

## L'idea in Platone e in Aristotele (note sull'iniziale conversione della metafisica)

Platone e Aristotele possono, come pensatori, divergere, anzi possono *diversamente* convergere sull'ente in quanto essente, poiché entrambi pensano la sfera d'integrità, l'essere, nel senso dell'adstanziazione di disasconsione.

Per entrambi «essere» significa *ousia*, ad-stanzietà — in quanto nascosta (impensata, non scorta) disasconsione.

### 1. L'adstanzietà e l'idea (Platone)

Per Platone, *ousia*, quale dizione dell'essere, vuol dire innanzitutto *idea* ed *eidos*. *Eidos-idea* è dunque il duplice nome che ferma nel concetto — cioè che scorge scismaticamente — l'indole più degna di pensiero. Giacché l'*ousia* indica la stabilità in quanto adstanziazione di disasconsione, l'*eidos-idea* assegna e insegna l'ordine e il rango della stabilità dell'essere. In altri termini: tale scorgimento, indetto nel duplice nome, costituisce un'attendibilità essenziale dell'intesa greca dell'essere come adstanzietà di dis-asconsione.

Tentiamo di risvegliare — o di ri-originare — lo scorgimento platonico dell'*eidos-idea* (i.e. dello scisma d'essere in forma di *ousia* nel senso dell'*eidos-idea*).

«Essere» significa adstanzietà di disasconsione. Ora però è necessario progettare il modo fondamentale dell'umano ergersi in tale disasconsiva adstanzietà, ossia: la postura di fondo — il contegno indolico — dell'ad-essere.

L'ad-essere in disasconsiva adstanzietà consiste, per Platone, in un essere immediatamente investiti da una discontigente vigore.

L'espressione «essere immediatamente investiti» non è però una formula rigorosa per determinare tale ad-essere. Più rigorosamente dobbiamo dire: ergersi in disasconsiva adstanzietà significa essere *ab origine* raggiunti (investiti) da un vigore che non può mai essere colto mediante un diretto percepire — quel percepire che vede e sente qualcosa che ci riguarda, come *questo* utensile o *quella* nuvola. Si tratta piuttosto di una tempra che offre e concede sostevolmente tale essere riguardati, una tempra che lo rende attendibile e lo sorregge in ciò che è, ossia un sostevole attingere un che di inteso: un che di udito, un che di visto, un che di toccato, un che di variamente accolto e incontrato — dove però l'udito non è mai solo la sensazione dell'evento acustico, così come il visto non è mai riducibile alla ricezione del dato ottico, e il toccato non è mai soltanto l'impressione dell'episodio tattile. L'udito è piuttosto *già* l'indole udita nel suo essere, nel suo proprio riguardare e concernere chi ode; il visto è *già* l'indole vista nel suo concernere colui che vede, e così via.

La tempra che offre e concede la sfera d'integrità del riguardo — il molteplice e stabilmente integrante concernimento — è la sua stessa provenienza.

Illustriamo tutto questo mediante un esempio.

Supponiamo di avere qui dinanzi un vaso marrone di creta: possiamo osservarlo, toccarlo, apprezzarne la solidità e la durezza, la levigatezza, ponderarne il peso e l'ingombro, sistemarlo su questo tavolo e usarlo come contenitore di suppellettili. Che si genera in tale incontro? Un 'che' si è circostanziato come vaso *insieme* al circostanziarsi 'in vaso' di un pezzo di creta *insieme* al circostanziarsi 'in vaso di creta' del colore marrone;<sup>1</sup> si tratta di un triplice fugato circostanziarsi:

/un 'che' in quanto vaso/ — /questo vaso in quanto 'di creta'/ — / questo vaso di creta in quanto 'di colore marrone'/

Abbiamo detto: «un triplice circostanziarsi»; ma adesso chiediamo: la sua *piena* circo-stanziazione consiste interamente in questo particolare 'circostanziato' che giace qui dinanzi? Il 'qui dinanzi circostanziato particolare vaso di creta' deve in realtà il suo essere-ente ad una tempra *circostanziante*, a una tempra consistente in un offrirsi allo sguardo il quale (offrirsi) presta a *questo* ente il riguardo di vaso marrone di creta incontrabile nella fugata varietà dei suoi tangibili tratti: solidità, durezza, levigatezza, peso, ingombro, uso come contenitore, eccetera.

