

MARCELLO ZANATTA

# L'ANALOGIA IN BRENTANO

UNA GUIDA PER IL CONFRONTO DELL'ESEGESI  
DI ARISTOTELE NEL *MANNIGFACHEN BEDEUTUNG  
DES SEIENDEN* E NELLA *GESCHICHTE  
DER PHILOSOPHIE*

Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



## S O M M A R I O

1. Il *Mannigfachen Bedeutung des Seienden*, la *Geschichte der Philosophie* e l'analogia
2. Analogia e omonimia in rapporto all'uno in Aristotele
3. Presunte incongruenze della nozione aristotelica di analogia
  - 3.1 L'analogia in rapporto all'uno nel quadro della heideggeriana *Seinsfrage*
  - 3.2 Incrinature nella struttura dell'aristotelica omonimia in rapporto all'uno
4. La fusione neoplatonica dell'analogia e dell'omonimia in rapporto all'uno
5. Dalla fusione di analogia e  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  all'analogia di attribuzione
6. Quale nozione di analogia nel *Mannigfachen Bedeutung des Seienden*. Un problema
7. L'analogia, struttura portante dell'argomentazione nel *Mannigfachen Bedeutung des Seienden*
  - 7.1 Nel primo capitolo
  - 7.2 Nel secondo capitolo
  - 7.3 Nel terzo capitolo
  - 7.3.1 Il significato di vero e di falso
  - 7.3.2 Sul vero e sul falso considerati in relazione all'essere come vero e al non-essere come falso
  - 7.4 Nel quarto capitolo
  - 7.4.1 L'essere che si divide in essere in atto e in essere in potenza è l'essere nel significato in cui questo termine viene attribuito non solo a quanto si è realizzato, a quanto esiste con piena attualità, all'essere-attuale, bensì anche alla semplice possibilità dell'essere
  - 7.4.2 Connessione tra gli stati della potenza e dell'atto. Il movimento ( $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) come attualità che costituisce ciò che si trova in uno stato della potenzialità in quanto tale
  - 7.5 Nel quinto capitolo
  - 7.5.1 Le categorie sono significati diversi dell'essere ( $\acute{\omicron}\nu$ ) che di esse si predica per analogia ( $\kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha\nu$ ) e precisamente in un duplice modo: l'analogia di proporzionalità e l'analogia per riferimento a un medesimo termine
8. L'ontologia aristotelica e i significati dell'essere nella *Geschichte der Philosophie*
  - 8.1 L'essere per accidente
  - 8.2 L'essere come vero
  - 8.3 L'essere secondo le categorie
  - 8.4 L'essere come potenza e atto
9. A mo' di conclusione. Una possibile ipotesi esegetica

I. *Il « Mannigfachen Bedeutung des Seienden », la « Geschichte der Philosophie » e l'analogia*

La scoperta del manoscritto sulla *Geschichte der Philosophie nach Dr. Franz Brentano*<sup>1</sup>, nel monastero domenicano di Sant'Anna a Graz, ha rappresentato un evento filosofico e culturale d'importanza basilare per lo studio dell'esegesi di questo filosofo e della filoso-

<sup>1</sup> D'ora in poi *GPh*. Questo documento è stato fortuitamente scoperto nel 1997 da Antonio Russo, che ne ha provato l'autenticità con una lettera di Denifle a Brentano da lui presentata nel volume *Fanz Brentano e Heinrich Denifle. Un carteggio inedito*, Roma 2014, p. 92. Undici anni prima, in un articolo dal medesimo titolo (cfr. «Studium», 3, 2003, pp. 333-356), Russo aveva segnalato, a p. 340, che il malaccorto redattore aveva goffamente scambiato le parole in greco per segni speciali. Peccato che tanta perizia filologica Russo non abbia usato anche nel trascrivere il manoscritto, almeno per la parte relativa ad Aristotele. Egli l'ha messa a disposizione dello scrivente, che per questo lo ringrazia, ma che al contempo ha dovuto constatare le molteplici ed evidenti sviste di Russo nel presentare il testo. Di fatto esso è sì utilizzabile quanto a rendere nota la dottrina di Brentano, ma abbisognerebbe di una competente cura filologica, anche per una semplice edizione diplomatica, che Russo non ha creduto, o non è stato in grado, di redigere. Probabilmente per colmare questa mancanza egli aveva, in precedenza, affidato il manoscritto a Pietro Tomasi, il quale su di esso redasse la tesi per conseguire il dottorato di ricerca in filosofia presso l'Università di Trieste, pubblicata subito appresso nel volume *Una nuova rilettura dell'Aristotele di Franz Brentano alla luce di alcuni inediti*, Trento 2008. Ma neppure da Tomasi si è avuta, almeno fino ad ora, un'edizione del manoscritto brentaniano. Della dissertazione dottorale, gentilmente messami a disposizione da Tomasi, e di questo volume, chi scrive si è servito nella difficile lettura del manoscritto brentaniano. Ma già nel 2007 Tomasi aveva presentato sulla rivista «Axiomathes», 17, p. 99 il manoscritto di Graz nel saggio *The Unpublished «History of Philosophy» (1866-1867) by Franz Brentano*. Dal canto suo, Antonio Russo ha scritto sul manoscritto da lui scoperto nel saggio *Franz Brentano e la filosofia come scienza. L'inedita «Geschichte der Philosophie» (1866-67)*, in C. GENNA (ed.), *Filosofia e scienza a confronto*, Milano 2019, pp. 55-84.

fia occidentale e, in particolare, di Aristotele. Sotto quest'ultimo profilo, anzi, l'importanza della scoperta s'accresce ove si consideri l'apporto che il reperito documento arreca alla conoscenza anche della storia dell'aristotelismo e delle grandi questioni che in seno a esso ebbero stanza.

Va da sé che entrambi gli aspetti – intendo l'esegesi brentaniana di Aristotele e la conoscenza delle questioni dell'aristotelismo che in Brentano si attestano – procedono di pari passo e in modo parallelo. E in merito a entrambi il reperito documento entra massicciamente in causa. Infatti, la sua scoperta permette di eseguire un utile confronto tra l'iniziale esegesi di Aristotele da parte di Brentano, quale ufficialmente si attesta nella sua tesi dottorale sui molteplici significati dell'essere nella filosofia dello Stagirita, del 1862<sup>2</sup> e la concezione brentaniana dell'ontologia aristotelica di pochi anni più tardi (1866-67): se sia rimasta del tutto la medesima o sia mutata e, in questo caso, per quali aspetti e in che misura è mutata.

L'intrico con quelle che abbiamo indicato come le grandi questioni agitate nell'aristotelismo, in specie con la lettura tomista, per un verso, e tardoscolastica, per altro verso, del metafisico greco è palese, emergendo immediatamente dal confronto dei due testi brentaniani – i *MSE* e la *GPh* – con le opere aristoteliche chiamate di volta in volta in causa e le interpretazioni di esse fornite dall'Aquinata e da altri commentatori.

E poiché la tesi dottorale presenta la filosofia di Aristotele a partire dalle *Categorie*, in merito a cui Brentano discute, oltretutto la genesi – o, più esattamente, in strutturale connessione con questo annoso problema, sollecitatogli innanzitutto dall'ipotesi linguistico-grammaticale del maestro Trendelenburg<sup>3</sup> –, la concezione dell'essere che nelle categorie si esplica, la quale ha il suo fondamento speculativo nella delineazione del rapporto secondo cui le categorie si relazionano tra loro e con l'essere stesso, e questo rapporto s'istituisce secondo Brentano sulla base dell'analogia, è

<sup>2</sup> F. BRENTANO, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* [1862], pref. di G. Reale, trad. it. di S. Tognoli, Milano 2012, d'ora in poi *MBS*.

<sup>3</sup> F.A. TRENDELENBURG, *De Aristotelis categoriis prolusio academica* [1833], trad. it. di V. Cicero in appendice a Id., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, a cura di G. Reale, Milano 1994.

precisamente sull'uso che il filosofo fa di questa figura speculativa che il presente saggio intende fissare l'attenzione: nella prospettiva anzidetta di un raffronto tra i *MSE* e la *GPh*, e cioè di accertare mediante l'impiego dell'analogia, usato come guida della ricerca, l'evoluzione – se mai sussiste – tra la primigenia esegesi brentaniana di Aristotele e quella di quattro/cinque anni successiva.

Ma se l'impiego dell'analogia può ben fungere da filo conduttore nello studio di come Brentano ha via via presentato l'ontologia di Aristotele, occorre tuttavia chiedersi se la nozione di analogia che Brentano usa per scandagliare i testi dello Stagirita corrisponda o meno alla nozione aristotelica di analogia e in caso negativo in che misura l'accoglie in una convergenza sia pur parzialmente includente; interrogarsi cioè sulla portata teorica di questa conglobazione. Con un'ulteriore complicazione. Giacché è noto che Brentano legge Aristotele non soltanto direttamente, ma anche e basilarmente attraverso il prisma del commento di Tommaso. Ond'è che ai fini di una ricerca metodologicamente corretta, la nozione brentaniana di analogia dev'essere confrontata non soltanto con quella dello Stagirita, ma altresì con quella dell'Aquinate (vige infatti che «chaque doctrine de l'analogie traduit une certaine conception de l'être, de la causalité, de la participation, de l'unité des êtres dans l'être»<sup>4</sup>), onde verificare quanto viene assunto da questa e in che misura una tale mescolanza di valenze strettamente aristoteliche e valenze tomiste rileva nell'esegesi brentaniana di Aristotele nei *MSE* e nella *GPh*.

Il problema, come si vede, si presenta complesso e, per così dire, con molte sfaccettature perché chiama in causa più dimensioni che s'intersecano tra loro, ed è bene cercare di chiarire analiticamente, una per una.

## 2. Analogia e omonimia in rapporto all'uno in Aristotele

Da tempo la storiografia aristotelica più accreditata ha messo in chiaro che lo Stagirita usa il semantema ἀναλογία per indicare l'u-

<sup>4</sup> B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, p. 12.

guaglianza di rapporti tra quattro termini tra loro diversi, insomma quello che in matematica denota il concetto di proporzione:  $A : B = C : D$ <sup>5</sup>. Le ricerche di tre studiosi a questo riguardo mette conto richiamare: quelle di P. Aubenque<sup>6</sup>, di J.-F. Courtine<sup>7</sup> e di E. Berti<sup>8</sup>, i quali hanno solidamente mostrato sulla base di accurate analisi dei testi aristotelici che lo Stagirita non conosce alcun altro tipo di analogia che questo, ovvero che, quando parla di analogia, intende esclusivamente questo tipo di uguaglianza. Di Enrico Berti, poi, è stato recentemente pubblicato un ennesimo saggio sull'analogia in Aristotele<sup>9</sup> nel quale egli non soltanto riprende – e talvolta quasi *ad litteram* – i risultati di suoi precedenti lavori (scusandosene come se fosse un'inutile ripetizione, mentre in realtà si tratta di una proficua ricapitolazione), ma organizza sapientemente la materia in modo da mostrare come questo tipo di relazione viga per lo Stagirita sia riguardo ai termini (*Met.* V 6, 1016 b 31-35; *Phys.* IV 8, 215 b 6-7; *EN* V 6, 1131 a 29-31, b 4; *Poet.* 21, 1457 16-19) sia riguardo alle categorie (*Met.* VIII 2, 1043 a 2-7; XIII 6, 1093 b 17-21), sia riguardo ai principi (*Met.* XII 4, 1070 a 30-32; b 24; b 9-10; b 16-22; 5, 1071 a 4-11; 28-29; 30-36), analizzando altresì l'analogia nel rapporto con la somiglianza (*Phys.* VII 4, 249 a 23-25; *De part. an.* I 4, 644 a 11-15; *De*

<sup>5</sup> Ciò è stato messo in chiaro già da R.G. MUSKENS, *De vocis analogiae significatione ac usu apud Aristotelem*, Groningen 1943.

<sup>6</sup> P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, «Les Études Philosophiques» I, 1978, pp. 3-16; ID., *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l'analogie de l'être*, «Les Études Philosophiques» 3-4, 1989, pp. 291-304; ID., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, pp. 173 ss.

<sup>7</sup> J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris 2021<sup>2</sup>, p. 37.

<sup>8</sup> E. BERTI, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, in V. MELCHIORRE (ed.), *Metafore dell'invisibile*, Brescia 1984, pp. 13-33; ID., *L'analogia in Aristotele: interpretazioni recenti e possibili sviluppi* [1987], in ID., *Nuovi studi aristotelici*, II. *Fisica, antropologia e metafisica*, Brescia 2005, pp. 35-65; ID., *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?*, «Archivio di Filosofia» 3, 2016, pp. 65-73.

<sup>9</sup> E. BERTI, *Analogia in Aristotele*, «Aristotelica» I, 2022, pp. 5-27. Il saggio è stato presentato dall'autore all'Accademia San Tommaso d'Aquino di Roma, ai cui Atti, di prossima pubblicazione, è dunque destinato e, in parallelo, dietro autorizzazione dei responsabili dell'Accademia, inserito dalla direzione della suddetta rivista, assieme ad altri scritti di Berti, per arricchire l'altrimenti piuttosto povero numero inaugurale della stessa.

*gen. an.* I 1, 715 b 16-21<sup>10</sup>) e con la dottrina del motore immobile<sup>11</sup>, onde mettere in chiaro che non vige analogia né omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \xi\nu$  del primo principio, ma in esso, oltre questi tipi di causa, si esplica anche una terza causa di unità del tutto: la causalità motrice. In più saggi, infatti, Berti ha sostenuto che questo tipo di causa e non quella finale esercita il motore immobile<sup>12</sup> – anche se il motore immobile non costituisce l'unica causa motrice di tutte le cose.

Distinta dall'analogia è la struttura, ontologica e logica, dell'omonimia in rapporto all'uno ( $\pi\rho\acute{o}\varsigma \xi\nu$ ), quale viene illustrata da Aristotele con gli esempi del sano e del medico e poi indicata come modalità secondo cui si dicono i molti significati dell'essere, nel famosissimo passo di *Met.* IV 2, 1003 a 32 ss.<sup>13</sup>. Essa è assolutamente diversa – o, come dice efficacemente Berti, è diversa *toto caelo* – dall'analogia giacché, mentre questa consiste – come s'è rilevato – nell'identità di rapporto tra cose diverse, l'omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \xi\nu$  comporta invece diversità di rapporti e unità o identità del termine cui essi fanno riferimento. Diversità di rapporti, giacché – per stare agli esempi addotti in *Met.* IV 2 – «una cosa <è detta sana> per il fatto di custodire la salute, un'altra per il fatto di produrla, un'altra

<sup>10</sup> In questi passi l'analogia è presentata come un caso di somiglianza, di modo che il piano, per così dire, orizzontale su cui si istituisce il rapporto analogico si interseca, ma – ben inteso – non si unifica in alcun modo, né si sottopone o si sovrappone al piano, per così dire, verticale su cui si istituisce la somiglianza).

<sup>11</sup> Così in *Met.* XII 4, 1070 b 34-35 (ove si mete in relazione analogica la causa prossima di uomo con quella di tutte le cose); 5, 1071 a 35-36 (ove si afferma che i principî di tutte le cose sono identici per analogia e in pari temo si indica nei principî delle sostanze i principî di tutte le cose).

<sup>12</sup> E. BERTI, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele*, «*Metafisica*» XII, 6-7, «*Méthexis*» 10, 1997, pp. 59-83; ID., *De qui est fin le moteur immobile?*, in M. BASTIT, J. FOLLON (eds.), *Essais sur la théologie aristotélicienne*, Louvain La-Neuve 1998, pp. 5-28; ID., *Unmoved Mover(s) as Efficient Cause(s) in «Metaphysics» Λ 6*, in M. FREDE, D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000, pp. 181-206; ID., *La causalità del motore immobile secondo Aristotele*, «*Gregorianum*» 83/4, 2002, pp. 637-654; ID., *Ancora sulla causalità del Motore Immobile*, «*Méthexis*» 20, 2007, pp. 7-28.

<sup>13</sup> L'omonimia in rapporto all'uno è attestata, tra gli altri luoghi, anche in *Met.* V 7, 1017 a 23-27; VII 1, 1028 a 10-30; VII 4, 1030 a 29-32; 32-b 2. In *Met.* VII 1, 1028 a 10-30 e VII 4, 1030 a 29-32 la struttura dell'omonimia in rapporto all'uno viene presentata con l'espressa indicazione della sostanza quale termine che riveste una priorità.

ancora per il fatto di essere un segno della salute, una quarta perché è atta a riceverla» e parimenti «una cosa si dice medica per il fatto di possedere la medicina, un'altra per il fatto di avere una naturale predisposizione a essa, un'altra ancora per il fatto di essere opera della medicina»<sup>14</sup>. E unità o identità del termine di riferimento perché tutte le cose che son dette sane e tutte quelle che sono dette mediche, sono dette così in rapporto alla salute e alla medicina, ovvero la definizione della salute e della medicina entrano come parte della definizione delle cose che si dicono sane e mediche<sup>15</sup>.

Per ciò che attiene ai molti significati dell'essere, quello cui essi fanno riferimento unitario è la sostanza. «Infatti, alcune cose si dicono enti perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, altre ancora perché sono via verso la sostanza, o distruzioni o privazioni o qualità della sostanza o atte a produrla o a generarla, o appartengono a cose che si dicono in relazione alla sostanza, o sono negazioni di qualcuna di queste o della sostanza»<sup>16</sup>.

La sostanza riveste dunque una priorità rispetto agli altri sensi dell'essere e in particolare rispetto alle altre categorie<sup>17</sup>, sia dal punto di vista ontologico che logico, e in questo senso costituisce il *focal meaning*, come ha detto Owen con felice espressione<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> *Met.* IV 2, 1003 a 35-b 3. La traduzione di questo e degli altri passi della *Metafisica* è tratta dall'ed. it. a cura dello scrivente (2 voll., Milano 2009).

<sup>15</sup> Cfr. COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 37.

<sup>16</sup> *Met.* IV 2, 1003 b 6-10.

<sup>17</sup> Si consideri, infatti, che sostanza e categorie costituiscono uno dei significati per sé dell'essere, oltre il quale Aristotele indica anche l'essere come potenza e atto e l'essere come vero. Un quarto significato dell'essere è poi l'essere per accidente (*Met.* V 7). Mette conto fissare una differenza che, se non esplicitata, potrebbe ingenerare confusione: per «essere per accidente (ὄν κατὰ βεβηκός)» Aristotele intende l'unione di una determinazione compresa in una categoria a una determinazione compresa in un'altra categoria (come «il giusto è musico», «l'uomo è musico», «il musico è uomo»); per contro le categorie diverse dalla sostanza costituiscono significati per sé e non per accidente dell'essere, proprio perché per sé l'essere si dice anche come quantità, qualità, relazione e ciascuna delle altre categorie.

