

*Prefazione*  
LA MORTE DELLA PÉNUULTIÈME

*La Pénultième est morte.* Il ritmo di una «frase assurda» scandisce l'incedere del passo nell'anonimato di un movimento («Je sortis de mon appartement...»), dove in agguato è «il demone dell'analogia» – per riprendere il titolo del poema in prosa che Mallarmé consegnava nel 1874 alla *Revue du Monde nouveau*: «Avez-vous jamais eu des paroles incon nues chantant sur vos lèvres les lambeaux maudits d'une phrase absurde?»<sup>1</sup>. «La Pénultième est morte»: le immagini della voce interiore – la corda tesa di uno strumento musicale, le ali d'un «glorieux Souvenir» e poi la piuma, il ramo, la palma – si riflettono sul vetro della bottega d'un liutaio, «vendeur de vieux instruments pendus au mur», in cui giacciono «à terre, des palmes jaunes et les ailes, enfouies en l'ombre, d'oiseaux anciens». Un'analogia, una proporzione inattesa racchiude in sé la promessa di un segreto che svela l'essenza nascosta delle cose, le «correspondances», avrebbe detto Baudelaire qualche anno prima – «Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité, / Vaste comme la nuit et comme la clarté, / Les parfums, les couleurs et les sons se répondent»<sup>2</sup>. La natura è un tempio: sta, allora, a noi decifrare *la foresta dei simboli* e attraverso il disperdersi di ciò che è molteplice cogliere il senso di una *tenebrosa e profonda unità*. Ma dove risiede la garanzia, la prova, l'evidenza che l'analogia non mente e che il segreto delle corrispondenze rivelate è più di un semplice gioco di parole? La sospensione del senso minaccia la sua stessa dissipazione e «l'air du mensonge» incombe sulla «désespérée Pénultième».

Incapace di comprendere se nel ritmo di una frase assurda si annunciano la voce della verità, «la première, qui indubitablement avait été l'unique», o piuttosto la triste erranza della parola, dice Mallarmé di se stesso,

<sup>1</sup> S. MALLARMÉ, “Le Démon de l'analogie”, in «Revue du Monde nouveau», n. 3, 1<sup>er</sup> mars 1874, p. 14. Per la datazione del poema, probabilmente scritto un decennio prima, all'incirca nel 1864, rinviamo all'edizione B. Marchal di S. MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 2003. Per un commento critico si consulti Y. BONNEFOY, *Le Secret de la Pénultième*, Abstème & Bobance, Paris 2007, pp. 7-8.

<sup>2</sup> C. BAUDELAIRE, “Correspondances”, in *Les Fleurs du Mal*, *Œuvres Complètes*, t. 1, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1975.

«harcelé, je résolu de laisser les mots de triste nature errer d'eux-mêmes sur ma bouche». Il *desiderio* di accedere alla trama di una presenza sottostante fa dell'analogia un *demone*, pronto a illuderci in ogni momento: cosa vediamo oltre l'apparenza delle cose? Il *demone* trasforma il segreto nell'illusione di una magia sbagliata, «aisément déductible et nerveuse», l'immagine di una mano riflessa sul vetro in cui «l'irrécusable intervention du surnaturel» si sovrappone, confondendosi, con «le commencement de l'angoisse». La *Pénultième* diventa così l'«inexplicable Pénultième» ed è l'analogia a portarne il «lutto» che la condanna, di conseguenza, al rango delle *cose penultime*. Questo è il senso della «frase assurda», di cui ci approprieremo. «Penultima» è l'*analogia* come lo è oggi per noi la *metafisica* e in particolare quella metafisica che affida all'analogia il senso della domanda fondamentale, nel passaggio che dalla poesia conduce alla filosofia – *che cos'è l'essere?*