Ci accorgiamo ora di uno stato indolico: ciò *da cui* questo ente riceve in prestito il suo proprio riguardo di essente-vaso — ossia quell'offrirsi allo sguardo — mostra i tratti della costanza e della stabilità, della stabile provenienza (*ousia*). Ecco, infatti, qui dinanzi un *altro* vaso marrone di creta, di altro peso, di altra dimensione e di diverso ingombro, di altra sagoma, o perfino un diverso vaso anche in relazione al materiale adoperato, un vaso non più di creta ma di bronzo, o di marmo, o d'argento... un vaso *interamente* differente, o addirittura un disegno della mera sagoma di un generico vaso, fino a un vaso solo immaginato: ebbene, tutto è ormai diverso quanto all'ente 'vaso qui dinanzi' — e tuttavia *rispetto* a ciascun 'qui dinanzi' e *in suo favore* si stanziava *sempre ancora* il medesimo offrirsi allo sguardo che presta il necessario riguardo di essente-vaso.

La varietà — il mutare — dei vasi si mantiene in rapporto alla costanza dell'offrirsi allo sguardo, alla stabilità dell'entrata nel visibile, alla stabilità dell'*idea*, dell'*eidos* — alla fermezza dell'avvistamento. Si tratta di una varietà che testimonia della ricchezza dell'*eidos-idea*: ogni vaso concreto si stanziava sempre ancora *per entro* l'avvistamento 'vaso', *per entro* questo offrirsi allo sguardo.

Pensiamo adesso a questo offrirsi allo sguardo, e chiediamo: qual è il suo essere? Esso si mostra *ab origine* e *ab imis*: l'*eidos-idea*, in quanto tempra visifera, si mostra al pensante come un che di adstanziantesi per *intima nativa temperatura*, come un'indole *a sé*, come ciò che sorgivamente si stanziava, il *genuino essente*, l'ad-stanzietà stessa, l'*ousia*, ciò che si stanziava già sempre per l'uomo affinché ogni 'che' possa variamente riguardarlo.

Nel senso di Platone, potremmo dire: nessun *ad-stanziantesi* dove manchi la sua *idea*! E' l'idea che regge e sorregge, in disasconsiva ad-stanzietà, questo vaso *e*

---

<sup>1</sup> Nella nostra descrizione sono assunti come già dati a loro volta: il 'che', il circostanziarsi, l'essere-insieme, il colore.

quest'uomo nel loro reciproco rapporto; il vaso adocchia l'uomo giacché esso è sostevolmente tenuto, mantenuto, affermato nell'avvistamento 'vaso' *ab origine* scorto dall'uomo. Ecco in che senso tale avvistamento, l'*eidōs-idea*, resta per l'uomo la tempra *visifera*, la tempra (da sé per sé) che accorda ogni volta un *viso costitutivo*, un viso d'essente. Essa si è già sempre offerta allo sguardo: così anche *adesso, qui*, si offre per concedere che questo particolare ente sia considerato un essente: quel passero, quella montagna, questo vaso, quella nuvola, queste scarpe.

Se adesso torniamo alla temperie genitoriale dell'inizio greco del pensiero — ossia alla circostanza che l'intesa d'essere come disasconsiva adstanziazione non flagrò mai come tale —, osserviamo questo: l'idea, in quanto stanziarsi dello stabile avvistamento, in quanto dimensione che mantiene e contiene il sostevole essente, costituisce *un* tratto dell'essere. Ogni adstanziantesi di disasconsione, infatti, sta e insiste per entro un dispensato avvistamento, consiste necessariamente in un offrirsi allo sguardo, in un 'circo-stanzarsi per...'. Ora, che l'idea costituisca *un* tratto dell'essere è del tutto attendibile. Ciò che resta in sé problematico è che tale tratto si assesti e si affermi come il *solo* e il *fondamentale*, cioè come l'*unico tratto costitutivo* dell'essere.<sup>2</sup>

Possiamo allora dire che, in Platone, l'idea, quale *ousia*, è elevata al rango del *pròton*, cioè dell'*a priori* che concede l'attendibilità del sostevole ente. La conseguenza, nel pensiero dell'essere, è che mentre l'idea assurge al ruolo di quell'unico tratto che soddisfa pienamente l'adstanziazione, il sostevole essente, mostrandosi appunto come tenuto e mantenuto per entro l'idea, decade sul piano del "non proprio essente" (dell'ente il cui essere è "meno" dell'idea).