<sup>18</sup> G.E.L. OWEN, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in Id., *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca NY 1986, pp. 180-189. Nel saggio lo studioso fa rilevare che, mentre nelle *Categorie* la sostanza riveste una priorità soltanto ontologica, nel passo di *Met.* IV 2 alla valenza ontologica della priorità della sostanza si aggiunge anche una valenza logica, nel preciso senso

In ogni caso, tale priorità ontologica e logica non definisce, a ben vedere, un ordine gerarchico e un rapporto verticale tra la sostanza e le altre categorie, di contro al rapporto orizzontale tra i termini scandito dall'analogia. Semmai la priorità della sostanza e, con essa, l'omonimia in rapporto all'uno definiscono un rapporto "centripeto", che si istituisce su di un piano esso stesso orizzontale al pari di quello su cui s'istituisce l'analogia. Ossia, che la nozione della sostanza così come – aggiungiamo – la realtà della sostanza entrino nella nozione e nella realtà delle determinazioni delle altre categorie<sup>19</sup> non significa, nel rapporto di relazione all'uno ( $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ),

che la definizione della sostanza entra come parte delle determinazioni che a essa si rapportano. Rilevo pertinentissimo – ci permettiamo di osservare – ove si determini la valenza logica del primato della sostanza nel modo in cui lo studioso la presenta, ma ove si leghi più latamente la valenza logica al «dirsi» di una cosa (e quella ontologica all'«essere» una cosa), non si può non rilevare come in *Cat.* 5 parte della trattazione della sostanza sia incentrata sul «dirsi».

<sup>19</sup> Dissento perciò da Courtine per il quale la nozione (e, implicitamente, la realtà) dell'«uno» cui si riferiscono le altre categorie si determina a sua volta in relazione a queste, in un rapporto non «centripeto», bensì «circolare» (*Inventio analogiae*, cit., p. 192), con la conseguenza di una inevitabile indeterminatezza di quell'«uno». Riferendosi al noto esempio della polivocità  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  di «sano» di *Met.* IV 2, così scrive: «se si pone la questione di sapere che cos'è la salute (*scil.* l'uno relazionale dei significati di «sano»), ossia se ci si rivolge verso questa  $\mu\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , [...] ci si trova rinviati alla molteplicità dell'ὕγιεινόν; [...] il corpo o l'aria buona si dicono "sani" in relazione alla salute, ma la salute, a sua volta, esiste solamente come salute di questo o quel corpo "sano", in rapporto a tale o tal'altra quantità di aria, a quel regime alimentare, ai coloriti del volto. È impossibile cogliere la salute tale e quale è in se stessa» (*ibid.*). Così la sostanza «non si lascia cogliere come una natura determinata, che potrebbe apparire e sussistere indipendentemente o a fianco di (*παρά*) certe esemplificazioni; al contrario, essa non è nient'altro che le sue manifestazioni» (ivi, p. 194). Al che obietterei: (1) il  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ , in quanto tipo di unità (oltre l'unità per genere, per specie e per analogia), è una struttura formale; è perciò ben logico che tanto la relazione quanto l'uno della relazione siano indeterminati. (2) Si determinano quando viene specificato qual è la sostanza e quali sono i tipi di rapporto secondo cui i diversi significati si riferiscono a essa (nell'esempio, che cos'è la sostanza e in che senso, ossia perché sono sani una certa quantità di aria, un certo regime alimentare, il colorito del volto ecc.); (3) la determinazione (la definizione) della sostanza che funge da unità reazionale degli altri significati categoriali (nel caso in specie, che cosa sia la salute, vale a dire la sua definizione) è e deve essere presupposta alla relazione  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  e non già specificarsi in essa, perché (a) la funzione del  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  non è di specificare (definire) «la» natura della sostanza (quando mai Aristotele ha asserito questo?), bensì di specificare l'unità dei molti significati «nella» sostanza; (b) soltanto in quanto presupposta, la nozione della

uno “star sopra” della sostanza e uno “star sotto” delle altre categorie, com'è proprio di un ordine verticale, ma comporta semplicemente che la nozione e la realtà della sostanza siano, per l'appunto, “al centro” nel sistema di relazioni in rapporto all'uno.

Proprio l'aver inteso la relazione “centripeta”, e dunque orizzontale, della stessa omonimia in rapporto all'uno ha – come cercherò di documentare – aperto il fianco all'interpretare questo tipo di unità come una forma più radicale e più impegnata di analogia, intesa a definire un rapporto, per l'appunto, verticale, ossia di sovraordinazione e subordinazione tra i termini<sup>20</sup>: prodromo all'idea scolastica

sostanza può assolvere alla funzione di centro relazionale. Sulla linea del Courtine si era espresso, in precedenza, anche Aubenque, là dove scrive che «il  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  del  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  ἔν λεγόμενον non è decisamente né un  $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ , né un  $\delta\acute{\iota}\alpha$ , né un rapporto di attribuzione: è il riferimento oscuro e incerto (*la référence obscure et incertaine*) che assicura certo l'unità di qualificazione molteplice dell'essere, ma un'unità essa stessa equivoca (*équivoque*) e il cui senso sarà sempre da ricercare» (*Le problème de l'être chez Aristote*, cit., p. 249). E anche contro la tesi di Aubenque della «oscurità», della «incertezza» e della «equivocità» dell'istanza espressa nella relazione  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  ἔν opporrei i rilievi formulati in riferimento alla tesi di Courtine. Va infine fatto presente che, secondo Courtine, proprio il fatto di non essersi avveduti di siffatta *circularité* e *dispersion* dell'aristotelica unità  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  ἔν fu il motivo per il quale i commentatori di Aristotele, a partire da Alessandro di Afrodisia, si volsero a «coglie l'essere stesso in una delle sue figure», vale a dire nella sostanza e, in particolare, i commentatori neoplatonici a cercare l'unità dei significati nella sostanza immobile quale sostanza prima da cui derivano in linea discensiva le altre sostanze (*Inventio analogiae*, cit., p. 196). Una tesi, questa, di cui cercheremo di avallare la pertinenza al di fuori e indipendentemente dalla presunta «circolarità» del  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$  ἔν aristotelico.

<sup>20</sup> Una tale interpretazione di ordine verticale dell'omonimia in rapporto all'uno ha espressamente sostenuto anche Enrico Berti, ed è questo l'unico punto in cui discordo dalla sua illuminante esegesi. «L'omonimia relativa a uno – ha scritto lo studioso commentando la nozione di *focal meaning* –, pertanto, non indica un rapporto, per così dire, orizzontale, ma indica un rapporto che si può considerare di tipo verticale, perché in esso c'è qualcosa che sta sopra, la sostanza, e qualcosa che sta sotto, le altre categorie» (BERTI, *L'analogia in Aristotele*, cit., p. 13); e più oltre, a commento di *Met.* VII 4, 1030 a 32-b 2: «l'omonimia relativa ad uno [...] viene presentata come una gerarchia, cioè come una relazione, potremmo dire, di tipo verticale. Essa implica una priorità non solo ontologica, ma anche logica, cioè riguardante le definizioni, della sostanza rispetto alle altre categorie» (ivi, p. 15). Certo, Berti è molto attento a mettere in guardia dal non assimilare l'analogia e l'omonimia in rapporto all'uno e, da qui, a non attribuire ad Aristotele l'istanza scolastica di un'analogia di attribuzione accanto a un'analogia di proporzione. «I due rapporti, per Aristotele, non coincidono, cioè non sono due tipi di analogia, come saranno nella Scolastica, cioè

e in particolare tomista di analogia di attribuzione accanto a quella di analogia di proporzionalità<sup>21</sup>.

### 3. *Presunte incongruenze della nozione aristotelica di analogia*

Nei successivi paragrafi si porrà l'attenzione sul fatto che l'assimilazione dell'aristotelica omonimia in rapporto all'uno all'analogia, sì da dare luogo alla figura dell'analogia in rapporto all'uno, prodromo di quella che sarà l'analogia di attribuzione, si origina da una lettura neoplatonizzante dell'aristotelica unità relazionale; che

l'analogia di proporzionalità e l'analogia di attribuzione», scrive perentoriamente, ma subito appresso aggiunge «tuttavia sono entrambi presenti nelle categorie» (ivi, p. 15). E poco prima: «l'analogia di proporzionalità, che di per sé è un rapporto di tipo orizzontale, si unisce ad un rapporto di tipo verticale, quale l'omonimia relativa, ovvero la relazione all'uno» (*ibid.*).

<sup>21</sup> Questa prospettiva è marcatamente visibile nel saggio di V. MELCHIORRE, *L'analogia in Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 25/2-4, 1993, pp. 230-256, il quale in conclusione, dopo aver riconosciuto che l'analogia «offre comunque uno strumento ermeneutico di grande importanza per la decifrazione del reale», avverte che «occorre però un passo ulteriore». Esso consiste nell'omonimia in rapporto all'uno, già avvistata in questa valenza di ulteriorità da Aristotele in *Met.* IV 2, in quanto sposta la riflessione sul rapporto uno-molti dall'ambito «della mera onticità», nel quale «è confinata» l'analogia di proporzionalità, al piano ontologico. In tal modo essa «sembra dischiudere un percorso ben più radicale, nel senso in cui il Medioevo scolastico dirà appunto di un'analogia di attribuzione». Infatti, precisa ulteriormente Melchiorre, al riscontro di *Met.* IV 2, allo stesso Stagirita «l'analogia di proporzionalità appare ormai insufficiente per risolvere il problema dell'uno e dei molti» giacché «una lettura che voglia [...] rispondere alla domanda del libro IV, che si dia cioè a una considerazione più propriamente ontologica, deve avvertire che l'analogia di proporzionalità non sta in sé e che resterebbe infondata se non supponesse uno stato più profondo, quale è indicato dall'analogia di attribuzione o, se si vuole, dall'analogia in riferimento a un unico principio (πρὸς ἓν)». Dove tra gli altri aspetti va notato come già a livello linguistico Melchiorre, parlando dell'«analogia in riferimento a un unico principio» come di «analogia di attribuzione», (a) identifichi ben più che in prospettiva due tipi di analogia di cui uno non esiste in Aristotele e (b) legga in chiave tomista l'«omonimia in rapporto all'uno» già come «analogia in rapporto a un unico principio», falsando completamente anche sul piano del lessico la posizione storica dello Stagirita. Problematico poi distinguere a proposito di Aristotele, letto *en Aristotele*, per riprendere una felice espressine di Gauthier e Jolivet nel volume introduttivo (il primo) della loro monumentale edizione, in quattro tomi, dell'*Etica a Nicomaco* (Paris-Louvain 1970<sup>2</sup>), un ambito «di mera onticità» da un ambito «ontologico».

tale assimilazione è presente in Tommaso dove assume le fattezze, se non espressamente il nome, dell'analogia di attribuzione; la quale, prospettata in una differente modalità, domina la riflessione dei suoi commentatori, il Caietano innanzitutto; che all'analogia in rapporto all'uno assunta secondo la curvatura scolastica dell'analogia di attribuzione si rifà la prima lettura di Aristotele di Brentano nello scritto *MBS*, ma che essa da Brentano stesso viene ben presto abbandonata, almeno come strumento ermeneutico per la delineazione della metafisica aristotelica, nella *GPh*. Ma in questo momento interessa riflettere sull'ipotesi che la "trasformazione" dell'"omonimia" in rapporto all'uno in "analogia" in rapporto all'uno affonderebbe le sue radici già in Aristotele, sulla base di certe incongruenze concettuali presenti nella dottrina dell'omonimia  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ , di modo che la sua trasformazione era già, per così dire, *in nuce* in quella dottrina stessa.

Chi queste incongruenze ha invocato è stato Courtine nell'eccellente monografia *Inventio analogiae* citata, e a questa sua disamina occorre mettere mano. Molti studiosi hanno seguito anche analiticamente il passaggio dall'aristotelica omonimia in rapporto all'uno alla scolastica analogia di attribuzione, ma a quanto mi risulta soltanto Courtine ne ha indicato i presupposti in Aristotele stesso.

### 3.1 *L'omonimia in rapporto all'uno nel quadro della heideggeriana « Seinsfrage »*

Prima però di seguire e discutere questa ricostruzione è opportuno far presente che la disamina del Courtine s'inquadra in una lettura globale del trattato brentaniano improntata a una linea problematica in chiave heideggeriana, in perfetto *pendant*, del resto, con l'intento che muove lo studioso a esaminare l'influenza che il trattato di Brentano sui molti significati dell'essere e la loro riduzione a una unità in Aristotele ha esercitato sulla costituzione della *Seinsfrage* heideggeriana<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 20, dove richiama che Heidegger stesso ha asserito che nella tesi di *Met.* VII 1, parallela a *Met.* IV 2, secondo cui l'essere si dice in molti sensi ma in riferimento a un uno, «è sepolta la domanda che ha deciso il cammino del mio pensiero». Heidegger infatti si chiede come i molteplici sensi

E qui entra in campo il discorso sull'analogia. Aristotele ha indicato nell'essere come sostanza e categorie uno dei quattro significati dell'essere<sup>23</sup>, ma è la questione della suddivisione delle categorie e della loro riduzione a unità a occupare l'interesse primario della lettura brentaniana di Aristotele. Anche la *Seinsfrage* heideggeriana, avviata dalla lettura del trattato brentaniano, è volta a ricercare l'unità del senso dell'essere. Ora, avverte Courtine, la «riduzione» delle categorie è «ricerca di un'istanza trascendentale, di cui bisogna sottolineare il carattere non aristotelico»<sup>24</sup>. Per effettuare tale ricerca Brentano ragiona sulle categorie. Queste «non sono soltanto “categorie dell'essere”, le quali non sono subordinate a un concetto superiore, ma sono, inoltre, i diversi significati dell'ὄν, che si annunciano mediante l'analogia»<sup>25</sup>. L'inquadramento generale dell'analisi di Courtine sull'analogia è dunque la distinzione heideggeriana del piano dell'ὄν, cioè ontico, dal piano dell'essere, cioè ontologico, e l'analogia interviene in ordine alle categorie su entrambi i piani, dei quali però quello più rilevante è quello ontologico. E tutto ciò,

dell'essere convergono in unità, ossia qual è il senso unitario dell'essere. Questo l'intero passo: «“bei Brentano”- Sie denken daran, daß die erste philosophische Schrift, die ich seit 1907 immer wieder durcharbeitete, Franz Brentanos Dissertation war: “Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles” (1862). Brentano setzte auf das Titelblatt seiner Schrift den Satz des Aristoteles: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Ich übersetzte: “Das Seiende wird (nämlich hinsichtlich seines Seins) in vielfacher Weise offenkundig”. In diesem Satz verbirgt sich die meinen Denkweg bestimmende Frage: Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein? Diese Frage weckt die folgenden: Was heißt denn Sein? Inwiefern (weshalb und wie) entfaltet sich das Sein des Seienden in die von Aristoteles stets nur festgestellten, in ihrer gemeinsamen Herkunft unbestimmt gelassenen vier Weisen? Es genügt, diese in der Sprache der philosophischen Überlieferung auch nur zu nennen, um von dem zunächst unvereinbar Erscheinenden betroffen zu werden: Sein als Eigenschaft, Sein als Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein als Wahrheit, Sein im Schema der Kategorien. Welcher Sinn von Sein spricht in diesen vier Titeln? Wie lassen sie sich in einen verstehbaren Einklang bringen? Diesen Einklang können wir erst dann vernehmen, wenn zuvor gefragt und geklärt wird: Woher empfängt das Sein als solches (nicht nur das Seiende als Seiendes) seine Bestimmung?» (M. HEIDEGGER, *Ein Vwort. Brief an Pater William J. Richardson* (1962), in *Gesamtausgabe*, XI, hrsg. von F.W. Hermann, Frankfurt a.M. 2006, pp. 145-146).

<sup>23</sup> Cfr. la nota 18.

<sup>24</sup> COURTINE, *Inventio analogiae*, cit. p. 21.

<sup>25</sup> Ivi, p. 22.

problematizzando la brentaniana ricerca dell'unità dei quattro significati aristotelici dell'essere a partire dalla ricerca dell'unità delle categorie entro il quadro globale della heideggeriana *Seisfrage*.

Entro questo complessivo contesto esegetico, la dottrina dell'analogia dell'essere usata da Brentano come filo conduttore per la riduzione delle categorie è «duplice e complessa» giacché in essa si congiungono analogia di proporzione (l'unica autenticamente aristotelica) e analogia di attribuzione, nella riproposizione spuria dell'aristotelica omonimia in rapporto all'uno, indicata peraltro nel commento a *ENI* 4, 1096 b 25 come «omonimia per analogia» e distinta dall'omonimia in senso stretto o accidentale (ἀπὸ τύχης)<sup>26</sup>; anzi, rileva Courtine, nel πρὸς ἔν Brentano accentua enfaticamente l'ἔν. Più propriamente, nell'«omonimia per analogia» si verifica una vera e propria assimilazione di analogia e πρὸς ἔν<sup>27</sup>. Infatti, Aristotele non stabilisce con l'analogia soltanto «una parentela concettuale», «una somiglianza invece che un'identità» (fin qui Trendelenburg agli occhi di Brentano ha visto giusto), ma va oltre: precisa che l'essere si assume in molti sensi, ma in rapporto a un uno e una medesima natura: la sostanza». Ecco l'assimilazione. Così «l'essere si attribuisce alle categorie in questo modo: perché è analogo, e «l'analogia non è solamente l'ugaglianza di rapporto tra un tale e tal altro ὄν [...], ma anche l'analogia di ciò che si riferisce a un solo e medesimo termine»<sup>28</sup>: sintesi di *ENI* 4 (analogia) e di *Met.* IV 2 (πρὸς ἔν)<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Ivi, p. 23.

<sup>27</sup> Ivi, p. 25: «et Brentano à l'appui de cette assimilation ...».

<sup>28</sup> Ivi, p. 28.

<sup>29</sup> Heidegger – fa presente Courtine – segue Brentano nella sua lettura tendenzialmente univocistica dell'essere aristotelico. Anche la subordinazione delle ontologie regionali all'ontologia fondamentale riguarda verso la delimitazione dell'essere e della sua unità in rapporto alle categorie. Non soltanto, ma persino la tematizzazione dell'*Ereignis* come *singulare tantum* lascia pensare che Heidegger non ha mai abbandonato la prospettiva dell'univocità dell'essere. Egli rifiuta però la falsa soluzione esperita mediante l'imposte dell'analogia questa infatti agli occhi di Heidegger non costituisce la soluzione del problema dell'unità dell'essere, bensì la sottolineatura dell'aporia in cui è caduta la tradizione metafisica a partire dalla filosofia antica (*Inventio analogiae*, cit., p. 29). In conseguenza di ciò, anche il ruolo della sostanza nella funzione di unità dei sensi dell'essere viene rifiutata. In suo luogo Heidegger indica dapprima il *Dasein*, ossia nel quadro in cui il tempo è indicato come l'orizzonte dell'interpretazione del senso dell'essere (ivi, pp. 29-30).

Courtine fa in ogni caso presente che in Aristotele «l'ἀναιρεῖν πρὸς ἔν e l'ἀναλεγειν sono due concetti differenti» e che pertanto si è qui al cospetto della medesima «contaminazione» dei due sensi dell'analogia che si trova nei commentatori di Tommaso, determinandosi l'uno secondo analogia sia come unità *secundum proportionem, sicut qualitas, quantitas ecc. in ente*, sia come *respectus ad unum*, valenza che soprattutto si attesta nel commento brentaniano di *Met. V 6*<sup>30</sup>.

