



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DOTTORATO DI RICERCA IN
PHILOSOPHY, SCIENCE, COGNITION, AND SEMIOTICS (PSCS)

Ciclo 38

Settore Concorsuale: 11/C1 – FILOSOFIA TEORETICA

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/01 – FILOSOFIA TEORETICA

IL MONDO TRA METAFORA E ANALOGIA
L'ONTOLOGIA ERMENEUTICA DI RICŒUR TRA ARISTOTELE E HUSSERL

Presentata da: Roberto Saracino

Coordinatrice Dottorato

Luisa Lugli

Supervisore

Sebastiano Galanti Grollo

Cosupervisor

Inga Römer
Luca Guidetti

Esame finale anno 2026

Il mondo tra metafora e analogia

L'ontologia ermeneutica di Ricoeur tra Aristotele e Husserl

Abstract: La fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur non ha mai nascosto la sua vocazione ontologica; nonostante l'ampiezza delle sue radici, che risalgono da Aristotele a Kant, da Husserl a Heidegger, l'ontologia ermeneutica non trova uno sviluppo organico né tantomeno sistematico, ma si arresta a uno stadio frammentario. Se è improprio parlare in questo caso di un'ontologia mancata, non si può tuttavia negare che si tratta di un'ontologia incompiuta – ma non per questo *impossibile*. Risalendo alle fonti filosofiche cui attinge Ricoeur, è possibile ricostruire il tracciato di una *via lunga* verso l'ontologia – una via che prende l'abbrivio dall'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia di Husserl; cerca nella cosa-in-sé di Kant il fondamento e al contempo il limite di un'ontologia fenomenologica; ritrova in Aristotele l'origine della polisemia categoriale dell'essere e dell'analogia che regola gli scambi tra le diverse regioni; infine, recupera da Heidegger l'idea della verità come manifestazione. Al termine di questo percorso, l'ontologia ermeneutica si libera di ogni carattere derivato e secondario inerente alla descrizione ordinaria del mondo, nel tentativo di ritrovare, attraverso la ridescrizione poetica, uno sguardo più originario sul mondo – uno sguardo che non si conforma alle categorie della logica dell'identità cui risponde la descrizione scientifica del mondo, ma percorre le linee di tensione del reale messe in risalto da una logica della somiglianza e le esprime in metafore; uno sguardo capace di ritrovare, mediante una trasgressione categoriale e una conseguente ridescrizione poetica del mondo, il grado zero dell'essere, del pensiero e del discorso.

The world between metaphor and analogy

Ricœur's Hermeneutical Ontology between Aristotle and Husserl

Abstract: Paul Ricœur's hermeneutical phenomenology has never concealed its ontological vocation. Despite the breadth of its roots—ranging from Aristotle to Kant, from Husserl to Heidegger—hermeneutical ontology finds neither an organic nor a systematic development and remains at a fragmentary stage. While it would be inaccurate to speak of an *unrealized ontology*, one cannot deny that it is an *unfinished ontology*—though not, for that reason, an impossible one. By retracing the philosophical sources on which Ricœur draws, it is possible to reconstruct the trajectory of a *long route toward ontology*: a path that begins with the grafting of hermeneutics onto Husserl's phenomenology; seeks in Kant's *thing-in-itself* both the foundation and the limit of a phenomenological ontology; rediscovers in Aristotle the origin of the categorial polysemy of being and of the analogy governing the exchanges among its diverse regions; and, finally, retrieves from Heidegger the idea of truth as manifestation. At the end of this path, hermeneutical ontology frees itself from any derivative or secondary character associated with the ordinary description of the world, attempting instead to recover through *poetic redescription* a more pristine gaze upon the world. This gaze does not conform to the categories of the logic of identity to which scientific description responds but rather follows the lines of tension of the real, highlighted by a *logic of resemblance*, and expresses them through metaphor. It is a gaze capable of rediscovering, by means of a categorial transgression and a consequent poetic redescription of the world, the zero degree of being, thought, and discourse.

Sommario

Introduzione. <i>La via lunga verso l'ontologia</i>	2
Capitolo primo. <i>Dalla fenomenologia all'ermeneutica: Ricœur e Husserl</i>	6
I.1. <i>L'ermeneutica e la fenomenologia trascendentale</i>	6
I.2 <i>Dalla coscienza interna del tempo al tempo raccontato</i>	26
I.3 <i>Dalla soggettività trascendentale all'identità narrativa</i>	36
Capitolo secondo. <i>Alle soglie dell'ontologia: Ricœur tra Husserl, Kant e Aristotele</i>	44
II.1. <i>L'ermeneutica e il mondo della fenomenologia trascendentale</i>	44
II.2 <i>Fondazione e limite della fenomenologia: Ricœur e Kant</i>	49
II.3 <i>La polisemia dell'essere: Ricœur e Aristotele</i>	73
Capitolo terzo. <i>Il dirsi delle cose che sono: Aristotele</i>	84
III.1. <i>Le figure del discorso: Le Categorie</i>	84
III.2 <i>Le figure del vero: Dell'Interpretazione</i>	94
III.3 <i>Le figure dell'esperienza: L'Anima</i>	103
III.4 <i>Le figure dell'essere: La Metafisica</i>	114
Capitolo quarto. <i>Verso un'ontologia ermeneutica</i>	125
IV.1. <i>Le categorie del mondo tra essenza e sostanza: Aristotele</i>	127
IV.2 <i>Individuo, essenza e regioni del mondo: Husserl</i>	134
IV.3 <i>Metafora e trasgressione categoriale: verso un'ontologia ermeneutica</i>	151
Bibliografia	167

La “via lunga” verso l’ontologia¹

Verso quale ontologia? – si chiede Ricœur in apertura al decimo e ultimo studio di *Sé come un altro*. Lo sviluppo della domanda è orchestrato attraverso un raffinato contrappunto filosofico, scandito al contempo dal termine di una tradizione e dal principio di una nuova esplorazione, animata dall’intento di tracciare nuovi sentieri a partire dalle antiche cartografie dell’essere. La domanda *che tipo di essere è il sé?*, che orientava come una stella polare la rotta argomentativa dell’opera, ha condotto l’ermeneutica del sé nel mare aperto della polisemia dell’essere, dove confluiscono le filosofie di Platone e di Aristotele. “Un’ontologia – scrive Ricœur – resta possibile ancora oggi, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a reinterpretazioni e riappropriazioni in direzione di un potenziale di senso lasciato inutilizzato, o addirittura represso”.² La ripresa e lo sviluppo del potenziale inespresso custodito nelle dottrine di Platone e Aristotele non è un gesto estemporaneo all’interno del percorso filosofico di Ricœur; al contrario, esso viene a coronare un interesse maturato già nei primi anni dell’insegnamento universitario e approfondito attraverso un sistematico confronto con i due filosofi intrapreso nel corso “*Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*”, risalente agli anni 1953-1954. I quattro decenni che separano il corso – pensato già nel 1949 –³ da *Sé come un altro*, pubblicato nel 1990, vedono Ricœur impegnato nella teorizzazione di un’ermeneutica definita a partire dall’esigenza di un *détour* attraverso i segni, i simboli e il sovrappiù di senso dischiuso dalle opere letterarie: attraverso la formula “*esplicare di più, per comprendere meglio*”, Ricœur calibra l’interpretazione su una sfera di problemi che si esprimono nel testo e che si manifestano nell’orizzonte umano, riconducendo in questo senso l’ermeneutica all’interno del disegno più generale di un’*antropologia filosofica*.

L’essere della soggettività rappresenta il punto di arrivo di una *fenomenologia ermeneutica* che, nel solco di Husserl e Heidegger, ha attraversato criticamente il duplice orizzonte esperienziale tramite cui si costituisce la stessa soggettività: segnatamente,

¹ Ringrazio Sebastiano Galanti Grollo per il suggerimento di ricondurre esplicitamente questo intento alla famosa *via lunga* verso l’ermeneutica proposta da Ricœur.

² Ricœur 1990, pp. 345-346; trad. it. p. 411.

³ Cfr. la nota del curatore J. L. Schlegel in Ricœur 2011, p. 7.

l'orizzonte della temporalità e della mondanità. La cartografia ermeneutica non si orienta a partire dal polo dell'idealismo trascendentale, ma seguendo il filo del senso che si dischiude all'interno del discorso letterario: in questo modo, se la costituzione della temporalità e della soggettività è rintracciata a partire dalla configurazione narrativa, la mondanità è ritrovata allora come proiezione di una *potenzialità di senso* dischiusa dalla medesima narrazione. Una volta abolito l'orizzonte trascendentale che, secondo Husserl, costituiva il fondamento dell'unità dell'esperienza, quest'ultima si ritrova ora secondo Ricœur irrimediabilmente frammentata in una molteplicità di dimensioni tra loro irriducibili; ed è proprio la dispersione dell'essere nelle varie forme dell'esperienza che motiva la ricerca di una ontologia relazionale a partire dalla dottrina aristotelica della polisemia dell'essere. Il ritorno ad Aristotele sembra allora implicare il congedo da Husserl, nella misura in cui la polisemia dell'essere viene a raccogliere la molteplicità di un'esperienza orfana del proprio fondamento trascendentale. Ma è davvero così? Il cammino a ritroso da Ricœur ad Aristotele può forse compiersi lungo una strada differente: una strada in cui la polisemia dell'essere, giunta a un bivio, finisce per seguire la via di una filosofia trascendentale nella stessa direzione intrapresa a suo tempo da Husserl.

Il dipartirsi dell'ermeneutica di Ricœur dalla fenomenologia di Husserl segna al contempo un punto di arrivo e un punto di partenza. Un punto di arrivo, dal momento che proprio attraverso un incessante confronto con la fenomenologia, mediante un duplice movimento di critica e di appropriazione, l'ermeneutica definisce il proprio metodo ed elabora il proprio contenuto, fino al punto di presentarsi, nei termini di Ricœur, come una *variante* della stessa fenomenologia: una fenomenologia *ermeneutica*. Il primo tratto della *via lunga verso l'ontologia* intrapresa in questo lavoro ripercorre allora le tre tappe fondamentali del confronto tra Ricœur e Husserl, coincidenti con le questioni del *metodo* fenomenologico, della *temporalità* di coscienza e della *soggettività* trascendentale. Nel primo capitolo si è inteso seguire la critica mossa da Ricœur alle dottrine di Husserl, e la conseguente riformulazione in chiave ermeneutica. Si è quindi proceduto a illustrare come il gesto inaugurale della fenomenologia, l'*epoché*, venga destituito di ogni implicazione trascendentale, al fine di evitare quella che Ricœur condanna come la "deriva idealistica" della fenomenologia. Questa interpretazione anti-idealistica della fenomenologia si traduce nel disconoscimento dell'immediatezza accordata da Husserl all'intuizione, alla quale Ricœur contrappone la "mediatezza" dell'interpretazione; la

relazione tra il soggetto e il mondo viene di conseguenza riconfigurata all'interno dell'ermeneutica a partire dalla *funzione narrativa*, la quale costituisce ora il principio di intelligibilità di ogni forma di esperienza. Lo slittamento di paradigma dalla fenomenologia all'ermeneutica, corrispondente alla sostituzione metodologica dell'intuizione con la narrazione, stravolge le sfere dottrinarie della temporalità e della soggettività, le quali vengono definitivamente sottratte all'orizzonte originariamente trascendentale e riconfigurate in chiave ermeneutica nei termini di *tempo raccontato* e di *identità narrativa*.

Dopo aver ripercorso gli estremi della riconfigurazione ermeneutica della fenomenologia, il secondo tratto della *via lunga verso l'ontologia* si addentra nella sfera del mondo. Nel secondo capitolo si è seguito il movimento attraverso il quale Ricœur, richiamandosi al criticismo di Kant, propone di recuperare alla fenomenologia – intesa quale maniera generale di situare i fenomeni in rapporto all'essere – un fondamento *ontologico*, definito a partire dalla funzione limitativa svolta nella prima *Critica* dalla nozione di cosa-in-sé. Il ricorso a Kant permette inoltre a Ricœur di recuperare due diverse accezioni, stavolta positive, del trascendentale: la prima di queste accezioni è fornita dallo stesso Kant nella *Critica della ragion pura*, dove *trascendentale* indica l'indagine delle condizioni soggettive di possibilità dell'oggettività; la seconda di queste accezioni è fornita invece da Husserl, e coincide con l'utilizzo *trascendentale* del principio di *analogia* nella *Quinta meditazione cartesiana*. L'impiego trascendentale dell'analogia è quindi fatto risalire da Ricœur alle sue origini aristoteliche, dove l'analogia aveva il valore di un principio *trans-categoriale*; ed è proprio l'accezione *analogica* del trascendentale, riscontrabile al contempo in Husserl e in Aristotele, a fornire la chiave di accesso all'ontologia ermeneutica di Ricœur.

Il ritorno ad Aristotele rappresenta allora la terza tappa della *via lunga verso l'ontologia*: una via attraverso cui tentare di ridefinire l'articolazione tra fenomenologia ed ermeneutica all'interno di un medesimo orizzonte ontologico, e che corre parallela alla "via lunga" verso l'ermeneutica intrapresa a suo tempo da Ricœur. Nel terzo capitolo la filosofia di Aristotele è ripercorsa seguendo il filo lungo il quale vengono a intrecciarsi *l'esperienza del mondo*, ricostruita nel suo doppio versante antepredicativo e categoriale, e il *discorso sul mondo*, mediante il quale si delinea la possibilità stessa di un'ontologia. Il cammino attraverso la filosofia aristotelica si sofferma in corrispondenza di quattro figure principali: *il discorso*, *il vero*, *l'esperienza*, e *l'essere*, ricostruite a partire da altrettanti

trattati: *Le Categorie*, *L'Interpretazione*, *L'Anima*, *La Metafisica*. La “via lunga” verso l'ontologia si snoda quindi lungo un sentiero che risale dalla dimensione categoriale dell'esperienza alla sua origine precategoriale; che attraversa il confine dell'analogia oltre il quale l'esperienza intuitiva trova la sua formulazione linguistica; che, in ultimo, risale alla molteplicità dei significati dell'essere nel tentativo di ritrovare nella predicazione la possibilità di una nuova descrizione ontologica del mondo.

La quarta e ultima tappa della *via lunga verso l'ontologia* tenta infine di ricondurre l'ontologia frammentaria disseminata lungo l'opera di Ricœur al disegno complessivo di una cartografia organica. Nel quarto capitolo si è inteso seguire Ricœur nel suo confronto con l'ontologia di Aristotele, al fine di mostrare l'essenziale continuità di principio tra quest'ultima e le ontologie regionali descritte dalla fenomenologia di Husserl: questa continuità si dispiega lungo le due linee di raccordo rappresentate, da una parte, dall'individuo – il τὸδε τι aristotelico e l'*Urgegenstand* husserliano – e, dall'altra, dall'analogia, intesa quale principio trans-categoriale in grado di attraversare la molteplicità categoriale e regionale dell'essere. A partire dalla configurazione ontologica che in Aristotele e in Husserl lega l'essere e il discorso scientifico, e che veicola – mediante il principio di verità come corrispondenza – la descrizione ordinaria del mondo, nella figura della *metafora* poetica Ricœur rinviene la possibilità di un differente paradigma veritativo che lega l'essere e il discorso poetico. Secondo Ricœur, la metafora è in questo senso una vera e propria *innovazione di senso* che consente di operare una trasgressione categoriale in seno alla descrizione ordinaria del mondo, e che consente quindi di dispiegare, sulle rovine della vecchia ontologia descrittiva, una *ridescrizione* poetica del mondo – un'ontologia retta non dalla logica dell'identità e della corrispondenza, ma dalla logica della somiglianza e della tensione.