\* \* \*

*Che cos'è l'essere? Ovvero: che cos'è la metafisica?* Fin da subito ci imbattiamo in una prima aporia, che segnerà il punto d'inizio del nostro percorso: quale metafisica intendiamo quando parliamo di «metafisica»? La metafisica «aristotelica», già in vigore a dispetto di un nome che ancora non esiste? Già *metafisica* ancor prima di chiamarsi «metafisica»? O, forse, più generalmente intendiamo la metafisica «greca», «arabo-latina», «latina», ecc.? La questione si concentra sull'invenzione di un titolo – τὰ μετὰ τὰ φυσικά – che racchiude in sé una difficoltà tutt'altro che lessicale. Dietro il titolo, il concetto: nelle pagine che seguiranno, ripercorreremo a grandi linee le tappe storicamente essenziali di una lunghissima traiettoria, che attraverso un processo di sedimentazione e stratificazione conduce l'iniziale domanda sull'essere a cristallizzarsi in dottrina – τί τὸ ὄν? Si enuncia così l'«eterno problema» alla ricerca di una risposta «impossibile», che tarda a venire<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, Z 1, 1028 b 2-3: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca [ἀεὶ ζητούμενον] e l'eterno problema [ἀεὶ ἀπορούμενον]: “che cos'è l'essere” [...]». Segnaliamo, per inciso, le divergenze esegetiche che sorgono dall'ambiguità dell'avverbio ἀεὶ, dove l'oggetto di ricerca (ἀεὶ ζητούμενον) si definisce come l'eterno problema (ἀεὶ ἀπορούμενον). Oltre l'incompletezza dell'indagine dovuta alla problematica indeterminazione del suo oggetto – *l'essere* – risulta altrettanto legittimo leggere nell'ἀεὶ l'indice di una continuità positiva, di cui Aristotele rappresenterebbe il momento risolutivo. Per il primo tipo d'interpretazione a carattere marcatamente aporetico, rimandiamo a P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris 1962. Per un'esegesi più conciliante volta a una visione unitaria dell'impresa aristotelica si consulti E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965; G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele. Con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Vita e Pensiero, Milano 1996. Si consulti inoltre il classico I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Elanders, Göteborg 1957; tr. it. *Aristotele*, Mursia, Milano 1992. Tra i contributi più recenti se-

Nel cuore della metafisica, ancor prima che nell'appellativo che ne denominerà l'invenzione, Heidegger scorgerà i segni di un tacito imbarazzo, che fu in primo luogo l'imbarazzo di Aristotele, esitante di fronte ai due momenti antagonisti di cui si componeva il progetto della scienza dell'ὄν ἢ ὄν: *l'essere universale e l'essere supremo*<sup>4</sup>. La scienza dell'essere in quanto tale risulta ambigualmente «prima» e «universale» o, meglio, «universale in quanto prima» – φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη – articolando in un unico gesto *ontologia e teologia*<sup>5</sup>. Il progetto della *Metafisica* si lega indissolubilmente alla conciliazione di questo antagonismo e la fatica dei commentatori si concentrerà, per l'essenziale, nell'assicurarli una soluzione intrinseca. Da qui si dipana il filo dell'esegesi, sottile e persistente lungo il corso dei secoli, che finirà per occultare la portata germinale di questa prima domanda, a cui Aristotele aveva affidato l'apertura di un'ulteriore questione: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – «l'essere si dice in molteplici modi»<sup>6</sup>. *L'essere è molteplicità*, come molteplice è il reale in tutte le sue forme e manifestazioni: la natura delle cose, il cielo, l'anima, i suoni e i colori... Qual è, allora, il significato direttivo, se ce n'è uno, in grado di raccogliere il molteplice nell'uno?

Attraverso una complessa serie di sovrapposizioni e slittamenti concettuali – che cercheremo di ricostruire nei loro momenti più salienti – l'*analogia* veicolerà la risposta al problema dell'unità dell'essere, fissando il nocciolo intorno a cui verrà a consolidarsi il guscio della metafisica, come del resto Cajetano, sulla scorta dell'insegnamento di Tommaso, attestava

gnaliamo infine P.L. DONINI, *La Metafisica d'Aristotele: introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2000; A. Jori, *Aristotele*, Mondadori, Milano, 2003.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, E 1, 1026 a 25. Stabilito l'oggetto della ricerca – αἰ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων – lo stesso Aristotele si chiede, infatti, se la πρώτη φιλοσοφία sia universale (καθόλου) oppure se riguardi un ente determinato, là dove «la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà». Per un approfondimento della struttura «katholou-protologica», in cui l'*orizzontalità* dell'essere si coniuga con la *verticalità* della sostanza divina, rinviamo a R. BRAGUE, *Aristotele et la question du monde*, PUF, Paris 1988, pp. 110; 194; 271; 274; 287; 514-515. Per quanto riguarda, invece, il giudizio di Heidegger il riferimento va a *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe (Ga) 3, hrsg. F.-W. VON HERMANN, 1991 e in particolare a *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Ga 29/30, hrsg. F.-W. VON HERMANN, 1983, p. 58; tr. it. P. CORIANDO (a cura di), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1999, p. 54: «Ciò che chiamiamo "metafisica" è un'espressione scaturita da uno stato di perplessità, un titolo per una situazione di imbarazzo, un titolo puramente tecnico, che dal punto di vista del contenuto non dice ancora nulla».

