

*I diritti relativi ai testi sono dei rispettivi autori. Sono consentite le citazioni, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Si richiede, dove possibile, l'indicazione della fonte "Biblioteca husserliana/Rubrica dei testi. Registrazione ISSN:1826-1604. URL: <http://www.biblioteca-husserliana.net>*

## **ANALOGIA ENTIS VS ANALOGIA PRAES-ENTIS**

*Le origini aristoteliche del concetto d'intuizione nella fenomenologia husserliana*

**di Emanuele Mariani**

Se è vero, come lo stesso Heidegger ebbe modo di dichiarare in occasione del seminario di *Zähringen*, che l'evidenza dell'intuizione categoriale si costituisce *auf dem Weg der Analogie*, vale a dire in base all'analogia che mette in corrispondenza sensibilità ed intelletto, in virtù di un'unica e medesima modalità di riferimento all'oggetto, la nostra questione porta allora sulla determinazione della natura intrinseca di tale analogia. Si tratta semplicemente di un espediente metodologico oppure è forse possibile rintracciare dietro la dottrina husserliana un'eredità ben più antica, che rimonti fino all'insegnamento d'Aristotele – racchiuso per l'essenziale nelle pagine del *De Anima*<sup>1</sup> e al contempo filtrato dall'interpretazione che Brentano effettua dello stesso Aristotele?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Aristotele, *De Anima*, tr. it. a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1973.

<sup>2</sup> Cf. Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, tr. it. *I molteplici significati dell'essere in Aristotele*, a cura di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1995; *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz, Kirchleim Verlag, 1867, tr. it. *La Psicologia d'Aristotele, con particolare riferimento alla dottrina del nous poietikos*, a cura di S. Besoli, Bologna, Pitagora Editrice, 1989.

L'ipotesi circa una persistenza dell'analogia *aristotelica* all'interno della relazione *fenomenologica* che unisce e al contempo differenzia il sensibile dall'intelligibile implica la necessità (e quindi il rischio) di un'analisi comparativa. Si tratta, cioè, di determinare l'esatta misura dell'evoluzione che dal *Brentano aristotelico*, passando per il *Brentano psicologo*, perviene alla successiva e ben più articolata ridefinizione husserliana della *psicologia descrittiva* in chiave *fenomenologica*. In tal senso, la nostra analisi si articolerà intorno a due distinti nuclei tematici. In primo luogo, si cercherà di capire in che termini l'aristotelismo di Brentano, in cui l'analogia assume una valenza teoretica predominante – ben aldilà della *Dissertazione* del 1862 – si rifletta sull'impostazione della *psicologia descrittiva* del 1874. In secondo luogo, si tenterà, invece, di sottoporre al vaglia dell'analisi un'ulteriore – e ben più complessa – ipotesi di ricerca, concernente l'eventuale persistenza dell'aristotelismo brentano all'interno dell'impostazione fenomenologica husserliana, con particolare riferimento ai risultati a cui approda la *Sesta Ricerca Logica*. Qual è, infatti, l'uso – spesso implicito e non tematizzato – che Husserl fa dell'analogia? Quale eredità storica e quali modificazioni fenomenologiche si nascondono dietro l'analogia che mette in parallelo sensibilità e intelletto, estendendo così il dominio dell'intuizione ben oltre i confini della sensibilità imposti dal criticismo kantiano?

### **1. L'analogia dell'ente nell'Aristotele di Brentano**

Nel tentativo di ripercorrere a ritroso la genesi dei molteplici usi dell'analogia all'interno della tradizione di pensiero fenomenologica (Husserl) e pre-fenomenologica (Brentano), il punto di partenza s'individua – con una certa ovvietà – nella *Dissertazione* di Brentano del 1862 sui *Molteplici significati dell'essere in Aristotele*. L'obiettivo è dunque di ridefinire il livello d'implicazione che la *psicologia* di Brentano intrattiene nei confronti della *metafisica* aristotelica, visto e considerato che l'interesse per Aristotele si estende lungo tutto l'arco temporale della produzione brentaniana.<sup>3</sup> Ora, l'asse portante che sottende la *Dissertazione* è rappresentato dalla volontà d'individuare un significato (ontologico) direttivo capace di garantire l'unità del *pollachos*. Detto in termini più generali, senza una preliminare unificazione del campo d'indagine, verrebbero a mancare le condizioni di possibilità della scienza *latiore sensu*. All'interno dell'orizzonte aristotelico in cui gravita la *Seinsfrage* brentaniana, ne va quindi della *Metafisica* stessa, intesa come disciplina a statuto autonomo, poiché è solo sulla base di una preliminare *unità ontologica* che potrà istituirsi «una scienza dell'essere in quanto essere».<sup>4</sup> La difficoltà a cui la *Dissertazione* si destina, consisterà allora nel coniugare l'affermazione di *Met.* K 2 («L'essere è ciò che cogliamo per primo con il pensiero, poiché è il più universale») con il divieto (enunciato in *Met.* B 3) di considerare *l'essere* come un *genere*.<sup>5</sup> Andrà quindi ricercato, come lo

---

<sup>3</sup> I risultati dell'analisi potrebbero, d'altra parte, risultare non privi di rilevanti conseguenze anche per un'eventuale genesi di quella specifica modulazione a cui Husserl sottoporrà successivamente il concetto d'analogia nel tentativo di caratterizzare il senso del cosiddetto rapporto intersoggettivo. Cf. J-F. Courtine, *L'être, l'autre et l'analogie*, Paris, Vrin, 2005.

<sup>4</sup> Cf. Aristotele, *Metafisica*, Γ 2, tr. it. G. Reale, Milano, Bompiani, 1995.

<sup>5</sup> Cf. *ivi*, B 3, 998 a 22: «Non è possibile che né l'uno né l'essere siano un genere». Cf. altresì *Met.* Δ 28, 1024 b 9, laddove si afferma esplicitamente che se non esistesse un genere comune a tutte le

stesso Brentano riconosce, «un altro tipo di manifestazione» – altro rispetto agli oggetti delle restanti scienze – atto a distinguere i diversi significati compresi nel termine «essere».<sup>6</sup> Ora, all'interno della quadripartizione enunciata in *Met. E 2* e successivamente ripresa ed ampliata in *Met. Δ 7*, in cui l'essere si distingue in: 1) essere per *accidente*; 2) essere come *vero o falso*; 3) essere delle *categorie*; 4) essere in *potenza* e in *atto*, ciò che caratterizza lo sforzo di Brentano sarà l'individuazione di un *sensu privilegiato* tale da poter fornire un criterio d'ordinamento dell'intero sistema. Sarà in virtù della priorità accordata in *Met. Z 1* alla sostanza, intesa come la prima delle categorie (*tode ti*) ed identificata con l'essenza (*ti estin*), che Brentano individuerà nella dimensione predicativa – l'essere secondo le figure delle categorie (*kata ta shemata tes kategorias*) – il principio unificatore del *pollachos*. La tesi brentaniana – in esplicita difesa del cosiddetto *realismo* aristotelico – consisterà, infatti, nel dimostrare che il numero delle categorie, ben lungi dal ridursi ad una semplice enunciazione rapsodica o ad un mero elenco di esempi, ha in sé la ragione della sua sistematicità ed esaurisce al contempo l'intera estensione semantica dell'essere.<sup>7</sup> Sulla base della parallela tripartizione operata in

categorie, quest'ultime non potrebbero, a loro volta, ridursi a qualcosa di superiore.