L'ontologia ermeneutica non ha allora il carattere derivato di una categorizzazione secondaria; al contrario, essa porta al discorso dei modi più originari di essere nel mondo. L'ontologia ermeneutica coincide con l'espressione poetica – vale a dire, metaforica e non descrittiva – del sostrato antepredicativo dell'esperienza quotidiana, e rappresenta, in maniera ancora tensionale – vale a dire, al di fuori della logica dell'identità – l'articolazione primitiva, affettiva ancora prima che teorica, dell'essere nel discorso, dove la distanza categoriale della conoscenza scientifica rispetto al mondo viene assorbita nell'immediatezza pre-categoriale dell'appartenenza originaria al mondo.

Dalla fenomenologia all'ermeneutica: Ricœur e Husserl

I.1 L'ermeneutica e la fenomenologia trascendentale

Nella prefazione alla raccolta *Dal testo all'azione*, ripercorrendo in poche righe i quasi quattro decenni che separano l'inizio del confronto sistematico con la fenomenologia di Husserl dall'ormai pressoché compiuta elaborazione di una propria ermeneutica, Ricœur riconosce come quest'ultima “non ha mai finito di ‘fare i conti’ con la fenomenologia husserliana”: l'ermeneutica, infatti, intesa come una “teoria generale dell'interpretazione [...], viene da lì, nel duplice senso del termine: è il luogo dal quale proviene; è altresì il luogo che essa ha lasciato”.⁴ Il senso di questa duplice relazione tra fenomenologia ed ermeneutica, al crocevia tra origine e lascito, viene precisato poco più avanti: “la tradizione filosofica alla quale appartengo – riconosce Ricœur – è posta nel solco di una filosofia *riflessiva*; resta nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana; vuole essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia”.⁵ La filosofia riflessiva, da una parte, è definita a partire dal problema della *comprensione di sé* e si realizza attraverso il ripiegamento del soggetto su sé stesso, al fine di ritrovare nella propria soggettività il principio unificatore dei suoi atti. In questo senso, la filosofia riflessiva nasce con il *Cogito* cartesiano e si riflette nella considerazione kantiana secondo la quale “l'‘io penso’ deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni”.⁶ D'altra parte, tuttavia, la filosofia riflessiva non arriva a determinare propriamente “in che modo l'‘io penso’ si conosce o si riconosce”, ed è precisamente in merito alla conoscenza del sé che “la fenomenologia – e più ancora l'ermeneutica – rappresenta al contempo una realizzazione e una

⁴ Ricœur 1983a, ora in Id, 1986a, p. 7, trad. it. p. 7, adattata. Nella propria autobiografia, Ricœur scrive che fu Maxime Chastaing a fargli conoscere per la prima volta Husserl, attraverso la traduzione inglese del primo volume delle *Idee*. La prima traduzione francese, del resto, sarà intrapresa dallo stesso Ricœur durante i cinque anni di prigionia, dal 1940 al 1945, trascorsi in Pomerania. “Questa conoscenza molto parziale e molto selettiva di Husserl negli anni d'anteguerra” – come la descrive Ricœur (2021, pp. 36-37, trad. it. pp. 27-28) – viene approfondendosi negli anni seguenti fino a diventare un confronto sistematico le cui prime tracce risalgono alla fine degli anni Quaranta, con la pubblicazione del lungo articolo *Husserl et le sens de l'histoire*, cfr. Ricœur 1949, ora in Id., 1986b, pp. 21-57.

⁵ *Ivi*, p. 29; trad. it. p. 24, adattata.

⁶ Kant 1911, B 131, trad. it. p. 162.

trasformazione radicale del programma stesso della filosofia riflessiva”.⁷ Infatti, prosegue Ricœur, “all’idea di riflessione si congiunge il voto di una assoluta trasparenza, di una perfetta coincidenza dell’io con sé stesso, che farebbe della coscienza di sé un sapere indubitabile e, a questo titolo, più fondamentale di tutti i saperi positivi”.⁸ Al contrario, la fenomenologia e l’ermeneutica non riconoscono – a detta di Ricœur – alla coscienza di sé un carattere propriamente “positivo”, ma situano anzi questa conoscenza in un orizzonte sempre più lontano:

così Husserl [...] concepisce la fenomenologia non soltanto come un metodo di descrizione essenziale delle articolazioni fondamentali dell’esperienza [...], ma come una auto-fondazione radicale nella chiarezza intellettuale più completa. Vede allora nella riduzione – o *epoché* – applicata all’atteggiamento naturale la conquista di un dominio del senso dal quale ogni questione concernente le cose in sé viene esclusa mediante la messa tra parentesi. È tale dominio del senso, liberato da qualsiasi problema fattuale, che costituisce il campo privilegiato dell’esperienza fenomenologica, il luogo per eccellenza dell’intuitività. Facendo ritorno a Cartesio, al di là di Kant, [Husserl] ritiene dubbia ogni apprensione di una trascendenza, mentre ritiene l’immanenza a sé al riparo dal dubbio. È in forza di tale asserzione che la fenomenologia resta una filosofia riflessiva.⁹

In altri termini, la distanza che separa l’immanenza fenomenologica dalla positività della riflessione quale la intendeva ancora Kant si commisura, da una parte, alla perdita della trascendenza della cosa in sé e, dall’altra, alla correlativa “conquista di un dominio del senso” coestensivo all’ambito operativo dell’intenzionalità dischiusa dalla stessa esperienza interna. Se la fenomenologia si interroga circa il problema del senso intenzionale all’interno di un orizzonte segnatamente *percettivo*, l’ermeneutica classica, nata o “resuscitata” dalla fusione di esegesi biblica, filologia e giurisprudenza, subordina la questione relativa al senso di un particolare testo alla più generale indagine rivolta al *comprendere*.¹⁰ Proprio la comprensione, intesa a partire dalla categoria heideggeriana del *Verstehen*, rende possibile l’incontro tra fenomenologia ed ermeneutica sul terreno del *senso*:¹¹ al di là dello scarto tra la dimensione teoretica in cui si iscrive la prima e la dimensione storica cui appartiene la seconda, riconosce Ricœur, “si tratta, in entrambi i casi, della medesima fondamentale questione del rapporto tra il *senso* e l’*io*, tra l’*intelligibilità* del primo e la *riflessività* del secondo”.¹² Insieme al *Verstehen*, l’ermeneutica

⁷ Ricœur 1986a, p. 29, trad. it. p. 25.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, pp. 29-30, trad. it. p. 25, adattata.

¹⁰ *Ivi*, p. 31, trad. it. p. 26.

¹¹ Riguardo al *Verstehen* heideggeriano, cfr. *Essere e tempo*, §§ 31-32: HGA II, pp. 142-153, trad. it. pp. 176-189.

¹² Ricœur 1986a, p. 31, trad. it. p. 27, adattata.

di Ricœur recupera dalla fenomenologia di Heidegger un orizzonte mondano non più residuale, come era ancora la *Lebenswelt* incontrata “suo malgrado” da Husserl,¹³ ma anzi preliminare:

Il *Verstehen*, per Heidegger, ha un significato ontologico. È la risposta di un essere gettato nel mondo che vi si orienta progettandovi i suoi possibili più propri. L'interpretazione, nel senso tecnico dell'interpretazione dei testi, non è altro che lo sviluppo, la spiegazione, di tale comprendere ontologico, sempre congiunto ad un essere gettato previo. Così la relazione soggetto-oggetto, della quale Husserl resta tributario, è subordinata alla attestazione di un nesso ontologico più primitivo rispetto a qualsiasi relazione di conoscenza.¹⁴

In conseguenza di un'originaria appartenenza al mondo a partire dalla quale si articola la comprensione, il gesto fenomenologico per eccellenza, ovvero la *riduzione*, perde la preminenza filosofica dovuta al suo carattere inaugurale e finisce per acquisire un significato meramente derivato, in cui si consuma la scissione tra la vita di coscienza e l'immediatezza, ormai perduta, della sua appartenenza al mondo – la rottura, in altri termini, tra *senso* ed *esistenza*:

La famosa “riduzione” in forza della quale Husserl scinde il “senso” dal fondo di esistenza nel quale la coscienza naturale è anzitutto immersa, non può più essere un gesto filosofico primo. Riceve ormai un significato epistemologico derivato: è un gesto secondo di messa a distanza – e in tal senso l'oblio del primo radicarsi del comprendere – esigito da tutte le operazioni oggettivanti tipiche della conoscenza ordinaria così come della conoscenza scientifica. Ma tale distanziamento presuppone l'appartenenza partecipante in forza della quale noi siamo nel mondo prima di essere dei soggetti che oppongono a sé stessi degli oggetti per giudicarli.¹⁵

Attraverso l'avvenuta assimilazione al gesto ermeneutico della distanziamento, la riduzione fenomenologica diviene il correlato derivato e per così dire negativo di un'originaria e positiva appartenenza al mondo, all'interno della quale i contorni che delimitano reciprocamente l'oggettività e la soggettività sfumano nell'indeterminatezza che precede ogni distinzione. In questo senso, nota Ricœur, l'ermeneutica heideggeriana può proclamarsi autentica erede della fenomenologia husserliana nella misura in cui la compiuta realizzazione della seconda passa necessariamente attraverso il rovesciamento attuato della prima: tale rovesciamento è imposto non tanto dall'opacità e dalla finitezza

¹³ *Ivi*, p. 32, trad. it. p. 27. Sul tema della *Lebenswelt* Ricœur torna anche nell'articolo *L'originale et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*, cfr. Ricœur 1980. Per una critica alla particolare interpretazione di Ricœur, si veda Pradelle 2017, in part. p. 14; pp. 27-29. Per una definizione dell'orientamento ermeneutico di Ricœur a partire dal *mondo della vita* e in direzione del mondo del testo, in un movimento che ne attesta la fedeltà all'ermeneutica di Heidegger e Gadamer, si veda Berner 2017.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ivi*, p. 32, trad. it. pp. 27-28, adattata.

che compromettono inevitabilmente l'ideale di una trasparenza a sé della coscienza e del soggetto mediante la riflessione, quanto piuttosto dalla necessaria precedenza dell'*essere-nel-mondo* rispetto a qualsiasi fondazione trascendentale della conoscenza.¹⁶

La dialettica che viene in questo modo a instaurarsi tra *appartenenza* e *distanziamento*, tra *mondo* e *senso*, tra *intuizione* e *comprensione*, permette a Ricœur di oltrepassare al contempo il preteso carattere idealistico della fenomenologia husserliana e il fondamento esistenziale dell'ermeneutica heideggeriana, dislocando tanto il senso quanto la comprensione in una dimensione ontologica strutturata a partire dal concetto di *mediazione* – una “ontologia della comprensione” all'interno della quale “non si dà comprensione di sé che non sia *mediata* attraverso testi, simboli, segni”.¹⁷ In questa “ontologia della comprensione” confluiscono tanto la *Sprachlichkeit* di Gadamer – “la condizione originariamente linguistica di ogni esperienza umana” –¹⁸ quanto l'orizzonte semantico e referenziale del linguaggio stesso, attraverso il quale il discorso diviene propriamente *testo*.¹⁹ La mediazione fornita dal testo pone allora fine all'ideale cartesiano e husserliano di una assoluta trasparenza a sé del soggetto: in questo senso, precisa Ricœur, “comprendersi significa comprendersi *davanti al testo* e ricevere dal testo le condizioni di un altro io rispetto all'io che viene alla lettura”.²⁰ “Una volta affrancata dal primato della soggettività, quale può essere il compito primo dell'ermeneutica?” – si chiede allora Ricœur:

È, a mio avviso, quello di cercare nel testo, da una parte la dinamica interna che presiede alla strutturazione dell'opera, dall'altra la potenza dell'opera di proiettarsi fuori di sé e di *generare un mondo* che sarebbe veramente la “cosa” del testo. Dinamica interna e proiezione esterna costituiscono quello che chiamo il lavoro del testo. Compito dell'ermeneutica è quello di ricostruire questo duplice lavoro del testo.²¹

Il compito dell'ermeneutica, in altri termini, è di natura *ontologica*: interrogare all'interno dell'opera la sua struttura immanente, il *senso* in grado di *generare un mondo* all'esterno del discorso – un mondo che finisce per coincidere, in ultima istanza, con il

¹⁶ *Ivi*, p. 33, trad. it. p. 28. Per uno confronto tra il *mondo della vita*, presente in Husserl ben prima della *Krisis*, e la sua rivisitazione da parte di Heidegger durante il periodo friburghese, si veda Galanti Grollo 2022.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* Riguardo alla *Sprachlichkeit*, cfr. Gadamer 1960, pp. 367 ss., trad. it. pp. 448 ss., citato anche da Ricœur in *ivi*, p.62, trad. it. p. 53; ma si veda anche e soprattutto l'intera parte terza di *Verità e metodo*, intitolata *Dall'ermeneutica all'ontologia. Il filo conduttore del linguaggio*, cfr. Gadamer 1960, pp. 386-494, trad. it. pp. 781-997. Sul tema del linguaggio si vedano inoltre le riflessioni di Heidegger: cfr. HGA II, pp. 213-220, trad. it. pp. 197-204; HGA XII, in particolare gli scritti *Il linguaggio* e *L'essenza del linguaggio*.

¹⁹ *Ivi*, p. 35, trad. it. p. 30.

²⁰ *Ivi*, p. 36, trad. it. p. 30.

²¹ *Ivi*, p. 30, trad. it. p. 31; corsivo aggiunto.

testo stesso: un *mondo del testo*. L'ermeneutica, per come la intende Ricœur, non si situa unilateralmente all'interno dell'opera, dalla parte della sua struttura intrinseca, né tantomeno al suo esterno, dalla parte di una comprensione immediata o di una esplicazione estrinseca; al contrario, è precisamente all'interno della dimensione del *sensu* dischiusa dall'interpretazione, nella quale convergono sia la comprensione dell'opera sia l'esplicazione del mondo del testo, che l'ermeneutica trova la sua dimensione originaria:

per comprensione intendo la capacità di riprendere in sé stessi il lavoro di ristrutturazione del testo, e per esplicazione intendo l'operazione di secondo grado inserita su tale comprensione e che consiste nel portare alla luce codici soggiacenti a questo lavoro di strutturazione che il lettore accompagna. Tale lotta su due fronti [...] mi porta a definire l'interpretazione nei termini di questa stessa dialettica della comprensione e dell'esplicazione a livello del "sensu" immanente al testo.²²

In questo modo, riconosce Ricœur, all'interno dell'ermeneutica la "teoria epistemologica" risulta subordinata alla "teoria ontologica del *Verstehen*", in accordo alla quale "il discorso [...] vuole, nei suoi diversi usi, portare al linguaggio una esperienza, un modo di abitare e di essere-nel-mondo che lo precede e che domanda di essere detto"; nella varietà di tutti i suoi impieghi, il discorso infrange sempre di nuovo ogni chiusura del linguaggio su sé stesso, continuando a "dire l'essere".²³ La "portata ontologica" del linguaggio è la conseguenza della sua stessa "veemenza ontologica", vale a dire della sua capacità di rendere manifesto e di portare all'espressione "l'essere-come" della cosa.²⁴ Seguendo la conclusione dell'articolo *Dell'interpretazione*, che – rispetto alle opere maggiori – accompagna e segue la pubblicazione di *Tempo e racconto* ma precede quella di *Sé come un altro*, nel quale Ricœur riassume i principali nuclei teoretici della propria ermeneutica, risulta chiaro come, all'interno di quest'ultima, l'orizzonte referenziale del discorso si apra in ultima istanza verso l'essere.²⁵

Il rilievo ontologico che caratterizza la filosofia di Ricœur è dato, come si è visto, dalla ripresa di Gadamer e soprattutto di Heidegger; lo stesso Ricœur, inoltre, si pone "nella prospettiva della fenomenologia husserliana", rispetto alla quale la sua ermeneutica vuole essere una "variante"; in questo senso, la ripresa del problema dell'essere non è che uno dei vari motivi filosofici – irriducibili, in ultima istanza, a una sola corrente e tantomeno a

²² *Ivi*, p. 37, trad. it. p. 32, adattata e leggermente modificata.

