiologia aristotelica.

Bisogna vedere ora in cosa consista il campo concettuale di questa «henologia» e quale sia il suo oggetto tematico.

IV - Il campo concettuale della henologia aristotelica

L'oggetto tematico della «henologia» come disciplina di cognizione teorica non può essere altro che lo «hen» così come è implicato nel concetto dell'essere come essenza. La sua questione centrale deve dunque essere: che cos'è l'unità (l'essere-uno) come tale (καθ' αὑτό)?

Il punto di riferimento di questa questione è l'unità delle cose quale appare; ed il compito del pensiero henologico sarebbe di pensare le strutture concettuali dell'unificazione che costituiscono la «qualcosità» come l'essere dell'ente in genere. Ma il concetto henologico dell'essenza consiste fondamentalmente, come si è già visto, nel determinare l'unità come l'unità dei molti — l'universale — di cui ciascuno è uno come singolare. «Universalità» e «singolarità», in quanto determinazioni dell'unità come tale, sono concetti henologici. Come due cose sono identiche in riferi-

[17] Simplicio scrive: «Che Aristotele pensi qualcosa al di là del Nous e dell'essenza, risulta chiaramente da ciò che afferma verso la fine del libro sulla preghiera: che il Dio è sia il Nous sia qualcosa al di là del Nous (ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ)» (Arist. *Fr.* 49 Rose). Per l'orecchio speculativo dell'ambito platonico questo «ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ» deve naturalmente rinviare allo «hen», e non, come sostiene E. Berti, *Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, p. 436, a una cognizione divina, superiore alla nostra. Questo concetto, di chiara provenienza cristiano-medievale, manca del tutto nel pensiero aristotelico, e per di più è contrario alla sua comprensione del *Nous*. Inoltre, un simile pensiero difficilmente verrebbe espresso con la formula assoluta «ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ», poiché indica un'alterità rispetto al «nous» *come tale*, ma piuttosto con una formula del tipo «ἐπέκεινα τι τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦ».

mento ad una loro unità, l'identità segue l'unità in vista della quale viene definita. L'identità a sua volta si distingue in identità numerica, eidetica e generica, similitudine (ὁμοιότης) e uguaglianza (ἰσότης). Come spetta ad un solo e medesimo pensiero conoscere qualcosa e il suo contrario[18], per esempio con l'unità la molteplicità, con l'identità la differenza, il campo concettuale dell'«henologia» si potrebbe delineare schematicamente per mezzo dei concetti di unità e identità: il compito della disciplina teorica chiamata henologia sarebbe quello di pensare il concetto e le determinazioni dell'unità e dell'identità (e i suoi contrari) — presupposto, questo, per concettualizzare ontologicamente la qualcosità dell'ente come «essenza»[19].

Ma questa definizione dell'oggetto tematico dell'henologia rimane fondamentalmente insufficiente.

Come si è già accennato, l'innovazione henologica implicata nel concetto di essenza consiste non solo nel concetto di «universalità» (e nel suo complemento: «singolarità»), ma più profondamente nel pensare l'unità come «unità negativa»: l'unità che concettualizza la qualcosità dell'ente non può più essere l'unità indifferenziata dell'essere come tale distinto da ciò che è (Parmenide), ma deve essere l'unità differenziale dell'essere essenziale di ogni cosa in quanto distinto da un'altra cosa. Tutta l'argomentazione di Aristotele contro i «negatori del principio di non-contraddizione» si riferisce a questo concetto di unità come unità *indistinta*, il loro «hen kai pan» che nega la determinazione di ogni cosa come *non* dell'altro: unità indistinta di tutte le cose che — presupposto che l'essere deve essere concepito da ciò che è — ci deve condurre necessariamente al concetto dell'essere come «apeiron», indeterminatezza e dunque mera possibilità[20]. La «qualcosità» è unità negativa, unità di uno contro l'altro, distinto da ciò che *non* è - il *suo* altro: unità dunque che si costituisce mediante la negazione e che l'ha integrata in se stessa come un suo momento costitutivo. Ogni determinazione dell'unità — sia quella dell'universalità o quella della singolarità — è una tale unità negativa che implica in se stessa un altro: il concetto di «un unico universale» o «un unico singolare» è strettamente auto-contradittorio: gli universali come i singolari sono essenzialmente (almeno) due, cioè una molteplicità. La rivoluzione henologica introdotta già da Platone nel suo *Sofista* consiste in questa integrazione della negazione nell'unità, e in questo modo la negazione in se stessa e come tale diviene un oggetto tematico originario e irriducibile della nuova «henologia».