<sup>6</sup> Cf. F. Brentano, *I molteplici significati dell'essere in Aristotele*, op. cit., p. 8.

<sup>7</sup> Il bersaglio critico – oltre, naturalmente, il riferimento all'accusa kantiana (ed hegeliana) rivolta contro Aristotele a proposito del (presunto) carattere asistemico e per ciò stesso approssimativo del numero delle categorie – è per Brentano rappresentato, in primo luogo, dalle posizioni di Prantl racchiuse nella *Geschichte der Logik im Abendlande*. Chiamando a sua difesa – anche se con un intento spesso fortemente critico – i lavori di Brandis, Zeller, Bonitz ed in particolare Trendelenburg, i quali, seppure secondo diverse prospettive, sostengono l'esistenza di un preciso filo conduttore che rende possibile l'ordinamento delle differenti categorie, Brentano interviene direttamente a difesa del così detto *realismo* aristotelico. L'intento è, infatti, di dimostrare che se le categorie si riducessero a mere determinazioni concettuali, non avrebbero altro che un semplice valore soggettivo. Si tratterebbe, cioè, di semplici «oggetti mentali» (*flatus vocis*) privi di alcun carattere ontologico, poiché – secondo il preciso senso *realistico* attribuito da Brentano all'insegnamento aristotelico – non potrebbero vantare alcuna esistenza *al di fuori della mente*

*Cat. I*, 1 tra *sinonimi*, *omonimi* e *paronimi*, Brentano punterà allora a dimostrare che 1) l'essere suddiviso secondo le figure delle categorie non si articola come un concetto *sinonimo*, vale a dire come un genere suddiviso nelle sue rispettive specie (*l'essere non è un predicato reale*), ma come un *omonimo* che presenta tuttavia un'oggettiva differenziazione di significati. 2) Quale tipo d'omonimia è allora qui in questione? Certo, non un'omonimia puramente *casuale*, perché se così fosse, la polisemia dell'essere risulterebbe priva d'alcun principio di regolazione e di conseguenza anche il problema dell'unità dell'essere risulterebbe parimenti sprovvisto d'alcun senso. Si tratterà allora di dimostrare che tra le categorie sussiste un'*unità per analogia*, sulla cui base è possibile parlare di un altro tipo d'omonimia, non più casuale, bensì *analogica*. Il senso e l'elaborazione del concetto d'analogia procede per Brentano da una messa in parallelo di *Eth. Nic. I 4* – in cui l'analogia compare secondo il suo senso originariamente proporzionale (esattamente come in *Met. Δ 6*, 1016 b 31)<sup>8</sup> – con *Γ 2* (1003 a 33)<sup>9</sup>, laddove la polisemia dell'essere trova la sua regolazione in riferimento verticale ad una realtà determinata – senza,

---

(*exo tes dianoiias*).

<sup>8</sup> «Inoltre, alcune cose sono unità quanto al numero, altre quanto alla specie, altre quanto al genere, altre per analogia. Sono unità quanto al numero, quelle cose la cui materia è una sola; sono unità quanto alla specie quelle cose la cui definizione è una; sono unità quanto al genere quelle cose la cui figura categoriale è identica; sono unità per analogia quelle cose che stanno fra loro come una terza sta a una quarta. I modi posteriori dell'unità implicano sempre quelli anteriori: per esempio, le cose che sono una unità per il numero lo devono essere anche per la specie, mentre non tutte le cose che sono una unità per la specie lo sono anche per il numero; invece, tutte le cose che sono una unità per la specie lo sono anche per il genere, mentre non tutte quelle che lo sono per il genere lo sono anche per la specie, mentre lo sono per analogia; infine, non tutte le cose che sono una unità per analogia, lo sono anche per il genere».

<sup>9</sup> «L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere quindi non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo 'sano' tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla; o anche nel modo in cui diciamo 'medico' tutto ciò che si riferisce alla medicina *etc.*»

tuttavia, che il termine “ analogia” compaia esplicitamente nel testo d’Aristotele. Si perviene così – attraverso la cosiddetta *unità analogica* – ad un concetto d’unità *trans-generica* capace di fungere da filo conduttore attraverso tutte le categorie, senza però tanto subordinarle ad un unico *genere sommo*.<sup>10</sup> E’ quindi in virtù di quel particolare tipo di relazione predicativa che in Aristotele prende il nome di *pros en legesthai* (e non d’analogia) che Brentano riesce a definire la dipendenza (ontologica) che tutte le categorie intrattengono nei confronti della sostanza (*ousia*), intesa come “prima” categoria. L’*unità analogica* dell’essere si articola allora sulla base di un duplice modo, ora *orizzontale* secondo la classica analogia di proporzionalità, ora, invece, *verticale* secondo quel particolare senso d’analogia che Brentano identifica con il riferimento ad un medesimo termine (*pros en*).<sup>11</sup> Attraverso il filo conduttore della cosiddetta dottrina dell’*analogia entis*, assistiamo quindi ad un progressivo e in certa misura paradossale ribaltamento del concetto d’analogia. Nonostante, infatti, la sua elaborazione si misuri per Brentano esclusivamente con

---

<sup>10</sup> Cf. *Met.* B 3, 998 a 22: «Non è possibile che né l’uno né l’essere siano un genere».