### 3.2 *Incrinature nella struttura dell'aristotelica omonimia in rapporto all'uno*

Dal confronto di *Met. IV 2* con *EN I 4* Courtine deduce che l'assimilazione del πρὸς ἔν con l'analogia nei commentatori di Aristotele è giustificabile (se non addirittura giustificata) dal fatto che lo Stagirita, dopo aver indicato tre tipi di unità degli omonimi: ἀφ' ἑνός, πρὸς ἔν e κατ' ἀναλογίαν (1996 b 28), «sembra invitare a considerare quest'ultima come la sola ricavabile»<sup>31</sup>. Secondo questa modalità si verifica l'unità dei beni in quanto beni (e non perché sono detti κατὰ μίαν ἰδέαν). Ora, se nel caso degli omonimi πρὸς ἔν «la comunanza del nome trova la sua ragion d'essere nel fatto che esiste una certa natura che si manifesta in qualche modo in tutte le loro accezioni»<sup>32</sup>, e tale è per l'appunto la struttura dell'omonimia πρὸς ἔν, allora è difficile sottrarsi alla considerazione che anche in questo tipo di unità i λόγοι, grazie ai quali gli essenti sono essenti,

<sup>30</sup> COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 37. Ma – rileva Courtine – qui si verifica anche l'abbandono da parte di Heidegger dell'esegesi di Brentano. Questi infatti, come abbiamo visto, individua l'unità analogica dei molteplici sensi dell'essere (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) nella sostanza, come del resto ha indicato Aristotele. Ma una tale individuazione ha alla base un'interpretazione di πολλαχῶς in senso stretto, ossia in riferimento soltanto alle categorie. Ma esse rappresentano uno dei quattro significati dell'essere (*Met. V 7*). In senso largo πολλαχῶς si estende a tutti e quattro i suddetti significati, e commentando *Met. IX 1* Heidegger trova che l'unità "larga" dei molteplici sensi dell'essere è espressa dall'essere come vero (ivi, pp. 38-39). «L'errore fondamentale dell'interpretazione tradizionale, e in specie di Brentano, consiste dunque nel non aver preso in considerazione il duplice senso di πολλαχῶς» (ivi, p. 41).

<sup>31</sup> COURTINE, *Inventio analogiae*, cit. p. 160.

<sup>32</sup> Così L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908, pp. 151-152, che Courtine cita.

sono “altri” e “differenti”»<sup>33</sup>. Insomma, trasferendo il discorso dai beni agli essenti, Courtine rileva che i loro λόγοι, in base ai quali essi sono essenti e che nell'omonimia πρὸς ἓν danno luogo all'unità di riferimento, sono essi medesimi diversi, e questo avviene nei beni la cui unità è per analogia; e questa uguaglianza permette di credere che l'omonimia πρὸς ἓν può scandirsi come unità per analogia. Si può dunque immaginare che a partire da questa impasse certi commentatori si sono orientati verso l'analogica anche quando si tratta dell'essere, trasferendo, per così dire, il modo della relazione tra i beni a quello della relazione tra gli essenti<sup>34</sup>.

Come si vede, l'argomento, peraltro molto sottile, consiste nell'insinuare un sospetto e non nel mostrare un'incrinatura nella struttura del πρὸς ἓν in rapporto all'analogia. Donde il carattere del tutto congetturale del veder indicato in esso un «motivo», una «ragione» e una «causa», sia pur possibile, dell'assimilazione del πρὸς ἓν all'analogia per opera dei commentatori.

Di un tale carattere del tutto congetturale si rivestono anche gli altri indizi proposti dalla studioso, che comunque sono i seguenti:

(a) l'oscillazione di Aristotele in merito ai due tipi di unità quale si attesta nel fatto che «nelle *Etiche* s'incontra, da un lato, una dottrina dell'amicizia, delle sue specie e dei suoi gradi, la quale rimanda più o meno esplicitamente a una teoria dell'unità πρὸς ἓν<sup>35</sup>, da un altro

<sup>33</sup> COURTINE, *Inventio analogiae*, cit., p. 161.

<sup>34</sup> *Ibid.* È opportuno scandire la struttura del ragionamento: (\*) l'unità dei beni è indicata (in *EN I 4*) nell'analogia (unità per analogia); (\*) questa si verifica là dove le definizioni (λόγοι) dei termini son diverse; (\*) ma anche le definizioni degli omonimi πρὸς ἓν sono diverse, come peraltro risulta dal fatto che l'omonimia πρὸς ἓν non comporta che la definizione (il λόγος) dell'ἓν (il termine primo relazionalmente unitario) sia identico e si riproponga anche negli altri termini, ma che essa si trova in parte ed è presupposta in quella degli altri termini; (\*) dunque, le stesse definizioni degli omonimi πρὸς ἓν si rapportano tra loro in (a) una unità (dal momento che si tratta di omonimi πρὸς ἓν) (b) di natura analogica, come per l'appunto quella dei beni. In estrema sintesi: nel πρὸς ἓν i λόγοι dei termini (degli omonimi) sono (a) diversi, ma (b) relazionalmente unitari; ma anche le definizioni dei beni sono diverse e la loro unità è per analogia; dunque, (b) in quanto relazionalmente unitari i λόγοι degli omonimi πρὸς ἓν hanno una qualche unità e (a) questa, sulla base e dal confronto con i beni può essere l'analogia.

<sup>35</sup> Così «τελεία φιλία, ossia la φιλία fondata sulla virtù, la quale a titolo primario (πρώτως) merita questo nome e a partire dalla quale diviene possibile distinguere le

lato però una dottrina della giustizia costruita sulla base di una analogia». Ora, da queste incertezze di Aristotele, ecco l'incertezza dei commentatori e il loro tentativo di unificare – in modo più o meno contraddittorio, in fondo – i differenti tipi di unità<sup>36</sup>.

(b) Ancora, in *Cat.* 1 Aristotele parla di paronimia. Non parla però né di omonimia  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  né di analogia. Da qui i tentativi degli interpreti antichi e moderni di «rattacher à la paronymie soit l'unité focal, soit l'unité analogique»<sup>37</sup>.

(c) Inoltre, in *Met.* V 6, 1093 b 17-18 Aristotele parlando dei diversi tipi di unità, non nomina né l'unità  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  né l'unità  $\acute{\alpha}\varphi'\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}s$ , ma – oltre quella per numero, per genere e per specie – l'unità per analogia, la quale, sulla base delle indicazioni delle unità qui richiamate, sembra l'unica capace di fornire un supporto all'unità della scienza. Proprio quell'unità altrove è detta costituirsi  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ <sup>38</sup>.

Quest'argomento è ben più solido dei precedenti e supera il carattere di un mero indizio congetturale. Ma pur tuttavia presenta due vizi logici: (a) innanzitutto quello proprio degli argomenti *a silentio*: dal fatto che alcunché non sia espressamente enunciato non si può dedurre che non esista.

La struttura logica sulla quale si articola è infatti un paralogismo: “se A allora B; ma non A; dunque non B”. Nel caso di specie: “al fine dell'unità della scienza se l'unità  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  è nominata, allora si dà; ma non è nominata; dunque a quel fine non si dà”. (b) Inoltre, come ha mostrato Berti<sup>39</sup>, talvolta il  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  e l'analogia possono coesistere, ma non per questo cessano di essere due procedimenti distinti, venendo ad assimilarsi.

Quest'ultimo rilievo toglie efficacia all'argomento di Courtine secondo cui l'assimilazione di  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  e analogia è indotta dal fat-

differenti figure dell'amicizia a secondo che siano più o meno vicine a questo senso fondamentale e primario» (*ibid.*). In particolare, «in *EE*, 1246 a 18-24 si dice che le figure dell'amicizia non convengono in un unico genere (come se la  $\phi\iota\lambda\iota\alpha$  fosse il genere di cui quelle figure fossero specie), ma  $\pi\rho\acute{o}s\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\nu\ <\phi\iota\lambda\iota\alpha\nu>$  (*ibid.*).

<sup>36</sup> COURTINE, *Inventio analogie*, cit., p. 162.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 162-163.

<sup>38</sup> Ivi, p. 163.

<sup>39</sup> Cfr. *ante*, p. 8.

to che in *Met.* XIV 6, 1093 b 17-18 Aristotele parla dell'unità per analogia che sussisterebbe tra le categorie<sup>40</sup>.

E, a ben vedere, la toglie anche ad altri due argomenti, il primo dei quali suona: i Neoplatonici non si interessarono tanto all'unità delle categorie quanto – in senso primario – all'unità delle αἰτίαι delle sostanze. Ora, Aristotele, quando tratta della materia (*Met.* VII; VIII; IX), ne indica prevalentemente l'unità in termini di unità per analogia<sup>41</sup>. E il secondo: certi commentatori neoplatonici hanno ritenuto che la teoria dell'unità πρὸς ἓν, colta com'è nella direzione della primalità della sostanza, viene completata dalla teoria dell'analogia, la quale volge nella direzione della sostanza πρώτη perché ἀκίνητος<sup>42</sup>.

#### 4. *La fusione neoplatonica dell'analogia e dell'omonimia in rapporto all'uno*

La difficoltà d'ipotizzare delle incrinature nelle aristoteliche analogia e omonimia πρὸς ἓν, tali da giustificare o comunque da spiegare la fusione dei due procedimenti nei commentatori neoplatonici, avvalora, per un verso, la novità teorica di questa filosofia, per un altro, impone di ricercare altrove la ragione speculativa del fenomeno.

La sua radice profonda è difficile da rinvenirsi in altra ragione se non nella rilettura dei due procedimenti nel quadro di quelle che sono le due istanze portanti del neoplatonismo: l'accentuazione dell'unità e la gradualità a partire dall'uno. In quest'ottica, la fusione può raffigurarsi come ricomposizione in linea verticale di una dualità di procedimenti orientata in entrambi in linea orizzontale, come a suo tempo abbiamo rilevato.

L'attestazione più manifesta della fusione ossia, per così dire, il documento esemplare di essa è costituito dalla soluzione proposta da Dessippo all'aporia intorno alla categoria aristotelica della sostanza

<sup>40</sup> Ivi, p. 163.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Ivi, p. 165.

formulata originariamente da Plotino<sup>43</sup> e da lui medesimo ripresa e fatta propria, ossia come sia possibile unificare in un solo genere categoriale (quello appunto della sostanza) le sostanze materiali e le sostanze spirituali<sup>44</sup>. Esse, infatti, hanno in comune soltanto il nome, ma nel loro essere non vi è niente di comune<sup>45</sup>.

Ebbene, la soluzione di Dessippo è la seguente: «se tutte le cose si riportano all'οὐσία principale, dal momento che tutte le cose dipendono da essa, la descrizione di Aristotele dell'οὐσία sensibile può lasciar trasparire anche il primo principio, a partire dal quale essa è caduta all'ultimo livello (εἰ πάντα ἀνήκει εἰς αὐτήν ὡς ἀπ' αὐτῆς

<sup>43</sup> PLOTINO, *Enneadi*, VI, I, 3, 1-10, trad. it. di G. Faggin, testo greco a fronte, Milano 2000 p. 961: «dobbiamo forse escogitare chissà quale categoria unitaria che in sé comprenda l'essenza intelligibile, la materia e la forma e il composto di queste due? È come se degli Eraclidi si facesse una sola stirpe, non in quanto abbiano un attributo in comune, ma perché derivano da un unico antenato; in altro modo l'essenza intelligibile è primaria, mentre le altre sono secondarie e inferiori (πρώτως γὰρ ἡ οὐσία ἐκαίνη, δευτέρως δὲ καὶ ἦτρον τὰ ἄλλα). Che cosa impedisce che tutte facciano una sola categoria, dal momento che tutte le altre, di cui si dice che sono, derivano dall'essere? Ma queste sono soltanto affezioni dell'essere, mentre le essenze autentiche dipendono dall'Essere in un altro senso. Anche cos' però non possiamo fondare queste sostanze sull'essenza». Quest'aporia sulla categoria della sostanza si estende a tutte le categorie. Paradigmatico a questo riguardo ciò che dice Porfirio, (PORPHYRII *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berolini 1887, rist. 1957: «ma come potrà esserci comunità della stessa *ousia* tra gli essenti, dove si hanno l'anteriore e il posteriore, il pardigma e l'immagine? In effetti, se le dieci categorie sono dette omonimamente degli intelligibili, allora non saranno le medesime categorie, dal momento che esse avranno in comune soltanto lo stesso nome; non si avranno, pertanto, più generi, e gli intelligibili non sarebbero compresi». Si veda in proposito CH. EVANGELION, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden-New York-Köln 1996<sup>3</sup>, cap. IV, pp. 93-128.

<sup>44</sup> Cfr. P. AUBENQUE, *Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote*, in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles 1955, pp. 7-40. Si veda anche JOHN P. ANTON, *Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonymy*, «The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter» 21, 1965, pp. 1-8.

<sup>45</sup> DEXIPPI *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berolini 1888, rist. 1959: «dandosi infatti la sostanza come doppia, intelligibile e sensibile, si solleva la difficoltà di come potrà aver luogo il medesimo genere. Appartiene infatti ad ambedue queste qualcosa di comune nel loro essere? (ἀπορεῖ γὰρ διττῆς οὐσίας ὑπαρχοῦσιν κοινὴς τε καὶ ἀσωητικῆς πῶς γένος δύναται ἂν γενέσθαι τὸ αὐτόν. τι γὰρ κοινὸν ἐν ἀμφοτέροις τούτοις ἐν τῷ εἶναι ὑπάρχει;).» Del *Commento alle Categorie* di Dessippo si può vedere l'eccellente traduzione inglese di J. DILLON, *On Aristotle Categories*, London 1990 (il passo citato è a p. 73).

ἡρτήμενα, δύναται ἢ ταύτης ὑπογραφή εὐφαίνειν καὶ τὴν πρῶτην ἀρχὴν, ἀπὸ ἐθέ^ν εἰς τὴν ἐσχάτην ὕφεσιν αὐτὴ πέπτωκεν)»<sup>46</sup>.

Pertanto, le sostanze intelligibili e quelle sensibili sono entrambe dette “sostanza” per analogia, essendo questo il procedimento per il quale dal termine primo, quello cioè in cui il nome adegua pienamente l’essere e per questo ha quel nome a pieno titolo, nel caso in specie la sostanza intelligibile, dipende la denominazione degli altri termini, il cui essere, a sua volta, dipende in linea discensiva dal primo: nel caso in specie la sostanza materiale<sup>47</sup>.

Come dunque si vede, si è in presenza di un procedimento analogico in senso strettamente aristotelico, vale a dire a una proporzione, dal momento che il grado di pertinenza della denominazione e di pienezza dell’essenza sostanziale sono proporzionali al posto che il tipo di sostanza occupa nella gradualità dell’essere. Insomma, la sostanza  $x$  sta al grado  $x_1$  di pertinenza della denominazione e di pienezza dell’essenza sostanziale come la sostanza  $y$  sta al grado  $y_1$  di pertinenza della denominazione e di pienezza dell’essenza sostanziale. Ma *eo ipso*, nell’atto cioè di segnare un’analogia, il procedimento mette in campo un’unità ἀφ’ ἐνός di tutte le sostanze che dal principio dipendono discensivamente fino al livello più basso, ovvero – guardando la medesima struttura in senso inverso e se si considera il processo dal basso verso l’altro – un’unità πρὸς ἓν. Un’unità, s’è detto, ἀφ’ ἐνός e πρὸς ἓν: in quanto in tutte le sostanze è presente, in grado diverso, la «medesima» essenza sostanziale del principio.

<sup>46</sup> DEXIPPI *In Aristotelis Categoriae commentarium*, cit., p. 73.

<sup>47</sup> Poco prima Dessippo (ivi) ha fatto espresso riferimento a Plotino, in questi termini: «Infatti Plotino pone l’οὐσία come genere unico degli intelligibili perché essa fornisce l’essere alle forme incorporee, secondo un modo comune. Se è così, l’οὐσία principale si estende attraverso tutte le cose e occupa il primo posto, il secondo e il terzo. Infatti, è in modo gerarchico che essa fornisce alle une l’essere secondo un modo primario e alle altre secondo un altro modo (ἐν μὲν γὰρ διὰ γένος τὴν οὐσίαν ἐν τοῖς νοητοῖς οὗτος τίωεται ὡς κοινὴ τὸ εἶναι παρέχουσαν τοῖς ἀσωμάτοις. Εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει καὶ διατείνει δι’ ἐοικωτῆν ἢ τῆς οὐσίας ἀρχὴ ἢ αὐτὴ τὰξιν ἔχουσα πρῶτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην, καθ’ ἃς τοῖς μὲν πρῶτως τοῖς δὲ ἄλλον τρόπον παρέχει τὸ εἶναι)». A riguardo cfr. P. HADOT, *L’harmonie des philosophies de Plotino e d’Aristotele selon Prophyre dans le commentaire de Dexippe sur les catégories*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, pp. 31-47: 35.

E con ciò l'analogia e il  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu / \acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$  convergono in unità, assimilandosi in un medesimo procedimento. Il quale, al tempo stesso, per un certo aspetto è un'analogia e per un altro una struttura  $\acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma / \pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ <sup>48</sup>.

### 5. Dalla fusione di analogia e $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ all'analogia di attribuzione

Che l'interpretazione scolastica e, in specie, tomista di Aristotele sia stata condizionata dalla lettura neoplatonica dello Stagirita, è cosa ben nota agli studiosi<sup>49</sup>. La fusione neoplatonica di analogia e  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$

<sup>48</sup> Chiarificante il rilievo di Courtine secondo cui «Aristote, pour Dexippe, est celui qui ... se propose de parcourir le chemin rigoureusement inverse, c'est-à-dire de montrer comment le premier sens de l'οὐσία que nous rencontrons, à savoir celui de l'οὐσία sensible, se laisse reconduire progressivement ( $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ) à l'ἀρχὴ τῆς οὐσίας, en direction de quoi il fait signe» (*Inventio analogiae*, cit., p. 221). E ancora, in un passo che mette conto leggere per intero: «si cette doctrine authentiquement aristotélicienne fournit bien le point de départ de la démarche analogique que cherchent à mettre en relief Dexippe comme Simplicius, leur concept de l'ἀναλογία excède cependant considérablement ces déterminations encore aristotéliciennes, dans la mesure où le principe de l'analogie, qui permet ici d'apercevoir à travers la description aristotélicienne quelque chose de l'ἀρχὴ τῆς οὐσίας, ne reçoit tout son sens que s'il présuppose fondamentalement une relation  $\acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ . Autrement dit, si l'analogie nous permet de mener à bien le mouvement de remontée vers le principe ( $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ), c'est parce qu'elle implique d'emblée une structure hiérarchisée et progressive  $\acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$  [...] L'analogie se confond ainsi avec l'homonymie par référence à un terme unique, ou mieux relativement – déductivement – à un terme premier» (ivi, p. 224). E parimenti HADOT, *L'harmonie des philosophies*, cit. p. 44: «en fait ce qui fonde l'analogie, c'est le fait même que toutes les οὐσίαι se réfèrent à l'οὐσία intelligible, dont elles proviennent. La relation d'analogie tend donc à se confondre avec la relation  $\acute{\alpha}\phi' \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$  καὶ  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ ».