[18] ARIST. *Metaph.* Γ, 1004 a 9, e Θ, 1046 b 5.

[19] Per questa introduzione e delimitazione del campo concettuale dell'«henologia» in *Metaph.* Γ, si veda: 1004 a 9, a 16 - 21, 1005 a 12. Il nucleo argomentativo che introduce lo «hen» si potrebbe così riassumere: tematizzando lo «on» come tale, esso viene presupposto già come «unità» (che si mostra essere non generica (καθ' ἕν), ma formale e determinata in rapporto all'unità dell'*ousia* (πρὸς ἕν). Con ciò lo «hen» appare immediatamente come principio dell'«on», e la «scienza dei *primi principi* dell'on come tale» fallirebbe già nel suo primo passo, se non prendesse in considerazione il fatto che, tematizzando l'«on» come «hen», quest'ultimo si è già imposto come primo principio dell'«on». Da qui segue l'intreccio continuo in questo capitolo fra la delimitazione dell'«on» come «ousia» e dell'«hen» in quanto «principio dei contrari» (1004 b 31, 1005 a 4), e dunque dell'essere-principio stesso, dato che i *primi* principi devono escludersi reciprocamente, cioè costituirsi *henologicamente* come «contrari» (cfr. *Phys.* 188 a 27).

[20] Questo confronto di due concetti di unità (*Metap.* Γ, 1006 b 6, 17, 1007 a 6, b 10, b 19, 1008 a 23, 1010 a 37, 1012 a 25) si muove già in orizzonti ontologici diversi; per Parmenide, come per tutto il pensiero pre-socratico, la «petitio principii» fondamentale in Aristotele consisterebbe nel chiamare un «ente *ciò* che è».

L'errore di fondo del nostro primo tentativo di delineare il campo concettuale dell'henologia consiste nella precisazione apparentemente minore: «e i suoi contrari». Il contrario è conosciuto tramite la negazione, essendo la negazione implicata in qualsiasi unificazione di uno contro ciò che *non* è, il suo altro. Ma il riferimento costitutivo del pensiero ai contrari, che vale per ogni pensiero come tale, deve necessariamente diventare *oggetto tematico* del pensiero stesso quando si tratta di pensare l'unità stessa, essendo l'unità il risultato di una unificazione negativa che distingue l'uno dall'altro, che è altrettanto uno. La negazione divide in due nel senso forte di generare la dualità stessa: il «non» separa, stacca, distingue e differenzia, tiene a parte l'uno dall'altro, costituendo originariamente la duplicità di due (di cui ognuno è uno), in modo che, come conserva il termine greco di ἀντικεῖσθαι, *uno giace di fronte all'altro*. «Giacere di fronte all'altro» (ἀντικεῖσθαι) diventa per Aristotele il concetto generico della negazione come tale: e la teoria delle determinazioni dell'ἀντικεῖσθαι sarà il modo in cui la negazione, come momento costitutivo dell'unità, viene integrata nell'oggetto tematico dell'henologia.

Aristotele distingue quattro modi dell'ἀντικεῖσθαι, in quanto la negazione fa giacere l'uno di fronte all'altro in quattro modi diversi: come contraddizione, privazione, contrarietà e relazione. Non-A può indicare il contradittorio, la privazione, il contrario o un relato *di A*[21]. Il «non» scinde e separa in due secondo quattro modi diversi, e questi modi come modi originari della duplicità sono costitutivi di un concetto sufficiente dell'unità e delle sue determinazioni, irriducibili ad un altro contenuto «positivo», da cui verrebbero spiegati «ex negativo» (*petitio principii*). La negazione,

[21] Questo riferimento della negazione a un contenuto positivo (A) è diventato la base del rimando abituale per dichiarare che la negazione è strettamente secondaria, se non derivata, rispetto al «positivo». Ma «A» è «A», e non non-A, solo in quanto distinta dal «suo non», così che ogni contenuto «positivo» è già costituito mediante la negazione. Ciò che è secondario allora è il riferimento della negazione a un contenuto positivo già stabilito, e non la negazione stessa come tale.