<sup>11</sup> Risulta quindi che nonostante l’essere – nella sua veste predicativa – non possa costituire un termine sinonimo, non viene tuttavia a mancare all’interno delle sue molteplici accezioni una somiglianza proporzionale. L’analogia – elaborata dall’interpretazione brentaniana in un senso che ricalca strettamente l’antica dottrina dell’*analogia entis* – si definisce esattamente come il luogo di questa parentela concettuale capace di trasgredire il divieto di *metabasis eis allo genos*. Detto altrimenti, che l’*analogon* possa manifestarsi in ciascuna delle categorie è ciò che permette d’individuare, in ultima istanza, una comunanza concettuale dell’essere, nonostante l’essere non rappresenti in alcun modo un concetto *univoco*. In tal modo, Brentano perviene a subordinare alle categorie, intese come i supremi concetti universali *sinonimi*, l’essere inteso, a sua volta, come *concetto* o, meglio, *il* concetto più universale, predicato – per l’appunto, in ragione della sua universalità – non per sinonimia, bensì per *analogia* e sempre in riferimento alla prima delle categorie, vale a dire la *sostanza*. Alla domanda: *che cos’è l’essere?* Brentano allora risponde: *l’essere è l’analogo più universale*. A tale proposito, cf. F. Brentano, *I molteplici significati dell’essere in Aristotele*, op. cit., p. 104: “L’analogo (*analogon*) è più universale del comune (*koinon*): se questo si muove all’interno della medesima categoria, quello può creare unione anche tra le diverse categorie”.

l'insegnamento aristotelico, il paradigma originario non sarà più da individuarsi nella proporzione d'ordine matematico (il solo tipo d'analogia che lo stesso Aristotele riconosca apertamente), ma piuttosto – sotto l'influenza dei successivi commentatori dello Stagirita – nell'analogia platonica enunciata nel *Libro VI della Repubblica*, in cui il Sole è posto in relazione al mondo sensibile come il Bene al mondo intelligibile.<sup>12</sup>

## ***2. Metafisica e psicologia: l'unità analogica dell'anima***

---

<sup>12</sup> Sui risultati dell'analisi brentaniana, la lettura di Heidegger – in particolare a partire dal 1931 – sarà estremamente critica. Cf. a tale proposito, M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3: Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Ga 33, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981. Heidegger, infatti, attaccherà direttamente il principio stesso dell'interpretazione di Brentano, consistente nel tentativo di sistematizzazione delle molteplici accezioni attraverso il filo conduttore della dottrina della *analogia entis*; la quale dottrina affonda le sue radici in una tradizione di pensiero, che – per lungo tempo dominante – ha preteso reperire in Aristotele i lineamenti di una teoria sostenuta e sviluppata solo in epoca medievale. Sarà infatti la Scolastica a nominare “analogia d'attribuzione” (in opposizione all'analogia intesa in senso proporzionale) la struttura che Aristotele riconosceva alla base dell'unità dei molteplici significati della parola «essere» – e che nella pagine della *Metafisica* si definisce in termini di *pros en legesthai* (o “unità per convergenza”). Va, infatti, detto che in un senso strettamente aristotelico, l'analogia designa esclusivamente la nozione matematica di proporzione o uguaglianza di rapporti, del tipo  $a:b = c:d$ . È il caso, per esempio, di *Met.  $\Delta$  6*, laddove si distinguono quattro tipologie di unità: numerica, specifica, generica e analogica. L'unità per analogia rappresenta la forma più debole d'unità e si predica di due cose che sono in riferimento l'una all'altra come una terza ad una quarta. In tal modo – secondo Aristotele – solo per analogia saremmo in grado d'operare una trasgressione dell'identità di genere (*metabasis eis allo genos*). D'altra parte, che il concetto d'analogia intervenga nello stesso contesto della dottrina dei molteplici significati dell'essere, non è legittimo – e su questo punto farà altresì leva la tesi di P. Aubanque in *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Vrin, 1964 – la dimenticanza (non solo brentaniana) che all'interno dell'orizzonte aristotelico l'analogia non sia mai esplicitamente invocata a fondamento dell'unità delle molteplici accezioni. *Non è l'essere ad essere analogico, bensì i principi e le cause dell'essere*. L'affermazione del carattere analogico dell'essere sarebbe quindi da imputarsi ad una lettura platonizzante del *pollachos*, la cui genesi affonda le sue radici già nei testi dei primi discepoli dello Stagirita per risalire successivamente alle dottrine dei Neoplatonici. Tale reinterpretazione del *pollachos* ha dunque come sua caratteristica fondamentale d'essere focalizzata su di un termine primo (*prote ousia*), che in quanto causa e principio dell'ordinamento ontologico, sfugge alla relazione analogica. All'interno della struttura analogica così intesa, il senso proporzionale lascia allora spazio ad un rapporto di dipendenza che, sconvolgendo completamente la simmetria della relazione a quattro termini a favore di una irrimediabile asimmetria a due termini, stabilisce un rapporto di partecipazione a senso unico che procede dal secondo termine (l'*analogon*) verso il primo (l'*ousia*).

La *Dissertazione* del 1862, pervenendo ad individuare la *sinonimità* di fondo che sorregge la molteplicità semantica dell'essere, legittima al contempo i confini dell'indagine propriamente metafisica, poiché – come è già stato affermato – senza una preliminare unità del dominio d'investigazione, non può esserci né conoscenza né, per estensione, scienza alcuna. In tal senso, è allora possibile istituire un parallelo tra la *Dissertazione* del 1862 e quanto verrà successivamente affrontato nel *Trattato sulla psicologia d'Aristotele* del 1866. La problematica *ontologica* e quella più propriamente *psicologica* trovano, infatti, un ideale punto di raccordo nella misura in cui è il problema dell'*unità* ad essere posto al centro della questione. Dall'unità del dominio d'investigazione discende l'unità della scienza – e poco importa se quest'ultima concerni l'essere in generale come nel caso della *metafisica* oppure una particolare regione ontologica, come sarà invece il caso della *psicologia*. Permanendo sempre all'interno dell'orizzonte aristotelico, la transizione che conduce il giovane Brentano a spostare il fulcro dell'analisi dalla *Metafisica* al *De Anima* si attua quindi sulla base di un'evidente soluzione di continuità. Il punto di vista, per così dire, *psicologico* rappresenta, infatti, – come lo stesso Brentano afferma in incipit del suo *Trattato* – una sorta di “finestra aperta” sull'intero orizzonte metafisico, in cui, nonostante la specificità dell'indagine, si offre una *misura sicura* per giudicare dell'intero.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. F. Brentano, *La psicologia d'Aristotele, con particolare riferimento alla dottrina del nous poietikos*, op. cit., p. 3. Allo stretto legame che unisce, da una parte, psicologia e metafisica – secondo una relazione d'inclusione della prima nella seconda – si aggiunge, dall'altra, l'alto grado di parentela che l'indagine psicologia intrattiene, a sua volta, nei confronti della logica. In tal senso, allora, l'investigazione sulle *facoltà della conoscenza*, oltre a presentare l'indubbio guadagno di una prospettiva ad ampio raggio sui restanti campi della ricerca filosofica, acquista altresì, lungo il filo dell'analisi brentaniana, il tenore di una vera e propria *Erkenntnistheorie*.