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, E 1, 1026 a 25-30: «Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore < alle altre scienze > e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attribuiti, in quanto essere, gli appartengano».

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, Γ 2, Δ 7, E 2, Z 1.

già nel 1498: «Est quidem ejus [sc. analogiae] notitia necessaria adeo, ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere»<sup>7</sup>. L'*analogia* è parte integrante della *metafisica* – dirà Heidegger a suo tempo<sup>8</sup>. La domanda iniziale si raddoppia: *che cos'è l'analogia?* Incominciamo fin da subito col riconoscere l'impossibilità di una definizione univoca. In primo luogo, per «analogia» non intenderemo un concetto, bensì una *dottrina* o, meglio, un *corpo dottrinale*, che va lentamente formandosi a partire dalla prima ricezione dei testi aristotelici e toccherà il suo apice nel Medioevo latino con il nome di *analogia entis*. Come avremo modo di constatare, tra l'*analogia* e la *metafisica* vige un rapporto di reciproca implicazione: l'*analogia* presiede alla realizzazione del «progetto» della *metafisica*, modulandosi in *analogia entis* e, viceversa, la realizzazione di questo progetto trasforma la metafisica, come dirà ancora Heidegger, in *onto-teologia*. L'*universalità* di tutto ciò che è si coniuga con la *supremazia* dell'ente più ente di tutti. E là dove il *tutto* si riconduce all'*uno*, il *πολλὰχῶς* dell'essere – che Aristotele, dal canto suo, lasciava prudentemente indeterminato – si piegherà all'*univocità* di un concetto: la *sostanza*, *Dio* o, al limite, di molto posteriore, la *cogitabilitas*<sup>9</sup>.

La storia dell'analogia diventa la storia della metafisica. E, dato per noi fondamentale, è ancora all'analogia che il giovane Brentano si affiderà per risponderne alle fatiche dello Stagirita con la sua *Dissertation* del 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, ripetendo, a sua volta, il gesto antico dei primi commentatori di fronte all'imbarazzo di una molteplicità, «vaste comme la nuit et comme la clarté». Un'eredità passata si trasforma così in un insegnamento presente, permettendoci di mettere a fuoco un paradigma esegetico di amplissima portata, in grado di ricomprendere l'intero corso storico del pensiero occidentale. Dall'*analogia entis* alla «costituzione ontoteologica» è il senso stesso della «metafisica» a essere posto direttamente in causa ed è a Heidegger che dovremo oculatamente riferirci, se vorremo recuperare il valore *archeologico* della questione. Non tanto per reiterarne gli assunti di base, quanto piuttosto per evitare che la prospettiva dell'indagine si nasconda dietro la presunta evidenza dei «fatti», là dove la prospettiva – la *nostra* – risulta inevitabilmente post-heideggeriana, che lo vogliamo o no. Qui risiede il paradosso con cui saremo chiamati a confrontarci: la *regressione archeologica*

<sup>7</sup> THOMAS DE VIO CAJETANUS, *De nominum analogia*, I, 1, ed. P.N. Zammit, Roma 1934.

<sup>8</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Ga 42, hrsg. H. Feick, 1971, p. 212.

<sup>9</sup> Cfr. a tale proposito il significativo contributo di P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Paris 2009, p. 67. Per una sintesi storico-teoretica della medesima problematica si consulti anche il primo capitolo di J.-L. MARION, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, «Phénoménologie de la donation et philosophie première», PUF, Paris 2001, pp. 1-36.

richiede al contempo un'operazione sul presente. E in parallelo a un continuo avanzare nel passato, è verso il presente che retrocediamo nel tentativo di recuperare un'*arché* – nella fattispecie *l'arché dell'analogia* – il cui senso non può mai banalmente coincidere con un'origine cronologica<sup>10</sup>. Non l'«origine», l'*Ursprung*, dunque, ma la «provenienza», *Herkunft*, sarà il fine della nostra ricerca<sup>11</sup>. Ecco l'assunto di base da cui procederemo, nel tentativo di ridisegnare la complessità di una trama in cui l'analogia si appropria del senso dell'unità dell'essere, consegnando l'essere all'abbraccio della metafisica. *Né la «costituzione» della metafisica, né tantomeno la sua «distruzione» sarebbero pensabili senza l'analogia.*