Riassumendo, osserviamo due aspetti essenziali: 1. l'idea satura l'essere, la sfera d'integrità dell'ente; 2. il sostevole essente, il singolare qui dinanzi, diviene un "quasi essente", cioè un essente che è unicamente nella misura in cui è *tenuto* per entro l'idea — idea che esso deve pure, in qualche modo, mostrare, afflagrare: il qui dinanzi vaso marrone di creta sussiste nella misura in cui è un portato, un traslato, dell'idea, dell'avvistamento 'vaso' (ecco perché Platone chiama l'idea l'*ontos on*, l'ente che è l'"essere" stesso).

## 2. L'idea e il logos (Aristotele)

Fin qui Platone. E Aristotele? Dall'angolo visuale della sua filosofia, in che modo si stanziava il vaso marrone di creta qui dinanzi?

Esso, nella sua tangibile concretezza, è senz'altro un essente. Questa affermazione è però insufficiente se si vuole scorgere la differenza fra le due posizioni metafisiche sull'essere del vaso giacente qui dinanzi.

---

<sup>2</sup> Potremmo definire l'idea come il tratto d'avvistamento dell'essere, il quale, però, già in senso greco (sebbene implicitamente), si stanziava in una fuga di tratti: 1. il tratto d'avvistamento per l'appunto; ma poi anche 2. il tratto dell'assorgenza; 3. il tratto della finitezza; 4. i tratti del nascondimento e dell'estraneità.

Guardiamo ancora a Platone. Il suo sì all'idea di vaso e il suo no al particolare vaso non dipendono da una "opzione ontologica" del "filosofo" Platone — opzione che l'allievo Aristotele avrebbe emendato per un più spiccato senso della realtà e dell'effettualità —, ma unicamente dall'implicita intesa dell'essere come disasconsiva adstanziamento.

Ciò che è sempre ancora necessario imparare a pensare è questo: per Platone, la disasconsiva adstanziamento è pienamente raggiunta dall'idea nel senso che questa, in quanto tempra visifera, deve necessariamente *già* essersi "stanziata incontro" all'uomo dominando la sfera della disasconsità, anzi, sostenendola da ogni punto di vista e in ogni direzione. Proprio l'idea costituisce il disasconsivo adstanziarsi di ogni sostevole adstanziantesi. Il vaso marrone di creta non è *questo* vaso qui dinanzi, ma quell'originario avvistamento per entro cui questo vaso si in-stanzia e da lì ci *ri-guarda* proprio nell'essere un vaso marrone di creta. Per Platone, questo vaso, per quanto afflaggi a suo modo l'idea, non la sostiene né la adduce. L'idea sussiste *da sé e per sé*, e non ottiene nulla dal tangibile se non una *de-formazione* — la quale deve essere, platonicamente, ravvisata, esperita e misurata se, come uomini, ci si deve stanziare pienamente nel mezzo delle potenze dell'ente,<sup>3</sup> ossia se deve pur sorgere un abitare nella forma della genuina *polis*.

Ora, che il vaso tangibile, per Aristotele, sia senz'altro un essente dipende, daccapo, dal modo in cui l'essere come disasconsiva adstanziamento guida *adesso* il pensare.

L'essere parla *mediante* Aristotele — mediante il *pensatore* Aristotele — in una modalità che definiamo *costitutivamente logica*, posto però di udire in tale aggettivo *non* l'allusione a un preteso ovvio contrasto fra la cosiddetta "cultura mitica" e l'altrettanto cosiddetta "razionalità filosofica", ma il suo senso iniziale: «logico» come «adunante», «raccogliente», «assembrante», «fugante».

L'essere si dispensa in Aristotele come il *logos* dell'essente in quanto tale, il *logos per* l'ente *con* l'ente. Si genera insomma un'esplicita (nuova) logica, un'esplicita (nuova) fuga fra essere ed ente — il che significa: un rinnovato progetto del modo in cui l'essere "è" *scisma* verso l'ente.