Entrando nello specifico del *Trattato*, emerge con particolare evidenza come fin da subito lo sforzo interpretativo a cui tende la lettura di Brentano del problema del *nous poietikos* si incentri su di una concezione unitaria della *psyché*.<sup>14</sup> Il passaggio dalle considerazioni a carattere generale sull'anima alle specifiche ricerche psicologiche è segnato dal § 9 laddove – una volta definita l'anima come principio formale delle funzioni vitali – si pone il problema circa la sussistenza delle molteplici specie di «anima». Se, infatti, le differenti specie di attività, raccolte nella tripartizione tra anima *vegetativa*, *sensitiva* ed *intellettiva*, rivelano una differenza di natura, ne conseguirà per riflesso il problema centrale a cui l'analisi psicologica sarà chiamata a rispondere, vale a dire il problema dell'*unità* del soggetto.<sup>15</sup> A tale proposito, Brentano fa appello a due presupposti metafisici d'ordine generale; il primo e più fondamentale – la cui enunciazione è affidata a *Met.* A 3-4 e che si ritrova anche in *De An.* B 5 (417 a 20) – concerne la *sinonimia* a carattere ontologico che regola ogni tipo di relazione *latiore sensu*, ivi inclusi i rapporti di causalità e divenire: «tutto ciò che diviene, diviene da qualcosa di sinonimo» o, più semplicemente, «il simile genera il simile».<sup>16</sup> Il secondo postulato

<sup>14</sup> Per inciso, va detto che la difficoltà su cui porta la dottrina del *nous poietikos* concerne i due corni della questione, sintetizzabili nell'opposizione tra la presunta natura divina o umana del *nous*. Per dirlo più semplicemente, il *nous poietikos* sarebbe, da una parte, da considerarsi come una sostanza separabile e a sé stante (e quindi di origine divina o addirittura identificantesi con Dio stesso) oppure, dall'altra, dovrebbe definirsi come un «accidente sostanziale», vale a dire come una funzione specifica del soggetto, rappresentandone, in virtù del suo carattere immateriale, la parte immortale.

<sup>15</sup> In accordo con i principi della psicologia aristotelica, ne conseguirà la declinazione al plurale del concetto di *anima* e ciò in virtù della traduzione aristotelica del *pollachos* ontologico sul piano del vivente, a cui fa da contrappunto il principio metafisico secondo il quale la *sostanza* riceve essere e unità dalla *forma*.

<sup>16</sup> Gli esempi di *Met.* A 4 che Brentano riporta nel testo (p. 65) sono quelli dell'uomo che genera un altro uomo e del rapporto di dipendenza causale tra l'idea e la cosa, secondo l'esempio dell'idea della casa che si trova nell'intelletto dell'architetto, da intendersi quest'ultimo come principio

metafisico che, a dire il vero rappresenta piuttosto un *corollario* del cosiddetto principio di sinonimia, porta, invece, sull'implicazione insita in ogni tipo di *attività* che, in quanto tale, deriva necessariamente da un *tendere*. In virtù della *sinonimia* ontologica che pone in relazione la causa con l'effetto («l'effetto da produrre preesiste in ciò che agisce»), ogni attività si definisce al contempo come un *tendere* (*Streben*) *verso uno scopo*.<sup>17</sup> Ora, dall'applicazione del principio di sinonimia alla problematica psicologica, ne risulta – come conseguenza metodologicamente rilevante – la possibilità di una precisa *classificazione* delle differenti attività psichiche. In tal senso:

«ad ognuna delle tre parti [dell'anima], vegetativa, sensitiva e intellettuale, spetta non solo una particolare attività, ma anche una particolare inclinazione (*Neigung*) all'agire [*Wirken*] e un particolare modo di partecipare a quella somiglianza [*Aehnlichkeit*] che ciò che agisce deve avere con ciò che deve essere prodotto»<sup>18</sup>

Sulla base di questo primo *criterio* di classificazione si fonderà altresì la celebre *analogia* che già lo stesso Aristotele riconosceva tra la facoltà sensitiva e la facoltà intellettuale o, più semplicemente, tra *percezione* e

---

formale dell'edificio da costruire nel mondo esterno.

<sup>17</sup> D'altra parte, tale principio trova un'ulteriore validazione sulla scorta della priorità che Aristotele assegna, in *Met. A*, alla causa finale sulle restanti cause (formale, materiale ed efficiente).

<sup>18</sup> F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., § 15, p. 64 [tr. it. p. 66]: «Wir haben gesagt, dass durch die Scheidung der menschlichen Seelenkräfte in vegetative, sensitive und intellective das Kraftgebiet in der Art zerlegt werde, dass in jedem Theile für sich allein sich alles das finde, was zum Wirken einer Substanz gehöre, dass also die menschliche Seele virtuell drei Seelen sei. Hiemit meinten wir nichts anderes, als dass jedem der drei Theile, dem vegetative, sensitiven und intellectiven, nicht bloss ein besonderes Wirken, sondern auch eine besondere Neigung zum Wirken und eine besondere Weise der Participation jener Aehnlichkeit zukomme, die das Wirkende mit dem haben muss, was gewird werden soll».

*pensiero*.<sup>19</sup> Infatti, in virtù del principio aristotelico tale per cui ciò che viene recepito non è l'oggetto in sé, ma la *rappresentazione*, vale a dire la forma dell'oggetto – («non la pietra, bensì la forma della pietra è nell'anima») – ne consegue che entrambe le facoltà sensitiva ed intellettiva presuppongono una preliminare *capacità passiva* in grado d'accogliere la rappresentazione dell'oggetto a cui tendono. Questo significa – come lo stesso Brentano rileva – un riconoscimento (operante a livello passivo) del rapporto di *somiglianza* tra la rappresentazione *percepita* e l'oggetto a cui tale rappresentazione tende.<sup>20</sup> Già in merito alla percezione sensibile – e a maggior ragione per l'intelletto – s'impone quindi la necessità d'ammettere un *medio* in grado di regolare l'eterogeneità del rapporto tra soggetto e oggetto, omogeneizzando così – sempre sulla base del principio enunciato in *Met.* Λ 3-4 – i termini della relazione.<sup>21</sup> Come, infatti, lo stesso Brentano esemplifica, noi non sentiamo freddo in quanto

---

<sup>19</sup> Il rapporto di continuità tra i vari campi delle funzioni psicologiche – secondo l'assunto d'implicazione ascendente tra le diverse facoltà, tale che la facoltà inferiore si trova implicata, da un punto di vista che potremmo definire *ontogenetico*, in quella superiore – può quindi coniugarsi con l'esigenza di una netta distinzione delle rispettive funzioni psichiche. Per converso, che ci sia un rapporto di continuità tra la facoltà vegetativa e quella sensitiva e partimenti tra la sensitiva e l'intellettiva, non significa la necessaria rinuncia di ogni intrinseco criterio di distinzione. In tal senso, allora, l'attività della facoltà vegetativa altro non esprimerà che un cieco tendere verso la conservazione e la perfezione dell'individuo; la facoltà sensitiva, da canto suo, tenderà verso la rappresentazione (formale) dell'oggetto materiale; la facoltà intellettiva, invece, avrà come scopo *tensionale* non tanto la rappresentazione, quanto piuttosto il concetto generale dell'oggetto.