²³ *Ivi*, p. 39, trad. it. p. 33, adattata.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ L'articolo *De l'interprétation*, pubblicato originariamente in lingua inglese nel 1983, verrà poi ripreso in francese nel 1987: cfr. Ricœur 1986a, p. 451, trad. it. p. 393.

un singolo pensatore – la cui molteplicità è finalmente armonizzata all'interno di un motivo filosofico dal carattere essenzialmente unitario: la fenomenologia. Per questo motivo, se da una parte è necessario ricordare continuamente il carattere composito e irriducibile dell'ermeneutica ricœuriana, è d'altra parte altrettanto importante rammentarne l'ispirazione fenomenologica.

Al complesso rapporto tra ermeneutica e fenomenologia, scandito da un duplice movimento di rivisitazione e di riappropriazione, Ricœur dedica nel 1975 l'articolo *Phénoménologie et herméneutique*, pubblicato inizialmente nel primo numero della rivista *Phänomenologische Forschungen*, poi ripreso nel 1986 nella raccolta *Dal testo all'azione*.²⁶ Lo studio che propone Ricœur nell'articolo vuole essere “una ricerca sul destino della fenomenologia”, da cui dipende “la possibilità di continuare a fare filosofia” con Heidegger e Gadamer “e dopo di loro, senza dimenticare Husserl”.²⁷ Se i primi due hanno contribuito al delinearsi di un orizzonte ontologico all'interno dell'ermeneutica, inscrivendola così all'interno del più ampio “movimento fenomenologico”, così come lo intendeva lo stesso Gadamer,²⁸ e contribuendo a una sua innovazione, è tuttavia al terzo dei pensatori lì menzionati che l'ermeneutica di Ricœur deve il proprio impulso originario.²⁹ Riperkorrendo il legame che lo unisce a doppio filo a Husserl, Ricœur propone di discutere nell'articolo due tesi fondamentali:

Prima tesi: ciò che l'ermeneutica ha distrutto non è la fenomenologia bensì una delle sue interpretazioni, cioè la sua interpretazione *idealista* data dallo stesso Husserl. [...]

Seconda tesi: al di qua della semplice opposizione, esiste tra fenomenologia e ermeneutica una reciproca appartenenza che bisogna esplicitare. [...] Da una parte, l'ermeneutica si costituisce sulla base della fenomenologia e in tal modo conserva ciò da cui prende le distanze: *la fenomenologia resta l'insuperabile presupposto*

²⁶ Ricœur 1975a, ora in Id, 1986a, pp. 43-81, trad. it. pp. 37-69. A questo articolo, che costituisce il più esplicito tentativo di raccordo tra fenomenologia ed ermeneutica, si accompagna la raccolta *A l'école de la phénoménologie*, che riunisce gli articoli di Ricœur dedicati alla fenomenologia husserliana, cfr. Ricœur 1986b.

²⁷ *Ivi*, p. 43, trad. it. p. 37.

²⁸ Cfr. Gadamer 1963. È curioso notare come l'articolo di Gadamer, inteso a riperkorrendo retrospettivamente il percorso fenomenologico di Husserl e dei suoi “eredi”, arrivi a proporre, in maniera non dissimile da quanto farà Ricœur, un accostamento con le filosofie del linguaggio di stampo anglosassone: per Gadamer, l'interlocutore privilegiato della fenomenologia è in questo senso Wittgenstein; pur senza cercare di istituire una continuità diretta tra le correnti, anche Ricœur riprenderà in chiave ermeneutica diverse posizioni tra quelle sostenute nel corso degli anni dalla filosofia del linguaggio cosiddetta analitica, senza limitarsi al solo Wittgenstein, ma estendendo il dialogo in direzione di Frege, Russell, Carnap, Ryle, Austin e Quine. Su questo, cfr. Tétaz 2014, in part. pp. 69-72.

²⁹ In un primo momento, ricorda Ricœur (1986a, p. 43, trad. it. p. 37), questo impulso fenomenologico si era tradotto in una “fenomenologia eidetica”, elaborata lungo le tre opere *Il volontario e l'involontario* (cfr. Ricœur 1950), *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (cfr. Ricœur 1965) e *Il conflitto delle interpretazioni. Saggi d'ermeneutica* (cfr. Ricœur 1969). In particolare, riguardo alla “eidetica” de *Il volontario e l'involontario*, si veda Galanti Grollo 2021, pp. 15-19.

dell'ermeneutica. Dall'altra, la fenomenologia non può a sua volta costituirsi senza un presupposto ermeneutico.³⁰

La prima tesi, in particolare, è retta dal presupposto “che la fenomenologia in quanto tale non passi interamente in una delle sue interpretazioni, sia pure quella dello stesso Husserl”:³¹ in questo senso, l'iscrizione di Ricœur all'interno del “movimento fenomenologico” avviene in maniera analoga a quella di altri discepoli di Husserl, secondo i quali sarebbe possibile recuperare il senso autentico e pristino della *fenomenologia* solo mediante una rivisitazione delle posizioni del maestro.³² Nella prima sezione dell'articolo, Ricœur enuclea a partire dalla *Postilla alle Idee* di Husserl cinque tesi fondamentali che definiscono l'idealismo trascendentale, alle quali contrappone, in maniera “antitetica e dialettica”, altrettante tesi che definiscono la sua ermeneutica:³³

Idealismo trascendentale	Ermeneutica
a. <i>L'ideale di scientificità rivendicato dalla fenomenologia non è in continuità con le scienze, la loro assiomatica, il loro lavoro di fondazione: la “fondazione ultima” che la costituisce è di diverso ordine.</i>	a. <i>L'ideale di scientificità, inteso dall'idealismo husserliano come giustificazione ultima, incontra il suo limite fondamentale nella condizione ontologica della comprensione.</i>
b. <i>La fondazione di principio è dell'ordine dell'intuizione.</i>	b. <i>All'esigenza husserliana del ritorno all'intuizione si oppone la necessità per ogni comprensione di essere mediata grazie ad una interpretazione.</i>
c. <i>Il luogo dell'intuitività piena è la soggettività. Qualsiasi trascendenza è dubbia, solo l'immanenza è sottratta al dubbio.</i>	c. <i>Che il luogo della fondazione ultima sia la soggettività, che ogni trascendenza sia dubbia e solo l'immanenza sia certa – questo risulta a sua volta eminentemente dubbio, dal momento in cui appare che anche il Cogito può essere sottoposto alla critica radicale che la fenomenologia rivolte ad ogni apparire.</i>
d. <i>La soggettività così promossa al livello del trascendentale non è la coscienza empirica, oggetto della psicologia. Solo la riduzione le distingue e le separa.</i>	d. <i>Un modo radicale di mettere in questione il primato della soggettività è quello di assumere come asse ermeneutico la teoria del testo... il problema essenziale non è quello di ritrovare, dietro il testo, l'intenzione perduta, bensì quello di dispiegare, davanti al testo, il “mondo” che il testo apre e scopre.</i>

³⁰ Ricœur 1986a, pp. 43-44, trad. it. pp. 37-38, adattata.

³¹ *Ivi*, p. 44, trad. it. p. 38.

³² Su questo punto, si veda Pradelle 2017, in part. pp. 14-21. Sulla medesima questione, si veda anche Bégout 2006, in part. p. 197, secondo il quale “ogni fenomenologo avanza per scarti e rimesse in discussione dei presupposti iniziali della fenomenologia, che egli rimodella in funzione dei temi e delle questioni che gli sono proprie”.

³³ *Cfr.* Ricœur 1986, pp. 45-61, trad. it. pp. 39-52.

e. <i>La presa di coscienza che sorregge l'opera di riflessione svolge implicazioni etiche proprie: grazie a questo la riflessione è l'atto immediatamente responsabile di sé.</i>	e. <i>Opponendosi alla tesi idealista dell'ultima responsabilità di sé propria del soggetto meditante, l'ermeneutica invita a fare della soggettività l'ultima e non la prima categoria di una teoria della comprensione. La soggettività deve essere perduta come origine, se deve essere ritrovata in un ruolo più modesto di quello dell'origine radicale.</i>
--	---

Riguardo alla prima antinomia, Ricœur nota come “la pretesa di radicalità della fenomenologia” venga proposta “in stile polemico”: avversando il positivismo, il naturalismo, lo storicismo e l'antropologismo, il gesto inaugurale della fenomenologia coincide con la rottura rispetto a ogni presupposizione, e con la correlativa ricerca di una “auto-fondazione” autonoma e radicale.³⁴ La “condizione ontologica” che l'ermeneutica pone quale “limite fondamentale” rispetto all'auto-fondazione radicale della fenomenologia è di natura duplice, ed è costituita dai due versanti dell'*appartenenza* e della *finitudine*:

Ciò che l'ermeneutica mette anzitutto in questione nell'idealismo husserliano, è il fatto d'aver inscritto la sua scoperta immensa e insuperabile dell'intenzionalità entro una concettualità che ne attenua la portata, e cioè la relazione soggetto-oggetto. È da questa concettualità che dipende l'esigenza di cercare ciò che fa l'unità di senso dell'oggetto e quella di fondare questa unità entro una soggettività costituente. La prima dichiarazione dell'ermeneutica è per dire che la problematica dell'oggettività presuppone in precedenza una relazione di inclusione che ingloba il soggetto che presume d'essere autonomo e l'oggetto che si presuppone opposto. È una tale relazione inclusiva o inglobante che chiamo appartenenza.³⁵

L'ermeneutica riporta allora in primo piano quell'*appartenenza* fondamentale che lega il soggetto e gli oggetti in una relazione ancora pre-oggettiva, in quanto pre-oggettivante: in una maniera sorprendentemente simile al duplice movimento di scoperta e occultamento che Husserl nella *Crisi* attribuisce a Galilei, Ricœur indica come la scoperta husserliana “immensa e insuperabile” dell'intenzionalità abbia disvelato la relazione che sussiste tra una coscienza e suo oggetto solo per occultare poi l'orizzonte originario cui entrambi i termini della medesima relazione appartengono prima di ogni distinzione. Nella misura in cui prescinde dalla distinzione fondamentale tra soggetto e oggetto, la condizione ontologica ricercata dall'ermeneutica può essere qualificata, non senza

³⁴ *Ivi*, p. 45, trad. it. p. 39.

³⁵ *Ivi*, p. 49, trad. it. pp. 42-43.

qualche accortezza, come *precategoriale*.³⁶ Una cautela generale nell'impiego di questo termine, che in Husserl contraddistingue il suolo originario del *mondo-della-vita* e, correlativamente, il carattere concreto e intuitivo dell'esperienza prima della "matematizzazione geometrica e scientifica" della natura introdotta da Galilei,³⁷ è dovuta alle riserve espresse da Ricœur nei confronti della *Lebenswelt*, giudicata "un orizzonte di immediatezza sempre fuori dalla presa".³⁸ In virtù della preminenza accordata dall'ermeneutica alla dimensione ontologica dell'appartenenza, ogni interrogazione avviene a partire da una partecipazione fondamentale dell'interrogante – il soggetto – all'interrogato – la cosa. La *finitudine* non è allora che il rovescio per così dire negativo della partecipazione, ed è la diretta conseguenza della pretesa avanzata dalla soggettività trascendentale "d'essere il fondamento ultimo".³⁹ Se il termine di "appartenenza", introdotto qui sulla scia di Gadamer, ha il vantaggio di distinguersi immediatamente dalla dualità di soggetto e oggetto, esso è tuttavia carente nell'esprimere tanto l'orizzonte dell'appartenenza quanto il suo sottofondo emotivo: in questo senso, nota Ricœur, il termine equivalente di *essere-nel-mondo* mutuato da Heidegger riesce a esprimere sia l'immediata appartenenza al mondo che precede la riflessione sia la dimensione fondamentale di "cura" che la definisce.⁴⁰

Riguardo alla seconda antinomia, Ricœur nota come nella fenomenologia "ogni questione di principio si risolva nella visione", quale forma sinestetica dell'intuizione;⁴¹ a quest'ultima, l'ermeneutica contrappone l'*interpretazione*, intesa in un senso "universale" che ha "la medesima estensione di quello di comprensione e di quello di appartenenza. A tale titolo, esso [...] designa il lavoro di esplicitazione che è proprio di ogni esperienza ermeneutica".⁴² Il carattere di questa esplicitazione è definito a partire dal concetto heideggeriano di *Auslegung*, il quale designa "lo sviluppo del comprendere' secondo la

³⁶ Un'indicazione in questo senso è data dallo stesso Ricœur ne *La metafora viva*, dove si legge che la referenza di secondo grado segna l'irruzione, "all'interno del linguaggio, del momento ante-predicativo e pre-categoriale", cfr. Ricœur 1975b, p. 387, trad. it. p. 405.

³⁷ Hua VI, p. 51, trad. it. p. 83.

³⁸ Ricœur 1986a, p. 31; trad. it. p. 26, adattata. Riguardo a questa interpretazione della *Lebenswelt*, considerata come un "assoluto" che sovvertirebbe la stessa pretesa di auto-fondazione della fenomenologia trascendentale – come si legge poco più avanti nel passo citato, cfr. il già citato Pradelle 2017.

³⁹ *Ivi*, p. 50, trad. it. p. 43.

⁴⁰ Riguardo all'essere-nel-mondo, cfr. HGA II, pp. 71-173, trad. it. pp. 73-162; riguardo al concetto di cura, pp. 240-306, trad. it. pp. 221-277.

⁴¹ Ricœur 1986a, p. 46, trad. it. p. 40.

⁴² *Ivi*, p. 51, trad. it. p. 44, adattata e modificata.

struttura dell'“in quanto” (*als*)”.⁴³ “Tale dipendenza dell’interpretazione nei confronti della comprensione”, prosegue Ricœur, “spiega il fatto che l’esplicitazione preceda sempre la riflessione e superi qualsiasi costituzione dell’oggetto ad parte di un soggetto sovrano”: in questo modo, “il campo dell’interpretazione è tanto vasto quanto quello della comprensione”.⁴⁴ In che modo, allora, “questo sviluppo di qualsiasi comprensione in interpretazione si oppone al progetto husserliano di fondazione *ultima*? Essenzialmente in questo: qualsiasi interpretazione colloca l’interpretante *in medias res* e mai all’inizio o alla fine. [...] L’ipotesi stessa dell’ermeneutica filosofica è che l’interpretazione è un processo aperto che nessuna visione può concludere”.⁴⁵ In altri termini, l’*ego cogito* non segna più il principio soggettivo di una filosofia trascendentale, ma è una delle tante voci che tessono un discorso intersoggettivo senza inizio e senza fine.

Riguardo alla terza antinomia, Ricœur sottolinea come per Husserl ogni trascendenza sia dubbia “perché procede per *Abschattungen*, per ‘abbozzi’, per ‘profili’”, così che “la convergenza di tali *Abschattungen* è sempre presunta e la presunzione può essere smentita dalla discordanza”; la radicalità di questa discordanza può inoltre essere spinta fino all’ipotesi iperbolica, ancorché metodica, di un collasso di tutte le apparenze, il quale coinciderebbe, secondo Husserl, con l’“annientamento del mondo”.⁴⁶ Al contrario, “l’immanenza non è sottoposta al dubbio, dal momento che non si dà per ‘profili’, per ‘abbozzi’, quindi non comporta nulla di presuntivo, ma consente solo la coincidenza della riflessione con ciò che ‘è stato appena’ vissuto”.⁴⁷ Questa “critica dell’oggetto” che Husserl conduce in maniera correlativa e parallela alla “costituzione” del medesimo oggetto (*Dingkonstitution*) risulta insufficiente per l’ermeneutica; Ricœur propone quindi di completarla mediante una “critica del soggetto” condotta a partire dalla “critica delle ideologie”: “nella misura in cui la conoscenza di sé è un dialogo dell’anima con sé stessa e

⁴³ *Ibid.* I termini tra virgolette provengono da HGA II, p. 197, trad. it. p. 183. Il termine *Auslegung* è reso nella traduzione italiana di *Essere e tempo* come “interpretazione”, e come tale viene riportato nella traduzione italiana di Ricœur; tuttavia, Ricœur traduce *Auslegung* con *explicitation*, e riserva *interprétation* a un più generale “concetto storico-ermeneutico”, il quale è distinto dall’impiego “universale” che coincide, come si è visto, con i concetti di comprensione, di appartenenza e, in ultimo, di esplicitazione, intesa sulla scia di Heidegger. La traduzione italiana appiattisce questa distinzione, traducendo anche *explicitation* con “interpretazione”. Per ovviare a questo inconveniente abbiamo preferito modificare in traduzione le occorrenze di “interpretazione” con “esplicitazione”, laddove questa traduce il termine ricœuriano di *explicitation*.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 51-52, trad. it. pp. 44-45, adattata e modificata.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 53-54, trad. it. p. 46, adattata.