### *Status quaestionis*

Lo *status quaestionis* è presto stabilito: sull'analogia la bibliografia è sterminata. Da Platone ad Aristotele, da Plotino a Tommaso, passando per Avicenna e Averroé, dalla prima alla seconda Scolastica, da Scoto, Ockham, Suarez – solo per citare i nomi più illustri – fino a Descartes e poi Hume, Berkeley, Kant, ecc., la storia dell'analogia coincide pressoché con l'intera storia della filosofia. Nella macroeconomia del concetto si tratterà, allora, d'individuare le linee direttive in base a cui si profilano le distinzioni interne. Segnaliamo, in primo luogo, la parabola che a partire da Aristotele tocca il suo apice in Tommaso, lungo il corso dell'evoluzione che porta l'analogia a modularsi in *analogia entis*. Seguirà un lento e

<sup>10</sup> Per quanto riguarda l'idea di un'«archeologia filosofica» il nostro riferimento va principalmente a E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, il Mulino, Bologna 1968; Quodlibet, Macerata 2004<sup>2</sup>. Per un approfondimento critico dei problemi relativi all'«archeologia», e in relazione ad autori quali F. Nietzsche, F. Overbeck, M. Heidegger, M. Foucault, E. Melandri, ecc., si consulti G. AGAMBEN, *Signatura Rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008 e in particolare il terzo capitolo «Archeologia filosofica», pp. 82-111. Ci sia infine permesso un ulteriore rinvio, sebbene in una prospettiva non esplicitamente «archeologica», a J. DERRIDA, «La mythologie blanche», in *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972.

<sup>11</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Ga 2, hrsg. W.-F. VON HERMANN, 1977, § 6, p. 21; tr. it. P. CHIODI, a cura di F. VOLPI, Longanesi, Milano 2005: «La tradizione dominante tende così poco a rendere accessibile ciò che essa “tramanda”, che, innanzi tutto e per lo più, piuttosto lo copre. Essa consegna il tramandato all'ovvietà e blocca l'accesso alle “fonti” originali, da cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti, in modo almeno in parte autentico. La tradizione fa dimenticare in genere questa provenienza [*Herkunft*]. Essa ha come conseguenza l'inutilità anche soltanto di comprendere la necessità di una tale regressione». Cfr. anche F. OVERBECK, *Kirchenlexicon Materialen. Christentum und Kultur*, hrsg. B. VON REIBNITZ, in *Werke und Nachlass*, VI, I, Metzler, Stuttgart-Weimar 1996, p. 52; tr. it. in G. AGAMBEN, *Signatura Rerum. Sul metodo*, cit., p. 88: «Non vi è storia senza tradizione – ma se, in questo senso, ogni storia è accompagnata da una tradizione, ciò non significa [...] che la cosa, che viene chiamata tradizione, rimanga sempre identica [...]. Colui che scrive la storia deve accedere alla sua esposizione attraverso un instancabile lavoro preliminare: questo è la critica della tradizione».

progressivo declino, che coincide grosso modo con il passaggio alla modernità: l'apertura di quel nuovo orizzonte, imposto da Descartes alla riflessione filosofica, costringerà la *via analogica* a spazi sempre più ristretti. La sostanziale certezza del termine *a quo* lascia, tuttavia, indeterminato il termine *ad quem* e solleva, per riflesso, l'esigenza di una più precisa delimitazione dei confini storici dell'analogia. Oltre Kant, sappiamo che Brentano ne reitererà l'impiego in chiave aristotelico-tomista. Ma oltre Brentano? Che ne sarà dell'analogia nel passaggio che dallo *zurück zu Aristoteles* del XIX sec. conduce alla psicologia empirica e poi alla fenomenologia?

Una prima risposta, implicita per quanto significativa, ci è offerta da una raccolta di studi condotti sotto la direzione di J.-L. Marion nel 1989<sup>12</sup>. Consideriamone gli estremi: all'articolo di apertura firmato da P. Aubenque, sulla dottrina pseudo-aristotelica dell'analogia dell'essere, risponde il contributo finale di J.-F. Courtine sull'intersoggettività in Husserl. *Da Aristotele a Husserl*, emerge così una prima indicazione: il corso storico dell'aristotelismo veicola il trasmettersi dell'analogia, che si estende quantomeno fino al compimento estremo della fenomenologia. La nostra ipotesi di ricerca ci induce, pertanto, a orientare lo sguardo verso Husserl, considerando con particolare interesse il suo rapporto di filiazione nei confronti di Brentano. *È forse possibile considerare la fenomenologia come l'ultima scena dell'analogia?* Alla sollecitudine della domanda seguono le difficoltà della risposta. Rileviamo, innanzitutto, la necessità di una duplice mediazione: tra il Brentano aristotelico e l'Husserl fenomenologo c'è, infatti, il Brentano psicologo. Si tratterebbe, perciò, di verificare preliminarmente la viabilità della trasmissione che a partire dall'aristotelismo garantirebbe il perpetuarsi di un particolare impiego dell'analogia anche in psicologia. In secondo luogo va segnalata l'attenzione della critica storiografica che a proposito delle radici aristoteliche della fenomenologia si è per lo più in-