<sup>20</sup> Cf. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. 64: «Daher wird es nöthig sein, für beide höhere Seelentheile ausser bewegenden Kräften auch passive Vermögen und zwar von zweifacher Gattung anzunehmen, die einen, um die Aehnlichkeit des zu Wirkenden erfassen, die anderen um nach ihm zu streben». Tr. it. p. 66: «Perciò per le due parti superiori della'anima oltre le facoltà motorie, sarà necessario assumere anche capacità passive e precisamente di duplice genere: le une per cogliere *la somiglianza di ciò che deve essere prodotto*, le altre per tendere ad esso».

<sup>21</sup> Cf. Aristotele, *De An.*, Γ 12, 434 a 29 ed in particolare *De An.*, Γ 8, 431 b 28: «Tali facoltà devono essere identiche o alle cose stesse o alle loro forme. Ora non sono identiche alle cose stesse, poiché non è la pietra che si trova nell'anima, ma la sua forma. Di conseguenza [...] l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili».

diventiamo freddi, altrimenti anche le piante e i corpi inorganici proverebbero sensazioni, ma bensì in quanto il freddo esiste *obbiettivamente* entro di noi, in quanto *qualcosa* di conosciuto.<sup>22</sup> Certo, non è difficile reperire in tale principio le radici della *dottrina del riferimento intenzionale* che, sulla scorta dell'insegnamento aristotelico, Brentano elaborerà al tempo della *Psychologie vom empirische Standpunkt*, laddove sarà sempre in virtù del *carattere intenzionale*, inteso come il riferimento (o *direzione*) verso un contenuto (*Objekt*), che si perverrà ad individuare la caratteristica saliente tale da comporre in *unità* l'intera classe dei «fenomeni psichici».<sup>23</sup> A conferma, basti quanto detto in apertura di *Psicologia I*:

«I confini fra le scienze appaiono infatti correttamente tracciati, e la loro suddivisione risulta utile al progresso della conoscenza, solo quando si lega ciò che è più affine [*Verwandtere*] e si separa ciò che lo è meno. Affini in modo specifico sono le manifestazioni della coscienza [*Erscheinung des Bewußtsein*], poiché in tal caso è la medesima modalità percettiva a fornirci la conoscenza della loro totalità, e una

---

<sup>22</sup> Cf. F. Brentano, *La psicologia d'Aristotele*, op. cit., p. 96 ed in particolare p. 117: «Qui e in seguito usiamo l'espressione "obiettivo" non nel senso che è di recente abituale, ma in quello che gli aristotelici del Medioevo erano soliti anettere a ciò (al termine scolastico *objective*), e che rende possibile una caratterizzazione assai concisa e precisa della dottrina aristotelica. Materialmente, come qualità fisica, il freddo è in un qualcosa di freddo; come oggetto, cioè come qualcosa di sentito, è in colui che sente il freddo». Il passo aristotelico che Brentano cita qui, a sostegno della dottrina dell'inesistenza intenzionale, è *De An.* Γ 2, 425 b, 25, laddove è esplicitamente affermato che «il sensibile in atto [*aistheton kat'energeian*] è nel senso».

<sup>23</sup> Cf. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erste Band, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1973; tr. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1997, Libro II, § 5, p. 154-155: «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medioevali chiamarono l'in/esistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la direzione verso un oggetto (che non va inteso come una realtà), ovvero l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ciascuno nello stesso modo. Nella presentazione qualcosa è presentato, nel giudizio qualcosa viene o accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato».

vasta gamma di analogie [durch zahlreiche Analogien] connette le più importanti alle più significative»<sup>24</sup>

E' dunque in virtù dell'*omogeneità* derivante dalla medesima modalità di manifestazione, in cui spetta al carattere intenzionale fungere da criterio di discernimento, delimitando in tal modo il dominio di pertinenza della *percezione interna*,<sup>25</sup> che si fonda l'*analogia* tra sensibilità ed intelletto. D'altra parte, all'interno dell'orizzonte aristotelico in cui si muove l'analisi brentaniana del 1866, una volta garantita l'unità della coscienza, assistiamo – come nel caso dell'*analogia dell'essere* – ad una silenziosa e progressiva rimodulazione del senso proporzionale del rapporto che unisce sensibilità ed intelletto.<sup>26</sup> Al criterio d'ordinamento orizzontale –

---

<sup>24</sup> *Ivi*, Cap. I, § 1, p. 6-7, [tr. it. p. 26]: «Denn nur dann sind ja die Grenzlinien der Wissenschaft richtig gezogen, und nur dann ist ihre Einteilung dem Fortschritte der Erkenntnis dienlich, wenn das Verwandtere verbunden, das minder Verwandte getrennt wurde. Und verwandt in vorzüglichem Masse sind die Erscheinung des Bewusstseins. Dieselbe Weise der Wahrnehmung gibt uns von ihnen allen Kenntnis, und höhere und niedere sind durch zahlreiche Analogien einander nahe gerückt».

<sup>25</sup> Cf. *ivi*, Libro II, Cap. I, § 6, p. 157.

<sup>26</sup> Il senso proporzionale dell'*analogia* in cui si esprime l'identità strutturale tra *sensibilità* ed *intelletto* verrà riassetato verticalmente nella misura in cui il fulcro dell'analisi porterà sulle differenze specifiche che distinguono le due rispettive attività. La coabitazione della *cosa* e dell'*essenza* all'interno di un unico *fenomeno* percettivo dovrà, infatti, coniugarsi con il primato metafisico accordato all'*atto* sulla *potenza*, in perfetto accordo con l'assunto aristotelico secondo cui il principio agente supera in dignità ciò che subisce. A tale proposito, cf. Aristotele, *De An.* Γ 5, 430 a 18. In tal modo, la commistione delle due sfere (*sensibile* ed *intelligibile*) altro non esprimerà che la risultante dell'intervento dell'intelletto sul sensibile. In caso contrario – vale a dire se si ammettesse un'influenza diretta del sensibile sull'intelligibile – ciò che verrebbe a mancare sarebbe la connotazione specifica dell'intelletto stesso, il quale si vedrebbe conseguentemente sottomesso all'impero del dato materiale. Il «principio agente» (il cosiddetto *nous poietikos*) s'individa quindi nel processo d'astrazione – che rappresenta una sorta di «Wesensschau» *ante litteram* – a cui vengono sottoposte le «immagini» (o *rappresentazioni*) della parte sensitiva, in modo tale che, attraverso l'epurazione di ogni dato materiale, si perviene al *concetto* inteso come l'essenza (o *forma*) della cosa. D'altra parte, emerge in tutta evidenza come all'interno della psicologia aristotelica, l'intervento dell'intelletto agente sulla sfera della sensibilità sia reso possibile proprio in virtù della preliminare *formalizzazione* a cui è sottoposto il dato sensibile. Nella ricezione formale dell'organo sensorio – poiché il senso recepisce la forma dell'oggetto e non l'oggetto stesso – si enuncia, infatti, quella netta separazione in cui l'oggetto (*in sé*) non può mai (e per principio) coincidere perfettamente con l'oggetto *percepito*. Il rapporto