⁴⁶ *Ivi*, p. 46, trad. it. p. 40. Il termine husserliano di *Abschattung* è normalmente reso con “adombramento”. L’ipotesi dell’“annientamento del mondo” è presentata da Husserl nel celebre §49 delle *Idee*, cfr. Hua III/1, pp. 103-105, trad. it. pp. 119-123.

⁴⁷ *Ibid.*

il dialogo può essere sistematicamente alterato dalla violenza e da tutte le intrusioni delle strutture di dominazione in quelle della comunicazione, la conoscenza di sé in quanto comunicazione interiorizzata, può essere tanto dubbia quanto lo è la conoscenza dell'oggetto".⁴⁸ Per questo motivo, l'intero dominio dell'oggettività non può più essere fondato nei processi costitutivi di una coscienza trascendentale "impersonale", di un *eidos-ego* che racchiude in sé il senso di ogni essere come essere-costituito; al contrario, l'ermeneutica impone di "fondare l'oggettività della natura e l'oggettività delle comunità storiche sull'intersoggettività [...]. Le distorsioni fondamentali della comunicazione devono essere prese in considerazione da parte dell'egologia allo stesso titolo delle illusioni della percezione nella costituzione della cosa".⁴⁹ La componente propriamente "critica" del metodo ermeneutico è rappresentata allora dal concetto di "distanziamento", che funge da "correttivo dialettico" del concetto di appartenenza, "nel senso che il nostro modo di appartenere alla tradizione storica è di appartenerele nella forma di una relazione di distanza che oscilla tra presa di distanza e prossimità. Interpretare vuol dire rendere vicino ciò che è lontano": di conseguenza, il testo diviene "il supporto per eccellenza di una comunicazione in situazione di distanza e grazie ad essa".⁵⁰

Riguardo alla quarta antinomia, Ricœur nota come il campo dell'esperienza trascendentale della fenomenologia sia *strutturalmente analogo* al campo dell'esperienza non ridotta: il principio di questo *isomorfismo* sarebbe da individuare nell'intenzionalità; quest'ultima, d'altra parte, si rivela secondo Ricœur irriducibile alla sola "interpretazione" trascendentale della fenomenologia se si considera che non solo Brentano l'aveva "scoperta" ben prima della riduzione fenomenologica, ma che anche lo stesso Husserl, nella *Quinta ricerca logica*, "la definiva ancora con termini che convengono ugualmente bene alla fenomenologia propriamente detta e alla psicologia intenzionale".⁵¹ In altri

⁴⁸ *Ivi*, p. 55, trad. it. p. 47. Per un approfondimento sul rapporto tra ermeneutica e critica delle ideologie a partire da Gadamer e da Habermas, *cfr.* Ricœur 1973, ora in Id, 1986a, pp. 367-416, trad. it. pp. 321-364.

⁴⁹ *Ivi*, p. 56, trad. it. p. 48.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 56-57, trad. it. p. 48, adattata.

⁵¹ *Ivi*, p. 47, trad. it. p. 41. Sul rapporto tra l'intenzionalità quale la concepiva ancora Brentano, vale a dire quale "indice ontologico" riferito a una "in-esistenza" appunto intenzionale, e le sue profonde differenze rispetto all'intenzionalità operante all'interno della fenomenologia husserliana, si veda Besoli 2016. A questo proposito, il contesto per così dire pre-fenomenologico in cui Brentano "scopre" l'intenzionalità non si traduce necessariamente in un suo impiego in senso realista: al contrario, il "criterio di immanenza" che Brentano recupera da Aristotele "si discosta sensibilmente dai presupposti realistici a cui l'intera gnoseologia aristotelica si richiama"; in questo senso, anzi, ricorrendo alla sola forma aggettivale di "inesistenza intenzionale" per indicare la "modificazione accidentale" della sostanza psichica, Brentano evitava di reificare "tanto la relazione psichica, come il suo bersaglio o correlato intenzionale, giungendo a concludere che 'ciò che esiste come *oggetto* non ha in quanto tale un'esistenza autentica'": a questo

termini, l'asse di simmetria a partire dal quale si struttura l'isomorfismo tra il campo dell'esperienza naturale e il campo dell'esperienza trascendentale è rappresentato dalla riduzione fenomenologica, la quale rende possibile la transizione dall'atteggiamento naturale all'atteggiamento fenomenologico mediante una conversione dello sguardo: "la fenomenologia trascendentale presuppone quindi, in un certo modo, ciò che essa supera e che ripete come *il medesimo*, anche se in un altro atteggiamento. La differenza non sta quindi nei tratti descrittivi, bensì nell'indice ontologico, nella '*validità d'essere*'".⁵² La variazione dell'indice ontologico del mondo, che attraverso la riduzione viene perduto nella sua ingenua immediatezza, fa della fenomenologia un "*acosmismo*" all'interno del quale la cieca *Seinsglaube*, la "fede nell'essere", diventa *senso*. Come la fenomenologia, l'ermeneutica non vuole essere psicologia: di conseguenza, il suo compito non è ritrovare, dietro al testo, la psiche dell'autore, ma dispiegare, davanti al testo, il mondo. All'intersezione tra testo e mondo, quindi, Ricœur fa confluire nell'ermeneutica di Gadamer la logica di Frege:

La cosa del testo è per la sua struttura quello che, nella proposizione, la referenza è per il senso (Frege). Come nella proposizione, noi non ci contentiamo del senso che è il suo oggetto ideale, ma ci interroghiamo inoltre sulla sua referenza, cioè sulla sua pretesa veritativa, analogamente, nel testo non possiamo fermarci alla sua struttura immanente, al sistema interno di dipendenze derivate dall'intreccio dei "codici" che il testo mette in opera; vogliamo inoltre esplicitare il mondo che il testo progetta.⁵³

In questo senso, l'ermeneutica si configura come "l'esplicitazione dell'essere-nel-mondo" mostrato mediante il testo";⁵⁴ dando voce alla tonalità emotiva che, sulla scia di Heidegger, esprime un modo più fondamentale di abitare il mondo,⁵⁵ il testo dispiega il

proposito, si veda Besoli 2023, in part. pp. XXXIX, pp. XLIV-XLV, da cui sono tratte le citazioni – le frasi qui tra virgolette provengono da Brentano 1874, vol. 2, p. 226, trad. it. vol. 2, p. 185, citato in Besoli 2023, p. XLV.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ivi*, p. 58, trad. it. pp. 49-50. Il riferimento a Frege rimanda a *Senso e significato*, cfr. Frege 1892. Un coevo tentativo di declinare in senso ontologico la logica di Frege attraverso la formulazione del "postulato ontologico della referenza" si trova ne *La metafora viva*, cfr. Ricœur 1975b, pp. 273-279, trad. it. pp. 285-291; in riferimento alla riuscita di questa declinazione, si vedano i già citati Tétaz 2014, Chatti 2017. La "cosa del testo" è invece un'espressione dell'ermeneutica di Gadamer, cfr. Gadamer 1960, pp. 312-384, trad. it. pp. 635-779.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Riguardo al ruolo della *Befindlichkeit* e della *Stimmung* che conferisce uno specifico tono alla situazione emotiva dell'essere-nel-mondo (a questo proposito, cfr. HGA II, §29, pp. 178-185, trad. it. pp. 167-173), Ricœur si era già soffermato ne *La metafora viva*, descrivendola come "maniera di ritrovarsi tra le cose" (cfr. Ricœur 1975b, pp. 288-289, trad. it. pp. 301-302), e nel ciclo di lezioni dedicate al tema dell'immaginazione, risalenti anche queste al 1975 (cfr. Ricœur 2024, trad. fr. pp. 394-397).

mondo “non più come insieme di oggetti manipolabili, bensì come orizzonte della nostra vita e del nostro progetto, in una parola come *Lebenswelt*”.⁵⁶ Di conseguenza,

ciò che in un testo deve essere interpretato è una proposizione di mondo, il progetto di un mondo che potrei abitare e dove potrei progettare i miei possibili più propri. Riprendendo il principio di distanziamento sopra menzionato, si potrebbe dire che il testo di finzione o poetico non si limita a mettere il senso del testo a distanza rispetto all'intenzione dell'autore, ma che mette inoltre la referenza del testo a distanza dal mondo espresso mediante il linguaggio quotidiano. La realtà è, in tal modo, sottoposta a metamorfosi grazie alle “variazioni immaginative” che la letteratura opera sul reale.⁵⁷

Secondo Ricœur, l'interpretazione idealistica dell'intenzionalità in direzione della costituzione trascendentale ha impedito alla fenomenologia di seguire l'indicazione contenuta all'interno del concetto stesso d'intenzionalità, la quale avrebbe portato alla scoperta del fatto che “la coscienza ha il suo senso fuori di sé”; al contrario, “la teoria idealista della costituzione del senso *nella* coscienza è approdata all'ipostasi della soggettività”.⁵⁸ Per arginare il soggettivismo trascendentale insito nella fenomenologia, l'ermeneutica propone allora di “spostare l'asse dell'interpretazione dal problema della soggettività a quello del mondo”.⁵⁹ In questo modo, la svolta ermeneutica della fenomenologia viene sancita dal passaggio dalla dimensione trascendentale della soggettività, quale la concepiva ancora Husserl, all'orizzonte ontologico della sua appartenenza, indicata da Heidegger come condizione originaria relativa all'essere-nel-mondo.

Riguardo alla quinta e ultima antinomia, Ricœur nota come la “responsabilità ultima di sé”⁶⁰ che all'inizio della *Postilla alle Idee* Husserl attribuisce all'esercizio della filosofia sembra introdurre all'interno della fondazione trascendentale della fenomenologia una “sfumatura etica”, la quale non costituisce tuttavia un complemento pratico della medesima impresa epistemologica.⁶¹ Al contrario, questa sfumatura etica è contenuta nello stesso atto fondativo tramite cui la riflessione si sottrae all'atteggiamento naturale; in questo senso, la “conversione filosofica è l'atto supremamente autonomo”, e la

⁵⁶ Ricœur 1986a, p. 58, trad. it. p. 50. Una convergenza tra il tema husserliano della *Lebenswelt* e quello heideggeriano dell'*in-der-Welt-Sein* era stata sottolineata già da Gadamer (1963, trad. it. pp. 51-52, citato in Bucci 2013, p. 19), il quale suggeriva che la *Crisi* fosse una “risposta implicita” a *Essere e tempo*.

⁵⁷ *Ibid.* Riguardo alle “variazioni immaginative”, la cui trattazione eccede il presente contesto, si avrà modo di tornare in seguito.

⁵⁸ *Ivi*, p. 59, trad. it. p. 50, leggermente adattata.

⁵⁹ *Ivi*, p. 59, trad. it. pp. 50-51.

⁶⁰ Hua V, p. 139, trad. it. p. 418, adattata.

⁶¹ *Cfr.* Ricœur 1986a, p. 48, trad. it. pp. 41-42.

fondazione ultima, in quanto atto auto-posizionale, viene a coincidere con l'ultima responsabilità di sé.⁶² Recusando il carattere "auto-assertivo" della fondazione fenomenologica tramite cui viene sancita la responsabilità ultima del soggetto filosofico, l'ermeneutica ricorre ancora una volta alla teoria del testo per mostrare che "l'atto della soggettività non è tanto ciò che inaugura la comprensione, quanto ciò che la compie".⁶³ La comprensione si realizza allora come "appropriazione".⁶⁴ anziché pretendere di "raggiungere la soggettività originale portatrice del senso del testo", la comprensione "*risponde* piuttosto alla cosa del testo. [...] È così che l'appropriazione è un momento della teoria dell'interpretazione, senza mai reintrodurre, con inganno, il primato della soggettività di cui le quattro tesi precedenti indicano l'abolizione. [...] Comprendersi, significa comprendersi *davanti* al testo".⁶⁵

Al termine del confronto antitetico con l'idealismo trascendentale quale stadio terminale della fenomenologia husserliana, risulta evidente come per Ricœur la possibilità di "continuare a filosofare senza dimenticare Husserl" passi necessariamente attraverso una continua rimodulazione del suo pensiero – una rimodulazione che fa coincidere il destino stesso della fenomenologia con una sua svolta ermeneutica. In questo senso, la critica dell'idealismo husserliano non è per Ricœur che il risvolto negativo di una ricerca orientata in senso positivo, la quale risponde al titolo di *fenomenologia ermeneutica*.⁶⁶ Il risvolto positivo della critica, che si era limitata a riscontrare la discontinuità tra le due discipline, è costituito allora dalla ricerca di una continuità tra le stesse, in vista della loro auspicata coniugazione.

Nella seconda parte dell'articolo, intitolata appunto *Per una fenomenologia ermeneutica*, Ricœur stabilisce la possibilità di questa continuità mostrando come, da una parte, "la fenomenologia resti il presupposto insuperabile dell'ermeneutica" e, dall'altra, come "la fenomenologia non possa realizzare il suo programma di *costituzione*, senza costituirsi in una *interpretazione* della vita dell'*ego*".⁶⁷ Alla contrapposizione antitetica

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ivi*, p. 59, trad. it. p. 51.

⁶⁴ Il riferimento è alla *Zueignung* di cui Heidegger parla nel § 32 di *Essere e tempo*, cfr. HGA II, p. 150, trad. it. p. 183.

⁶⁵ Ricœur 1986a, p. 60, trad. it. p. 51, adattata.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 61, trad. it. p. 52. Come nota Grondin (2006), in Ricœur è l'ermeneutica che caratterizza la fenomenologia, e non il contrario; a questo proposito, si veda anche Grondin 2013.

⁶⁷ *Ibid.*

articolata nella prima parte dell'articolo tra fenomenologia ed ermeneutica viene ora a sostituirsi la reciproca presupposizione.⁶⁸

<i>I presupposti fenomenologici dell'ermeneutica:</i>	<i>Il presupposto ermeneutico della fenomenologia: la necessità per la fenomenologia di concepire il proprio metodo come una Auslegung.</i>
a. Ogni interrogativo circa un qualsiasi ente è un interrogativo circa il senso di questo ente.	a. Il ricorso all' <i>Auslegung</i> nelle <i>Ricerche logiche</i> in vista del senso ideale delle espressioni.
b. L'ermeneutica rinvia alla fenomenologia grazie al suo ricorso alla distanziamento nel cuore stesso dell'esperienza di appartenenza.	b. Il ricorso all' <i>Auslegung</i> nelle <i>Meditazioni cartesiane</i> in vista del senso dell'esperienza nel suo insieme.
c. L'ermeneutica condivide ancora con la fenomenologia la tesi del carattere derivato delle significazioni dell'ordine linguistico.	
d. La fenomenologia husserliana ha a sua volta iniziato a svolgere la fenomenologia della percezione in direzione di una ermeneutica della esperienza storica.	