Adesso l'essere sospende il giogo dell'idea e parla così: il sostevole essente — questa casa, quella montagna — non è affatto una *de-formazione* della rispettiva *idea*; *questo* particolare ente non è qualcosa il cui essere consista in una tensione verso l'idea. Qui l'*eidos* deve lasciarsi scorgere per ciò che è: esso è il *con-stante* con l'ente qui dinanzi (*l'intrinsecum* dell'essente in quanto tale) in modo che esso (ente) possa mostrarsi *in quanto* essente: *questo* vaso marrone di creta, come ogni altro 'che' della sfera dell'adstanziamento "tecnica", è un adstanziantesi per opera della mano, un assorgente condotto a consistere *in quanto* vaso marrone di creta; *questa* montagna, come ogni essente ingenito all'adstanziamento "fisica", è un "adstanziantesi nato", un

---

<sup>3</sup> Non vi è dunque alcuna "svalutazione" del "mondo dell'al di qua" a favore di un oltre-mondo; si tratta piuttosto di un modo dell'ergersi *per entro* lo scisma d'essere, un ergersi (un ad-essere) cui l'uomo è ingenito ancora più intensamente di quanto egli già appartenga all'aria o all'acqua, al fuoco o alla terra.

nativo assorgente, un essente che giunge, per nativa tempratura, ad essere e a consistere *in quanto* montagna.

In un unico colpo d'occhio, in un solo avvistamento: vaso *e* montagna, uomo *e* Dio, lupo *e* ulivo, nave *e* mare, vela *e* cielo — ogni ente stagliato nel proprio essere quello che è e null'altro!

Una volta che l'intero sia apparso in questa guisa — e posto che una tale guisa di stanzietà dell'intero precluda nascostamente il suo flagrare *come* intero, e quindi precluda l'indizione dell'intero quale sfera d'integrità dell'essente, cioè dello scisma d'essere —, ebbene, una volta che la stanziazione abbia raggiunto la tempratura dell'*essere-ente*, dell'ente in quanto essente (e che niente “sia” se non il molteplice e stupente «in quanto»), secondo la formula aristotelica del τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς), l'uomo pensante *deve* intendere l'*eidōs* e l'*idea* come in-stanziate *per entro* il dominio dell'essere, *per entro* l'adstanziansi stesso.

Tale «per entro» non rinvia a un rapporto di inclusione, come se l'essere fosse una struttura già stabilita e l'*eidōs* si stanziasse dentro le sue potenze o come una delle sue articolazioni. Con questo «per entro», segnaliamo innanzitutto la circostanza che l'*eidōs* non sussume in sé l'adstanziansi per esaurirlo e quindi soggiogarlo, come accade nella posizione platonica. L'*eidōs-idea* si stanzia *per entro* l'adstanziansi nel senso che lo compie sostevolmente, esattamente come, per parlare in immagini, la cresta dell'onda è intrinseca all'onda stessa, ossia ne costituisce il carattere fluttuoso, al punto che un'onda senza cresta non può *essere*, non può stanziarsi come tale. L'adstanziansi è per indole carente dell'*eidōs*, nel senso che *questo* concede a *quello* (posto che si possa così scinderli) la sua propria configurazione di essente, di *questo* essente e *non* di quello, di questo vaso marrone di creta e non di quella nuvola o di questo carro, a loro volta ben installati ciascuno nel proprio rispettivo *eidōs*.

Qualifichiamo tale carenza così: l'*eidōs* sta *nell'*adstanziansi in modo da costituirsi come il suo afflagrante raccoglimento, come la dis-ascondente fuga dell'ente — come la stagliante intrinsecità dell'essere. L'*eidōs-idea*, per Aristotele, soddisfa l'adstanziazione custodendo, per l'adstanziansi, la necessaria e sufficiente *dis-ascosità*. L'*eidōs* è la disascosità stessa di ciò che si adstanzia. L'avvistamento ‘vaso’ garantisce *per* e *a* questo vaso il suo stare in luce come vaso.

Ora possiamo chiedere: quale elemento permette e lascia che l'adstanziansi ottenga *esplicitamente* il suo avvistamento, il suo *eidōs*? Ovvero (e più chiaramente): quale tempratura resta addetta alla custodia dell'avvistamento, alla reconsione dell'istantaneo disascondersi di ‘questo’ *in quanto* ‘questo ente’ — di ‘questo’ *in quanto* ‘questo vaso’, di ‘questo’ *in quanto* ‘questa montagna’?

Per rispondere, seguiamo la descrizione di un esempio.