atto a raccogliere tutti i *fenomeni psichici* all'interno di un'unica classe – verrà infatti affiancato un criterio verticale, teso ad emancipare la sfera intellettuale da ogni eventuale e diretta commistione con il dato sensibile. Il senso del rapporto si esplicherà, allora, sulla base di un intervento a *sensu unico* da parte dell'intelletto (in qualità di *intelletto agente*) sul senso. E sarà quindi in tal modo che in seno alla proporzionalità troverà spazio la metafora della *luce* (*De An.* Γ 5)<sup>27</sup>, il cui paradigma più che in Aristotele, andrà ricercato – ancora una volta – nel *Libro VI* della *Repubblica* di Platone.

### **3. Le analogie dell'intuizione: il sensibile e il categoriale**

Lungo la linea direttiva dell'eredità di pensiero che da Aristotele rimonta fino a Brentano, l'allargamento fenomenologico a cui Husserl sottopone il concetto d'intuizione, elevandolo fino alla dimensione

---

tra la *cosa* e il *percepito* viene quindi riformulato nei termini di una relazione di somiglianza (o, meglio, d'*analogia*), legittimando in tal senso il conferimento alla rappresentazione (in quanto *immagine*) dell'ambiguo statuto di *analogon* dell'oggetto. E' allora sull'*analogon* – e non sull'oggetto stesso – che agisce l'intelletto, la cui azione si scandisce sinteticamente in due momenti fondamentali: *a*) attraverso l'eliminazione di ogni residuo sensibile, caratterizzante l'individualità particolare e *b*) astraendo dal dato materiale, la specie, vale a dire l'essenza (o concetto) priva di ogni riferimento sensibile. L'analogia tra sensibilità ed intelletto (nonché il senso della loro interazione) è quindi resa possibile grazie ad una preliminare *formalizzazione* o, forse sarebbe meglio dire «intellettualizzazione» del sensibile ad opera dell'intelletto. La *simmetria* stabilita dalla nota formula aristotelica, secondo la quale «il senso recepisce le forme sensibili così come l'intelletto recepisce le forme intelligibili» – retta alla base da quella fondamentale legge di *sinonimia* che aveva permesso di raccogliere le differenti attività psichiche all'interno di un'unica classe, garantendo così l'unità del genere – finisce così per tradursi in una relazione a carattere fortemente *asimmetrico*, in cui il senso dell'analogia da proporzionale si trasforma in attributivo.

<sup>27</sup> Cf. Aristotele, *De Anima*, Γ 5, 430 a, 15-20: «E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto».

del *categoriale*, passa parimenti per l'analogia, la quale, rivelandosi ben più che un semplice espediente metodologico, riappare a fondamento del parallelismo tra sensibilità ed intelletto istituito al § 44 della *Sesta Ricerca Logica*.<sup>28</sup> Ponendosi, infatti, in una forte soluzione di continuità con l'insegnamento brentano – nonostante la rielaborazione critica a cui il Cap. II della *Quinta Ricerca* sottopone i risultati della *Psicologia dal punto di vista empirico* – è sempre al carattere intenzionale del vissuto (modulato però in termini di *intenzionalità*) che Husserl assegna il ruolo di principio unificatore, permettendo di raccogliere la varietà specifica dei diversi e molteplici atti di coscienza all'interno dell'identità di un unico genere (o classe) d'appartenenza. Per Husserl – come per Brentano – l'essenza dei fenomeni (o atti) psichici – l'*intenzionalità* – altro non esprime che la *relazione ad un contenuto*, vale a dire l'orientazione verso un oggetto (o *oggettività immanente*), in cui s'evidenzia un *carattere generico descrittivo*<sup>29</sup> capace di coniugare l'unità della coscienza con la molteplicità delle sue possibili concretizzazioni:

«L'unità del genere descrittivo "intenzione" ("carattere d'atto") esibisce diversità specifiche che si fondano nell'essenza pura di questo genere, precedendo così, come un *a priori*, la fattualità empirico-psicologica»<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Tale parallelismo si trova già ampiamente preannunciato lungo tutto il corso delle *Ricerche Logiche*. Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX, U. Panzer, 1984. Cf. in particolare, E. Husserl, *LU V*, § 33, p. 462 [tr. it. trad. it. G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 247]: «Lo stato di cose [...] è oggettuale in un senso di volta in volta diverso, e quindi esso si costituisce rappresentativamente in significati modificati rispetto al giudizio di cui esso forma il totale correlato oggettivo; ed esso è oggettuale in modo chiaramente analogo a quello della cosa a cui siamo rivolti, in un unico sguardo, nella percezione, nella fantasia o nell'apprensione immaginativa».

<sup>29</sup> Cf. E. Husserl, *LU V*, § 10, p. 367, [tr. it. p. 159].

<sup>30</sup> *Ibid.*

Emerge quindi un'affinità (o, meglio, un'omogeneità) strutturale che, garantendo l'identità di un unico genere, fonda al contempo l'istituzione di una fitta trama di *corrispondenze analogiche* tra i molteplici vissuti di coscienza.<sup>31</sup> L'analisi delle differenti tipologie di vissuti (*atti percettivi, giudicativi, nominali, proposizionali*, etc.) conduce, infatti, all'enucleazione dell'essenza eidetica dell'oggetto d'analisi (*cosa, stato di cose, nome, giudizio*, etc) e del correlativo atto intenzionale.<sup>32</sup> In tal modo, sulla base di un'essenza (vale a dire, un significato) comune, sono resi possibili gli svariati paralleli che l'analisi fenomenologica istituisce lungo tutto il corso delle *Ricerche Logiche*. Basti, per esempio, pensare all'interno della *Quinta Ricerca*, al Cap. IV, § 33, in cui viene fatta menzione dell'analogia tra il concetto di «cosa» e il concetto parallelo di «stato-di-cose»<sup>33</sup>; oppure al § 33, laddove è questione della *struttura analogica* che accomuna tutte le complessioni d'atti, i cui atti fondatori sono in ultima istanza delle rappresentazioni<sup>34</sup>; o ancora al § 34, dove si tratta dell'analogia tra atti posizionali e non posizionali, tra materia nominale e giudizio d'esistenza e correlativamente, all'interno di un enunciato condizionale o causale, tra maggiore e minore, ipotetica o causale<sup>35</sup>; o ancora all'analogia tra atti

---

<sup>31</sup> Rileviamo per inciso che il senso dell'analogia all'interno dell'analisi fenomenologica – analogia intesa come *proporzionalità* – è generalmente introdotto (sebbene non in modo esclusivo) attraverso la classica formula del “*così... come*”.