Il primo presupposto fenomenologico dell'ermeneutica è introdotto da Ricœur a partire dalla *Seinsfrage* con cui Heidegger apre *Essere e tempo*: “il problema dimenticato è il problema del *senso* dell'essere. È in questo che il problema ontologico è un problema fenomenologico. È un problema ermeneutico solo nella misura in cui questo senso è nascosto. [...] La scelta per il senso è quindi il presupposto più generale di ogni ermeneutica”.⁶⁹ Se l'ermeneutica può costituirsi come filosofia dell'interpretazione, osserva Ricœur, è in virtù della natura intrinsecamente *linguistica* dell'esperienza stessa, indicata da Gadamer come *Sprachlichkeit*, che precede ogni teoria del testo. La condizione linguistica dell'esperienza, a sua volta, è radicata in una “dicibilità di principio” che rimanda a una teoria generale del “senso”, secondo la quale “l'esperienza può essere detta”, anzi: “essa *domanda* di essere detta”.⁷⁰ Come conciliare, da una parte, la teoria *generale* del senso sottesa alla condizione linguistica dell'esperienza ermeneutica e,

⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 61-81, trad. it. pp. 52-69. Si nota da subito come l'ermeneutica segua in ben quattro punti la fenomenologia, mentre quest'ultima in uno solo, ancorché metodico: la sproporzione nella distribuzione dei presupposti giustifica forse la scelta di Ricœur di declinare la fenomenologia in senso ermeneutico e non di fare della fenomenologia un predicato dell'ermeneutica. Sull'impiego in Husserl del “presupposto ermeneutico” dell'*Auslegung* nelle *Ricerche logiche* e nelle *Meditazioni cartesiane* si tornerà in seguito.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 61-62, trad. it. p. 53, adattata. Il riferimento a Heidegger è a HGA II, pp. 3-20, trad. it. pp. 13-27.

⁷⁰ *Ivi*, p. 62, trad. it. p. 53, corsivo aggiunto.

dall'altra, la teoria *idealistica* del senso che porta al collasso della stessa esperienza all'interno della fenomenologia trascendentale? Non è forse idealista ogni filosofia del senso? Ricœur cerca di risolvere questa aporia risalendo a una condizione della fenomenologia non ancora toccata dall'idealismo:

se si risale dalle *Idee* e dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl alle *Ricerche logiche*, si ritrova uno stato della fenomenologia in cui le nozioni di espressione e di significazione, di coscienza e di intenzionalità, di intuizione intellettuale, sono elaborate senza che la "riduzione" sia a sua volta introdotta nel suo senso idealista. Al contrario, la tesi dell'intenzionalità afferma esplicitamente che, se ogni senso è per una coscienza, nessuna coscienza è coscienza di sé prima d'essere coscienza di qualche cosa verso la quale essa si supera.⁷¹

Lo stesso Husserl, del resto, nella seconda edizione delle *Ricerche logiche* coeva alla pubblicazione del primo volume delle *Idee*, riconosceva come l'avvenuto sviluppo e affinamento di alcuni dispositivi fenomenologici, tra cui proprio quello della riduzione, risalente a *L'idea della fenomenologia* del 1907, imponesse una (invero irrealizzabile) "redazione completamente nuova" delle *Ricerche*, al fine di portarle al livello di elaborazione teorica raggiunto nel frattempo dalle *Idee*.⁷² La mancanza di un profondo rimaneggiamento del testo lascia allora ancora spazio nella *Quinta ricerca* a un "io fenomenologico", coincidente con "l'unità della coscienza", che si costituisce parallelamente all'unità dei propri contenuti, senza che sia per questo necessario "un autonomo principio egologico, portatore di tutti i contenuti, che li unifichi tutti".⁷³ Una nota a questo passo, apposta da Husserl nella seconda edizione, sconfessa "l'opposizione contro la teoria dell'io 'puro': in questo senso, infatti, "l'io empirico è una trascendenza allo stesso titolo della cosa fisica", e richiede quindi una "riduzione alla datità puramente fenomenologica" all'interno della quale esso si dà come "io colto nell'effettuazione dell'evidenza del *cogito*".⁷⁴ L'espressione di una fenomenologia non idealistica, anteriore alla cosiddetta "svolta trascendentale" iniziata con le *Idee* e perfezionata con le *Meditazioni cartesiane*, va quindi ricercata nella prima edizione delle *Ricerche logiche*, e

⁷¹ *Ivi*, p. 63, trad. it. p. 54.

⁷² Hua XVIII, p. 10, trad. it. p. 8; per la presentazione del concetto di riduzione, si veda Hua II, in part. la terza lezione, pp. 43-52, trad. it. pp. 92-108. Una prima "messa fuori circuito", applicata al "tempo obiettivo", si trova già nelle *Lezioni per la coscienza interna del tempo*, risalenti al 1904-1905: cfr. Hua X, pp. 4-8, trad. it. pp. 44-47.

⁷³ *Ivi*, p. 364, trad. it. p. 475.

⁷⁴ *Ibid*, trad. it. p. 814, leggermente adattata.

precisamente nel tenore empirico soggiacente alle descrizioni fenomenologiche intese ancora nel quadro di una psicologia descrittiva.⁷⁵

Una volta sottratta al regime della riduzione, la nozione di intenzionalità perde ogni prerogativa relativa al processo di costituzione oggettuale e viene traslata dal versante trascendentale dell'esperienza a quello empirico. In questo modo, il principio secondo il quale ogni coscienza, in virtù dell'intenzionalità, è "coscienza di" viene declinato in senso *trascendente*: ogni coscienza è primariamente coscienza di un senso oggettuale verso il quale essa si supera, e solo secondariamente coscienza di sé:

Che la coscienza sia fuori di sé stessa o che sia *verso il senso*, prima che il senso sia *per* essa, e soprattutto prima che la coscienza sia *per sé stessa*, non è forse ciò che implica la scoperta centrale della fenomenologia? Così, risalire al senso non idealista della riduzione significa restare fedeli alla principale scoperta delle *Ricerche logiche*, e cioè che la nozione logica di significazione – così come Frege, per esempio, l'aveva introdotta – si ritaglia su una nozione più vasta di significazione, che si estende tanto quanto quella di intenzionalità.⁷⁶

L'intenzionalità permette allora di subordinare "la nozione logica di significazione alla nozione universale di senso": nella misura in cui questo senso "universale" coincide con il senso *oggettuale* dell'esperienza intenzionale che precede ogni autocoscienza, la soggettività perde definitivamente il "controllo sovrano di questo senso verso il quale essa si dirige".⁷⁷

Il secondo presupposto fenomenologico dell'ermeneutica è strettamente collegato all'interpretazione non idealistica della riduzione, intesa come "movimento intenzionale della coscienza verso il senso" che trova il suo analogo nel gesto ermeneutico della distanziamento: "la fenomenologia comincia quando, non contenti di 'vivere' o di 'rivivere', noi interrompiamo il vissuto per significarlo". Allo stesso modo, la funzione del segno linguistico è definita a partire dalla differenza tra la cosa e la parola che la indica: l'*epoché* è allora "l'evento virtuale, l'atto di finzione che inaugura l'intero gioco con il quale noi scambiamo i segni con le cose, i segni con altri segni, l'emissione dei segni con la loro ricezione. La fenomenologia [...] rende tematico ciò che era soltanto operativo. In tal modo

⁷⁵ La collocazione psicologico-descrittiva della fenomenologia sarà successivamente smentita dallo stesso Husserl, *cfr.* Husserl 1939, p. 330, trad. it. p. 224; per una ricostruzione del rapporto tra fenomenologia e psicologia, con un particolare riguardo alla "via psicologica della fenomenologia" o "via della riduzione (fenomenologico-) psicologica, si veda Togni 2023 (pp. 18-19 per i virgolettati e il riferimento all'*Entwurf* husserliano del 1939).

⁷⁶ Ricœur 1986a, p. 63, trad. it. p. 54.

⁷⁷ *Ivi*, p. 64, trad. it. p. 54.

essa fa apparire il senso come senso”.⁷⁸ Riprendendo la celebre distinzione introdotta da Fink tra concetti tematici e concetti operativi della fenomenologia,⁷⁹ Ricœur ritrova nell'*epoché* il gesto di sospensione e di distanziamento attraverso il quale l'immediatezza ancora “operativa” del vissuto esperienziale viene resa “tematica” e quindi intesa mediante il linguaggio; la riduzione, tramite il suo duplice gesto di sospensione e di distanziamento, costituisce allora la condizione stessa della “dicibilità dell'esperienza”: in un primo momento, infatti, la coscienza si distacca dal senso, inteso ancora come *vissuto*, in modo da poterlo poi intendere, in un secondo momento, come “senso di”; è in questo modo che, secondo Ricœur, la fenomenologia fa “apparire” il senso non più solo come unicamente operativo e implicito, ma anche come esplicito e tematico.

Il terzo presupposto fenomenologico dell'ermeneutica si concatena linearmente ai precedenti due: se l'ermeneutica è interrogazione del senso, e se questo senso è inteso a partire da una distanza che ne sospende l'immediatezza vissuta, è necessario che il linguaggio con cui viene inteso il senso sia derivato dall'esperienza. Richiamandosi alle analisi svolte da Heidegger nel §34 di *Essere e tempo*, Ricœur riconosce come l'ordine logico sia “preceduto da un *dire* che è solidale con un *trovarsi* e un *comprendere*. Per conseguenza, nessuna autonomia può essere rivendicata dall'ordine degli enunciati. Quest'ultimo rinvia alle strutture esistenziali costitutive dell'essere-nel-mondo. È tale rinvio dell'ordine linguistico alla struttura dell'esperienza che costituisce il principale presupposto fenomenologico dell'ermeneutica”.⁸⁰ Si tratta, come riconosce Ricœur, di un presupposto fenomenologico che, ancora prima che in Heidegger, prende forma già in Husserl:

Dall'epoca delle *Ricerche logiche*, in effetti, si può cogliere il movimento che consente di inquadrare la significazione logica, cioè contemporanea delle “espressioni logiche” del nostro linguaggio, entro una teoria generale dell'intenzionalità. Questo movimento comporta che il modello della relazione intenzionale si dislochi dal piano logico verso il piano percettivo, dove si forma il nostro primo rapporto significativo con la cosa. Al tempo stesso, la fenomenologia risale dal piano predicativo e apofantico della significazione – che è ancora quello delle *Ricerche logiche* – ad un

⁷⁸ Ivi, p. 64, trad. it. p. 55, leggermente adattata. Sulla funzione di distanziamento e di sospensione operata dall'*epoché* all'interno del linguaggio, Ricœur si era soffermato anche nel *Seminaire de la rue Parmentier* del 1973-1974 e nel già ricordato ciclo di lezioni dedicate all'*Immaginazione* del 1975: cfr. Ricœur 2024, trad. fr. pp. 421-423; pp. 202-203. Le analisi di Ricœur oscillano qui principalmente tra il piano delle *Ricerche logiche* e quello delle *Idee*.

⁷⁹ Cfr. Fink 1957.

⁸⁰ Ricœur 1986a, pp. 66-67, trad. it. p. 57, leggermente adattata. Il riferimento a Heidegger è a HGA II, pp. 213-222, trad. it. pp. 197-206.

piano propriamente antepredicativo, dove l'analisi noematica precede quella linguistica.⁸¹

Già nel commento al primo presupposto fenomenologico dell'ermeneutica Ricoeur aveva notato come nelle *Ricerche logiche* "la nozione logica di significazione – così come Frege, per esempio, l'aveva introdotta – si ritaglia su una nozione più vasta di significazione, che si estende tanto quanto quella di intenzionalità":⁸² la dislocazione dell'intenzionalità dal piano logico al piano percettivo, in questo senso, è vera se applicata al concetto di significazione secondo Husserl, ma diviene falsa se applicata al concetto di significato secondo Frege. Se il primo, infatti, utilizzava in modo sinonimico i concetti di senso e significato, vale a dire *Sinn* e *Bedeutung*,⁸³ il secondo stabiliva tra le due una differenza funzionale, facendo della *Bedeutung* il valore di verità di una proposizione (*Satz*) espressa mediante il *Sinn*,⁸⁴ impedendo di fatto una dislocazione dal piano logico a quello percettivo. Al contrario, ciò che, già dalla *Prima ricerca logica*, distingue la teoria del significato di Husserl da quella di Frege, è proprio la sovrapposizione di logica ed esperienza all'interno della sfera del senso e del significato. Nella misura in cui l'oggetto di un'espressione è costituito da tutto ciò che può essere intuito, o – in altri termini – da tutto ciò che può "riempire" una "intenzione di significazione",⁸⁵ la relazione di significazione tra un'espressione e il suo oggetto risulta coestensiva alla relazione intenzionale tra la coscienza e il senso che essa prende di mira.

Nella *Prefazione alla Seconda edizione* delle *Ricerche logiche*, Husserl nota retrospettivamente come la *Prima ricerca*, pur restando ancora valida nel suo "carattere 'semplicemente preliminare'", non tenga tuttavia ancora conto "della differenza e del parallelismo tra 'noetico' e 'noematico'":⁸⁶ in effetti, pur delineandosi già a partire dalla *Sesta ricerca*, questa duplice declinazione dell'analisi fenomenologica non viene

⁸¹ *Ivi*, p. 67, trad. it. p. 57.

⁸² *Ivi*, p. 63, trad. it. p. 54; *cfr. supra*, pp.15-16.

⁸³ *Cfr.* Hua XIX/1, p. 58, trad. it. p. 242. Il tentativo di avvicinare la logica di Frege alla fenomenologia di Husserl a partire da una presunta affinità tra la funzione referenziale e quella intenzionale eccede il presente contesto: per una recente e succinta retrospettiva della questione, si veda Pradelle 2025, pp. 50-53. Per un approfondimento del rapporto tra il *noema* di Husserl e il *senso* di Frege si veda Farges 2022.

⁸⁴ *Cfr.* Frege 1892, pp. 35 ss.; si veda a questo proposito Picardi 2022; riguardo all'interpretazione ricœuriana della *Bedeutung* fregeana, si veda Chatti 2017.

⁸⁵ *Cfr.* Hua XIX/1, p. 56, trad. it. p. 241: "quando l'intenzione significante si riempie sulla base dell'intuizione corrispondente [...], l'oggetto si costituisce come 'dato' in certi atti, e ci è *dato* precisamente in essi [...] *nello stesso modo* in cui è *inteso* dal significato", adattata. Per un recente commento alla *Prima ricerca logica*, con particolare attenzione ai rapporti tra questa e gli ulteriori sviluppi della logica husserliana, si veda Majolino 2024.

⁸⁶ *Cfr.* Hua XVIII, pp. 13-14, trad. it. p. 11.

compiutamente formulata prima delle *Idee*. Per questo motivo, prosegue Husserl, nella *Prima ricerca* ancora “non viene messa in rilievo l’essenziale duplicità di senso del ‘significato’ in quanto idea. Si mette così unilateralmente l’accento sul concetto noetico di significato, mentre in molti passi importanti si tratta in prevalenza di quello noematico”.⁸⁷ Proprio all’elaborazione del concetto di *noema* nel primo volume delle *Idee* si deve un importante approfondimento all’interno della sfera del senso e del significato: “ogni noema” – si legge nel § 129 – “ha un ‘contenuto’, cioè il suo ‘senso’, e per mezzo di esso si riferisce al ‘suo’ oggetto”.⁸⁸ Inoltre, “come ogni vissuto intenzionale ha un noema e questo un senso, per mezzo del quale si riferisce all’oggetto, reciprocamente tutto ciò che diciamo oggetto [...] è già oggetto della coscienza”.⁸⁹ L’analisi noetico-noematica delle *Idee* permette allora di gettare luce sulla “duplicità di senso del ‘significato’” rimasta in ombra nella *Prima ricerca*; la novità introdotta dal versante noematico della descrizione fenomenologica è duplice: essa consiste, da una parte, nel distacco del concetto di *sensio* (*Sinn*) dalla sfera puramente logica – nella quale si situa ancora pertanto la significazione (*Bedeutung*) in quanto significato linguistico e concettuale –;⁹⁰ e, dall’altra, nella complementare inclusione del concetto di noema all’interno del dominio del senso, il quale si estende ora verso il livello intuitivo e pre-espressivo dell’esperienza; quest’ultima, infatti, benché anteriore a ogni forma concettuale, si costituisce intono a un nucleo di un senso che resta pertanto *percettivo*. La distinzione tra *sensio percettivo* nella sfera intuitiva e *significazione concettuale* nella sfera logica segue allora gli estremi dell’attività intenzionale nei suoi versanti noetico e noematico. In questo senso, nota allora Ricœur, “l’analisi delle correlazioni noetico-noematiche può essere portata molto avanti, senza che l’articolazione linguistica venga considerata come tale. [...] È questa costituzione del noema completo che precede il piano propriamente linguistico”.⁹¹ Seguendo l’argomentazione di Ricœur, quindi, non solo è possibile risalire a una condizione non ancora idealistica della fenomenologia, ma addirittura includere in quest’ultima le risultanze delle analisi noematiche svolte nel contesto della riduzione eidetico-trascendentale. L’individuazione del nucleo noematico della percezione inteso come “senso” antepredicativo che orienta il movimento intenzionale della coscienza

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Hua III/1, p. 297, trad. it. p. 321.