<sup>12</sup> «Les études philosophiques», Juillet-Décembre, n° 3-4, 1989. Cfr. l'*Avant-propos* di J.-L. MARION, p. 289: «Il s'agissait, bien entendu, de retracer les conditions historiques d'émergence d'un concept (ou d'un complexe conceptuel), qui non seulement a joué un rôle déterminant aux frontières de la théologie et de la métaphysique, mais a aussi marqué de son sceau l'histoire de la pensée». Vale la pena riportare qui l'*Index*, già di per sé significativo: P. AUBENQUE, "Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être", pp. 291-304; J.-L. CHRÉTIEN, "L'analogie selon Plotin", pp. 305-318; A. DE LIBERA, "Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être", pp. 319-346; O. BOULNOIS, "Analogie et univocité selon Duns Scot: la double destruction", pp. 347-370; L. MILLET, "Analogie et participation chez saint Thomas d'Aquin", pp. 371-384; E. WEBER, "L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin", pp. 385-412; B. PINCHARD, "Du mystère analogique à la "Sagesse des Italiens", pp. 413-428; M. BASTIT, "Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suarez", pp. 429-444; G. BRYCKMAN, "Berkeley et l'analogie des noms", pp. 445-454; F. MARTY, "L'analogie chez Kant: une notion critique", pp. 455-474; J. GREISCH, "Analogia entis et analogia fidei: une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (K. Barth et E. Pryzwara)", pp. 475-496; J.-F. COURTINE, "L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl", pp. 497-516.

centrata sull'asse Brentano-Heidegger<sup>13</sup>. Come è stato ampiamente dimostrato, la lettura fenomenologica di Aristotele, svolta durante il primo decennio dell'insegnamento universitario da parte di Heidegger, permette l'istituzione di un contatto diretto, sebbene critico, con l'aristotelismo di Brentano. Lo stesso non può, invece, dirsi per Husserl, in questo senso tutt'altro che aristotelico. Registriamo, infine, un ulteriore dato, meramente bibliografico, ma altrettanto significativo: la scarsità pressoché scoraggiante di studi sull'analogia in Husserl, a parte qualche rarissima eccezione. Non ne elencheremo più di cinque: il già citato J-F. Courtine, che rilegge il rapporto tra l'*ego* e l'*alter ego* alla luce dell'*analogia entis*; V. Melchiorre, che non manca d'interessarsi a Husserl, e in particolar modo al problema dell'intersoggettività, nei suoi numerosi e compositi studi sulla «via analogica»<sup>14</sup>; K. Hedwig, che in un breve articolo pubblicato nel 1982 pone l'analogia a tema di un'analisi tra il problema dell'intersoggettività e la costituzione formale dell'essere<sup>15</sup>; E. Melandri, che in *Logica e esperienza in Husserl* del 1960 utilizza, a sua volta, il concetto di «analogia entis» in riferimento all'intenzionalità<sup>16</sup>, facendo menzione della monografia di A. Diemer, del 1956, dove ritroviamo un paragrafo esplicitamente intitolato «Die Analogie des Seins»<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Rinviamo in particolare allo studio di F. VOLPI, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984. Sempre dello stesso autore, si consulti anche *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, A. Milani, Padova 1976. Cfr. inoltre A. D'ANGELO, *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Bibliopolis, Napoli 2000; «La critica heideggeriana dell'analogia», in «La Cultura», 1989 (27), pp. 276-343.

<sup>14</sup> Cfr. in particolare V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 99-136. Sempre dello stesso autore si consulti *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990; *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991 e, infine, «L'analogia in Aristotele», in A. BAUSOLA - G. REALE, *Aristotele. Perché la metafisica? Studi su alcuni concetti chiave della filosofia prima aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 91-116.

<sup>15</sup> K. HEDWIG, «Husserl und die Analogie», in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 36 (1982) pp. 77-86. In funzione dell'esigenza fondativa del metodo fenomenologico, che ambisce a una totale assenza di «presupposti metafisici», l'indagine di K. Hedwig conduce a un duplice verdetto: d'assoluzione nei confronti dell'analogia intersoggettiva, la quale, reintegrata all'interno della struttura ritenzionale del vissuto, si trasforma in *appercezione analogizzante*; di condanna, invece, nei confronti della costituzione formale dell'ente, dove l'analogia contribuirebbe a imporre l'istanza di un unico termine di riferimento, individuato dall'autore nel concetto di «Ding», a fondamento della totalità dell'universo ontologico.