<sup>32</sup> Cf. E. Husserl, *LU V*, § 35, p. 470, [tr. it. p. 257]: «non ci resta altra ipotesi [...] se non che sussistano qui dei rapporti regolati da *leggi*, e manifestamente da *leggi ideali*. In quanto si tratta di leggi ideali, tali rapporti non riguardano l'emergere causale o la coesistenza empirica di atti coordinati gli uni con gli altri; ma essi si riferiscono ad una certa reciproca inerenza operativa, che soggiace ad una legge ideale, delle essenze corrispondenti degli atti, ideativamente afferrabili».

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 460, [tr. it. p. 247].

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 462, [tr. it. p. 249].

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 464, [tr. it. p. 251].

nominali e atti proposizionali del § 34<sup>36</sup>. Allo stesso modo, il parallelo che il § 44 della *Sesta Ricerca* istituisce tra le diverse specie d'atti intuitivi (sensibile e categoriale) è reso possibile grazie alla messa in rilievo di determinati rapporti a carattere strutturale o, meglio, *eidetico*, tali da rilevare una forma (o *essenza*) comune ad entrambi i tipi d'intuizione. L'unità dell'atto intuitivo *latiore sensu* – indipendentemente dal suo orientamento empirico o ideale – è, infatti, resa possibile dalla comunanza di un'unica struttura retta alla base della universalità del carattere intenzionale. D'altra parte, a tale universalità fa da contrappunto l'esigenza – paradigmaticamente formulata già al § 1 della *Prima Ricerca*<sup>37</sup> – di un *riempimento*. Detto altrimenti, perché un'intuizione possa veramente definirsi tale o, viceversa perché la correlativa *intenzione* significativa acquisti carattere d'evidenza – emancipando così l'idealità (*l'essenza*) del significato da ogni presunta equivocità a carattere psicologico o antropologico – è necessaria la presenza diretta dell'oggetto a cui l'atto si riferisce. Ed è proprio in conseguenza del riempimento intuitivo offerto all'intenzione significativa – dalla cui fusione risulta la classe dei cosiddetti *atti oggettivanti* – che per Husserl sarà possibile tradurre

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 446, [tr. it. p. 232].

<sup>37</sup> Cf. E. Husserl, *LU I*, § 1, pp. 5-6, tr. it. p. 271 : «I concetti logici, come unità valide del pensiero, debbono necessariamente avere origine nell'intuizione; essi sorgono dall'astrazione ideante, sul fondamento di certi vissuti, e debbono trovare nuova verifica ed essere ricompresi nella loro identità con se stessi ogni volta che questa astrazione viene ripetuta. In altri termini: non vogliamo affatto accontentarci di “pure e semplici parole”, cioè di una comprensione puramente simbolica delle parole [...] Noi vogliamo tornare alle “cose stesse”. Vogliamo rendere evidente sulla base di intuizioni pienamente sviluppate che proprio ciò che è dato nell'astrazione attualmente effettuata è veramente e realmente corrispondente al significato delle parole nell'espressione della legge; e, dal punto di vista della praxis della conoscenza, vogliamo suscitare in noi la capacità di mantenere i significati nella loro irremovibile identità, mediante una verifica, sufficientemente ripetuta, sulla base dell'intuizione riproducibile (oppure dell'effettuazione intuitiva dell'astrazione)».

*fenomenologicamente* l'idealità del significato sul piano del vissuto di coscienza.<sup>38</sup> In altri termini, è l'esigenza della presenza *leibhaftig* dell'oggetto preso di mira dall'intenzione significativa – secondo il celebre adagio del *ritorno* alle «cose stesse» – a determinare, in ultima istanza, lo statuto formale dell'intuizione. Contro ogni tentativo a carattere psicologico teso a ridurre l'apoditticità del contenuto ad una sua genesi psicologica, si rende, quindi, possibile una chiarificazione dell'idealità logico-formale (vale a dire, l'essenza del «significato») tale d'aprire una dimensione di senso aldilà del dominio empirico. Ed in analogia con tutte le altre forme di percezione, l'intuizione categoriale si fonda parimenti sull'esigenza della donazione in persona dell'oggetto.<sup>39</sup> In tal senso, il § 44 della *Sesta Ricerca* in cui si afferma che:

«Nello stesso modo in cui l'oggetto sensibile si comporta rispetto alla percezione sensibile, così si comporta lo stato-di-cose rispetto all'atto di accertamento che lo "dà" in modo più o meno adeguato (siamo costretti a dire semplicemente: rispetto alla percezione dello stato-di-cose)»<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Circa il parallelismo tra intenzione significativa e rimpimento intuitivo cf. E. Husserl, *LU I*, §§ 9-10 e §§ 13-14. Circa, invece, la definizione della classe degli atti oggettivanti, intesi come la risultante della fusione dell'intenzione significativa e del riempimento intuitivo cf. E. Husserl, *LU V*, Cap. V.

<sup>39</sup> La formulazione analogica dell'intuizione categoriale viene enunciata, sempre all'interno della *Sesta Ricerca*, già all'inizio della seconda sezione, *Sinnlichkeit und Verstand*, § 41, p. 133, [tr. it. p. 435], laddove Husserl afferma: "Esattamente come nel dominio dell'individuale, il termine naturale di conoscenza si applica nel dominio del generale parimenti agli atti di pensiero fondati intuitivamente". Cf. anche E. Husserl, *Hua III*, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie.*, t. I, Halle, M. Niemeyer, 1913; hrsg. W. Biemel, 1950; tr. it. E. Filippi, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002: «Come nell'intuizione dell'individuo o intuizione empirica, il dato è un oggetto individuale, allo stesso modo il dato dell'intuizione eidetica è un'essenza pura».