Volgiamo lo sguardo a *quella* montagna laggiù. L'intero ‘montagna’ si genera per l'appunto in un istante — vale a dire: non si stanzia *prima* un ‘quello’ (che è un modo dell'essere-questo) il quale si configuri *poi* nell'*eidōs* ‘montagna’ tanto da permetterci di dire «quella montagna!», bensì: innanzitutto si stanzia «quella montagna», la quale *poi* (cioè in seconda battuta, e quindi in un'interezza ormai infirmata) può lasciarsi computare come un ‘quello’ che possieda il carattere della



montagna. Un semplice ‘quello’ non potrà mai flagrare senza la violenza di un’astrazione: dovremmo insomma trarre via da «quella montagna» il suo viso di montagna e poi fermare nell’occhiata il mero ‘quello’. Quale postura dovremmo mai assumere affinché quella montagna perda il suo viso e quindi si manifesti priva di ciò che la consegna al suo pieno adstanzarsi? ‘Quello laggiù’ è già istantaneamente e immediatamente *la* montagna all’orizzonte (o che disegna l’orizzonte) e *non*, appunto, il ponte nella valle o il vaso di creta sul tavolo.

Ma — chiediamo ancora — l’avvistamento ‘montagna’ *dove*, in quale tempra, trova la sua reconione in modo che esso (avvistamento) sia già sempre là dove *una* montagna flagra o può flagrare? Si tratta di una tempratura che garantisce sostevolmente il ‘già là’ dell’avvistamento in modo che un ‘là’ non sia mai un mero punto del già dato spazio — un vuoto sussistere — ma sia *immediatamente* montagna, vaso, uomo, cane, fiume, mare. Si tratta di una tempra addetta all’immediatezza e all’indissolubilità del singolare contratto di stanziazione fra l’*eidōs-idea* e l’adstanzarsi — la tempra della stagliante intrinsecità.

Osserviamo tale immediatezza. Rivolgiamo ancora lo sguardo a «quella montagna» e dettiamola adesso nel suo puro apparire, mediante un’interiezione:

«quella montagnal»

Che strano! La montagna (roccia, acque sorgive, vegetazione, neve, eccetera) diviene adesso un’interiezione, un mero gesto umano — e neppure fra i più comuni e rilevanti.

Noi pretendiamo invece che la montagna sia ciò che è indipendentemente dal fatto che se ne possa dire nella forma dell’esclamazione. Certo. Ma qui l’esclamazione non è il segno di un semplice stato stuporoso, bensì — alla lettera — *un richiamo*. Nell’esclamare «quella montagnal» parla il chiamarsi in luce della montagna stessa “a” noi, cioè la circostanza che il flagrare della montagna si è già richiamato a noi e noi a esso. L’esclamazione staglia proprio l’immediatezza che, come istantaneità, sorregge lo stanziamento della relazione fra noi e la montagna laggiù.

Una singolare immediatezza, prossimità o vicinanza: in essa la montagna non ci cade addosso né si allontana e scompare, così come non vola né muta rapidamente di forma come quella nuvola al vento, non scorre come questo ruscello né tramonta come il sole in questo momento. Ecco: noi *e* la montagna siamo all’istante gli uni presso l’altra (e viceversa) in una vicinanza e in un unisono (preclusi al computo) che garantiscono innanzitutto quell’*offerirsi* “di montagna” allo sguardo: l’occhiata che la montagna ci rivolge (e che “è” la montagna stessa) consiste in un offerirsi al nostro stesso essere, in un concernere interamente il nostro essere — consiste nel suo *eidōs per noi*, nella sua *idea verso* noi. L’*eidōs* ‘montagna’ si stanZIA nel nostro esistere, nel

senso che, a suo modo, esso costituisce tale nostro esistere, o, almeno, contribuisce, insieme a ogni altro *eidōs*, a costituirlo.<sup>4</sup>

Le note proposte ci permettono di mettere a fuoco la presagita reconsonazione dell'*eidōs-idea*. Si tratta di una temperatura che mantiene fugati l'uomo e l'ente in un'immediatezza che — proprio mentre lascia all'ente l'avvistamento, e quindi il suo concernere l'uomo per ciò che esso (ente) è — fa sì che l'uomo stesso possa istantaneamente stanziarsi per entro tale avvistamento, possa cioè variamente operare e agire avendo (già) inteso l'essere dell'ente. Si tratta insomma di una temperatura che sostiene la peculiare vicinanza d'ogni relazione uomo-ente, cioè d'ogni fuga adstanziativo-disasconsiva: è la temperatura d'origine in cui si stanziava il richiamo (“la perenne esclamazione”) dell'ente *per entro* il suo avvistamento.

Ancora più semplicemente: è la tempra in grazia della quale l'uomo può chiamare l'ente a sussistere come essente, ossia ben installato nel suo avvistamento — *ora* nell'avvistamento ‘montagna’, *ora* nell'avvistamento ‘ponte’, *ora* nell'avvistamento ‘vaso’, e così via. È insomma la tempra che fa sì che l'avvistamento ‘montagna’ si stanzi *ora-e-già* nell'adstanzinarsi di ‘quello laggiù’ in modo che tale ‘quello laggiù’ sia già sempre flagrato in quanto ‘*quella* montagna’.