non concettualizzabile *via negationis* e costitutiva dell'essere-uno dell'ente stesso, diventa un concetto henologico originario tematizzato nei modi dell'ἀντικείσθαι come il principio di duplicità già implicato in ogni «essere-uno» di qualcosa. Solo in questa maniera è possibile rendere conto del fenomeno fondamentale che il conoscere stesso sia un unificare negativo, duplificante ed opponente, che svela l'essere dell'ente necessariamente in opposti e contrari, privazioni e relazioni. Senza la chiarificazione dei modi di negare non sarebbe possibile conoscere con A anche non-A: il «non» stesso rimarrebbe indeterminato. La cognizione del «non» e delle sue determinazioni diventa fondamentale per l'auto-illuminazione dell'attività razionale della conoscenza, e dunque per lo «γνώθι σαῦτον» del *nous* definito henologicamente come l'attività di unificazione-diversificazione. Aggiungiamo che la stessa necessità di tematizzare originariamente il concetto negativo si può dimostrare dal punto di vista del concetto di identità: l'identità è sempre identità *di due* che, in quanto due, sono separati dalla negazione: ognuno è il «non» dell'altro. «Identici» *sono* sempre due in quanto diversi e distinti: il discorso dell'identità è sempre retto dal plurale. Parlare di «identità» si riferisce già alla differenza, in modo che questa è più che solo la negazione dell'Identità: essa ne è un momento costitutivo. Viceversa, sono «differenti» solo due che si distinguono in qualcosa, che per i differenti è lo stesso e medesimo; per esempio, uomo e gatto sono differenti, in quanto tutti e due sono esseri animati, e questo uno ed identico «esser-animato» è differente per i due. Identità e differenza si implicano reciprocamente: ognuna è un momento costitutivo dell'altra, e dunque non è mai derivabile dall'altra semplicemente «via negationis». Di qui segue la necessità di integrare anche i concetti negativi di identità (alterità, diversità, differenza etc.) nella tematica originaria dell'«henologia».

In questa prospettiva possiamo delimitare in modo più appropriato l'oggetto tematico della henologia: il campo concettuale dell'henologia si estende oltre il concetto e le determinazioni dell'unità fino al concetto e alle determinazioni della negazione, circoscrivendo un campo ben distinto di concetti originari, quali unità, universalità, singolarità, intero - parte, analogia, identità, similitudine, uguaglianza, alterità, diversità, differenza, contraddizione, privazione, contrarietà, relazione[22]. L'indagine che tematizza questi concetti sarà chiamata «henologia», mentre l'indagine che conduce alla formazione dei concetti generali dell'essere come es-

[22] Testi più specificamente «henologici» di *Metaph.* Δ, saranno dunque i capitoli 6, 9-10, 22- 23, 25 -28; delle *Cat.*, i capitoli 10-11. Nel contesto presente è impossibile dimostrare che anche *Metaph.* M-N appartengono all'«henologia», e che solo su questa base si può dare una spiegazione soddisfacente della teoria aristotelica delle scienze matematiche.

senza (ἀόριστον - ὅριστον, ὕλη - εἶδος, ὑποκείμενον - τὶ ἦν εἶναι, οὐσία - συμβεβηκός, δύναμις - ἐνέργεια) sarà chiamata «usiologia». La prima si trova realizzata in *Met.* I, la seconda in *Met.* Z - Θ.

Questa nostra ricostruzione sistematica corrisponde dunque perfettamente alla disposizione interna della *Metafisica* aristotelica delineata in *Met.* Γ: la *filosofia prima*, concepita in *Metaph.*, Γ, 1, come «scienza dei primi fondamenti e principi dell'ente in quanto ente» (ontologia), in ragione del suo concetto stesso, si deve necessariamente dividere in due discipline che, come i loro rispettivi concetti «on» e «hen», si co-appartengono all'interno del λόγος τοῦ ὄντος stesso, costituendolo nella duplicità originaria di una «henologia» e una «usiologia» (*Metaph.* Γ, 2). Il campo concettuale dell'«henologia» scaturisce solo all'interno del λόγος τοῦ ὄντος, che fonda il concetto dell'essere come essenza, spiegato nell'usiologia, ma irriducibile ad essa. Il principio «henologico» del λόγος τοῦ ὄντος — spiegato in *Metaph.* Γ, 3 - 8, come la fondazione di ogni discorso sull'essere che tenga conto della qualcosità di ciò che è (unità negativa), mostra bene che all'interno del concetto di *filosofia prima* la «henologia» svolge una funzione di fondazione rispetto all'«usiologia». Come si è visto, è questa struttura henologica che ci permette di intuire la ragione per cui i concetti ontologici di Aristotele (ἀόριστον - ὅριστον, ὕλη - εἶδος, ὑποκείμενον - τὶ ἦν εἶναι, οὐσία - συμβεβηκός, δύναμις - ἐνέργεια) presentino un carattere fondamentalmente *relazionale*, e il fatto che l'unità di questa relazione sia l'unità dell'essere come analogia[23].