<sup>49</sup> Su di essa si veda, tra gli altri, l'eccellente studio di A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris 1995, soprattutto pp. 103 ss. La conoscenza del neoplatonismo da parte di Tommaso si attesta in modo del tutto particolare dal fatto che egli conosceva così a fondo la traduzione della *Elementatio theologica* di Proclo fatta da Guglielmo di Moerbeke da poter riscontrare la vicinanza a quest'opera del *Liber de causis*, tradotto dalla scuola di Toledo col titolo *De bonitate pura* e così sconfessare la credenza assai diffusa della sua paternità aristotelica. In proposito cfr. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift: Über das Reine Gute bekannt unter den Namen „Liber de Causis“*, Freiburg i.Br. 1882; cfr. altresì M. STEINSCHNEIDER, *Die europäische Übersetzungen aus den Arabischen*, Wien 1904, p. 40; M. GRABMANN, *Die Proklus' Übersetzungen des Wilhem von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinische Literatur des Mittelalters* (1929-1930), in Id., *Mittelalters*

/ ἀφ' ἐνός presente nella filosofia dell'Angelico, per restringere il campo all'esponente più emblematico della scolastica, lo attesta in modo palese.

La si riscontra in più luoghi, ma in modo particolarmente palese in tre passi delle *Sententiae*, nel primo dei quali il rapporto causale tra Dio e le creature è così presentato: si premette che «quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore» perché «quod est causa alicuius, habet illud excellentius et nobilius» e Dio è, appunto, causa delle creature, per cui «oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniuntur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione». Ciò posto, si afferma che il Creatore «non est causa rerum omnium univoca, cum secundum formam suam producat effectus similes non univoce sed **analogice**, sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia [...]. Unde ispe est exemplaris **forma rerum**, non quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt **in natura sua**, scilicet attributa»<sup>50</sup>.

Qui, come si vede, è testualmente affermato (a) che la causalità di Dio consiste nel porre in essere (*producat*) le creature in modo che in tutte è presente Lui stesso in quanto loro causa formale (*forma sua*); ond'è che – in perfetto parallelismo con il processo neoplatonico di risalita verso l'unità (πρὸς ἕν) dai gradi più bassi dell'essere – dalle creature in quanto *effectus* di Dio si può risalire al Creatore come loro unità, dunque anche qui un processo di unità πρὸς ἕν. (b) E che detta presenza di Dio nelle creature come loro causa formale, donde la possibilità di risalire da queste all'unità di quella causa, è secondo analogia (*analogice*), la quale consiste in una vera e propria proporzione, com'è espressamente detto in un passo del *De veritate*<sup>51</sup>: esattamente tra la perfezione ontologica di ciascun genere

*Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1936, Bd. II, p. 415. Questo studio è stato ripreso e integrato nella monografia: *Guglielmo di Moerbeke O.P., il traduttore delle opere di Aristotele*, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. IX, Roma 1946, pp. 147 ss.

<sup>50</sup> *In Sent.* I, dist. 2, q. 1, a. 2.

<sup>51</sup> *De ver.* q. II, 11, dove Tommaso non soltanto pone che nella *convenientia secundum proportionem* risiede la *communitas analogiae*, ma chiarisce la differenza tra proporzione e proporzionalità: «convenientiam secundum proportionem – scrive

di cose e il grado di presenza di Dio in esse. Parimenti nel secondo passo Tommaso afferma che, «cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili<sup>52</sup> **per analogiam** (eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae), ex creaturis potest **in Deum deveniri**», la qual cosa è possibile «tribus modis [...], scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam»<sup>53</sup>. E nel terzo passo, che ribadisce il concetto di questo secondo dell'essere la creatura “*quodammodo simile*” a Dio con il concetto “imitazione”, di marca chiaramente neoplatonica, l'Aquinate così dice: «alia analogia est secundum quod unum imitatur aliquid quantum potest, nec perfecte assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum»<sup>54</sup>.

Nei tre passi si attesta l'analogia della creatura a Dio, che essa consiste nella somiglianza, ovvero nell'imitazione di Dio da parte della creatura, e che questa somiglianza/imitazione è *quantum potest* (terzo passo) = *secundum possibilitatem* (secondo passo) della creatura stessa. Il concetto di analogia viene così scandito nei termini di una “proporzione” nella somiglianza/imitazione di Dio. Emerge in tal modo l'idea che nella creatura è presente come l'“impronta” di Dio (ecco la valenza propria della somiglianza/imitazione), il quale è colto nella dimensione di causa formale della creatura, e l'analogia consiste esattamente nella proporzione tra la natura della creatura e il grado della somiglianza/imitazione di Dio.

Ma si attesta altresì, in modo altrettanto lampante, che dalle creature «potest in Deum deveniri» (secondo passo) = *analogia*

infatti l'Aquinate – potest esse duplex: et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum. Convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binari. Prima convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis».

<sup>52</sup> Sull'“esser simile”, ovvero sull'*assimilatio* della creatura al Creatore ha scritto pagine eccellenti L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942, pp. 238-263.

<sup>53</sup> *In Sent.* I, dist. 3, q. 1, a. 3.

<sup>54</sup> *Ivi*, dist. 35, q. 1, a. 4.

*creaturae* «ad» *Deum*, non «ac» *Dei*, vale a dire un movimento di riconduzione delle creature all'unità della loro causa formale: proprio la relazione  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  della molteplicità delle creature stesse colte nella loro diversità proporzionale secondo il grado di somiglianza/imitazione di Dio.

Da tutto ciò emerge che l'analogia è propriamente una «proporzione in rapporto all'uno», donde la nozione di «unità d'analogia» in cui l'«uno» è l'*ipsum esse* al quale si rapportano «proporzionalmente» le creature secondo il loro grado di realtà e di perfezione, stante che «magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est»<sup>55</sup>. Ecco nell'«unità d'analogia» la fusione neoplatonica di analogia e  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  modulata sul concetto propriamente cristiano di «creazione», in luogo di quello di «processione» dall'uno. Una fusione<sup>56</sup> che si ribadisce e si rafforza soprattutto quando nella *Summa Theologiae* Tommaso prospetta la causazione di Dio rispetto al mondo non più

<sup>55</sup> *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 2, a. 3.

<sup>56</sup> Questa fusione nella sua essenza più propria è ben documentata da R.M. McINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino* [1996], a cura di S. L. Brock, trad. it. di F. Di Biasi, Roma 1999 là dove fa presente che per Tommaso *analogice dicere* è sinonimo di *multipliciter dicere*, ond'è che quello che in Aristotele è l'«omonimia»  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ , per Tommaso è l'*analogice dicere per respectum ad unum*. McInerny mostra inoltre che l'analogia rispetto all'uno «si collega alla partecipazione» nel senso che «il modo d'essere della sostanza, cioè l'essere di qualcosa» null'altro è se non la *participatio secundum quandam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis* (p. 50). E ancora: «per Tommaso "analogia" è essa stessa un nome analogico, con una pluralità di significati (*scil.* precisamente due), di cui quello di controllo non indica un'ineguaglianza dei significati di un nome comune (*scil.* quella che aristotelicamente è l'omonimia  $\acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$  ovvero  $\acute{\alpha}\pi\theta\ \tau\acute{\upsilon}\gamma\eta\varsigma$ ). Il significato primario di *ἀναλογία* lo si trova nella matematica, e corrisponde alla relazione o proporzione tra quantità, numeriche (discrete) o geometriche (continue). Il termine [...] finisce poi con l'essere usato – da Tommaso, sebbene egli non si consideri l'autore di questo significato – per quei nomi che Aristotele chiama equivoci  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ » (p. 61). Comunque, non posso concordare con la pertinenza dell'espressione di McInerny secondo cui «quel che intese Aristotele alludendo a tali espressioni equivocate controllate (*scil.* gli omonimi  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ ), insieme alle spiegazioni che ne diede, corrisponde con esattezza a ciò cui si riferisce Tommaso quando parla di nomi analogici». È l'equivalenza in Tommaso tra «analogia» e *multipliciter dicere* che – a me sembra – mal sopporta di essere considerata nella sostanza dottrinale equivalente all'aristotelica analogia. Inoltre, in questa equivalenza non viene adeguatamente manifestata l'influenza neoplatonica su Tommaso.

prevalentemente in termini di causa formale, come nelle *Sententiae*, bensì in termini prevalentemente di causa efficiente<sup>57</sup>.

Si assiste allora alla nascita del concetto di «analogia di attribuzione», secondo un cammino scandito dalle seguenti tappe teoriche: il concetto di «unità d'analogia», così come si è definito, implica *eo ipso* quello di «partecipazione» giacché ogni ordine creaturale, essendo creato da Dio, che è perciò «principio dell'essere» ossia *causa essendi*<sup>58</sup>, «ha parte» dell'essere che gli è stato conferito con la creazione<sup>59</sup>; nel concetto di «partecipazione» si esprime perciò in senso pregnante la causalità di Dio, rispetto a cui il mondo, in quanto causato, è l'effetto<sup>60</sup>; in quest'ottica l'«analogia» segna una «proporzione rispetto all'uno» tra i due diversi livelli dell'essere, a seconda che si tratti dell'essere creatore, che «è» l'essere (è cioè l'*ipsum esse*), e l'essere creato, che «ha ricevuto» l'essere; in quanto tale l'«analogia rispetto all'uno» esprime l'«analogia dell'essere»<sup>61</sup>, stante che «ens analogice dicitur»<sup>62</sup>. E poiché il ricevere l'essere, ossia

<sup>57</sup> C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Torino 1960, pp. 34 s. Su Fabro non soltanto interprete di Brentano, ma anche come filosofo il cui pensiero va raffrontato a quello di Brentano si veda lo studio di A. Russo, *Franz Brentano and Cornelio Fabro: a Forgotten Reception Chapter of the Brentanian Reception*, «Axiomathes» 24, 2017, pp. 157-165.

<sup>58</sup> *De potentia*, q. 3, a. 6: «omne autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi; unde oportet omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi».

<sup>59</sup> Sulla nozione tomista di partecipazione si veda, oltre al citato FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 68 s., anche ID., *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino* [1939], in C. FABRO, *Opere complete*, vol. 3, Segni (RM) 2005, pp. 76 ss.

<sup>60</sup> *Summa contra Gentiles*, III, 54, n. 6: «nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum (...) secundum habitudinem effectus ad causam»; *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 12, a. 1: «potest esse proportio creaturae ad Deum in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam»; q. 44, a. 1: «necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit».

<sup>61</sup> *De potentia*, q. 3, a. 5 ad 1<sup>m</sup>: «licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intellegi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec prius effectus potest intellegi nisi ut deductus a causa propria».

<sup>62</sup> *Summa contra Gentiles* I, 15.

la «partecipazione», null'altro è se non l'attribuzione dell'essere da parte dell'ente che «è» essere a ciò che per sé non «è» essere, ma, essendo per sé «possibile esse et non esse» (com'è detto nella *terza via*), soltanto «ha» essere, ecco che l'analogia dell'essere è *eo ipso*, «analogia di attribuzione»<sup>63</sup>.

Ancorché quest'espressione non si trovi nei testi di Tommaso, la corrispondente dottrina è ampiamente attestata.

### 6. Quale nozione di analogia nel «*Mannigfachen Bedeutung des Seienden*». Un problema.

A questo punto non possediamo ancora tutti gli elementi per dar corso al progetto di ricerca che ci siamo proposti, confrontare cioè col filo conduttore dell'analogia, l'ontologia brentaniana di *MBS* e di *GPh*. Manca ancora un elemento preliminare: sapere quale nozione di analogia Brentano possiede. Si è in presenza, infatti, di un problema. In effetti, basta una semplice ricognizione di superficie per mettere in chiaro che non si tratta affatto della nozione aristotelica di analogia, vale a dire di mera proporzione, ma che essa si staglia fundamentalmente secondo la «fusione» col  $\pi\rho\omicron\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  in cui l'analogia si è delineata nei Platonici e da qui in Tommaso; e ciò non irragionevolmente, stante che Brentano accosta Aristotele non solo direttamente, già dal 1850 durante la frequenza a Berlino del corso semestrale di lezioni di Trendelenburg, sotto la cui direzione redigerà poi la tesi dottorale di *MBS*, ma “anche” attraverso i commenti dell'Aquinate, del quale è certo che conosceva, inoltre, le *Sententiae*, la *Summa Theologiae*, il *De veritate* e la *Summa contra Gentiles*.

<sup>63</sup> Questa nozione è ben chiarita nel seguente passo di *Summa contra Gentiles* I, 34 (in cui peraltro ne è tematizzata la differenza dall'analogia rispetto all'uno); «ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce sed analogice. Quod quidem duplice contigit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum [...]. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo ver respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referuntur. Huiusmodi nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius; sed secundo modo».

Nel corso della trattazione sarà premura di chi scrive mettere in luce la differenza della nozione di analogia presente nei *MBS* rispetto alla nozione strettamente aristotelica e l'inquadrarsi di essa nel complessivo contesto del tomismo.

Sennonché, del tomismo nel senso stretto di Tommaso, o dei commentatori dell'Aquinate, Suárez e ancor prima il Caietano? Entrambi interpreti di Tommaso e, indirettamente, di Aristotele, che Brentano conosceva assai bene, tanto da redigere inizialmente la tesi dottorale su costoro con la guida del cattolico Clemens. Ne sono inequivocabile testimonianza due lettere del 1860, in una delle quali Brentano annunciava alla zia Gunda von Savigny la prossima conclusione della stesura della tesi e con ciò dell'acquisizione del titolo che gli avrebbe aperto la via alla docenza universitaria; l'altra è la risposta della zia, che se ne rallegrava e lo incoraggiava in quell'ultimo sforzo. Quella tesi però, di fatto, benché in fase di conclusione, non fu terminata, probabilmente anche in seguito alla morte di Clemens e alla difficoltà di trovare nella "cattolica" università di Münster un altro docente che con pari competenza di Clemens lo sostenesse nel lavoro e, d'altro canto, di reperire in altre università tedesche, dove la presenza di cattedratici protestanti era fortemente prioritaria, una guida che volentieri acconsentisse, in quel clima culturale, di avallare un lavoro accademico di stampo cattolico. Donde la scelta pressoché obbligata di avvicinarsi a Trendelenburg<sup>64</sup>, grande conoscitore di Aristotele e, notoriamente, autore di una basilare monografia in cui si avanza la ben nota proposta esegetica della genesi linguistico-grammaticale delle categorie, e di utilizzare il materiale già raccolto per redigere con la guida di Trendelenburg la tesi sui molteplici significati dell'essere, in sostanza sulle *Categorie*. Tesi che per altro Brentano dedica al "nuovo" maestro, al quale nel corso del lavoro non manca però di risparmiare, assieme a manifesti apprezzamenti, anche altrettanto manifeste critiche.

<sup>64</sup> Ho ricavato queste notizie dalla documentazione bibliografica e – soprattutto – archivistica messa a disposizione da Antonio Russo, a partire dalle due lettere da lui stesso reperite il 5 novembre 2014 nella Staatsbibliothek di Berlino, Handschriftenabteilung, Nachlass Friedrich Carl von Savigny. Di Antonio Russo è altresì utile ai fini di un'informazione documentaria il saggio *San Tommaso e Aristotele nella formazione del giovane Franz Brentano (1938-1917)*, «Angelicum» 90, 2013, pp. 247-277.

Ai fini del nostro discorso tutto questo solleva il seguente problema: posta l'indiscussa, forte conoscenza di Brentano dell'interpretazione di Suárez e di Caietano del pensiero tomista, peraltro altrettanto fortemente conosciuto direttamente da Brentano, conoscitore altresì della filosofia di Aristotele, la nozione di analogia che abbiamo scelto quale filo conduttore per confrontare il *MBS* e la *GPh* e che non si riporta a quella prettamente aristotelica, è nozione che Brentano deriva da Tommaso o dall'interpretazione del suo pensiero da parte dei due scolastici del Cinquecento?

È difficile ipotizzare che la derivi dall'esegesi di Suárez. È infatti ragionevole ritenere che da essa Brentano sia rimasto influenzato per ciò che riguarda la tendenza a interpretare le categorie dell'essere in senso univoco<sup>65</sup>, stante che questa è – notoriamente – la linea lungo cui si sviluppa e approda la metafisica di Suárez<sup>66</sup>. Posizione, questa, che al grande gesuita cinquecentesco derivava dal respingere l'analogia<sup>67</sup> e dal concepire l'ente come assoluto. Nelle *Disputationes metaphysicae*, infatti, egli sosteneva che gli enti non devono l'essere a Dio, ma l'essere deriva loro da un'intrinseca necessità<sup>68</sup>. Con ciò veniva meno la tomistica analogia dell'essere tra Dio e gli enti creati<sup>69</sup>, collocandosi invece entrambi entro il medesimo ambito<sup>70</sup>, come

<sup>65</sup> F. VOLPI, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padova 1976, il quale molto opportunamente non presentava la posizione di Brentano come asserente l'univocità dell'essere, ma come tendenzialmente indirizzata a quest'istanza (cfr. pp. 65-66: «tendenza univocista»).

<sup>66</sup> C. GIACON, *Suárez*, Brescia 1945, p. 83 e J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez* [1990], a cura di C. Esposito, postfazione di G. Reale, Milano 1999, pp. 80-81.

<sup>67</sup> M. SALAS VICTOR, *Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being*, in M. VICTOR SALAS, R. FASTIGGI (eds.), *Companion to Francisco Suárez*, Leiden 2015, pp. 336-362.

<sup>68</sup> F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, a cura di C. Esposito, Milano 2007, pp. 385 ss.

<sup>69</sup> M.T.L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologique dogmatique*, Paris 1931, p. 67 e R. FASTIGGI, *Francisco Suárez as Dogmatic Theologian*, in SALAS, FASTIGGI (eds.), *Companion to Francisco Suárez*, cit., pp. 148-163.

<sup>70</sup> G. MORABITO, *L'essere e la causalità in Suárez e in san Tommaso*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 31, 1939, pp. 18-45.

in precedenza aveva già sostenuto Avicenna<sup>71</sup>. Proprio questa conseguenza univocista è ragionevole ritenere che abbia influenzato Brentano, che pertanto è altrettanto ragionevole ritenere che nella tesi dottorale che stava ultimando dedicasse ampia parte a discutere questa posizione. Ma certamente Brentano non poté condividere la soppressione dell'analogia, e anche contro quest'istanza è ragionevole credere che si rivolse nella tesi.