<sup>40</sup> E. Husserl, *LU VI*, op. cit., § 44, p. 669 [tr. it. p. 443]: «Wie der sinnliche Gegenstand zur sinnlichen Wahrnehmung, so verhält sich der Sachverhalt zu dem ihn (mehr oder minder angemessen) gebenden Akt der Gewährwerdung (wir fühlen uns gedrängt, schlechtweg zu sagen: so verhält sich der Sachverhalt zur Sachverhaltswahrnehmung)».

trova un importante complemento nel § 10 della *Quinta Ricerca* ed in particolare in quanto viene affermato al § 51 dei *Prolegomeni*, laddove – in virtù di una rilevante modificazione apportata nel 1913 al testo della seconda edizione – è in termini esplicitamente analogici (e non più *metaforici*) che si caratterizza il rapporto d'unità vigente tra i diversi atti di coscienza a carattere intuitivo:

«L'analogia [*Die Analogie*] che collega tutti i vissuti che offrono d'attualità originarie, conduce a discorsi analoghi [*analogen Reden*]: si chiama 'evidenza' il vedere, il comprendere, il cogliere uno stato-di-cose dato in se stesso ('vero'), oppure compiendo un'ovvia equivocazione, la verità»<sup>41</sup>

L'analogia – in qualità di dispositivo mediano tra l'identità e la differenza – è dunque ciò che permette d'esprimere il senso d'unità accomunante tutti i vissuti che si offrono originariamente alla coscienza. Lungo il cammino dell'analogia, Husserl perviene allora ad affermare l'*autonomia* dei concetti puri, vale a dire le categorie della logica formale, dichiarando al contempo la loro *dipendenza* dagli atti fondatori della sensibilità. Il momento formale (la *verità*) si trasforma così in vissuto *evidente* (il momento noetico)<sup>42</sup>, laddove il carattere d'evidenza altro non esprime che

---

<sup>41</sup> E. Husserl, *Prolegomeni*, § 51, pp. 190-191 [tr. it., p. 196]: «Die Analogie, die alle originär gebenden Erlebnisse verbindet, führt dann zu analogen Reden [...]». Nel testo della prima edizione troviamo invece al posto di « Die Analogie [...] » l'espressione « die Gleichnis ». La traduzione sarebbe quindi la seguente: « Intuire, vedere, apprendere nell'evidenza sono metafore equivalenti ».

<sup>42</sup> Cf. *Prolegomeni*, § 51, pp. 189-190 [tr. it. p. 195]: «L'evidenza invece non è altro che il vissuto della verità. Naturalmente la verità è vissuta nello stesso modo in cui in generale qualcosa di ideale può essere un vissuto nell'atto reale. In altre parole: *la verità è un'idea il cui caso singolo è un vissuto attuale nel giudizio evidente [...]* L'evidenza è il *vissuto dell'accordo* tra l'intenzione e ciò che è presente in se stesso, che essa intende, tra il *senso attuale dell'enunciato* e lo *stato di cose* dato in se stesso, e l'idea di quest'accordo è la verità».

la marca di una specifica e privilegiata modalità di *donazione* dell'oggetto – la donazione della *presenza* – sulla cui scorta sarà infine possibile riconoscere uno statuto *ontologico* autonomo (e non semplicemente *ideale*) anche alle categorie della significazione, intese, a loro volta, come gli oggetti di una possibile intuizione, (la cosiddetta *intuizione categoriale*). Riaffermiamo, allora, in conclusione, l'ipotesi circa l'emergenza d'una concezione specifica dell'analogia, che lavora nell'ombra, che modifica e riprende certi tratti storici ed essenziali del concetto; una sorta d'analogia aristotelica (nel senso elaborato dall'aristotelismo, ma fenomenologicamente rivista e corretta) sulla cui base lo stesso Husserl si destina, a sua volta, a risolvere il secolare problema dell'*uno* e del *molteplice*. Certo, in contesto fenomenologico, non è più la sostanza (*l'ousia*) a fungere da centro di riferimento per la molteplicità degli atti di predicazione, in base ad un tipo d'unità detto «per convergenza» (*pros en*), quanto piuttosto – dovremmo forse ammettere – la modalità della *presenza*, la cui misura ultima è data dall'intuizione, intesa a sua volta come «principio di tutti i principi».<sup>43</sup> In fenomenologia, il senso privilegiato dell'essere si esprimerebbe allora nei termini della *presenza*, indicando al contempo il principio unificatore – metafisicamente inteso – del *pollachos* fenomenologico. Piuttosto che *analogia entis* si dovrebbe quindi dire *analogia praes-entis*.

---

<sup>43</sup> Cf. E. Husserl, *Ideen I*, op. cit., § 24.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. REALE, Giovanni, Milano, Bompiani, 1995. Tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1964.

ARISTOTELE, *De Anima*, tr. it. a cura di LAURENTI, R., Roma-Bari, Laterza, 1973.

AUBANQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Vrin, 1964.

COURTINE, Jean-François, *Inventio Analogiae*, Paris, Vrin, 2005

KANT, Emmanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Werksausgabe 3-4, Frankfurt am Mein, Shrkamp, 1990. Trad. it. MATTHIEU, Walter, *Critica della Ragion Pura*, Bari, Laterza, 1949.

BRENTANO, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seinden nach Aristoteles*, tr. fr. PASCAL, David, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Paris, Vrin, 1992. Ed. it. a cura di REALE, Giovanni, *I molteplici significati dell'essere*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

BRENTANO, Franz, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz, Kirchleim Verlag, 1867. Ed. it. a cura di BESOLI, Stefano, Bologna, Pitagora Editrice, 1989.

BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erste Band, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1973. Trad. it. a cura di ALBERTAZZI, Liliana, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1997.

BRENTANO, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene, Zweiter Band, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1973. Trad. it. a cura di ALBERTAZZI, Liliana, *La Psicologia dal punto di vista empirico II*, Roma-Bari, Laterza Editori, 1997.

ERDMANN, K., *Wissenschaftliche Hauptprobleme über Leib und Seele*, Cologne, 1907.

LIPPS, Theodor, *Grundlegung der Aesthetik*, Leipzig-Hambourg, 1903.

HEDWIG, Klaus, *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano*, in "Grazer Philosophische Studien", 5, pp. 67-82.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Ga. 2, Frankfurt am Mein, Vittorio Klostermann, 1976. =

HEIDEGGER, Martin, *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3: Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Ga 33, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1981.

HUSSERL, Edmund, *Husserliana I, Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, ed. S. Strasser. Trad. fr. G. Peiffer et E. Lévinas, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1953, 1966.

HUSSERL, Husserliana III, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*. In: « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », t. I, Halle, M. Niemeyer, 1913; ed. W. Biemel, 1950; trad. fr. P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, 1985. Tr. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 2002.

HUSSERL, Edmund, Husserliana XII, *Philosophie der Arithmetik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

HUSSERL, Edmund, Husserliana XIII-XIV-XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*. Texte aus dem Nachlaß, éd. par Iso Kern, 1973.

HUSSERL, Edmund, Husserliana XIX, *Logische Untersuchungen*, éd. par U. Panzer, 1984, trad. fr. par H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer.

LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

MARION, Jean-Luc, *Etant Donné*, Paris, PUF, 1995.

MARION, Jean-Luc, *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 1989.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Gallimard, 1990.

STUMPF, Carl, "Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie", Leipzig, Barth, 1909.