⁸⁹ *Ivi*, p. 310, trad. it. p. 334, leggermente adattata.

⁹⁰ *Cfr.* su questo punto Pradelle 2025, p. 55.

⁹¹ Ricœur 1986a, p. 67, trad. it. p. 57, adattata.

definisce l'orizzonte di dicibilità della stessa esperienza: un senso che la coscienza trova dinanzi a sé come già costituito, la cui espressione linguistica è resa possibile da una sospensione del vissuto esperienziale e da una successiva distanziamento; in seguito a quest'ultima, infine, all'immediatezza dell'esperienza si sostituisce la *mediatezza* della parola.

Il quarto e ultimo presupposto fenomenologico dell'ermeneutica conclude la concatenazione dei precedenti tre sviluppando le "implicazioni propriamente *temporali* dell'esperienza percettiva" a partire dalla *Rückgang* verso il *mondo della vita* intrapresa da Husserl nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*:

il ritorno alla natura oggettiva e matematizzata, grazie alla scienza galileiana e newtoniana, alla *Lebenswelt*, è il principio stesso del ritorno che l'ermeneutica tenta di operare a sua volta a livello delle scienze dello spirito, quando comincia a risalire dalle oggettivazioni e dalle spiegazioni della scienza storica e sociologica all'esperienza artistica, storica e linguistica che precede e porta queste oggettivazioni e queste spiegazioni. Il ritorno alla *Lebenswelt* può meglio svolgere questo ruolo paradigmatico per l'ermeneutica dal momento in cui la *Lebenswelt* [...] designa questa riserva di senso, questo surplus di senso dell'esperienza viva, che rende possibile l'atteggiamento oggettivante ed esplicativo.⁹²

Dopo aver riportato la relazione intenzionale della coscienza al livello pre-idealistico delle "cose stesse", vale a dire al livello del senso oggettuale che la coscienza trova dinanzi a sé come già costituito e che essa si limita a esprimere linguisticamente, l'ermeneutica muove alla ricerca di quell'"esperienza viva" il cui terreno costituisce la condizione di possibilità di ogni oggettivazione del senso: attraverso la fenomenologia, l'ermeneutica si trova alle soglie di un'ontologia che abbraccia al contempo sia il mondo dell'*esperienza* che il mondo del *testo*.⁹³

1.2 Dalla coscienza interna del tempo al tempo raccontato

La refutazione dell'idealismo trascendentale husserliano definisce le condizioni dell'"innesto" – come lo chiamava Ricœur già nel 1965 – dell'ermeneutica sulla

⁹² Ivi, pp. 68-69, trad. it. p. 58, adattata. Il riferimento è ai §§ 9 e 34 della *Crisi*, cfr. Hua VI, pp. 20-59, trad. it. pp. 59-90; pp. 120-137, trad. it. pp. 146-158. Per un approfondimento, si veda Bucci 2013, in part. pp. 54-64; pp. 97-128.

⁹³ A questo proposito, Ricœur applicherebbe il metodo husserliano della "interrogazione a ritroso" (*Rückfrage*), sul quale si era soffermato in un articolo già menzionato (cfr. Ricœur 1980), per risalire dal mondo della vita non più in direzione della genesi delle idealità, ma delle scienze storiche, mediante l'introduzione del concetto di "derivazione indiretta": si veda, in questo senso, Michel 2015.

fenomenologia,⁹⁴ e implica una conseguente rivisitazione in chiave ermeneutica di due sfere fenomenologiche fortemente segnate dall'elemento trascendentale: la temporalità e la soggettività. Nella seconda delle cinque antinomie che regolano la transizione tra le due discipline, Ricœur contrapponeva all'intuizione immediata di Husserl la mediazione dell'interpretazione;⁹⁵ l'applicazione metodologica di questo principio ermeneutico si traduce dottrinalmente nel passaggio dalla temporalità immanente della fenomenologia, così come Husserl la presentava nelle lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, alla temporalità narrativa discussa da Ricœur nei tre volumi di *Tempo e racconto*: in questo modo, la questione del tempo viene conseguentemente dislocata dal piano immanente della coscienza al piano trascendente del mondo del testo. La monumentale impresa di *Tempo e racconto* si fonda infatti interamente su di un presupposto fondamentale:

La posta in gioco ultima e dell'identità strutturale della funzione narrativa e dell'esigenza di verità di ogni opera narrativa, sta nella natura *temporale* dell'esperienza umana. Il mondo dispiegato qualsiasi lavoro narrativo è sempre un mondo temporale. Il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale.⁹⁶

Ricœur sconfessa così i tentativi intrapresi da Husserl nelle *Lezioni per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* di ricondurre entro la sfera della percezione, intesa come "l'atto che è la sede di ogni 'origine' e che 'costituisce originariamente'", il ricordo primario, ovvero la *ritenzione*, in modo da "portare a intuizione primaria e diretta" la più generale coscienza di passato quale "coscienza originaria", rendendo quindi accessibile

⁹⁴ La metafora dell'innesto (*greffe*) risale a *De l'interprétation. Essai sur Freud*, cfr. Ricœur 1965, trad. it. p. 22.

⁹⁵ Cfr. *supra*, p. 11; pp. 13-14.

⁹⁶ Cfr. Ricœur 1983, p. 17, trad. it. p. 15, leggermente adattata. Per uno studio approfondito riguardo all'inserimento dell'ermeneutica di Ricœur all'interno della fenomenologia del tempo sviluppata da Husserl ma anche da Heidegger, si veda l'importante monografia di Römer 2010. Secondo l'autrice, se da una parte Husserl ha sviluppato i concetti centrali della fenomenologia del tempo, dall'altra la stessa fenomenologia del tempo è segnata da una "aporeticità" di fondo le cui aporie fondamentali sono analizzate nella prima parte della monografia, cui rimandiamo per un approfondimento che eccede il presente contesto (pp. 17-112). La riflessione di Ricœur, ponendosi per un certo verso in continuità con quella di Husserl e di Heidegger (cui è dedicata la seconda parte della monografia), si propone di oltrepassare l'"aporeticità" della temporalità husserliana mediante un metodo "aporetico" (p. 12) che consente di "pensare" una risposta – di natura anche etica – situata oltre le aporie husserliane del tempo (pp. 237-500). La differenza individuata da Römer tra *Aporetizität* e *Aporetik* è quella tra la natura aporetica del tempo e la riflessione intorno a queste stesse aporie: su questo punto si veda anche Römer 2021, pp. 19-39, ora in Id., 2024, pp. 2163-2194.

alla coscienza il tempo stesso nella sua essenza transeunte.⁹⁷ Alla pura intuizione del tempo e alle strutture a priori dell'esperienza trascendentale viene allora sostituita la "necessità transculturale" in accordo alla quale "esiste tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana una correlazione che non è puramente accidentale",⁹⁸ bensì essenziale, nella misura in cui è la struttura narrativa a conferire una propria significatività all'esperienza del tempo, altrimenti indecifrabile. I primi due capitoli di *Tempo e racconto* sono dedicati all'analisi delle aporie temporali nelle *Confessioni* di Agostino a partire dalla dinamica intessuta dall'*intentio et distentio animi*, e alla relazione tra *mimesis* e *muthos* nella *Poetica* di Aristotele. Entrambe le posizioni rivestono un ruolo chiave all'interno della scansione argomentativa di Ricœur: in primo luogo, la dialettica tra *intentio et distentio animi* esprime in Agostino la tensione tra l'eternità e il tempo, la quale trova una risoluzione nell'idea di *presente esteso* con cui – anticipa Ricœur – si confronteranno anche Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty;⁹⁹ in secondo luogo, la relazione tra *mimesis* e *mythos* caratterizza in Aristotele l'imitazione poetica dell'azione umana e la sua conseguente strutturazione ordinata all'interno dell'intreccio della tragedia.¹⁰⁰ A partire da queste premesse, nel terzo capitolo Ricœur getta finalmente luce sulla relazione fondamentale che correla il tempo al racconto, illuminando la funzione di *mediazione* che consente il raccordo tra l'esperienza temporale vissuta e l'esperienza del "*tempo raccontato*". Nello studio della configurazione narrativa dell'esperienza, le risorse propriamente teoretiche dell'ermeneutica vengono dispiegate in accordo a un orientamento in ultima istanza *pratico*, che muove dall'autore al lettore:

È compito dell'ermeneutica ricostruire l'insieme delle operazioni grazie alle quali un'opera si eleva sul fondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire per essere data dall'autore ad un lettore che la riceve e in tal modo muta il proprio agire. [...] l'ermeneutica è preoccupata di ricostruire l'intero arco delle operazioni grazie alle quali l'esperienza pratica si dà delle opere, degli autori, dei lettori. [...] La posta in gioco è quindi il processo concreto mediante il quale la configurazione testuale opera

⁹⁷ Cfr. Hua x, p. 41, trad. it. pp. 74-75. La ritenzione è il mutamento costante dell'"ora" della percezione nell'"appena stato" del ricordo, detto *primario* in virtù del legame intenzionale e ritenzionale che lo lega ancora all'"ora" attuale": cfr. Hua x, pp. 27-34, trad. it. pp. 63-69.

⁹⁸ Ricœur 1983b, p. 105, trad. it. p. 91.

⁹⁹ Cfr. *ivi*, pp. 40-41, trad. it. p. 35. Sulla lettura temporale che dà Ricœur di Agostino e Aristotele in chiave fenomenologico-ermeneutica, si veda Busacchi 2020. Sul "carattere aporetico del tempo in seno al presente esteso", si veda Römer 2021, pp. 41-47 e, più nel dettaglio, Römer 2010, pp. 34-46; pp. 254-275. Per una interpretazione che vede nella domanda di Agostino sul tempo l'atto inaugurale della fenomenologia del tempo di Husserl e Heidegger, si veda lo studio di von Herrmann 1992.

¹⁰⁰ Cfr. Aristotele, *Poet.*, VI-XI, 1449b 21-1452b 13, trad. it. pp. 38-79.

una mediazione tra la prefigurazione del campo pratico e la sua rfigurazione attraverso la ricezione dell'opera.¹⁰¹

Applicando la descrizione agostiniana della temporalità come *distentio animi* alla costruzione aristotelica del *muthos* o intrigo della tragedia, Ricœur intende mostrare come la mediazione tra tempo e racconto si costituisca attraverso una “*triplice mimesis*”, ovvero una struttura mimetico-imitativa composta da tre momenti distinti cui corrispondono gli atti di *prefigurazione*, di *configurazione* e di *rfigurazione* dell'azione umana all'interno del racconto.¹⁰²

Il primo stadio della *mimesis*, o *Mimesis I*, rivela il radicamento della composizione dell'intrigo in una fondamentale “pre-comprensione” del mondo dell'azione umana: vale a dire, “delle sue strutture intelligibili, delle sue risorse simboliche e della sua natura temporale”.¹⁰³ In particolare, la pre-comprensione dei caratteri temporali dell'azione costituisce la struttura portante della configurazione narrativa del tempo, e arriva “fino al punto di riconoscere nell'azione talune strutture temporali che richiedono la narrazione”.¹⁰⁴ Il primo schizzo di un'indagine relativa alla struttura temporale dell'azione viene rintracciato da Ricœur nella riflessione agostiniana sul tempo, e in particolare nell'idea del *presente esteso*. Secondo Agostino, infatti, né il passato né il futuro si danno in sé stessi, ma come una triplice declinazione temporale del presente: l'esperienza del tempo viene quindi ricondotta di volta in volta al *passato* delle cose presenti, al *futuro* delle cose presenti e al *presente* delle cose presenti. Come suggeriva Ricœur, non è difficile scorgere un'analogia fondamentale tra la concezione del tempo nata in Agostino e quelle sviluppate successivamente da Husserl e da Heidegger: basti pensare, per il primo, alla dilatazione del presente impressionale verso il passato della ritenzione e il futuro della protenzione; e, per il secondo, alle tre *estasi della temporalità* dell'esserci: avvenire, esser-stato e presente.¹⁰⁵

Proprio all'analitica esistenziale heideggeriana, prosegue Ricœur, si deve l'ordinamento delle tre dimensioni temporali del presente nel quadro della *praxis*: il

¹⁰¹ Cfr. Ricœur 1983b, pp. 106-107, trad. it. p. 93, adattata.

¹⁰² Lo studio della triplice *mimesis*, di cui si seguiranno qui unicamente gli estremi principali, occupa per intero il terzo capitolo di *Tempo e racconto*, il più teoreticamente impegnativo dell'intera opera: cfr. *ivi*, pp. 105-162, trad. it. pp. 91-140.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, p. 108, trad. it. p. 94.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 117, trad. it. p. 102.

¹⁰⁵ Si vedano a questo proposito le lezioni *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* ed *Essere e tempo*, cfr. Hua X, p. 38, trad. it. p. 72, ma anche i §§ 16-19, pp. 38-50, trad. it. pp. 72-80, e §§ 36-39, pp. 74-83, trad. it. pp. 102-109; HGA II, § 65, in part. p. 435, trad. it. p. 390, ma anche i §§ 68-69, pp. 444-484, trad. it. pp. 397-433.

ricorso alla pratica quotidiana all'interno di *Essere e tempo* non ha infatti il valore di un procedimento meramente antropologico o prasseologico; al contrario, esso riveste una portata "indirettamente ontologica", in virtù della quale l'opera "ricava da considerazioni prese a prestito dall'ordine pratico la forza sovversiva che le consente di spezzare il primato della conoscenza mediante l'oggetto e svelare la struttura dell'essere-al-mondo, la quale è più fondamentale rispetto a qualsiasi relazione da soggetto a oggetto".¹⁰⁶ Ricœur si sofferma in particolare sulla più derivata e meno autentica delle tre forme dell'esperienza temporale descritte da Heidegger, vale a dire l'*intra-temporalità*.¹⁰⁷ Ricœur riprende quindi da Heidegger l'idea che all'interno di questa dimensione la descrizione dell'esperienza temporale risponde alla descrizione degli oggetti della Cura: "l'ora' esistenziale è determinato dal presente del prendersi cura che è un 'rendere presente', inseparabile da 'aspettare' e 'ritenere'". Ma proprio per questo motivo, sottolinea Ricœur, l'*intra-temporalità* esibisce dei tratti temporali irriducibili alla mera successione lineare: "essere-'dentro'-il-tempo" è già altro che misurare degli intervalli tra istanti-limite [...] è sempre il prendersi cura che determina il senso del tempo, non le cose della nostra Cura".¹⁰⁸ L'analisi heideggeriana dell'*intra-temporalità* consente allora di rompere con la rappresentazione lineare del tempo e di subordinare la temporalità alla Cura, gettando così le premesse per un collegamento tra quest'ultima e l'ordine del racconto. La dimensione della Cura costituisce infatti una prima configurazione di ciò che, "nell'azione umana, fa già *figura*", e la cui intelligibilità prefigura l'intelligibilità del racconto.¹⁰⁹

Il secondo stadio della *mimesis* coincide con la *mediazione* dinamica operata dalla configurazione narrativa del racconto; come spiega Ricœur, "questo dinamismo consiste

¹⁰⁶ Cfr. Ricœur 1983b, p. 119, trad. it. p. 103.