Parimenti poco credibile è ritenere che sulla formazione del concetto brentano di analogia abbia esercitato un'influenza decisiva la dottrina del Caietano, alla discussione della quale, peraltro, è verosimile pensare che Brentano abbia dedicato una parte minore, almeno nel senso d'interesse accademico, rispetto a quella dedicata a Suárez nel progetto di tesi con la supervisione di Clemens. Certo, a differenza di Suárez, il Caietano nel *De nominum analogia: de conceptu entis*<sup>72</sup> non soltanto non nega l'analogia, ma, anzi, ne avalla la basilare importanza e persino la centralità nella delineazione del rapporto creatore-creature<sup>73</sup>, e inoltre anch'egli, come Brentano, affronta il problema dell'univocità dell'essere, di fronte a cui prende una ben precisa posizione<sup>74</sup>. Ma di ciò che, nella sua effettiva e fattuale elaborazione, costituisce il principio da cui muove e la base su cui si regge la dottrina dell'analogia del Caietano<sup>75</sup> – ossia la tripartizione in *analogia inaequalitatis*, *analogiae attributionis* e *analogia proportionalitatis*<sup>76</sup> – non vi è traccia né nei *MBS*, né sul

<sup>71</sup> Sulla negazione dell'analogia e in generale sulla concezione metafisica di Suárez è esemplare per ampiezza d'informazione e chiarezza espositiva B. IOPPOLO, *Analogia dell'essere. La metafisica di Suárez tra onto-teologia e filosofia moderna*, Milano 2005.

<sup>72</sup> Edizione di P. Zammit e H.M. Hering, Romae 1952.

<sup>73</sup> J.P. HOCHSCHILD, *Semantics of Analogy: Reading Cajetan's «De natura nominum analogia»*, Notre Dame (IN) 2000, pp. 95 ss.

<sup>74</sup> F. RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio Gaetano*, Milano 1995, pp. 36 ss.

<sup>75</sup> Se ne veda un'ampia e dettagliata esposizione in MCINERNEY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, trad. it. di F. De Blasi, Armando, Roma 1999, pp. 19-44 e in A. CAPPIELLO, *Un tomista dissidente. Tommaso de Vio Gaetano e l'«Analogia dei nomi»*, Bari 2020.

<sup>76</sup> È opportuno richiamare che (a) l'analogia d'ineguaglianza è la struttura che sussiste tra termini che hanno lo stesso nome e la medesima *ratio*, ma partecipata in modo ineguale: per es., «corpo» si predica secondo la medesima definizione (sostanza tridimensionale estesa) sia dei corpi corruttibili che di quelli incorruttibili, nei

piano della formazione né su quello di una specifica applicazione, né, men che meno, nella *GPh*: neppure per ingaggiare intorno a essa una discussione e sottoporla a esame critico. Cosa davvero impensabile se veramente quella dottrina avesse lasciato traccia nella teoria brentaniana dell'analogia. Nella quale, al contrario, è massicciamente presente, nei consensi e nei dissensi, la dottrina tomista<sup>77</sup>. La dottrina brentaniana dell'analogia va perciò colta e valutata in relazione, da un lato, a quella di Aristotele e, dall'altro, a quella di Tommaso.

### 7. *L'analogia, struttura portante dell'argomentazione nei MBS*

Nei *MBS* l'analogia sorregge interamente i momenti fondamentali della ricerca di Brentano, sia in modo diretto e palese che come tacito presupposto, e, come s'è anticipato e ora ci si appresta a documentare, è l'interpretazione tomista dell'analogia (sostanziale fusione delle aristoteliche analogia e omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \xi\upsilon\nu$ ) a entrare in causa.

#### 7.1 *Nel primo capitolo*

Essa costituisce il tacito presupposto in base al quale Brentano, analizzando i significati dell'essere diversamente indicati da Aristotele in più luoghi della *Metafisica*, afferma che la classificazione di *Met. V 7, 1017 a 7*<sup>78</sup> è la «prima e più completa classificazione», alla

quali però la *ratio* della corporeità si realizza in un superiore grado di perfezione. (b) L'analogia di attribuzione definisce la relazione sussistente tra termini che hanno lo stesso nome e la medesima *ratio*, alla quale si rapportano in modo diverso (per es.: «sano» si predica nella stessa accezione dell'animale, dell'orina e della medicina – gli analogati –, ancorché la *ratio* della salute in essi si rapporti in modo diverso: come possessore della salute, il corpo, come segno di essa, l'orina e come causa la medicina). (c) L'analogia di proporzionalità definisce la relazione tra termini che hanno lo stesso nome e la medesima *ratio*, ma in maniera proporzionale (per es.: la vista della dell'occhio e dell'intelletto). In proposito si veda, tra gli altri, McINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 20 ss.

<sup>77</sup> A. GAZZANA, *L'analogia in san Tommaso e nel Gaetano. Nota critica*, «Gegorianum» 24/3, 1943, pp. 367-384.

<sup>78</sup> L'ente si dice (1) per accidente, e sono tali (a) due attributi di una medesima cosa, (b) l'attributo di una cosa che è, (c) ciò cui appartiene come accidente quello

quale «si lasciano subordinare o includere, perché meno generali o meno complete, le classificazioni date in *Met.* IV 2<sup>79</sup> e altre ancora, come quella che si trova in *Met.* IX 10»<sup>80</sup>, dove alle linee 1051 a 34 ss. Aristotele indica come significati dell'essere le categorie, la potenza e l'atto, il vero e il falso. Questi significati e in più l'essere come accidente vengono indicati anche in *Met.* VI 2, 1026 a 34, e Brentano fa notare che questa classificazione «non corrisponde alla divisione» di *Met.* IV 2 e «non concorda col l'elenco dei significati dell'essere dato all'inizio del VII libro»<sup>81</sup>, così da lui indicati: «essenza e alcunché di esistente (τί ἐστι) e τὸδε τι; qualità (ποιόν), quantità (ποσόν), altri significati in successione, ossia le figure delle categorie»<sup>82</sup>.

Ora, la «subordinazione» e l'«inclusione» delle «altre» classificazioni dei significati dell'essere in quella di *Met.* V 7 in quanto «meno generali e meno complete», se in un certo modo (che comunque sarebbe da vagliare) vige per le classificazioni di *Met.* IV 2 e *Met.* IX 10, mal si coglie, nell'ottica dei suddetti criteri della generalità

che si predica di esso; (2) per sé, e sono tali le determinazioni che si dicono secondo le figure delle categorie; (3) come essere vero; (4) come potenza e come atto.

<sup>79</sup> Così indicata da Brentano, con riferimento alle righe 1003 b 6 ss. : «(1) un essere al quale non spetta alcuna forma di esistenza fuori dell'intelletto (privazioni, negazioni), (2) l'essere del movimento, della generazione e della corruzione (via verso la sostanza, corruzione); queste cose, infatti, sono certamente al di fuori della mente, ma non hanno alcuna esistenza determinata e compiuta (*Phys.* III 1, 201 a 9)», (3) un essere che ha un'esistenza determinata e compiuta, ma non autosufficiente (affezioni della sostanza, prodotti, generazioni), (4) l'essere delle sostanze» (*MBS*, p. 13).

<sup>80</sup> *MBS*, p. 14. Mette conto si considerare la comparazione dei significati *Met.* IV 2 e *Met.* VI 2 così tracciata da Brentano:

<i>Met.</i> IV 2	<i>Met.</i> VI 2
Essere cui non spetta alcuna forma fuori dell'intelletto	Essere come vero
Essere del movimento	Una parte dell'essere come potenza e atto
Essere avente un'esistenza determinata ma non autosufficiente	Categorie
Sostanza	Categorie

<sup>81</sup> *MBS*, p. 14.

<sup>82</sup> *Ibid.*

e della completezza, rispetto a quella di *Met.* VI 2, in cui l'elenco dei significati è il medesimo. La *ratio* del giudizio brentaniano – altrimenti poco comprensibile in termini di congruenza – è invece da rinvenirsi nell'applicazione del criterio, tanto inespresso quanto decisamente operante, dell'analogia tomisticamente calibrata. Grazie a tale criterio, infatti, l'inclusione dei significati in quelli di *Met.* V 7 (anche di quelli «identici» di *Met.* VI 2) si giustifica in base al fatto che in *Met.* V 7 i significati dell'essere sono divisi in significati per sé e per accidente, e la catalogazione cosiffatta dà la *ratio* secondo cui ordinare in via discensiva (*secundum prius e posterius*) le altre classificazioni (anche quella nella quale si indica il medesimo numero di significati, ma elencato senza quella basilare determinazione iniziale).

### 7.2 *Nel secondo capitolo*

L'analogia in senso tomista soggiace anche all'analisi dell'essere per accidente, cui è dedicato il secondo capitolo dei *MBS*. Dapprima Brentano, commentando *Met.* V 30, 1025 a 28 («non è in virtù di un suo proprio essere, ma solo in quanto qualcos'altro è, stando con esso unito in modo casuale»), chiarisce che «quanto appartiene per accidente (κατὰ συμβεβηκός) al soggetto non può contribuire in alcun modo a farne conoscere la natura»<sup>83</sup>, ovvero che nella predicazione accidentale «è impossibile raggiungere a partire dal predicato una qualche conoscenza della natura del soggetto e gettare uno sguardo nell'essere di ciò che in questo modo è detto essente»<sup>84</sup>. Indi, interpretando Aristotele, trova che vi sono «tre differenti tipi di essere per accidente: (1) un soggetto in quanto un attributo gli appartiene casualmente; (2) ciò che si trova casualmente in un soggetto in quanto gli appartiene; (3) quando due accidenti appartengono al medesimo soggetto, uno di essi è essere per accidente in virtù dell'essere dell'altro»<sup>85</sup>. Considera se in altri due casi si possa parlare di essere per accidente: (4) nelle predicazioni del

<sup>83</sup> Ivi, p. 25.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

tipo l'uomo musicale è musicale; (5) nelle negazioni; e conclude che si hanno soltanto tre tipi di essere per accidente: «( $\alpha$ ) ciò che è un essere, in quanto un essere gli inerisce casualmente; ( $\beta$ ) ciò che è un essere, in quanto un essere casualmente lo fa sussistere; ( $\gamma$ ) ciò che è un essere, in quanto un essere contemporaneamente con esso appartiene casualmente al medesimo soggetto»<sup>86</sup>.

Occorre osservare che questi tre modi di essere un accidente non possono costituire tre specie del genere “accidente”, e dunque che i tre casi di “essere per accidente” non possono costituire tre specie del genere “essere per accidente”, giacché l'accidente non è un genere (e dunque non lo è neppure l'essere per accidente), bensì uno dei “predicabili”. I tre modi di essere accidente si ordinano, invece, (1) secondo una struttura di omonimia in rapporto all'uno, in quanto (a) tutti e tre portano il medesimo nome di “accidente” ma i modi in cui esplicano l'essere un accidente, vale a dire le loro definizioni sono diverse; (b) e tutti si relazionano unitariamente nella definizione di accidente enunciata nel passo anzi citato di *Met.* V 30, ovvero nell'essere “essere” (come del resto appare nelle loro stesse caratterizzazioni formali), unità di riferimento che si scandisce in senso forte nella nel caso  $\beta$ ; (2) a partire da quest'unità relazionale essi si ordinano secondo un rapporto di analogia *secundum prius et posterius* giacché il senso di accidente indicato in  $\beta$  è il *prius* e il più forte, e si ripropone in linea discensiva in  $\alpha$  e in  $\gamma$ . Esattamente la struttura dell'analogia così com'è concepita da Tommaso.

### 7.3 *Nel terzo capitolo*

Più articolata è l'analisi del cap. III dedicato allo studio dell'essere come vero, e anch'essa si regge nei suoi punti cardine sulla nozione tomista di analogia. Al fine di mostrarlo converrà seguire lo svilupparsi della trattazione e fissare l'attenzione sui punti in cui il momento dell'analogia è nevralgico.

Sul presupposto che «i concetti di verità e falsità corrispondono a quelli di essere come vero e di non-essere come falso»<sup>87</sup>, nella prima

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 35.

parte Brentano studia «il significato di vero e di falso» per concentrarsi poi, nella seconda parte, «sul vero e sul falso considerati in relazione all'essere come vero e al non-essere come falso».

### 7.3.1 *Il significato di vero e di falso*

Fatto presente che il vero è un trascendentale e si coestende con l'essere, Brentano rileva una «contraddizione» (si tratterà di vedere se reale o apparente) tra *De an.* III 8, 432 a 11<sup>88</sup>, *Met.* IV 8, 1912 b 8<sup>89</sup>, *De int.* 4, 17 a 9<sup>90</sup> nei quali si dice che il vero e il falso hanno sede nel giudizio e *Met.* V 29, 1024 b 17-24 dove si attribuiscono la verità e la falsità alle cose<sup>91</sup>.

La contraddizione – avverte Brentano – in realtà non sussiste in quanto, «come il termine “essere” (...) anche “vero” è un termine

<sup>88</sup> «Il vero e il falso consistono in una connessione di concetti nell'intelletto».

<sup>89</sup> Così Brentano: «il vero e il falso non sono altro che affermare e negare». Secondo l'edizione di W. Jaeger il testo suona: «μηθὲν ἄλλο τὸ ἀληθὲς ἢ φάναι <δ> ἀποφάναι ψευδὸς ἐστίν, ossia: il vero non è nient'altro che affermare ciò che è falso negare»; secondo quella di W. Ross, εἰ δὲ μηθὲν ἄλλο τὸ ἀληθὲς φάναι ἢ <δ> ἀποφάναι ψευδὸς ἐστίν, ossia: «se affermare il vero non è nient'altro che negare ciò che è falso». In proposito si veda la nota 116 *ad loc.* nell'edizione della *Metafisica* da me curata (2 voll., Milano 2011).

<sup>90</sup> «Non ogni discorso è apofantico, ma lo è quello nel quale sussistono il dire il vero e il dire il falso».

<sup>91</sup> *MBS*, p. 35. Il passo della *Metafisica* è il seguente: «"falso" in un senso si dice come una cosa falsa e, in questo tipo di falso, <a> una lo è per il fatto che <le determinazioni> non stanno insieme o che è impossibile che siano poste insieme, al modo in cui si dice <falso> l'essere la diagonale commensurabile o il fatto che tu sei seduto; ché, di queste cose, la prima è <falsa> sempre, la seconda talvolta. Infatti, non così sono esistenti queste cose. <b> Altre cose <false> sono tutte quelle che sono sì esistenti <come si dice>, ma tuttavia per natura appaiono o non quali sono o quelle che non sono: per esempio, la pittura in prospettiva e i sogni. In effetti, queste cose sono, sì, alcuiché, ma non quelle di cui producono l'immagine». Al primo significato del falso corrispondono, rispettivamente, i casi (3) e (2) di *Met.* IX 10, 1051 b 9 ss. che Brentano non prende in considerazione, ma con una basilare differenza: in *Met.* IX 10 la falsità, come del resto la verità, riguarda il discorso (λόγος) e l'opinione (δόξα); qui, invece, la dimensione del discorso non è certamente assente, come attesta lo stesso ripetuto riferimento al «dirsi», ma non con c'è dubbio che l'accento cada sulla dimensione della cosa (πρᾶγμα). Per un confronto storico-esegetico delle due valenze di falsità indicate nel passo, mi permetto di rinviare alla nota 340 *ad loc.* nell'edizione italiana della *Metafisica* da me curata.

polivoco, che viene usato di volta in volta in modo omonimo»<sup>92</sup>. In effetti, “vero” si dice (a) dei giudizi dell’intelletto, (b) delle rappresentazioni e definizioni e (c) delle cose. Ma, come Brentano stesso afferma, è un’omonimia πρὸς ἓν: «tutti questi <significati> sono in rapporto a un significato unico e medesimo»; e in questo dirsi omonimamente in rapporto a un uno consiste la loro analogia. «Non si dicono – prosegue il filosofo – in uno stesso modo, bensì *in modo analogico* (non in modo univoco [κατ’ ἓν], bensì come in riferimento a un’unità e a una realtà determinata [πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν - *Met.* IV 2, 1033 a 33]); non per un’unica idea (κατὰ μίαν ἰδέαν), sibbene *per analogia* (κατ’ ἀναλογίαν - *ENI* 4, 1096 b 25)»<sup>93</sup>.

Si è dunque in presenza di un’ «analogia in rapporto all’uno», proprio quella fusione di analogia e πρὸς ἓν che, a partire dai Neoplatonici, abbiamo visto costituire il fulcro del concetto tomista di analogia. Essa costituisce l’ossatura e come la colonna portante della nozione di vero, come Brentano riconosce avvertendo che in base a questa struttura l’apparente contraddizione viene eliminata<sup>94</sup>.

### 7.3.2 *Sul vero e sul falso considerati in relazione all’essere come vero e al non-essere come falso*

In questa trattazione l’analogia in rapporto all’uno lascia tematicamente il posto all’omonimia in rapporto all’uno; però della fusione dei concetti della prima struttura si ripropone il momento del πρὸς ἓν e si mantiene il concetto di proporzione graduata che in seno a essa ha stanza. Così l’omonimia in rapporto all’uno, dietro l’apparente ritorno al concetto aristotelico, presenta, nel modo in cui qui si attesta, le stesse prerogative dell’analogia in rapporto all’uno, accentuando solo fittiziamente il momento aristotelico. In un una sorta di rovesciamento della primitiva situazione in cui dalla fusione dei concetti aristotelici di analogia e di πρὸς ἓν nasce l’analogia in rapporto all’uno, ora si fondono assieme nella nozione

<sup>92</sup> *MBS*, p. 37.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 42: «noi riconosciamo, in base all’analogia tra i diversi concetti indicati con i termini “vero” e “falso”, come Aristotele non si contraddica».

di omonimia in rapporto all'uno il  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  e l'analogia aristotelicamente intesa quale proporzione.

Brentano solleva il seguente problema: «dal momento che ... le parole “vero” e “falso” vengono usate da Aristotele con diversi significati», occorre «trovare con quale di questi significati egli le utilizza quando tratta dell'essere come vero e del non-essere come falso»<sup>95</sup>.

Portando a documentazione *Met.* VI 4, 1027 b 8<sup>96</sup> e *Met.* V 7, 1017 a 31<sup>97</sup>, Brentano indica nel vero che si esprime nel giudizio il concetto di “vero” secondo cui l'essere si dice come vero<sup>98</sup>.

Ciò posto, il filosofo svolge una lunga riflessione che è opportuno seguire in tutti i passaggi. Mentre in *Met.* VI 4 l'essere come vero nella valenza del giudizio comporta che, in una sorta di secondo giudizio, il giudizio venga confrontato con la cosa, in *Met.* V 7 nell'essere come vero nella valenza del giudizio l'“è” «non dice un'attuazione (*Energie*) dell'essere, un attributo reale», ma «indica soltanto il vero». Con la conseguenza che anche i concetti uniti o disuniti nel giudizio appartengono all'essere come vero. Al quale, dunque, «apparterrà in generale ogni oggetto del pensiero, ossia tutto ciò che, in quanto esiste obiettivamente nella nostra mente, può diventare soggetto di una proposizione vera affermativa». Si è

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Nel passo Aristotele afferma che, negli esseri composti, vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso. Brentano argomenta (ivi, p. 43) che «chiaramente qui è il giudizio a essere detto vero o falso, quindi anche essere e non-essere». E precisa «non la copula ma l'intero giudizio in quanto “pienamente espresso”, ossia in quanto concetti uniti dalla copula».