<sup>16</sup> Cfr. E. MELANDRI, *Logica e esperienza in Husserl*, il Mulino, Bologna 1960, p. 69. Dello stesso autore, si consulti anche «I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico», in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. PACI, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 101.

<sup>17</sup> A. DIEMER, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain K.G., Meisenheim am Glan 1956, p. 206: «Analogie im Husserlschen Sinne bedeutet, ganz allgemein verstanden, die jeweilige Entsprechung und Parallelität vor allem der formalen Strukturen innerhalb der verschiedenen Seinsbereiche». Segnaliamo, inoltre, quanto A. Diemer afferma a piè di pagina a proposito del titolo «Die

Dall'insieme di queste coordinate si definiscono le linee direttive della nostra indagine: faremo della fenomenologia husserliana un osservatorio privilegiato per cogliere gli ultimi bagliori dell'analogia, prima che la «distruzione della metafisica» ne sancisca la scomparsa (quasi) definitiva. Entrando nella contemporaneità, dovremo pertanto compiere un passo indietro e rimanere sulla soglia della «fine», tenendo Heidegger a debita distanza per afferrare il senso che l'analogia – la *Pénultième* – continua ad avere anche in fenomenologia. Creeremo una risonanza quanto più ampia con la tradizione dell'aristotelismo. E nel tentativo di fissare il *punto critico* in cui l'analogia si trasmette – non senza modificarsi – da Brentano a Husserl, ci discosteremo quanto più possibile dalla tematica dell'intersoggettività. Qui risiede la nostra ipotesi e, in certa misura, la nostra scommessa: se c'è un'analogia in Husserl, nonostante la totale assenza di una dottrina, le tracce dovranno esserne visibili ben prima del suo intervento, relativamente tardivo, in chiave intersoggettiva. Rappresentando una strada fin troppo battuta dall'attuale critica, l'intersoggettività si espone in effetti a un duplice svantaggio, dovuto a un paradossale eccesso d'evidenza, che se per un verso dà adito a uno degli interventi più espliciti dell'analogia – declinata, però, nei termini di un'«analogizzazione» – rischia di monopolizzarne le risorse, a scapito di altri luoghi e altre occorrenze più vicine all'asse aristotelico lungo cui ne ricercheremo la provenienza.

### *Per una storia specifica della metafisica*

*Metafisica, essere, analogia, onto-teologia, univocità* – sono queste le parole chiave che definiscono lo scenario della *storia* che vogliamo raccontare. *L'analogia* sarà, dunque, il tema e fungerà al contempo da indice di una trasformazione epocale, nel compimento onto-teologico della metafisica. *Ma la metafisica è necessariamente onto-teologia? E l'analogia opera esclusivamente al suo servizio?* Ecco le domande che ci accompagneranno lungo tutto il nostro cammino, alla ricerca di una *continuità* che sappia rispettare la *discontinuità* delle epoche, delle dottrine e degli autori. La difficoltà principale con cui dovremo confrontarci sta nel separare quanto più possibile la trama dei concetti senza, però, rinunciare alla coerenza sotterranea di un *fil rouge*, che rilevi la *diacronia* della metafisica o, forse, sarebbe più corretto dire delle metafisiche. Si tratterà, pertanto, di rendere tematico ciò che per lo più è operativo e si confonde con il dispiegarsi concreto dei problemi di volta in volta differenti. Da qui l'apparenza di eclettismo che aleggerà inevitabilmente sulla ricerca. E da qui l'obiezione

Analogie des Seins», n. 46, *ibid.*: «Wenn im Zusammenhang der Seinskonstitution bei Husserl von Analogie die Rede ist, so soll hierbei auf alle Hinweise und Vergleiche mit sonstigen Begriffen der Analogie verzichtet werden und nur da zur Sprache kommen, was Husserl darunter versteht».

inevitabile: *qual è esattamente il senso di una tale problematica*, tanto più rischiosa nella misura in cui pretenderebbe di ritrovare perfino in fenomenologia una questione dell'analogia, che pur in assenza di un'esplicita dottrina coinvolgerebbe lo stesso Husserl e, per di più, a partire da un contesto prettamente aristotelico? *A quale buon senso potremmo mai appellarci di fronte a un siffatto monstrum storiografico e filosofico?* E, per riflesso, come intendere l'«analogia» da un estremo all'altro di un percorso così eterogeneo, che l'unità e la coerenza ne risulterebbero seriamente compromesse? In conclusione – lo storico avveduto potrebbe controbattere con sagacia – non soccomberemmo, a nostra volta, al *demone dell'analogia*, che malignamente ci fa vedere ciò che in realtà non è, trasformando la nostra ambizione, per riprendere le parole di Mallarmé, in un'illusione «*aisément déductible*»?