Per Aristotele, sarà questa struttura henologica dell'essere presente nella qualcosità dell'ente in genere (οὐσία) a doversi in ultima istanza intendere come struttura noologica dell'essere (*Metaph.*, Λ). Per concludere, cerchiamo di gettare uno sguardo su questo tentativo aristotelico di determinare la struttura henologica dell'essere come la sua essenza «noologica».

V - Henologia e Noologia

Il campo concettuale dell'«henologia» delinea una regione oggettiva di contenuti, lo stato ontologico dei quali, vista la differenza di «on» e «hen», rimane profondamente in questione: si tratta di una esplicazione non dei

[23] Per l'interpretazione di questa struttura relazionale dei concetti ontologici si vedano soprattutto i lavori di E. Tugendhat, *Ti kata tinos*, Freiburg 1958; R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag 1965; e U. Guzzoni, *Grund und Allgemeinheit*, Meisenheim a. Gl. 1975. Tutti questi tentativi restano concettualmente insoddisfacenti, perché non rendono ragione di questa struttura relazionale aristotelicamente, cioè dall'interno del contesto concettuale ed esplicito del pensiero aristotelico stesso.

contenuti interni dell'«on», ma di contenuti originariamente diversi dell'«on», che «esistono» e vengono ad esistere, solo all'interno di un discorso e pensiero sullo «on» (λόγος τοῦ ὄντος).

La questione dello stato ontologico di questi contenuti ci rinvia perciò immediatamente al pensare stesso (νοεῖν): unificare ed opporre, distinguere e paragonare, identificare e contrastare, mettere in relazione (riferire) e negare (etc.), delimitano immediatamente le operazioni della nostra attività razionale di conoscere, di modo che la «struttura henologica» concettualizzata dall'«henologia» non sembra essere altro che una definizione del *noein* in quanto tale. Lo stato ontologico dei contenuti henologici sarebbe perciò determinabile come l'essenza del *nous*: ciò che l'ambito dell'«henologia» conosce è l'essere del *nous* stesso come struttura ontologica dell'essere dell'ente.

La verificabilità ermeneutica di questa ipotesi dipende naturalmente da come la si intende. Come si è già visto, nel contesto del pensiero aristotelico *non* può significare né una riduzione della differenza «on» — «hen» alla differenza essere-sapere, né una qualsiasi «soggettività» delle determinazioni henologiche. Ciò che viene alla luce tramite queste strutture henologiche è *l'essere stesso delle cose*; il *nous* che, tramite la sua attività sintetico-diairetica, svela l'essere stesso delle cose, obbedisce già al principio henologico, che determina la sua «realtà energica» nel conoscere tanto le cose quanto l'essere stesso delle cose. Dunque, non si tratta nemmeno di una riduzione di «hen» al principio del sapere. Lo «hen» è principio della cognizione razionale in quanto principio stesso dell'essere delle cose, che definisce «l'essenza dell'essenza». Un breve sguardo al concetto aristotelico dell'unità come tale ci può insegnare più precisamente come il concetto dell'essere come essenza coincida *henologicamente* con il concetto dell'essenza noologica dell'essere.