<sup>97</sup> «L'essere e l'è significano, ancora, che una cosa è vera e il non-essere e il “non è” significano che non è vera, ma falsa». Anche qui – commenta Brentano – come in *Met.* VI 4, 1027 a 28, è il giudizio a definire l'essere come vero, ma con la differenza che in *Met.* VI 4 «l'è è usato come una determinazione predicativa del giudizio indicato come vero, mentre il giudizio occupava da parte sua la posizione di soggetto», ossia “è” predica ciò che viene detto nel giudizio come soggetto. Invece in *Met.* V 7 «l'è costituisce una componente della proposizione stessa che viene affermata come vera», ossia “è” non è ciò che predica quanto affermato dal giudizio, bensì ciò che permette al giudizio di affermare. Per cui in *Met.* VI 4 «il vero e il falso venivano predicati altrettanto bene della proposizione affermativa come di quella negativa»; invece in *Met.* V 7 «il vero è dalla parte dell'affermazione (anche se questa attribuisce talvolta una determinazione positiva, talvolta una negativa), il falso sempre da quella della negazione» (ivi, p. 43).

<sup>98</sup> *MBS*, p. 43.

in presenza, come si vede, di una progressione analogica nell'essere come vero, la quale prosegue fino al punto che anche la privazione (στέρησις) «è in un certo senso un possesso (ἔξις), in quanto è un porre come tolti dei contenuti del pensiero, e nulla di quanto è formulato nella nostra mente è spogliato a tal punto di qualsiasi realtà da essere completamente escluso dall'ambito dell'essere come vero». E qui entra in campo l'omonimia. Infatti «l'essere privo – afferma Brentano – è una forma del possesso<sup>99</sup>, sebbene nel modo della privazione», e ciò perché l'essere si dice per omonimia». Più determinatamente: «che la privazione possa essere contraddistinta come un possedere, come un qualcosa che si ha, dipende dal fatto che l'essere si dice per omonimia; motivo per cui persino la negazione e la privazione, in un certo modo, sono cose. E questo precisamente al modo del nostro essere come vero. Sarà sempre per omonimia che esso porterà il medesimo nome dell'essere reale, anche quando l'essere nel senso del vero, l'essere della copula sarà connesso a cose a cui non manca l'esistenza reale fuori della mente»<sup>100</sup>.

Va da sé che l'omonimia di cui si dice è l'omonimia in rapporto all'uno, trattandosi dell'omonimia che segna la struttura dell'essere. Non soltanto, ma è un' «omonimia» che coincide con un'analogia in quanto segna, a partire dalla priorità del vero espresso nel giudizio (il *prius*), una progressione discendente tra altri modi (il *posterius*) di dirsi dell'essere come vero.

#### 7.4. Nel quarto capitolo

Anche nell'analisi dell'essere nel senso di potenza e atto, oggetto del quarto capitolo, l'analogia nella valenza tomista entra in maniera espressa e palese a segnare l'ossatura della trattazione, sia nel primo che nel secondo paragrafo in cui il capitolo si articola.

##### 7.4.1 *L'essere che si divide in essere in atto e in essere in potenza è l'essere nel significato in cui questo termine viene attribuito non*

<sup>99</sup> *Met.* V 12, 1019 b 6: «ἡ στέρησις ἐστὶ ἔξις πῶς. πάντα τὰ τῷ ἔχειν ἂν εἴη τὸ ὁμωνυμένως δὲ λεγόμενον τὸ ὄν».

<sup>100</sup> *MBS*, pp. 44-45.

*solo a quanto si è realizzato, a quanto esiste con piena attualità, all'essere-attuale, bensì anche alla semplice possibilità dell'essere*

Nel primo paragrafo Brentano, richiamata la coincidenza istituita da Aristotele di potenza e materia, di atto e forma<sup>101</sup>, dapprima chiarisce la diversità dell'ὄν δυνάμει dal possibile, inteso come ciò la cui esistenza non implica contraddizione, precisando che questo secondo non esiste nelle cose bensì nei concetti ed è alcunché di puramente razionale, laddove l'ὄν δυνάμει è un ente reale<sup>102</sup>. Indi, al fine di respingere la tesi megarica secondo cui il meramente possibile non esiste, avverte che previamente occorre illustrare i diversi modi in cui una cosa è possibile, dichiarando espressamente che «ente in potenza (δυνάμει ὄν) non è un sinonimo, ma viene attribuito, con una certa unità d'analogia, a tutto ciò che è compreso sotto di esso»<sup>103</sup>.

Subito appresso vedremo quali sono i modi in cui l'ente in potenza si dice e accerteremo *in re* il loro rapportarsi analogicamente, ma già quanto ora affermato permette di dire che l'analogia chiamata in causa consiste in una sequenza discendente di termini in ciascuno dei quali è presente la nozione di essere in potenza a partire da un uno che costituisce la determinazione in senso forte e prima di tale nozione in relazione a cui gli altri termini si unificano. Insomma, l'analogia altro non è che una struttura πρὸς ἓν di termini tra loro in rapporto di proporzione secondo il *prius* e il *posterius*.

In questo senso Brentano interpreta il passo di *Met.* V 12 in cui si indicano quattro modi dell'essere in potenza e si dice che tutti concorrono nell'essere principi di qualcos'altro, e vengono ricondotti a un principio dal quale tutti gli altri prendono il nome. Ecco l'ana-

<sup>101</sup> Ivi, p. 53.

<sup>102</sup> Ivi, p. 55. Il filosofo prende in considerazione *Met.* V 12, 1019 b 23 dove si dice che impossibile è ciò il cui contrario è necessariamente vero, donde il possibile come ciò che è necessariamente vero (concetto logico), diverso dal possibile come l'ente che ha potenza (δύναμις) e che, in quanto tale, comunque esiste: è un esistente in potenza reale, contrapposto all'essere in atto. Donde la domanda di che ente si tratta, la cui risposta si trova in *Met.* IX 3: «una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta avere potenza non implica alcuna impossibilità» (ivi, p. 56).

<sup>103</sup> *MBS*, p. 59.

logia nella valenza che s'è detto<sup>104</sup>. I quattro modi sono i seguenti: (1) potenza come principio di movimento o di mutamento in altra cosa o in una stessa cosa in quanto altra<sup>105</sup>; (2) capacità passiva in quanto principio secondo cui qualcosa viene mosso da qualcos'altro o dalla stessa cosa in quanto altra<sup>106</sup>; (3) stato d'impossibilità (ἔξις ἀπαθείας), ossia principio per cui le cose sono incapaci di mutamento<sup>107</sup>; (4) principio del compiere bene e secondo desiderio qualcosa<sup>108</sup>.

Ebbene, Brentano mette in luce che ai quattro modi della potenza (δύναμις) «corrispondono quattro significati di δυνατόν» i quali «si dicono in potenza rispetto a una potenza (κατὰ δύναμιν) che è altra cosa dal concetto assolutamente omonimo di δυνατόν, e tutti si lasciano ricondurre per analogia al primo tipo di δυνατόν e δύναμις, al principio di mutamento in altra cosa o anche nella stessa cosa in quanto altra»<sup>109</sup>. Un'attestazione più netta dell'uso, per un verso, e della struttura, per un altro, dell'analogia tomisticamente intesa nella scansione dei modi del possibile e dell'essere in potenza non poteva darsi: (a) i quattro sensi di δυνατόν sono corrispondenti a quattro sensi di δύναμις; ecco l'analogia aristotelicamente intesa, ossia la proporzione (δυνατόν<sub>1</sub> : δύναμις<sub>1</sub> = δυνατόν<sub>2</sub> : δύναμις<sub>2</sub> = δυνατόν<sub>3</sub> : δύναμις<sub>3</sub> = δυνατόν<sub>4</sub> : δύναμις<sub>4</sub>); (b) però, come i quattro sensi di δύναμις dipendono da un senso principale e primo in cui relazionalmente gli altri si unificano, così i quattro sensi di δυνατόν dipendono da un senso principale e primo nel quale

<sup>104</sup> In effetti, (a) che “tutti” i modi d'essere in potenza siano principi comporta che essi siano molti, e tutti si riconducono unitariamente a un modo, ossia a un principio, (b) dal quale dipende il loro essere detti principi. (a) L'omonimia πρὸς ἓν è palese: stesso nome (tutti modi dell'essere in potenza sono detti “essere in potenza”), ma realtà diverse (ognuno di essi attua l'essere in potenza in un modo diverso); tutti però si riferiscono unitariamente a un medesimo termine. (b) Ed è palese anche l'analogia: questo unico termine non costituisce soltanto l'unità di riferimento, ma anche il senso forte dell'essere in potenza che in grado proporzionalmente diverso (*prius et posterius*) è presene in tutti i modi.

<sup>105</sup> *Met.* V 12, 1019 a 15.

<sup>106</sup> *Ivi*, 1019 a 20.

<sup>107</sup> *Ivi*, 1046 a 13.

<sup>108</sup> *Ivi*, 1019 a 23.

<sup>109</sup> *MBS*, p. 60.

relazionalmente gli altri si unificano. Ecco l'aristotelica omonimia πρὸς ἓν fusa insieme con l'analogia.

7.4.2 *Connessione tra gli stati della potenza e dell'atto.*

*Il movimento (κίνησις) come attualità che costituisce ciò che si trova in uno stato della potenzialità in quanto tale*

Nel secondo paragrafo Brentano indica due valenze di attualità: l'attualità del sostrato (per esempio, l'anima è l'attualità del corpo fisico avente vita in potenza<sup>110</sup>) e l'attualità del composto di materia e forma (per esempio, l'anima è attualità dell'essere vivente)<sup>111</sup>.

Indi fa presente che «(1) esistono potenzialità costituite come tali da attualità; (2) questo non è il caso di tutti gli stati potenziali; (3) dove questo caso si verifichi, l'attualità costituente è un movimento (κίνησις)»<sup>112</sup>. Ond'è che «il movimento è l'attualità del potenziale in quanto potenziale» (per esempio, l'attualità del metallo è la sua potenzialità a diventare questo o quell'oggetto)<sup>113</sup>.

A chiarimento del punto (1) egli scrive: «(a) in molti casi si danno due diversi stati della potenzialità, ordinati a un medesimo stato dell'attualità; (b) dove abbia luogo una tale molteplicità di stati, uno almeno, come tale, dev'essere costituito da un'attualità»<sup>114</sup>. Ossia: nel movimento la potenza deve essere in atto come potenza lungo tutto il corso del movimento stesso, fino all'attuazione della forma. Col che è posta la distinzione tra attualità della potenza e attualità della forma, e cioè: la forma mette in movimento il sostrato, facendolo diventare ricevitore di se stessa, e mette in moto il composto di un tale sostrato e forma verso la piena attuazione della forma stessa.

Propone anche un secondo chiarimento: «la privazione (*scil.* l'assenza della forma) come tale non costituisce nulla, anzi – per meglio dire – essa è soltanto un essere per accidente [...] e non ha in sé alcuna consistenza. La materia, d'altra parte, è priva di tali

<sup>110</sup> *De an.* II 1, 412 a 21.

<sup>111</sup> *MBS*, p. 65.

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ivi*, pp. 67-68.

affezioni [...] come porre allora la differenza tra lo stato del divenire e lo stato della potenzialità rispetto alla medesima forma prima del suo divenire? [...] È possibile una cosa soltanto: che la differenza tra i due stati di potenzialità venga posta da una forma, dunque che almeno uno dei due stati sia costituito (formato) come tale da un'attualità»<sup>115</sup>.

E infine: «un medesimo stato della potenzialità, certamente unico e medesimo in generale e secondo il concetto, è uno stato della potenzialità in riferimento all'attualità»<sup>116</sup>, ossia: si danno l'attualità della potenzialità in una fase del movimento, quella nella quale è operante, e l'attualità della potenzialità alla fine del movimento, quando cioè è diventata una forma in atto.

Non è difficile scorgere che i tre testi prospettano (a) una omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  e (b) un'analogia, fondendole assieme in una «analogia in riferimento all'uno». (a) Prospettano la seguente omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ : la potenzialità all'inizio del movimento (sostrato come materia, ossia forza potenziale) e la potenzialità in ogni fase del movimento verso la realizzazione della forma fanno unitariamente riferimento, ma in modo diverso, alla forma, ossia all'attualità. Ovvero, l'attualità (l'essere in atto) è l'uno in riferimento unitario al quale si rapportano la potenza all'inizio del movimento, quando cioè si mette il moto il sostrato, e la potenza in ogni fase del movimento stesso, sino alla totale realizzazione della forma. (b) E prospettano la seguente analogia (proporzione): potenzialità all'inizio del movimento (potenzialità del sostrato) : attualità nella fase iniziale = potenzialità in ogni fase del movimento : attualità in ogni fase del movimento.

### 7.5 *Nel quinto capitolo*

Il capitolo quinto, dedicato allo studio dell'*essere secondo le figure delle categorie*, è senza dubbio quello più impegnativo e importante, come indirettamente attestano anche la sua ampiezza e il numero dei paragrafi. In esso, infatti, Brentano propone una deduzione delle categorie e una concezione tendenzialmente univoca dell'essere,

<sup>115</sup> Ivi, p. 70.

<sup>116</sup> Ivi.

riportando le altre categorie alla sostanza<sup>117</sup>. Temi basilari, sui quali tuttavia la natura e l'argomento di questo studio comportano di fissare l'attenzione solo per quanto attiene all'analogia.

Benché essa, direttamente o come tacito presupposto, percorra l'intera disamina, anche per i limiti quantitativi imposti al saggio sarà sufficiente esaminarne la natura soltanto in alcuni snodi basilari del discorso brentaniano.

<sup>117</sup> Nel precisare che la dottrina brentaniana delle categorie qui viene esaminata dalla particolare e specifica prospettiva della presenza e del ruolo in essa della analogia, è da fare presente la molteplicità di spunti teoretici cui essa ha dato adito. Ricordiamo a solo titolo d'esempio il motivo per cui Vanni Rovighi la ritiene importante: «la posizione di Franz Brentano nel problema delle categorie mi sembra particolarmente interessante perché rappresenta uno sforzo per liberarsi del soggettivismo della maggior parte della filosofia moderna»; ma subito appresso aggiunge «ma uno sforzo non riuscito perché Brentano ricade poi in una forma di empirismo psicologico» (S. VANNI ROVIGHI, *La natura delle categorie secondo Franz Brentano* «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 4, 1938, pp. 362-366). Grossomodo sulla medesima linea di considerare la dottrina delle categorie in funzione della teoria della conoscenza si collocano molte moderne esegesi di Brentano. A titolo esemplificativo richiamo qui quella di F. BOCCACCINI, *Brentano, la théorie des catégories et la définition de la substance*, «Les Études Philosophiques» 217/3, 1973, pp. 351-366, per il quale l'interesse principale di detta dottrina sta nel «revenir sur les fondements de la métaphysique pour définir à nouveau le concept de réalité» nel quale è centrale quello di sostanza, giacché «le concept de substance, en tant que concept qui décrit ce qui est réel et en dehors de l'esprit, joue un rôle fondamental dans la philosophie [...] car de sa définition dépend, par contraste, sa conception de la référence intentionnelle en tant que propriété intrinsèque du mental, à savoir de quelque chose qui est et qui peut seulement être dans l'esprit». Del resto, non soltanto la dottrina delle categorie s'è prestata a diversi spunti teoretici, ma la filosofia di Brentano nel suo complesso ha questo destino, come giustamente ha sottolineato H. TAIEB, *La place des catégories dans l'ontologie de Brentano*, «Les Études Philosophiques» 183/3, 2018, pp. 435-446, il quale all'inizio del suo saggio, prima di dichiarare che la sua ricerca avrà un carattere ontologico, scrive che «il y aurait, paraît-il, deux Brentano, celui de Husserl et celui de Heidegger» e poi che ve ne sono «nombreux d'autres: un Brentano logicien, un Brentano épistémologue, un Brentano éthicien et même un Brentano auteur de devinettes écrivant sous le pseudonyme "Aenigmarias"»,

7.5.1 *Le categorie sono significati diversi dell'essere (ὄν) che di esse si predica per analogia (κατ'ἀναλογίαν) e precisamente in un duplice modo: l'analogia di proporzionalità e l'analogia per riferimento a un medesimo termine*

Già il titolo di questo terzo paragrafo attesta tematicamente quattro istanze, nella trama del discorso brentaniano tra loro strutturalmente collegate ma di per sé significative e meritevoli di riflessione singolarmente: (1) l'essere le categorie significati dell'essere, (2) il predicarsi, l'essere, «di» esse, (3) il farlo per analogia, (4) nella duplice modalità dell'analogia di proporzionalità e dell'analogia in riferimento a un uno.

A) L'impianto compressivamente aristotelico è palese, a partire dalla dichiarazione che le categorie sono significati dell'essere<sup>118</sup>, istanza che Brentano fa valere anche avendo sostanzialmente asseverato, nel primo paragrafo<sup>119</sup>, le interpretazioni di Hegel e di Bonitz secondo cui esse costituiscono i supremi concetti indicati con il termine essere<sup>120</sup> e, per contro, avendo respinto le interpretazioni di Brandis e Zeller, convergenti nell'intendere le categorie quali griglie di concetti e precisamente come «le forme o i generi dell'enunciato, svincolate e separate da ogni connessine proposizionale», ad avviso del secondo<sup>121</sup>, e come indicanti «la struttura all'interno della quale iscrivere tutti i concetti reali», per il primo<sup>122</sup>, e avendo altresì avvalorato la posizione del maestro Trendelenburg per la quale le categorie, nate da una riflessione di Aristotele sulla

<sup>118</sup> Istanza, questa, ribadita dall'affermazione (MBS, p. 109) che nella celebre espressione aristotelica τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, «πολλαχῶς non indica semplicemente qualcosa di multiplo ... ma ciò che è detto con molteplici significati». Sulle *Categorie* mi permetto di rinviare all'ed. it. dell'opera a mia cura (2 voll., Milano 2021<sup>2</sup>).

<sup>119</sup> MBS, pp. 93-94.

<sup>120</sup> G.W.F. HEGEL, *Werke*, XIV, p. 402: «le categorie sono le essenzialità semplici, le determinazioni universali»; H. BONITZ, *Sulle categorie di Aristotele*, trad. it. di V. Cicero, Milano 1995, p. 13: «le categorie indicano i diversi significati in cui noi esprimiamo il concetto di essere».

<sup>121</sup> E. ZELLER, *Die Philosophie Der Griechen*, Tübingen 1846, Teil II 2, pp. 188 s.

<sup>122</sup> CH.A. BRANDIS, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*, Berlin 1844, Teil II Abt. 2, I, p. 394

lingua greca<sup>123</sup>, sono concetti nel senso di predicati universali<sup>124</sup>, come hanno altresì sostenuto, approvando Trendelenburg, Biese e Waitz<sup>125</sup>; a ancora nel richiamo dell'analogia di proporzionalità, che rappresenta – come abbiamo già più volte fatto presente – l'unico significato assunto dall'analogia in Aristotele.