¹⁰⁷ In *Tempo e racconto*, Ricœur rimanda inoltre al corso tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1927, intitolato *I problemi fondamentali della fenomenologia*, dove il filosofo presenta la scansione dell'analisi del tempo in ordine inverso rispetto a *Essere e tempo*, partendo dalla modalità temporale più derivata per risalire a quella più originale, cfr. Ricœur 1983, p. 159, trad. it. p. 136: qui, scrive Ricœur in nota, "omologando il tempo pratico di *mimesis I* con l'ultima delle forme derivate della temporalità secondo *Essere e tempo* – l'*Innerzeitigkeit*, l'*intra-temporalità* o l'essere 'nel' tempo – abbiamo scelto in effetti l'ordine inverso rispetto a *Essere e tempo*, quello dei *Grundprobleme*"; sullo stesso punto, si veda anche Ricœur 1985, p. 110: "è necessario completare la lettura di *Essere e Tempo* con quella del corso [...] *I problemi fondamentali della fenomenologia*. [...] A differenza di *Essere e Tempo*, il corso del 1927 si muove dal tempo ordinario al tempo originario, procedendo così dal fraintendimento alla comprensione autentica". Si veda, a questo proposito, l'intero capitolo terzo di *Tempo e racconto III*, pp. 110-178, trad. it. pp. 93-149; A proposito de *I problemi fondamentali della fenomenologia*, si veda l'intera sezione seconda dell'opera: cfr. HGA XXIV, pp. 321-469, trad. it. p. 218-317.

¹⁰⁸ *Ivi*, pp. 122-123, trad. it. p. 106. I termini tra virgolette rimandano a HGA II, p. 550, trad. it. p. 488.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 125, trad. it. p. 107, corsivo aggiunto.

nel fatto che l'intrigo esercita già, nel suo campo testuale, una funzione di integrazione e, in questo senso, di mediazione, che gli consente di operare, al di fuori di questo stesso campo, una più vasta mediazione tra la pre-comprensione e la post-comprensione dell'ordine dell'azione e dei suoi aspetti temporali".¹¹⁰ *Mimesis II* coincide con la *configurazione* vera e propria del racconto, mediante la quale gli elementi che nel primo momento della *mimesis* erano solamente oggetto di una pre-comprensione vengono ordinati in una struttura narrativa di livello superiore. La funzione mediatrice operata in questo senso dalla configurazione narrativa di *Mimesis II* si dispiega lungo tre momenti differenti, il primo dei quali consiste nel passaggio dalla dimensione individuale degli *eventi* alla dimensione totalizzante della *storia*: in questo senso, "la costruzione dell'intrigo è l'operazione che da una semplice successione ricava una configurazione".¹¹¹ Il secondo momento di mediazione consiste nel "comporre insieme" fattori tra loro eterogenei: oltre all'insieme degli eventi, la storia comprende in sé l'insieme degli elementi – quali "agenti, fini, mezzi, interazioni, circostanze..." – che la costituiscono.¹¹² Il terzo momento di mediazione coinvolge infine due differenti caratteri temporali dell'intrigo, i quali rispondono rispettivamente a una scansione cronologica e a un'altra non cronologica. La prima è data dagli avvenimenti che compongono la storia, e che costituiscono la "dimensione episodica" del racconto; la seconda è data dalla dimensione propriamente "configurante" del racconto, in virtù della quale la molteplicità episodica degli eventi è ricondotta entro l'unità totale della storia. La funzione mediatrice della narrazione opera allora alla stregua di una "sintesi dell'eterogeneo" non dissimile, secondo Ricœur, dalla sintesi del giudizio in Kant:

Tale atto configurante consiste nel "prendere insieme" le azioni particolari o gli accadimenti della storia; da questa diversità di eventi l'atto configurante ricava l'unità di una totalità temporale. Risulta chiarissima la parentela tra questo "prendere insieme" che è proprio dell'atto configurante e l'operazione del giudizio secondo Kant. È noto che per Kant il senso trascendentale del giudizio consiste [...] nel porre un diverso intuitivo sotto la regola di un concetto. [...] L'atto dell'intrigo ha una funzione analoga, in quanto ricava da una successione una configurazione.¹¹³

¹¹⁰ *Ivi*, p. 127, trad. it. p. 109, leggermente adattata.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ivi*, p. 127, trad. it. p. 110. Seguendo Aristotele nella *Poetica*, Ricœur fa coincidere l'intrigo – una delle tre parti della tragedia, oggetto della *mimesis* poetica – con la configurazione narrativa. Su questo, si veda il precedente capitolo di *Tempo e racconto*, dedicato precisamente alla questione dell'intrigo a partire da Aristotele: cfr. *ivi*, pp. 66-104, trad. it. pp. 57-90.

¹¹³ *Ivi*, pp. 128-129, trad. it. p. 111, adattata.

Se la dimensione episodica del racconto dispone gli eventi lungo una temporalità lineare e li ordina secondo una scansione progressiva, la dimensione *configurante* del racconto rappresenta invece un rovescio della progressione lineare del tempo. La configurazione narrativa riconduce infatti la serie degli episodi alla “totalità significativa” della storia, la quale si risolve e si condensa in un “punto finale”.¹¹⁴ La comprensione della storia come unità di significato in sé conclusa si traduce allora in una nuova comprensione del tempo, non più progressiva ma retrospettiva:

Da ultimo, la ripresa della storia raccontata, considerata come una totalità grazie al suo modo conclusivo, costituisce una alternativa alla rappresentazione del tempo come qualcosa che scorre dal passato verso il futuro, secondo la ben nota metafora della “freccia del tempo”. È come se l’atto del raccogliere invertisse l’ordine cosiddetto “naturale” del tempo. Leggendo la fine nell’inizio e l’inizio nella fine, noi impariamo a leggere anche il tempo cominciando dalla fine.¹¹⁵

La struttura narrativa del racconto non solo conferisce unitarietà a una successione cronologica altrimenti arbitraria di avvenimenti, ma consente anche di leggere gli eventi e la stessa storia alla luce di una significatività terminale che inverte la direzione indicata dalla freccia del tempo. Questa rappresentazione lineare, già infranta da Heidegger attraverso le analisi dedicate all’intra-temporalità e al senso temporale della Cura, è ricomposta da Ricœur all’interno della cornice narrativa del racconto, ma in una direzione opposta rispetto a quella iniziale: se, da una parte, la storia provvede alla sistemazione temporale degli avvenimenti, è d’altra parte l’atto di *raccontare* la stessa storia conferisce al tempo un significato differente, calibrato su un senso che si dischiude solo alla conclusione della narrazione.

Il raccordo tra il secondo e il terzo stadio della *mimesis* è reso possibile da due momenti ancora inerenti al momento configurativo ma supportati dal momento ulteriore della lettura: la *schematizzazione* e la *tradizionalità*. Il primo dei due tratti riporta ancora alla filosofia kantiana: così come il “prendere insieme” dell’atto configurante ricordava la sintesi del giudizio, anche la “produzione” del medesimo atto richiama tanto da vicino la “facoltà trascendentale” dell’immaginazione produttrice da spingere Ricœur a parlare di uno “*schematismo* della funzione narrativa”:

L’immaginazione produttrice non solo non è senza regole, ma costituisce la matrice produttrice delle regole. Nella prima *Critica*, le categorie del giudizio sono anzitutto schematizzate mediante l’immaginazione produttrice. Lo schematismo ha questo potere, poiché l’immaginazione produttrice ha fundamentalmente una funzione

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 130-131, trad. it. pp. 112-113.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 131, trad. it. p. 113.

sintetica. Essa congiunge giudizio e intuizione, producendo le sintesi sia intellettuali che intuitive. Analogamente, la costruzione dell'intrigo produce una intelligibilità mista tra il "pensiero" della storia raccontata e la presentazione intuitiva [del]lo svolgimento. È in questo senso che si può parlare di uno *schematismo* della funzione narrativa.¹¹⁶

Come lo schema dell'immaginazione rendeva possibile in Kant il raccordo sintetico tra intuizione e concetto, così in Ricœur lo schema della narrazione rende intelligibile l'unità della storia attraverso la molteplicità dei suoi avvenimenti. Già in Kant, del resto, gli schemi non erano altro che delle "determinazioni a priori del tempo secondo regole, le quali si riferiscono, secondo l'ordine delle categorie, alla serie, al contenuto, all'ordine e all'insieme del tempo, nei riguardi di tutti gli oggetti possibili".¹¹⁷ Tuttavia, nota Ricœur, se "Kant riconosce soltanto le determinazioni del tempo che concorrono alla costituzione oggettiva del mondo fisico", al contrario "lo schematismo della funzione narrativa implica delle determinazioni di un nuovo genere": vale a dire, gli elementi episodici e configuranti dell'intrigo.¹¹⁸ Quanto alla "tradizionalità", il secondo dei tratti di raccordo tra *Mimesis II* e *III*, essa coincide con le condizioni di trasmissione dello schematismo narrativo all'interno di una tradizione: non si tratta, precisa Ricœur, della "trasmissione inerte di un deposito già morto", bensì della "trasmissione viva di una innovazione sempre suscettibile di essere riattivata grazie a un ritorno ai momenti più creativi del fare poetico".¹¹⁹

Il terzo e ultimo stadio della *mimesis* segna l'intersezione del mondo del testo e del mondo del lettore: vale a dire, "l'intersezione quindi del mondo configurato dal poema e del mondo nel quale l'azione effettiva si dispiega e dispiega la sua specifica temporalità".¹²⁰ In questo senso, *Mimesis III* non costituisce tanto una proiezione della letteratura sulla vita, quanto piuttosto una risposta alla "ricerca di racconto" che emergerebbe già in *Mimesis I* a partire dal delinearsi di una "struttura pre-narrativa" dell'esperienza, una sorta di "narratività iniziale" lungo il corso della quale la vita umana arriva a configurarsi come una "storia potenziale":

Senza abbandonare l'esperienza quotidiana, non siamo forse inclini a vedere in tale connessione di episodi della nostra vita, delle storie "non (ancora) raccontate", delle

¹¹⁶ *Ivi*, p. 132, trad. it. pp. 113-114, adattata.

¹¹⁷ Kant 1911, A 145/B 184, trad. it. p. 195, leggermente adattata, citato in Ricœur 1983, p. 132, n., trad. it. p. 114, n.

¹¹⁸ Ricœur 1983b, p. 132, n., trad. it. p. 114, n. Sulla ripresa dello schematismo kantiano all'interno dell'ermeneutica di Ricœur si avrà modo di tornare diffusamente in seguito.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 132-133 trad. it. pp. 114-115.

¹²⁰ *Ivi*, p. 138, trad. it. p. 117.

storie che chiedono d'essere raccontate, delle storie che offrono dei punti di legame con il racconto?¹²¹

Il passaggio dal secondo al terzo stadio della *mimesis* è quindi sancito dall'atto della lettura, considerato quale "ultimo vettore della rifigurazione del mondo dell'azione sotto il segno dell'intrigo"; la lettura sancisce allora l'apertura di un "*mondo* che l'opera progetta e che ne costituisce l'orizzonte", un mondo che coincide con l'orizzonte referenziale dell'opera letteraria.¹²² Richiamando il *Settimo* e l'*Ottavo studio* de *La metafora viva*, dove il fondamento ontologico della referenza era ricercato a partire da *Senso e significato* di Frege, Ricœur rinnova anche in *Tempo e racconto* l'idea di un "presupposto ontologico" della referenza letteraria, in virtù del quale non solo il discorso scientifico, ma anche il discorso letterario è in grado di stabilire una relazione referenziale con il mondo; alla descrizione esatta si sostituisce allora la metafora poetica.¹²³ L'attribuzione di una portata referenziale al discorso letterario segna quindi il raccordo, mediato dal linguaggio, tra discorso ed essere: "il linguaggio è per sé stesso, dell'ordine del Medesimo, il mondo è il suo Altro. L'attestazione di tale alterità dipende dalla riflessività del linguaggio su sé stesso, linguaggio che si sa *nell'essere*, al fine d'essere *a proposito* dell'essere".¹²⁴ In questo modo, attraverso l'atto di lettura, "ciò che un lettore riceve non è solo il senso dell'opera ma, attraverso il suo senso, la sua referenza, cioè l'esperienza che l'opera porta a linguaggio e, in ultima analisi, il mondo e la sua temporalità che l'opera dispiega dinanzi a sé".¹²⁵ Nell'incontro tra il lettore e l'opera letteraria all'interno di *Mimesis III*, il mondo diviene allora

l'insieme delle referenze spalancate da tutti i diversi testi descrittivi o poetici che ho letto, interpretato, amato. Comprendere questi testi, vuol dire interpolare tra i predicati della nostra situazione tutti i significati che, di un semplice ambiente (*Umwelt*), fanno un mondo (*Welt*). È proprio alle opere di finzione che noi dobbiamo in gran parte la dilatazione del nostro orizzonte di esistenza. [...] Le opere letterarie rappresentano la realtà *accrescendola* di tutti i significati.¹²⁶

¹²¹ Cfr. *ivi*, p. 141, trad. it. p. 121.

¹²² Cfr. *ivi*, pp. 146-147, trad. it. pp. 125-126.

¹²³ Cfr. Ricœur 1975b, pp. 273-321, trad. it. pp. 285-336; pp. 384-399, trad. it. pp. 401-417.

¹²⁴ Cfr. Ricœur 1983b, p. 148, trad. it. p. 127. Si veda anche quanto scrive a questo proposito Ricœur ne *La metafora viva*: "il discorso speculativo resta possibile perché il linguaggio ha la capacità *riflessiva* di mettersi a distanza e di considerarsi come tale e nel suo insieme, come rapportato all'insieme di ciò che è. È il linguaggio che si designa e, al tempo stesso, designa il suo altro. [...] Questa riflessività] è il sapere che accompagna la funzione referenziale stessa, è il *sapere del suo essere-rapportato all'essere*. In forza di tale sapere riflessivo, il linguaggio si conosce nell'essere", Ricœur 1975b, p. 385, trad. it. pp. 402-403, adattata.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ivi*, p. 151, trad. it. p. 130, adattata.

Lungo il passaggio da *La metafora viva* a *Tempo e racconto*, Ricoeur prolunga l'asse dell'ermeneutica dalla "ridescrizione" poetica del mondo alla "rifigurazione" della sua dimensione temporale così come essa emerge dalla "referenza incrociata" tra letteratura storiografica e letteratura di finzione, a partire dal loro radicarsi nella temporalità dell'azione umana: "non è forse il tempo umano che storiografia e finzione letteraria rifigurano *congiuntamente*, incrociando su di esso i loro modi referenziali?".¹²⁷ Quali sono, allora, i tratti temporali esibiti da un mondo rifigurato attraverso la configurazione narrativa? "Una teoria del tempo rifigurato, del *tempo raccontato*" – avverte in questo senso Ricoeur – "non può essere condotta a buon esito senza la mediazione del[la] *fenomenologia del tempo*",¹²⁸ intesa a partire dai suoi prodromi nel libro XI delle *Confessioni* di Agostino. Ma il ruolo della temporalità fenomenologica all'interno del tempo raccontato è più incerto di quanto la dichiarata vocazione fenomenologica dell'ermeneutica non lasci supporre: se già nel primo capitolo di *Tempo e racconto* emergeva come le riflessioni di Agostino non costituissero propriamente una fenomenologia pura del tempo, il percorso argomentativo intrapreso lungo l'esposizione della *triplice mimesis* si rivela ora finalizzato a mostrare l'impossibilità di principio una fenomenologia *pura* del tempo, perseguita in accordo all'idea husserliana di una apprensione intuitiva delle strutture del tempo:

le autentiche invenzioni della fenomenologia del tempo non possono essere definitivamente sottratte al regime aporetico che caratterizza tanto fortemente la teoria agostiniana del tempo. [...] In un modo piuttosto inatteso, saremo condotti dalla discussione alla tesi, *kantiana per eccellenza*, che il tempo non può essere direttamente osservato, che il tempo è propriamente invisibile. In tal senso, le aporie senza fine della fenomenologia pura del tempo sarebbero il prezzo da pagare nel tentativo di *fare apparire il tempo stesso*, ambizione che definisce come pura la fenomenologia del tempo.¹²⁹

In ragione dell'invisibilità costitutiva dell'"essenza" temporale, la fenomenologia del tempo di Husserl era insomma condannata sin dal principio a naufragare in un mare di aporie.¹³⁰

¹²⁷ *Ivi*, p. 155, trad. it. p. 133.