Aristotele analizza il concetto comune dell'«unità come tale» (ἓν ᾗ ἓν, ἓν καθ' αὑτό) in *Metaph.* Δ, 6, e *Metaph.* I, 1, tramite tre passi fondamentali, che riferiscono lo ἓν καθ' αὑτό strettamente al sapere dell'essere, così come è strutturato per noi, secondo la triplicità di αἴσθεσις - λόγος o διάνοια - νόησις. I tre passi riducono al suo fondo ultimo l'unità sperimentata dalla percezione, l'unità come viene sperimentata dal principio del sapere stesso: il *nous*. In questo modo, Aristotele dimostra che di «unità» si parla sempre come dell'«indivisibile» (ἀδιαίρετον): uno è ciò che è «indivisibile» (1) *per la* percezione — la «forma sensibile» (μορφή), (2) *per* il pensiero discorsivo — l'essenza come oggetto di definizione (εἶδος, γένος), (3) *per* il pensiero intuitivo-concettualizzante — l'essenza concettuale come tale (τὸ τι ἦν εἶναι).

In effetti quest'ultimo, «il pensiero dell'essenza come tale» (νόησις τοῦ τι ἦν εἶναι), costituisce l'ultimo fondamento, principio e criterio, dell'unità, che definirà l'indivisibilità stessa come principio della cognizione (ἀρχὴ οὖν τοῦ γνώστου περὶ ἕκαστον τὸ ἕν)[24].

Senza entrare qui in una ricostruzione dettagliata ed approfondita dei testi in questione, si può rilevare almeno il punto centrale in questa riduzione dall'«anteriore per noi» all'«anteriore di natura», cioè dal principiato al principio, che è la νόησις τοῦ τι ἦν εἶναι: il concetto di «unità» si costituisce come concetto della *privazione* del «sapere», tematizzato implicitamente come la facoltà del negare, distinguere, opporre (διαίρειν). «Uno» è ciò che priva in ultima istanza il *noein* della sua capacità di negare, cioè di scindere, spezzare in due; e un tale contenuto noematico sarà chiamato uno ἓν καθ' αὑτό, che blocca ogni tentativo di negazione svelandosi come ἀδιαίρετον in se stesso: e questo non è altro che l'essenza *semplice* di un qualcosa come tale (τι ἦν εἶναι). L'essenza viene in questo modo definita *henologicamente;* ma la definizione henologica non è altro se non la sua definizione noologica: circoscrive e determina ciò che si dà al pensare come la verità del pensato, tramite la negazione della negatività costitutiva del pensiero stesso. L'essenza come verità dell'essere è ciò che si dà — e che solo «esiste» — nella struttura henologica, così come viene attuata nell'ἐνέργεια del νοεῖν. Se l'essenza dell'essenza è lo «hen» nel modo in cui circoscrive il *noein*, la struttura henologica dell'essere svelata nell'essenza come l'unificante di ogni cosa nella sua qualcosità è la struttura noologica dell'essere: è la complicità che l'essere dell'ente in genere dimostra alla ragione umana, e nella quale essa riconosce che ciò che essa è nella forma particolarizzata di un φύσει ὄν costituisce un principio ontologico dell'essere in genere.

Intuizione soteriologica che salva l'essere umano dalla sua immersione completa nella *metabole*, auto-intuizione del *noein* stesso come *athanaton* e *theion* «*in noi*»[25]. «Teologia» dunque nel doppio senso dello *theion* come soggetto *e* oggetto della cognizione ontologica.

E come potrebbe essere altrimenti?

Onto-teo-logia dunque non nel senso divulgato da Heidegger, ma come definizione soteriologica del progetto della Filosofia stessa in quanto realizzazione del divino-immortale in noi: *athanatizein* tanto quanto possibile[26]. Il *nous* diventa la fondazione dell'*ethos* umano, del rapporto dell'uomo con il mondo, in quanto dimensione soteriologica della sua esi-

[24] ARIST. *Metaph.*, Δ, 1016 b 18; I, 1052 b 15 - 1053 b 8.

[25] ARIST. *Eth. Nic.* 1177 b 28, 1178 b 28; *Protr.* B 28, B 108 - 110 Düring. Per il concetto aristotelico del divino come *athanasia* si veda *De coel.*, 286 a 9; *Top.*, 128 b 19, e il mio *Zur Frage nach der Metaphysik als Onto-theo-logie*, cit., pp. 320-336.

[26] ARIST. *Eth. Nic.* 1177 b 33.

stenza fisica, salvando il suo essere-nel-mondo dalla negatività naturale e la propria violenza. Ma chi o che cosa salva il *nous*, storicamente diventato razionalità scientifico-tecnologica, dalla propria negatività e violenza?