Al contempo, però, non sono meno palesi i tratti della concezione tomista dell'analogia, a cominciare dalla presentazione dell'aristotelica "omonimia" in riferimento all'uno come "analogia" in riferimento all'uno (la qual cosa, come abbiamo visto, non è semplicemente una faccenda terminologica, ma porta con sé un forte spessore dottrinale, secondo cui l'unità  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  è un'analogia<sup>126</sup>); e, strettamente connesso con il taglio di questa lettura, il fatto che l'essere si predichi «delle» categorie, laddove per Aristotele l'essere si predica (anche) «secondo» le categorie, ovvero esse sono i significati «dell'» essere, non i significati «nei quali» l'essere si predica, e che il predicarsi dell'essere «delle» categorie avviene "per analogia", ossia in una proporzione *secundum prius et posterius*, sul presupposto che esso corrisponda a quel significato primo che proporzionalmente è presente in tutti i significati categoriali. Una concezione, questa, che peraltro va confrontata con quella per la quale la sostanza assume una tale valenza proporzionalmente e unitariamente unitaria in senso relazionale, nel quadro, per l'appunto, di una concezione tendenzialmente univoca dell'essere, in luogo di quella polivoca professata da Aristotele.

<sup>123</sup> F.A. TRENDELENBURG, *De Aristotelis categoriis* [1833] trad. it. di V. Cicero in appendice a ID., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, Milano 1994.

<sup>124</sup> Ivi, p. 98: «le categorie appaiono pertanto come i concetti universali sotto i quali cadono i predicati della proposizione semplice». Sulla concezione aristotelica dell'essere di Trendelenburg chiarita attraverso il confronto con quella hegeliana è a tutt'oggi basilare il saggio di E. BERTI, *La critica aristotelizzante di F.A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in ID., *Studi aristotelici*, L'Aquila 1995, pp. 97 ss.

<sup>125</sup> F. BIESE, *Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange*, I, p. 49; WAITZ, *Aristotelis Organon*, I, p. 268.

<sup>126</sup> Significativo a questo riguardo ciò che Brentano scrive a p. 102 di *MBS*: «Aristotele attribuisce all'essere appartenente alle diverse categorie (...) l'unità dell'analogia, che è più estesa e comprende anche gli omonimi». Sulla fusione anche in *MBS* di  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$  e analogia si veda anche *infra* i paragrafi 8.I.2 e 8.I.3.

B) Nel quadro delle puntualizzazioni in ordine al sopracitato titolo del terzo paragrafo è rilevante la seguente affermazione di Brentano: «tra le categorie sussiste ... un'unità per analogia»<sup>127</sup>.

Ora, poiché le categorie costituiscono, come lo stesso Brentano riconosce, i diversi significati «di cui» l'essere si predica, e tale predicarsi dell'essere avviene secondo la struttura del  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ , nella quale l'essere e quel suo significato primario costituito dalla sostanza rappresentano l' $\acute{\epsilon}\nu$ <sup>128</sup>, ecco dunque manifestato anche per questa via il fondersi assieme dell'aristotelica analogia e dell'aristotelica unità  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ ; proprio quella “fusione” che – abbiamo visto – scandisce la nozione tomista di analogia nella duplice valenza di analogia di proporzione e (intenzionalmente, ancorché non dichiaratamente enunciata) di attribuzione<sup>129</sup>.

C) Che Brentano riconduca l'aristotelica omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  all'analogia intesa come analogia di attribuzione appare da quanto segue: in *Met.* V 6, 1016 b 35-1017 a 3 Aristotele, dopo aver precisato che «costituiscono un'unità per analogia quelle cose che stanno tra loro come una terza sta alla quarta» (analogia come proporzione), afferma che (1) le cose che costituiscono un'unità per genere, costituiscono un'unità anche per analogia, ma non vige l'inverso, ossia (2) non tutte le cose che costituiscono un'unità per analogia, costituiscono un'unità anche per genere, ma (3) soltanto alcune cose che costituiscono un'unità per analogia, costituiscono un'unità anche per genere. Brentano commenta: «dal momento che i concetti appartenenti alle diverse categorie sono chiamati tutti essere ( $\delta\upsilon\tau\alpha$ ),

<sup>127</sup> MBS, p. 100.

<sup>128</sup> Cfr. VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 65: «chiedendosi quale sia l'elemento cui spetta la funzione unificante e che costituisce l'unità delle categorie <Brentano> pensa che questa funzione sia propria di quel concetto cui le singole categorie siano subordinate, vale a dire l'essere». Non diversamente TAIEB, *La place des catégories*, cit., p. 438: «selon Brentano les catégories sont des étants suivant une unité d'analogie, plus précisément d'analogie  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  ou en rapport à une seule chose, en l'occurrence la substance. Celle-ci est l'étant au sens éminent, et les catégories accidentelles sont des étants suivant les diverses façons dont elles se rapportent à la substance».

<sup>129</sup> Sul fatto che questi due tipi di analogia non costituiscano nella concezione tomista due «specie» dell'analogia stessa, come invece intese il Caietano, ma erroneamente, bensì due modi di essa, ha insistito MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, cit., cap. I: «L'errore di Caietano», pp. 19 ss.

le osservazioni [...] di Aristotele (*scil.* quelle indicate ai numeri 1, 2 e 3) risultano da sé corrette *se si assegna all'essere (ὄν) unità analogica* (corsivo mio). Perché? La risposta pare doversi cercare nel fatto che Brentano assume tacitamente la tomistica analogia di attribuzione come criterio che definisce la struttura dell'essere e la applica anche là dove, come in Aristotele, il rapporto non è tra l'*ipsum esse*, ossia l'essere che è tale per essenza, e gli esseri che hanno l'essere, ma per sé non sono essere, bensì tra i diversi significati dell'essere e un significato unitario. Insomma, l'analogia di attribuzione riconduce gli enti che hanno ricevuto l'essere all'ente per essenza, ossia all'ente che "è" l'essere: ma anche l'aristotelica omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  riconduce il significato dell'essere a un significato di base, assimilandosi in tal modo all'analogia di attribuzione.

D) Ma dai due seguenti rilievi è manifesto che Brentano fonde assieme l'omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  con l'analogia facedone un'analogia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  nella valenza che questa ha in Tommaso, ossia nella prospettiva strutturalmente aperta all'analogia di proporzione. A p. 103 di *MBS* egli scrive che «l'essere suddiviso nelle categorie ... dovrebbe essere un omonimo. Se dunque ... Aristotele sembra assegnargli una posizione intermedia tra un tipo di unità e l'altro, è perché utilizza il termine "omonimo (ὁμώνυμον) con un significato più ristretto"», e a riprova cita *EN I 4*, 1096 b 25 dove si dice che l'unità del bene è per analogia; infatti, «come la vista è nel corpo, così l'intelletto è nell'anima, e dunque una cosa in un'altra cosa». Conclude quindi che anche «l'essere delle categorie non è ... un essere casualmente omonimo, ma appartiene loro per analogia». Il parallelo con *EN I 4* non lascia dubbi sul fatto che si tratta dell'analogia di proporzionalità. Sennonché nei passi della *Metafisica* l'unità dell'essere non si stabilisce in base all'analogia, bensì alla struttura dell'omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ , e perciò anche le categorie scandiscono unitariamente l'essere secondo tale struttura predicativa. È chiaro, pertanto, che Brentano assimila anche l'analogia di proporzionalità all'omonimia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ .

E) Riprendendo le analisi di Trendelenburg sull'analogia nella *Storia della dottrina delle categorie*, Brentano<sup>130</sup> dapprima richiama

<sup>130</sup> *MBS*, p. 104 e cfr. TRENDELENBURG, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, cit., pp. 244 s.

che l'analogia è un'uguaglianza di rapporti non soltanto quantitativi, ma – rifacendosi ancora a *EN I 4* – anche qualitativi. Indi precisa che l'uguaglianza dei rapporti qualitativi è di due tipi, e uno si verifica quando un'unica e medesima qualità appartiene a più soggetti in grado identico o diverso, l'altro quando diverse qualità si rapportano a più soggetti nello stesso modo (come la cosa a è calda, così la cosa b è bianca)<sup>131</sup>. Sottolinea infine che l'analogo (τὸ ἀνάλογον) è più universale del comune (τὸ κοινόν)<sup>132</sup> perché può creare unione anche tra categorie diverse, mentre il comune vige soltanto all'interno della medesima categoria<sup>133</sup>.

Il discorso fin qui si sviluppa pienamente sulla linea aristotelica, e l'analogia in causa è quella aristotelica di tipo proporzionale. Ma subito appresso Brentano estende l'uguaglianza proporzionale anche al rapporto tra quella che a suo avviso è l'analogia di proporzione tra l'essere categorialmente definito e le relative determinazioni categoriali. Scrive infatti: «come l'uomo si rapporta al suo essere sostanziale (οὐσία), così il bianco si rapporta al quale (ποιόν), il numero al quanto (ποσόν)»<sup>134</sup>.

<sup>131</sup> Questo secondo tipo di proporzione qualitativa si riscontra, per esempio, in *De part. an.* I 4, 644 a 16: «i pesci differiscono dagli uccelli in modo analogico: ciò che per gli uni è la pinna, per gli altri è la squama». Questi esseri, infatti, differenti in modo analogico, sono separati, non appartengono, cioè, a un'unica specie.

<sup>132</sup> Molto opportunamente VOLPI, *Heidegger e Brentano*, cit., p. 66 mette in chiaro, in un'efficace sintesi, la strutturale relazione in Brentano tra la determinazione dell'essere come il comune, la concezione tendenzialmente univoca di esso, finì al limite dell'omonimia e il pensarne l'unità in termini di analogia. Per Brentano, scrive lo studioso, «l'essere in generale è un ὁμώνυμον, [...] ma ὁμώνυμον κατ' ἀναλογίαν [...] esso è κοινόν κατ' ἀναλογίαν, Brentano determina questo tipo di analogia come analogia di proporzionalità, da un lato, e come analogia rispetto allo stesso termine». Per parte mia, nell'approvare questa diagnosi, ho ritenuto di dover andare anche oltre e parlare di "fusione" tra analogia e «πρὸς ἓν, in una prospettiva che già traguarda alla tomista analogia di attribuzione. Va inoltre fatto presente che molto opportunamente Volpi riconduce nell'unità dell'essere come "comune per analogia" l'unità per analogia delle categorie nella sostanza, precisando che si tratta di analogia di predicazione e al contempo di derivazione, ossia di dipendenza.

<sup>133</sup> *Met.* XIV 6, 1093 b 18: «in ciascuna categoria dell'essere vi è l'analogo (come il reto è nelle lunghezze, così il piano è nelle larghezze, il dispari nel numero, il bianco nella pelle. Tutti i termini dell'esempio sono qualità)». Si veda anche *Met.* V 6, 1016 b 31; XII 4, 1070 a 31; b 16; b 26; XII 5, 1071 a 30.

<sup>134</sup> *MBS*, p. 105.

Due osservazioni s'impongono: innanzitutto che l'uomo non "si rapporta" alla sostanza ma "è" una sostanza, e così il bianco non "si rapporta" alla qualità, ma "è" una qualità, né il numero "si rapporta" alla quantità ma "è" una quantità. In tal modo la proporzione che Brentano intende istituire si mostra fallace alla radice. Aristotele non ha mai affermato che ciò che cade sotto una certa categoria si rapporta a un certo senso dell'essere così come ciò che cade sotto altre categorie si rapporta a altri sensi dell'essere, perché ciò che cade sotto una categoria non "si rapporta" a un certo senso dell'essere, ma lo manifesta<sup>135</sup>.

Ma non è questo che primariamente interessa annotare, quanto invece che – ancora una volta – in tanto Brentano ha potuto sostenere che tra la determinazione categoriale e la categoria sussiste un

<sup>135</sup> In linea con questo rilievo va detto che il modo in cui, ad avviso di Brentano (*MBS*, p. 106), per Aristotele l'essere appartiene alle categorie "per analogia" non ha niente a che fare con gli esempi addotti da Trendelenburg (la multivocità di "sano in *Met.* IV 2) al fine di esplicitare l'analogia qualitativa, stante anche che questi esempi, a loro volta, è quanto meno problematico che, nell'illustrare un'omonimia πρὸς ἔν, specificchino un'analogia di quel tipo. Brentano opportunamente lo nega: «i rapporti del rendere-sano e del mantenere-sano con la salute – egli scrive – non possono costituire alcuna proporzione» (*MBS*, p. 106); ossia: si tratta di un'analogia diversa da quella di proporzionalità di tipo qualitativo indicata da Trendelenburg. Sarà la tomistica analogia di attribuzione. Quanto poi al fatto che l'essere "appartiene alle categorie", Brentano afferma che «l'essere che appartiene alle categorie è ... analogo, secondo Aristotele, anche in questo modo: non soltanto quell'uguaglianza di rapporti che si trova per l'uno o l'altro ente (ὄν) distingue questi dagli omonimi puramente casuali, ma anche l'analogia in riferimento a un unico e medesimo termine» (*ibid.*). Il che, presentando l'analogia tra gli enti e l'essere in modo inverso, e cioè tra l'essere e gli enti, è ribadito anche più oltre: «l'essere è per le diverse categorie un omonimo, esse però non sono degli omonimi casualmente, bensì per analogia, e precisamente secondo l'analogia in riferimento a un medesimo termine» (*ivi*, p. 108). Donde – ancora una volta – ecco la fusione di analogia e omonimia πρὸς ἔν. La quale ultima si distacca dal senso in cui l'aveva concepita Aristotele, ossia come unità di relazioni di termini omonimi rispetto a un medesimo termine (la sostanza), questo e quelli collocandosi tutti, per così dire, su un medesimo piano, e si trasforma, tomisticamente, in presenza proporzionalmente decrescente del termine che vede realizzata a pieno titolo la determinazione unitaria negli altri termini dell'omonimia. Il che è chiaro da come Brentano interpreta la salute quale termine relazionalmente unitario rispetto all'esser sani i termini dell'omonimia, secondo il noto esempio di *Met.* IV 2: «il sano, come termine predicato del corpo sano, è sano nel senso più proprio, poiché il corpo sano è costituito, come tale, falla salute, e questa in quanto forma da cui tutti gli altri concetti dipendono e in rapporto alla quale tutto ciò che in qualche modo è detto sano riceve il nome» (*ivi*, p. 107).

rapporto analogico in quanto ragiona sulla base del presupposto (che abbiamo già visto operante nel suo pensiero) che l'essere si predica "delle" categorie e non già "nelle" categorie o "secondo" le categorie. E già si è segnalato che nella tesi del predicarsi dell'essere "delle" categorie o "secondo le" categorie si annida l'idea che l'essere è il *prius* che *secundum proportionem* si presenzia nei *posteriora*. Ovvero, la fusione di analogia e  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  unitamente alla lettura tomista del  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ , su uno sfondo in cui s'affaccia l'analogia di attribuzione.

### 8. L'ontologia aristotelica e i significati dell'essere nella GPh

Nel manoscritto si riversa, coordinata e organizzata secondo un criterio espositivo omogeneo e una linea di sviluppo coerente e molto compatta, gran parte della dottrina ontologica precedentemente presentata da Brentano nel *MBS*. Essa riempie gran quantità della parte dedicata all'esposizione dell'*Ontologie*, la quale occupa le pp. 369-423 della sezione concernente la *Metaphysik* dello Stagirita<sup>136</sup>; all'interno dell'*Ontologie* per noi riveste particolare interesse il capitolo *Die fache Bedeutung des Seinden* (d'ora in poi 4B), perché è quello che più direttamente corrisponde al *MBS*.

Nelle pagine che seguono, percorreremo le grandi tesi dell'ontologia aristotelica esposte in questo importante capitolo, anche con l'ausilio delle indicazioni provenienti dallo studio di Tomasi<sup>137</sup>. Ma fin da ora mette conto indicare l'aspetto forse più rilevante, senza dubbio quello che immediatamente si palesa dal confronto di questa esposizione con quella del *MBS*, ossia l'assenza nel manoscritto del riferimento alla teoria dell'analogia, a tutti i livelli: sia cioè nella presentazione che nella giustificazione delle suddette grandi tesi. Nelle pagine che seguono, ci proponiamo di documentarlo, onde prospettare poi una possibile ipotesi esegetica del fatto.

<sup>136</sup> Seguono nel manoscritto, sempre all'interno della sezione dedicata alla *Metaphysik*, una parte sulla *Theologie* di Aristotele (pp. 423-462), una parte sulla sua *Kosmologie* (pp. 462-476) e una parte sulla sua *Psychologie* (pp. 476-524).

<sup>137</sup> TOMASI, *Una nuova rilettura*, cit., pp. 81-102.

### 8.1 *L'essere per accidente*

Anche in *4B* Aristotele inizia col richiamare i quattro significati dell'essere indicati da Aristotele in *Met.* V 7 per trattare subito di seguito di ciascuno di essi. Una prima differenza rispetto al *MBS* riguarda l'ordine dell'esposizione: l'essere come vero occupa il secondo posto, l'essere secondo le categorie il terzo e l'essere come potenza e atto il quarto. Una seconda differenza è che in *4B* Brentano non compara tra loro e neppure esamina i luoghi aristotelici in cui i quattro significati sono indicati, come invece era nel *MBP* (cap. II, p. 10), ma, anzi, rinvia espressamente questo scritto. Una terza differenza ci immette direttamente nell'esposizione dell'essere come accidente, che anche in *4B* come nel *MBS* è trattato per primo: in *4B* tra i significati dell'ὄν κατὰ συμβεβηκός si richiamano in modo molto più determinato anche le negazioni<sup>138</sup>. Una quarta – quella che dal nostro punto di vista è la più rilevante – è che la dottrina dell'analogia la quale, come abbiamo visto, in *MBS* era tacitamente presupposta all'analisi di questo senso dell'essere e ne costituiva come l'asse portante, in *4B* non si affaccia minimamente. Segno evidente che Brentano, nel riprodurre i contenuti e le tesi, non ha più ritenuto opportuno servirsene.

Dico ripercorre i contenuti e le tesi perché, per il resto, l'esposizione dell'essere per accidente in *4B* non è che un piatto riassunto del *MBS*, farcito di espliciti richiami a esso e senza neppure accennare alla discussione che là, ove l'esposizione aveva un carattere marcatamente più critico, era presente. Il caso più emblematico è costituito dal fatto che in *4B* neppure si accenna alla possibilità, nel *MBS* ampiamente discussa per essere rigettata, che si diano altri due sensi dell'essere per accidente oltre ai tre riconosciuti e accertati<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> *4B*, p. 371: «das Negative als solches hat kein Sein, ist der Mangel eines Seins. Doch ist es κατὰ συμβεβηκός ein Seindes».

<sup>139</sup> *4B*, pp. 372 s.