Per quanto sta in noi, accoglieremo l'invito a una prudenza rispettosa delle condizioni concrete, contestuali e dottrinali, da cui prende forma il *filosofema* dell'analogia, senza tuttavia dimenticare che l'analogia – qui risiede il principio della nostra risposta – è un *filosofema* ancor prima che una *dottrina*. Ed è di questa priorità che vogliamo trattare. Intendere la storia della filosofia come storia dei *corpus* dottrinali non impedisce il riconoscimento di determinati meccanismi interni alla *diacronia*, che nel caso specifico dell'*analogia entis* si concretizzano nella storia di una certa «metafisica». All'obiezione dello storico risponderemo, pertanto, con lo stesso interrogativo che Hegel, a suo tempo, già si poneva: *perché la filosofia ha una storia?* Ed è alla storia che dovremo guardare per capire il funzionamento dell'analogia che s'identifica, sovrapponendosi, alla storia dell'analogia. Ciò, ovviamente, non vuol dire abbandonarsi alle sintesi d'ampio respiro o al sogno di un compimento teleologico della metafisica. «Chi vuol far opera di mediazione» – diceva Nietzsche, a giusto titolo – «si dà a conoscere come mediocre [...]». E tra un autore e l'altro, tra un'epoca e l'altra, e, a maggior ragione, tra un'analogia e l'altra, ci terremo scrupolosamente alla larga da ciò che ancora lo stesso Nietzsche definiva «la mania delle analogie e delle equiparazioni», «indizio di occhi deboli», incapaci di cogliere l'irripetibile nella storia. *L'irripetibile*, ossia le differenze, i cambiamenti della forma e della funzione sistematica: non avremo occhi che per questo, nell'osservare il filosofema di un'*analogia dell'essere* che trova nella *discontinuità* l'unica misura del suo *continuum*.

Che tipo di concezione emergerà, allora, dal nostro gesto? Verso quale *idea di storia* convergeremo? Verso una *visione strutturalista* che invoca a ogni passo una rottura, sciogliendo il *continuum* temporale in una sequenza discontinua di sistemi? Oppure, all'estremo opposto, verso una *storia trascendentale della filosofia* che legge le differenze dottrinali alla luce di una continuità tanto ideale quanto problematica? Né verso l'una, né verso l'altra, né tantomeno verso l'idea di una storia della filosofia *strictu sensu*, bensì – seguendo le preziose indicazioni di P. Aubenque – verso ciò

che potremmo definire una *storia specifica della metafisica*, intesa come «scienza dell'essere», la cui indagine va distinta dalla storia delle altre parti che costituiscono tradizionalmente la filosofia<sup>18</sup>. La *specificità* che ne garantisce la fondatezza risiede nel carattere non referenziale del suo tema – l'essere – irriducibile all'oggetto di un'esperienza possibile o a una cosa tra le cose del mondo. L'essere non ammette nessun'altra realtà, se non l'*istoricità* del suo darsi, che si manifesta esclusivamente in un *logos*<sup>19</sup>. La *storia della metafisica* diventa, pertanto, la *storia dell'essere*, ossia la storia dei *logoi* sull'essere, che ne esprimono di volta in volta il senso. E la pratica storiografica dovrà isolarne quanto più possibile le tendenze, individuando le formazioni, le trasformazioni e le derivazioni dei concetti fondamentali che ne strutturano il corso. Né *cronologia* né a maggior ragione *aneddotica*, bensì, ancora una volta, *diacronia*. Questo è il *tempo* della storia che vogliamo raccontare; il *senso* della storia che è l'analogia<sup>20</sup>.