Nel pensare lo stato indolico in tali termini, è sempre però necessario evitare di “aggiustarselo” così: «si stanziava *già* l'evidenza ‘montagna’, e poi, come suo traslato, si stanziava la montagna laggiù»; oppure così: «la tempra (presagita) custodisce in sé l'evidenza ‘montagna’ che poi essa (tempra) “applica” a quell’ “x” laggiù, il quale, dotato ora di un supplemento — l'evidenza ‘montagna’, appunto — si mostra *in quanto* montagna (fisicamente percepibile)».

La tempra che stiamo mettendo a fuoco custodisce *già sempre* ‘quello laggiù’ in quanto «quella montagna!»: essa, fuggendo ogni ente nel suo essere, fa sì che *questo* essere si stanzi come avvistamento, come *eidōs-idea*. Pertanto, solo perché tale tempra resta addetta alla perfezione dell'essere in forma di avvistamento (momento che possiamo allora chiamare: «trasformazione dell'essere *in* avvistamento» o anche «perfezionamento dello stanziarsi *in* offerta della vista e del viso»), cioè del disasconsivo adstanzinarsi in *eidōs-idea*, solo per questo a essa appartengono quei singolarissimi enti che abitualmente chiamiamo «nomi», ossia, *ora*, degli avvistamenti già costituiti e formati: «montagna», «vaso», «torrente», «fiume», «casa», «valle», «scure».

Da questo angolo visuale, il nome non potrà mai essere considerato come il contrassegno di un “codice linguistico”, ma sempre e solo come il richiamo che, dall'intimità di una lingua madre e in virtù del dire di quest'ultima, in-dice l'ente nel suo stanziarsi d'avvistamento. In ogni nome dobbiamo sempre udire l'esclamazione dell'ente stesso. Il vigore denominativo si fonda nel nascosto originario stanziarsi *esclamativo* del nome e quindi della parola della sua lingua.

---

<sup>4</sup> Il nostro esistere si stanziava *anche* in forza del fatto che risponde per costituzione all'occhiata della montagna così come di ogni altro ente.

Comprendiamo così come la tempra presagita sia il *logos* — quel *logos* che, come si è anticipato, è raccoglimento dell'essente in quanto tale, ossia: è la tempra addetta allo stanziamento dell'*eidós-idea* quale fuga dell'adstanziarsi.

*Logos* — l'essere stesso dell'ente nel suo sostevole recondersi per entro la parola della lingua.

### 3. Conclusioni

Accenniamo infine a una conseguenza essenziale.

Solo perché il *logos* è esperito nel modo che abbiamo delucidato, esso può pensarsi come la custodia del disasconsivo adstanziarsi e può quindi lasciarsi cogliere nel suo vario articolare questo adstanziarsi stesso.

Nel *logos* e solo nel *logos* (che è il tratto più originario dell'uomo: ζῶον λόγον ἔχον, dice Aristotele), l'*eidós-idea* raffermata l'adstanziarsi quale disascosto adstanziarsi, e così lascia

1. che esso “sia” *questo* ente qui dinanzi («montagna!»; «vaso!»);
2. che sia *qualificabile* (fiori *rossi*; voce *stonata*);
3. che possa essere assunto come *numerabile* o *annoverabile* (*tre* statue di Zeus; *dieci* mele);
4. che entri in relazioni, che sia cioè “*relazionabile*” (il semidio Achille è *il più veloce* fra i Greci);
5. che sia *collocabile* (il melo in fiore *laggiù*; il villaggio *dietro* la collina);
6. che sia “*crono-logico*” (*ieri* pioveva intensamente; *fra un attimo* non vi sarà più nulla; una cosa non è *mai* un'altra);
7. che sia capace di *giacere* e di *ergersi* (un uomo *in piedi*; un gatto fulvo che *dorme*);
8. che sia capace di *possedere* (un grande campo *dai* mandorli in fiore);
9. che sia capace di *agire* (un uomo senza voce *canta*; un animale *s'irrigidisce di paura*);
10. che sia capace di *patire*, ossia di sopportare un agire (un campo *coltivato*; una donna *amata*; un uomo *in rovina*; un Dio lontano *celebrato* nel canto).