## 8.2 *L'essere come vero*

Una brillante sintesi dell'esposizione dell'essere come vero di *4B* in confronto a quella di *MBS* (ma non completa di tutti gli aspetti) è stata formulata da Tomasi: «all'essere nel significato di vero viene dedicato il cap. II di *MBS* e la sua collocazione con le corrispondenti pagine della *GPh* permette di evidenziare quanto, pur nell'essenzialità e sobrietà dell'espressione, la *GPh* aderisca all'analisi brentaniana del 1862; anche la conclusione, che evidenzia il carattere accidental-relazionale dell'*esse tamquam verum* è la stessa. Il passo nel *MBS* e ripreso alla p. 376 del manoscritto esclude l'*esse per accidens* e l'*esse tamquam verum* dall'indagine metafisica non avendo il primo una causa determinata, essendo il secondo una passione della mente. Tuttavia nel manoscritto pur vi è una novità, ossia, l'importanza che viene attribuita al giudizio di esperienza (*Existenzialurtheil*), cui Brentano dedicherà ampie analisi a partire dal decennio successivo»<sup>140</sup>.

Parallelamente nel quadro del carattere essenziale e sobrio messo opportunamente in chiaro da Tomasi, va citato, a ulteriore conferma e riprova, il fatto che la netta distinzione a livello di scansione e organizzazione dell'analisi prima della nozione aristotelica del vero e poi della sua relazione col significato dell'essere come vero presente nel *MBS*, in *4B* scompare pressoché interamente e le due trattazioni si fondono assieme. E non casualmente.

Nella trama dell'una e dell'altra trattazione del *MBS* un ruolo basilare aveva la funzione dell'analogia, come abbiamo visto. Ma in *4B*, a parte la suddetta novità, che è interessante perché proietta lo sguardo verso il futuro della ricerca brentaniana e sotto quest'aspetto può segnare un momento cruciale dell'esposizione del manoscritto, colpisce – ed è ciò che in questa sede interessa soprattutto – l'assenza dell'uso dell'analogia nello sviluppo della disamina.

Oltretutto nelle analisi suddette, quest'assenza è rimarchevole anche là dove in *4B* Brentano presenta la dottrina aristotelica del vero negli enti composti e negli enti incomposti o semplici (cfr. *Met.* X 10) riassumendo la tesi dello Stagirita in merito ai secondi (per essi il vero risiede in un «toccare [θιγεῖν, θιγγαεῖν]» e non esiste il falso,

<sup>140</sup> TOMASI, *Una nuova rilettura*, cit., p. 79.

ma l'ignorare<sup>141</sup>), ma con questa precisazione: «l'atto del giudizio assomiglia in questi casi alla percezione del senso»<sup>142</sup>. Va da sé che a questo riguardo l'intervento dell'analogia brentanianamente intesa come fusione di proporzione e  $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$  e come gradazione della presenza di un medesimo significato del vero *secundum prius et posterius* nel giudizio e nella percezione sarebbe stata un validissimo ausilio per esaminare il rapporto tra l'operazione dell'intelletto e quella del senso nel quadro dell'essere come vero, assunto a significato primo. Ma questo, Brentano non compie.

Il mancato uso dell'analogia in *4B* è rilevante anche considerando che, se l'analisi fosse stata impostata in base a essa, com'è nel *MBS*, è probabile che non si sarebbe data un'accentuazione così marcata alla tesi che «l'essere nel significato del vero si trova solo nell'intelletto giudicante, non nel mondo esterno, e quanto di vero diciamo della cosa esterna lo diciamo in rapporto a un giudizio che è nella nostra mente»<sup>143</sup>. In effetti nel *MBS* il vero che si trova nell'intelletto è certamente il significato primo del vero, come abbiamo visto, ma non l'unico, e l'analisi dei rapporti con gli altri significati si struttura secondo analogia. L'assenza dell'analogia in *4B* è rilevante anche sotto il seguente profilo. In *4B* Brentano precisa che nell'astrarre la nozione dell'essere non è possibile che l'essere non si dia<sup>144</sup>. Si adombra così l'idea, molto più manifestamente accentuata nel *MBS* e in *4B* lasciata soltanto in sottofondo, come istanza già acquisita e solo da usare, che la conoscenza dell'essere sia “un concetto”, tale per l'appunto essendo una nozione che può acquisirsi per astrazione, e dunque una nozione univoca, sovraordinata alle categorie<sup>145</sup>. Quest'adombrata idea in *4B* persiste senza però che si faccia alcun

<sup>141</sup> *Met.* X 10, 1051 b 17-27.

<sup>142</sup> *4B*, pp. 375s. In proposito si veda TOMASI, *Una nuova rilettura*, pp. 78-79 e la dotta nota 4.

<sup>143</sup> TOMASI, *Una nuova rilettura*, p. 78. Nel manoscritto a p. 374 si legge: «Das Seiende im Sinne des Wahren findet sich im urtheilenden Verstande, wenn er Subjekt und Prädikat verbindet, wo beide in der Wirklichkeit verbunden ist und wenn beide trennt, wo sie wirklich getrennt sind. Ebenso ist das Nichtseiende im Sinne der Falschen da das gegenheilige Verhältnis eintritt».

<sup>144</sup> *4B*, 374.

<sup>145</sup> Cfr. la nota 131.

riferimento all'«analogia in riferimento all'uno» dell'essere rispetto alle categorie (come invece avviene in *MBS*) su cui quell'idea si radica, cosicché si è in presenza di un'istanza senza l'esplicitazione del presupposto teorico sul quale essa si regge.

### 8.3 *L'essere secondo le categorie*

A tutta prima, dalla sezione di *4G* dedicata all'essere secondo le categorie (15 pagine in tutto) ci si potrebbe aspettare una pesante e sonora smentita della tesi che in questo scritto Brentano non fa uso della nozione di analogia. Ma un'analisi puntuale del testo non soltanto a livello concettuale, ma persino a livello terminologico porta a escludere radicalmente questa possibilità e a convalidare il contrario.

La trattazione procede in stretto parallelo con la relativa sezione del *MBS*, peraltro più volte citato da Brentano, proprio quella parte in cui l'impiego dell'"analogia in rapporto all'uno" nella struttura dell'analisi così come nella fondazione della tesi esegetica era basilare.

Anche in *4B* Brentano ribadisce che l'essere non costituisce un genere, mancando di unità sinonimica, ma non per questo è una dispersione omonima in senso casuale di significati. Tra questi due poli si dà *ein Mittleres*, un medio, e questo è costituito proprio da un termine relazionalmente unitario, ossia da un  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ .

Ci si attenderebbe, dato lo stretto parallelismo con i *MBS*, che anche in *4B* Brentano presentasse questa unità  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  come "analogia"  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ , ma non è affatto così: il termine "analogia" e il relativo concetto non compaiono. È chiamata in causa unicamente l'unità  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ . Esattamente com'è in *Met.* IV, 2, di cui Brentano riprende l'esempio della multivocità  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  di "sano" per poi precedere dall'esempio alla struttura  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  dell'essere. Scrive infatti il filosofo: «wenn Etwas nicht  $\kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\nu$ , aber doch  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  gesagt wird. zB. Wir nennen etwas gesund, einen Menschen, einen Leib, weil er die Gesundheit in sich hat. Wir nennen auch eine Gesichtsfarbe, eine Speise gesund. Es ist wohl eine Beziehung da zwischen diesen Benennungen aber kein gemeinsamer Begriff. Es wird in Bezug auf einen Terminus,  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  gesagt, aber nicht in demselben Begriff»<sup>146</sup>.

<sup>146</sup> *4B*, p. 380.

È probabile che proprio per avere ripreso la medesima dottrina del *MBS* ma senza quella sua nervatura e quel suo asse portante costituito dall'analogia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ , «nel manoscritto [...] la materia viene proposta in modo piuttosto discorsivo»<sup>147</sup>. Tomasi, l'autore di questo giudizio aggiunge come giustificazione: «trattandosi di un testo basato su appunti, non sempre ben ordinato e corretto»<sup>148</sup>. Ma così ci si arresta soltanto all'aspetto esteriore e puramente estrinseco, senza indicare una ragione strutturale e intrinseca, da rinvenirsi con ogni verisimiglianza nel fatto che in *4B* Brentano ha lasciato l'esposizione del *MBS* senza il suo fondamento, e ciò perché è ritornato alla (semplice) struttura aristotelica del  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  assunta al di fuori, ormai, della fusione con l'analogia.

Una controprova e una conferma di ciò si ha innanzitutto nel fatto che l'analogia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$  prevedeva che il significato relazionalmente unitario fosse quello nel quale la determinazione è massimamente espressa e che si rende presente in modo proporzionale in tutti i termini della relazione *secundum prius et posterius*, vale a dire in misura più o meno accentuata proporzionalmente al loro grado di vicinanza ontologica a quel termine.

Prevedeva inoltre che l' $\acute{\epsilon}\nu$ , essendo costituito dalla sostanza, la quale esprime il senso forte e primario dell'essere, fosse in ultima istanza ciò a cui gli altri significati dell'essere, vale a dire le altre categorie, si riportano in modo da definire una concezione tendenzialmente univoca dell'essere stesso, “comunemente” distribuito nelle determinazioni categoriali in modo proporzionale.

Ora, in *4B* non hanno luogo né l'una né l'altra istanza, meglio né l'una né l'altra condizione strutturale e costitutiva dell'analogia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ , attestandosi invece, in senso prettamente aristotelico, la (semplice) dipendenza relazionale delle altre categorie dalla sostanza, essendo che una qualità è una qualità della sostanza, una quantità è una quantità della sostanza, e così di seguito<sup>149</sup>.

<sup>147</sup> TOMASI, *Una nuova rilettura*, cit., p. 81.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> Prova di ciò è il fatto che per determinare l' $\acute{\epsilon}\nu$  Brentano non faccia altro che tradurre, in maniera in parte letterale e in parte libera, passi dell'inizio del libro settimo della *Metafisica*, intercalando la seguente annotazione «die andern (*scil.* le altre determinazioni categoriali della qualità oltre “die andern Größen, die andern Leiden”)

#### 8.4 *L'essere come potenza e atto*

Il significato dell'essere come potenza e atto in *4B* è trattato per ultimo perché, come ragionevolmente ipotizza Tomasi, è probabile che nell'organizzazione della materia Brentano abbia ritenuto che questo tema dovesse introdurre «direttamente alla seconda parte dell'*Ontologie*, intitolata *Geschichte der Ontologie: Untersache und Prinzip der Substanz*, la quale occupa le pp. 396-423 del manoscritto<sup>150</sup>.

In effetti, lo stretto legame tra l'esposizione di questo significato dell'essere e la sostanza può ben essere il motivo per il quale anche nell'analisi dell'essere come vero al pari di quella dell'essere come sostanza e categorie la trattazione di *4B* abbia prescinduto da ogni riferimento all'analogia, diversamente da come Brentano aveva trattato la materia nel *MBS*, dove quella struttura costituiva l'asse portante della trattazione stessa. Anche l'esposizione del significato dell'essere come vero, infatti, si attiene in *4B* molto strettamente al testo aristotelico, delle cui istanze teoriche essenziali essa costituisce, in buona sostanza, un'ordinata e organizzata ricapitolazione. E nei testi aristotelici relativi a questo tema l'analogia (neppure l'analogia nella valenza aristotelica di proporzione) non entra in gioco.

Una tale ripresa, organizzata e ordinata, delle istanze fondamentali di Aristotele è palese non appena si consideri in sequenza la successione dei motivi trattati in *4B* e la totale assenza nel collegamento tra l'uno e l'altro di essi dell'analogia in rapporto all'uno.

Brentano fa innanzitutto presente l'assenza di realtà dell'ὄν δυνάμει, di contro alla capacità (*Vollendung*) dell'ὄν ἐντελέχεια; sottolinea quindi l'inaffidabilità dell'uso linguistico, il quale con una medesima espressione indica il possibile e il reale, e parimenti induce a pensare in atto ciò che invece è soltanto in potenza; puntualizza che ciò che è in potenza è portato all'atto da una causa efficiente e che a ogni ente in potenza corrisponde una causa

also sind mehr ὄντος als ὄν, mehr Eigentümlichkeiten eines Seiendes als selbst Seienders». In proposito si veda TOMASI, *Una nuova rilettura*, cit., p. 82 e la dotta nota 10.

<sup>150</sup> Ivi, p. 88.

efficiente e la relativa attività; chiarisce che l'ente in potenza è definito in relazione a questa causa, essendo in potenza rispetto a essa, in virtù di un'unica attività, senza che precedentemente debbano intervenire altre attività per farlo giungere a tale condizione (si può dire che il marmo è una statua in potenza, non il terreno calcareo); mette in luce che nel caso di un movimento prolungato dal possibile al reale può sussistere uno stato intermedio, e tale è lo stato del divenire. In esso la condizione iniziale è in potenza (a) sia rispetto all'atto in cui ha termine (b) e sia rispetto al movimento stesso; chiarisce inoltre che quando inizia il movimento la condizione di potenzialità non è esaurita, donde l'affermazione di Aristotele secondo cui «l'atto (ἐντελέχεια) di ciò che è in potenza è un movimento delle cose di tal genere<sup>151</sup>»; fissa infine che potenza e atto si trovano in tutte le categorie, ma mai nello stesso significato (il poter essere grande e il poter essere rosso si distinguono come la quantità dal colore)<sup>152</sup>.

La successione di questi temi non è certo presentata da Brentano in termini di mero elenco. Tra l'uno e l'altro di essi istituisce dei rapporti e così intesse, sia pur meno marcata che nell'esposizione di altri argomenti, una trama dottrinale; ma all'analogia non fa alcun cenno.

### 9. A mo' di conclusione. Una possibile ipotesi esegetica

La domanda che a questo punto sorge inevitabile è perché Brentano a distanza di appena 4/5 anni dalla tesi di dottorato abbandona, nell'approccio ad Aristotele, sul medesimo tema dei significati dell'essere, una posizione esegetica che faceva perno sull'analogia πρὸς ἓν, tale essendo quella di *MBS*.

Se si tiene conto del fatto che l'analogia πρὸς ἓν risente della lettura in chiave tomista dell'aristotelica omonimia πρὸς ἓν, che questa

<sup>151</sup> *Phys.* III I, 201 a 10-11. La citazione è tuttavia imprecisa. Il testo aristotelico citato reca: «l'atto di ciò che è in potenza, in quanto tale, è un movimento (ἢ τοῦ δυναῖ μὲ ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοῦτον κίνησις ἐστὶ)».

<sup>152</sup> *4B*, pp. 386 ss.

lettura, a sua volta condizionata dall'interpretazione neoplatonica della suddetta struttura ontologica e logica propria della filosofia di Aristotele, affianca e anzi fonde assieme la valenza propriamente aristotelica di analogia a quella di un'attribuzione, il cui concetto, nonostante l'assenza dell'espressione, in Tommaso è strutturalmente più che attestato, come si è cercato di documentare, allora opino che la risposta possa essere data a due livelli, e cioè che la ragione di un tale radicale mutamento debba essere ricercata e prospettata – almeno in linea di ipotesi esegetica – su un piano biografico e su un piano teorico.

Sul piano biografico la ragione di tale mutamento opino sia da cogliersi nel fatto che, con la morte del tomista Clemens, iniziale direttore della tesi di dottorato di Brentano, costui si sia trovato ad avere a disposizione una grande quantità di documentazione, costituita da testi di Aristotele e commenti di Tommaso, ma a non poter più presentare nella stesura definitiva del lavoro accademico i primi alla luce dell'esegesi dei secondi per via della scarsa accoglienza che la tesi avrebbe trovato presso altri cattedratici tedeschi. Donde la necessità "pratica", ossia strettamente accademica di rimodellare i testi aristotelici abbondantemente raccolti in una prospettiva esegetica che abbandonasse la linea di lettura tomista, nel solco della quale è logico e congruo credere che Clemens avesse indirizzato Brentano.

Sul piano della teoria, è probabile che Brentano abbia maturato "nuove" convinzioni esegetiche e dottrinali dalla frequenza e dalla consuetudine accademica con Trendelenburg, il noto studioso di Aristotele e in particolare della dottrina aristotelica delle categorie, della cui genesi egli era fautore di una innovativa esegesi. A lui, infatti, Brentano si era nuovamente avvicinato, dopo un iniziale breve periodo di discepolato, per redigere con la sua guida la tesi dottorale. È probabile e verisimile, cioè, che la vicinanza diretta con Trendelenburg, in un momento cruciale della formazione scientifica e accademica, abbia mostrato a Brentano l'esperienza *in actu exercito* di leggere Aristotele *en Aristote* e non più *en Thomas*, e lo abbia convinto del carattere altamente fruttuoso sotto il profilo scientifico d'inquadrare il grandissimo filosofo greco nella cornice del suo "proprio" pensiero e delle sue "proprie" dottrine.

L'abbandono dell'analogia  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  di stampo chiaramente tomista, per la riappropriazione della struttura  $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$  in senso auten-

ticamente aristotelico, rientra in questo ripensamento complessivo di accostarsi ad Aristotele<sup>153</sup>.

Sotto questo profilo ecco perché, come si diceva all'inizio, la scoperta del manoscritto di Graz rappresenta un fatto d'importanza basilare nell'esegesi dell'approccio di Brentano ad Aristotele e da qui, stante l'influenza che Aristotele ha esercitato sulla filosofia di Brentano, nell'esegesi brentaniana della storia della filosofia.

<sup>153</sup> Dissento perciò da BERTI, *L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista*, cit., per il quale anche Brentano (assieme a M.D. PHILIPPE, *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle*, «The Thomist» 33, 1969, 1, pp. 1-74; D. DUBARLE, *La doctrine aristotélicienne de l'analogie et sa normalization rationnelle*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 53, 1969, pp. 3-40 e 212-232; P. GRENET, *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'analogia entis*?, in *L'attualità della problematica aristotelica*. Atti del convegno franco-italiano di Aristotele. Padova, 6-8 aprile 1967, Padova 1970, pp. 153-175) ammetterebbe la presenza in Aristotele dell'analogia di attribuzione. Concordo perciò con coloro (ed è la maggior parte degli studiosi) che hanno rifiutato quest'esegesi. Tra essi vanno ricordati Tendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, cit. (si veda soprattutto pp. 159-184 della trad. it.); MUSKENS, *De vocis*, cit.; J. HIRSCHBERGER, *Paronymie una Analogie bei Aristoteles*, «Philosophisches Jahrbuch» 68, 1960, pp. 191-203; J. OWENS, *Analogy as a Thomistic Approach to being*, «Mediaeval Studies» 24, 1962, pp. 303-322; A. DE MURALT, *Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*, «Studia Philosophica» 23, 1964, pp. 109-162; AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, cit. Un giudizio critico sulla posizione di Berti è stato espresso da McINERNEY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 59 ss., il quale addebita allo studioso italiano di non aver verificato se Tommaso abbia mai parlato di analogia di proporzionalità e di attribuzione, ma di avergli semplicemente attribuito «l'impianto del Caietano» (p. 59). In realtà, l'espressione «analogia di attribuzione» non pare compaia in Tommaso, ma ciò non toglie che la relativa dottrina sia, quanto meno, ampiamente presente *in nuce*.