\* \* \*

Da Aristotele ai commentatori, dall'*equivocità* originaria alla riduzione tangenziale dell'essere all'*univocità* di un concetto, ricercheremo le tracce di una tensione, le linee generali di una «marcia dell'essere verso l'univocità», facendo dell'*ontoteologia* una figura possibile della *metafisica* – certamente non l'unica, ma quantomeno per noi la più rilevante. Qui risiede la ragione di fondo, che consentirà all'*analogia* di sopravvivere alla sequela delle sue formulazioni: caricandosi del senso dell'unità dell'essere, la figura metafisica dell'*analogia* si approprierà di una questione che durerà oltre il susseguirsi delle dottrine<sup>21</sup>. Ed è sul suo valore *trans-storico*

<sup>18</sup> Si consulti ancora una volta P. AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique*, cit., e in particolar modo l'Appendice «Pour une histoire spécifique de la métaphysique», pp. 77-89, che riprende, modificandolo leggermente, il testo di «Y a-t-il une histoire spécifique de la métaphysique?», precedentemente pubblicato in Y-C. ZARKA - B. PINCHARD (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, PUF, Paris 2005. La distinzione tra una «Scienza dell'Essere» o «Scienza della Logica», come l'avrebbe definita Hegel, separata dalle scienze filosofiche particolari, quali la filosofia dello spirito o la filosofia della natura si traduce negli intenti di P. Aubenque nella distinzione parallela tra l'*ontologia generale*, o scienza dell'essere in quanto tale, e la serie delle *ontologie regionali*, che s'identificano tradizionalmente con la cosmologia, con la psicologia e, in certa misura, con la teologia.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 82.

<sup>20</sup> D'altronde, è lo stesso P. Aubenque a garantire, almeno in parte, la legittimità della nostra ipotesi di ricerca. Cfr. *ivi*, pp. 84-85: «[...] de telles transformations, d'abord souvent imperceptibles, peuvent produire en se cumulant et se radicalisant des mutations dans le champ de la métaphysique et, à travers elle, dans le champ du savoir en général. Qu'on pense par exemple [...] s'agissant des structures, [aux] interprétations successives de la polysémie de l'être, qui, de l'ambiguïté à l'univocité en passant par l'analogie, annoncent et préparent le tournant suarézien et, à travers la métaphysique scolaire allemande, l'instauration kantienne du transcendantal».

<sup>21</sup> Cfr. J-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 1981, p. 19: «Ainsi la question de l'analogie survit-elle aux doctrines de l'analogie».

che si fonderà l'ambizione del nostro metodo: pensare l'«analogia» senza Tommaso, concentrandoci più sul senso della sua *provenienza*, che non sull'esaustività di una sua ricostruzione. Collezioneremo i *frammenti di un'archeologia*, in vista della domanda-guida che orienterà l'intera parabola del nostro cammino: *fin dove si spinge la marcia verso l'univocità? E fin dove arriva la gittata dell'analogia?* Tra una tappa e l'altra, tra una discontinuità e l'altra, perlusteremo quanto più possibile le connessioni, definendo così il piano generale dell'indagine: da Aristotele all'aristotelismo si tratterà in primo luogo di cogliere i presupposti dell'«equivoco» che trasformerà l'analogia in *analogia entis* (Introduzione); fissando nello *zurück zu Aristoteles* del XIX sec. il punto d'aggancio con la fenomenologia, riattiveremo il dibattito sulle categorie aristoteliche che vede in Trendelenburg, maestro di Brentano, uno dei suoi principali protagonisti (Capitolo I); dalla *Kategorienlehre* alla *Dissertazione* del 1862 assisteremo al ritorno dell'*analogia entis*, silenziosamente installata alle soglie della contemporaneità (Capitolo II); cercheremo un passaggio tra l'aristotelismo di Brentano e la sua psicologia empirica, fissando nel trattato del 1867 sulla *Psicologia di Aristotele* l'anello di congiunzione tra i due orizzonti della ricerca (Capitolo III); accederemo a Husserl alla luce della sua discendenza brentaniana, presupposto di un'emancipazione critica, recuperando il filo delle categorie in vista della grande scoperta della fenomenologia, l'intuizione categoriale, dove l'analogia andrà assumendo un particolare significato (Capitolo IV); interrogheremo la revisione trascendentale della fenomenologia, che modulandosi in una critica della ragione finirà per attribuire un valore metafisico a ciò che resta dell'analogia (Capitolo V). Kant e Heidegger saranno la cartina tornasole del nostro orizzonte di ricerca. E l'intreccio tessuto fungerà al contempo da pretesto per un'investigazione sui limiti della fenomenologia che, appropriandosi dell'analogia, rende tanto più problematico il suo rapporto nei confronti della metafisica. Il punto d'arrivo – è appena necessario dirlo – non è altro che il punto da cui siamo concretamente partiti e tutta la nostra fatica consisterà nel riconvertire in genealogia il gesto di un'iniziale archeologia. *Da Aristotele a Husserl e, viceversa, da Husserl a Aristotele*: nonostante i cambiamenti di prospettiva, di linguaggio e di pensiero, l'analogia – ecco la tesi che vogliamo dimostrare – non abbandonerà mai il suo originario statuto di *analogia dell'essere*.