¹²⁸ *Ivi*, p. 156, trad. it. p. 134, adattata; corsivo aggiunto.

¹²⁹ *Ibid.*, adattata.

¹³⁰ Il confronto tra il "tempo intuitivo" di Husserl, descritto nelle *Lezioni per la coscienza interna del tempo*, e il "tempo invisibile" di Kant costituisce l'intero secondo capitolo della prima sezione – intitolata *L'aporetica della temporalità* – del terzo volume di *Tempo e racconto*, la cui estensione eccede il presente contesto: cfr. Ricoeur 1985, pp. 43-109, trad. it. pp. 37-93.

1.3 Dalla soggettività trascendentale all'identità narrativa

“La temporalità – scriveva Ricœur al termine di *Tempo e racconto* – non si lascia dire nel discorso diretto di una fenomenologia, ma richiede la *mediazione* del discorso diretto della narrazione”.¹³¹ Del resto, si leggeva già nel primo volume della trilogia, “noi raccontiamo delle storie perché in ultima analisi le vite umane hanno bisogno e meritano di essere raccontate”.¹³² Il principio ermeneutico che anima la funzione narrativa, e che si traduce nell’idea secondo cui il tempo non si offre più all’intuizione, ma si dispiega solo attraverso la mediazione del racconto, si prolunga fino al punto di “*considerare il racconto come il custode del tempo*, nella misura in cui non vi sarebbe tempo pensato se non raccontato”.¹³³ La stessa supposizione di una struttura pre-narrativa dell’esperienza, la quale sarebbe retta da una correlazione essenziale tra il carattere temporale dell’esperienza umana e l’atto di raccontare una storia, può forse ricordare l’adagio di Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, secondo il quale “l’ego si costituisce, per sé stesso, nell’unità di una *storia* [*Geschichte*]”.¹³⁴ Tuttavia, proprio all’interno della sfera della soggettività si registra lo scarto più ampio tra fenomenologia ed ermeneutica. La dimensione della soggettività non si esaurisce infatti nella questione della fondazione trascendentale della fenomenologia, ma rappresenta tanto per Husserl quanto per Ricœur l’inevitabile “strettoia” filosofica che è necessario attraversare per poter giungere alla dimensione dell’intersoggettività, la quale costituisce l’autentico *desideratum* di entrambi i filosofi: in Husserl, in particolare, il passaggio dalla soggettività all’intersoggettività risulta tanto più stretto se si considera come esso sia imboccato a partire dall’obiezione del solipsismo trascendentale. L’auto-costituzione dell’ego “nell’unità di una storia” introduce infatti al cuore dell’idealismo fenomenologico discusso da Husserl nella *Quarta meditazione*: “il fatto che per me esista una natura, esista un mondo culturale, esista un mondo di esseri umani con le loro forme sociali e così via, significa che sussistono per me possibili corrispondenti esperienze. [...] Ciò implica un’abitudine consolidata”.¹³⁵ “Portata avanti con questa concretezza sistematica”, prosegue Husserl,

¹³¹ Ricœur 1985, p. 435, trad. it. p. 369, corsivo aggiunto.

¹³² Ricœur 1983b, p. 143, trad. it. p. 123.

¹³³ Ricœur 1985, p. 435, trad. it. p. 369, corsivo di Ricœur.

¹³⁴ Hua I, p. 109, trad. it. p. 150; il corsivo è di Husserl. Riguardo alla questione dell’identità personale in Husserl, costituita all’intersezione di temporalità, intersoggettività e intenzionalità, si veda Besoli 2013; in particolare, per un approfondimento del ruolo dell’intersoggettività nella “costituzione del sé”, si veda inoltre Besoli 2019.

¹³⁵ *Ivi*, pp. 109-110, trad. it. p. 151, adattata.

la fenomenologia è *eo ipso* un *idealismo trascendentale* [...] nel senso di un'auto-esplicazione condotta nella forma di una scienza egologica sistematica, la quale prende in considerazione ogni senso di ciò che esiste, senso che a sua volta può darsi solo perché è un senso possibile per me, per l'ego. [...] Questo idealismo è *l'esplicitazione di senso effettivamente* condotta in merito a ogni tipo di essente che io, l'ego, posso immaginare. Esplicitazione portata avanti, nello specifico, in merito alla trascendenza della natura, della cultura, del mondo.¹³⁶

E tuttavia, questo stesso idealismo trascendentale deve potersi configurare in un modo tale da pensare, all'interno dello stesso "mondo" costituito nell'*ego* meditante, "agli *altri* e alla loro costituzione. Grazie alle costituzioni estranee costituite nel mio stesso *ego* si costituisce per me il mondo comune per *tutti noi*".¹³⁷ All'inizio della *Quinta meditazione*, Husserl riprende allora la questione dell'*alter ego* e delle costituzioni estranee confutando l'obiezione secondo la quale l'*epoché* fenomenologica farebbe dell'*ego* un *solus ipse* e, di conseguenza, dell'idealismo trascendentale un solipsismo.¹³⁸ A questo proposito, nota Ricœur, se da una parte è vero che il "problema dell'altro è la pietra di paragone della fenomenologia trascendentale", lo stesso problema è d'altra parte introdotto nella sfera trascendentale "in maniera improvvisa, attraverso l'irruzione di un'obiezione nel corso di una meditazione dell'io su sé stesso"; l'intera *Quinta meditazione* nascerebbe allora "dalla trasformazione di questa obiezione, ricevuta dall'esterno, in una sfida, assunta interamente all'interno della fenomenologia trascendentale".¹³⁹ Secondo Ricœur, insomma, l'intera questione dell'alterità in Husserl è avvolta dal paradosso: da una parte, l'*alter ego* è un soggetto d'esperienza allo stesso titolo dell'*ego* meditante; dall'altra, il mondo è un "bene comune" che rinvia, assieme a tutti oggetti che lo popolano, alla comunità dei soggetti che lo abitano – soggetti estranei, soggetti *altri*.¹⁴⁰ E tuttavia, per Husserl, l'*alter ego* non è che il prodotto della costituzione dell'*ego*. Per questo stesso motivo, come si ricorderà, Ricœur aveva sostenuto l'esigenza di abbandonare la

¹³⁶ *Ivi*, pp. 118-119, trad. it. p. 161, adattata.

¹³⁷ *Ivi*, p. 120, trad. it. p. 162.

¹³⁸ *Cfr. ivi*, p. 121, trad. it. 165.

¹³⁹ Ricœur 1986b, pp. 197-198. De Warren (2009, pp. 196-199) critica l'interpretazione di Ricœur e sostiene che la *Quinta meditazione* è in realtà in una continuità essenziale con la *Quarta*, dove Husserl aveva già riconosciuto che la possibilità stessa di un idealismo trascendentale era in sé minata dal fatto che l'analisi fenomenologica non aveva ancora reso perfettamente intelligibile la possibilità "molto strana [...] che altri io esistano per me" (Hua I, p. 120, trad. it. p. 163).

¹⁴⁰ *Cfr. ivi*, p. 199-200.

soggettività quale luogo di un'intuitività piena e di "fondare l'oggettività della natura e l'oggettività delle comunità storiche sull'intersoggettività".¹⁴¹

La questione di una dimensione intersoggettiva all'interno dell'ermeneutica viene sviluppata da Ricœur già nelle *Conclusioni* di *Tempo e racconto*, dove essa si configura come un prolungamento della dialettica tra l'"aporetica del tempo" e la "poetica del racconto" delineata lungo i tre stadi della *mimesis*.¹⁴² Ritornando sul tema del tempo raccontato, di cui *Tempo e racconto* aveva seguito il processo di configurazione mimetica all'interno della narrazione storica e letteraria, Ricœur si domanda: "fino a che punto l'*incrocio* delle rispettive prospettive ontologiche della storia e della finzione costituisce una replica adeguata all'occultamento reciproco delle due prospettive, fenomenologica e cosmologica, sul tempo?".¹⁴³ La dialettica tra letteratura e storiografia, prosegue Ricœur, sarebbe "un segno di inadeguatezza della poetica rispetto all'aporetica, se non nascesse da questa mutua fecondazione un *germoglio*":

Il germoglio fragile nato dall'unione della storia e della finzione, è l'*assegnazione* a un individuo o a una comunità di una identità specifica che possiamo chiamare la loro *identità narrativa*. "Identità" è qui presa nel senso di una categoria della pratica. Dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: *chi* ha fatto questa azione? *Chi* ne è l'agente, l'autore? Anzitutto si è risposto a tale domanda nominando qualcuno, designandolo con un nome proprio. Ma quale è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione, così designato attraverso il suo nome, come il medesimo lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte? La risposta non può essere che narrativa. Rispondere alla domanda "chi?", come aveva detto con forza Hannah Arendt, vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chi* dell'azione. *L'identità del chi è a sua volta un'identità narrativa*.¹⁴⁴

Se il primo volume di *Tempo e racconto* prendeva l'avvio dalla configurazione narrativa dell'azione umana a partire dalle sue strutture temporali, la conclusione del terzo volume

¹⁴¹ Ricœur 1986a, p. 56, trad. it. p. 48, *cfr. supra*, p. 15. Per una diversa lettura della matrice cartesiana dell'idealismo trascendentale husserliano, che coinvolge anche le sue implicazioni politiche all'interno del contesto storico della Prima guerra mondiale, si veda De Warren 2015.

¹⁴² *Cfr.* Ricœur 1983b, p. 161, trad. it. p. 138

¹⁴³ Ricœur 1985, p. 441, trad. it. p. 374. La prima delle tre aporie che Ricœur identifica come costitutive della temporalità riguarda precisamente lo scarto tra il "tempo dell'anima" o tempo fenomenologico e il "tempo del mondo" o tempo cosmologico. A questa prima aporia, nota tuttavia Ricœur, "la poetica del racconto offre la risposta meno imperfetta. Il tempo raccontato è come un ponte gettato sulla voragine che la speculazione continua a scavare tra il tempo fenomenologico e il tempo cosmologico", p. 439, trad. it. p. 371.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 442-443, trad. it. p. 375. Il riferimento è ad Arendt 1958, ma sullo stesso tema Ricœur rimanda anche a Heidegger: precisamente, al "*problema esistenziale del Chi dell'Esserci*" e al tema della "*Cura e ipseità*", *cfr.* HGA II, § 25, pp. 153-156, trad. it. pp. 145-148; § 64, pp. 419-427, trad. it. pp. 376-383. Sulla natura etica del rapporto tra il sé e il mondo secondo Ricœur, che prolungherebbe in questo senso la riflessione di Arendt, si veda Revault d'Allonnes 2017.

recupera la dimensione pratica iniziale all'interno di una prospettiva *morale*, volta a determinare la *responsabilità* dell'agire umano. Si potrebbe allora dire che l'arco filosofico disegnato dalla monumentale trilogia di *Tempo e racconto* si muove *dal tempo all'azione*: la configurazione narrativa dell'esperienza temporale, l'unità della storia di una vita, scava nelle profondità della soggettività fino a recuperare, al di là del mero nome, la continuità di un'esistenza dispiegata nel tempo e attraverso il tempo; in questo senso, se il paradigma letterario risponde alla "ricerca di racconto" che muove da ogni vita, il paradigma storiografico raccorda questa vita soggettiva alla quella intersoggettiva della comunità storica. La funzione narrativa permette allora non solo di sostituire all'impersonalità del soggetto trascendentale e meditante un'identità narrativamente definita, ma anche di superare l'antinomia tra l'idea di una sostanza soggettiva identica nel tempo e l'illusorietà di questa stessa sostanza, dissolta in una molteplicità di cognizioni, emozioni e volizioni senza soggetto:

Il dilemma scompare se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un sé stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra un'identità sostanziale o formale e l'identità narrativa. L'ipseità può sottrarsi al dilemma del Medesimo e dell'Altro, nella misura in cui la sua identità riposa su una struttura temporale conforme al modello di identità dinamica frutto della composizione epica di un testo narrativo. Il sé stesso può così esser detto rifigurato dall'applicazione riflessiva delle configurazioni narrative. A differenza dell'identità astratta del Medesimo, l'identità narrativa, costitutiva dell'ipseità, può includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita. Il soggetto appare allora costituito ad un tempo come lettore e come scrittore della propria vita.¹⁴⁵

Il percorso delineato dalla funzione narrativa lungo gli stadi della prefigurazione, della configurazione e della rfigurazione del racconto si prolunga allora dalla temporalità alla soggettività; solo quest'ultima è in grado di istituire una correlazione essenziale tra il carattere temporale dell'esistenza e il dispiegamento dell'identità della stessa esistenza all'intersezione dell'individualità e della comunità; l'identità narrativa, infatti, "si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo, [i quali] si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva"; in questo senso, allora, la funzione narrativa "fa della vita stessa un tessuto di

¹⁴⁵ Ivi, p. 443, trad. it. pp. 375-376. A proposito dei concetti di "continuità della vita", "mobilità", "persistenza", Ricœur rimanda al § 72 di *Essere e tempo*, intitolato *Esposizione ontologico-esistenziale del problema della storia*: cfr. HGA II, pp. 492-498, trad. it. pp. 440-445.

storie raccontate”,¹⁴⁶ attraverso il quale “un soggetto si riconosce nella storia che egli racconta a sé stesso a proposito di sé stesso”.¹⁴⁷

Tre anni dopo la conclusione di *Tempo e racconto*, Ricœur riprende la questione della soggettività da dove l’aveva lasciata nelle ultime pagine dell’opera.¹⁴⁸ L’articolo *L’identité narrative*, del 1988, si propone di affrontare le difficoltà sottese al concetto di identità personale discusso in particolare all’interno della filosofia anglosassone. Il punto di partenza dell’analisi di Ricœur è dato dalla differenza fondamentale tra due utilizzi del concetto di identità: da una parte, identità come medesimezza (*mêmeté*), derivata dal latino *idem*, e, dall’altra, identità come ipseità – derivata dal latino *ipse*. Il primo criterio che definisce l’identità come medesimezza è dato dall’identità *numerica*, la quale coincide con l’unicità: così come due occorrenze di una cosa designata da un nome invariabile non costituiscono due cose diverse, ma una sola e medesima cosa, l’identificazione secondo il numero corrisponde alla ri-identificazione del medesimo. Il secondo criterio è dato dalla continuità ininterrotta nello sviluppo di un essere: vale a dire, dalla *permanenza* nel tempo, la quale, a partire da Aristotele e fino a Kant, viene normalmente attribuita a una sostanza che funge da sostrato immutabile. Al contrario dell’identità-unicità, l’identità-permanenza implica necessariamente la temporalità.¹⁴⁹ Se il riferimento alla categoria della sostanza traduce il concetto di identità come medesimezza nella risposta alla domanda: *cosa?* (*quoi*), la risposta alla domanda *chi?* (*qui*) è data invece dal concetto di identità come ipseità; si tratta, precisa Ricœur, della domanda posta di preferenza nel campo dell’azione: “cercando l’agente, l’autore dell’azione, noi domandiamo: chi ha fatto questo o quello?”.¹⁵⁰ Le identità di *idem* e *ipse* sono separate da una distanza la cui natura non è solamente grammaticale, epistemologica e logica, ma anche ontologica: “sono d’accordo con Heidegger – spiega Ricœur – nel dire che la questione della *Selbstheit* appartiene alla sfera dei problemi relativi al tipo di entità che egli chiama *Dasein* e che caratterizza tramite la capacità di interrogarsi sul proprio modo d’essere, in modo da

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 444-445, trad. it. p. 377.

¹⁴⁸ *Cfr.* Ricœur 1988.

¹⁴⁹ Ricœur rimanda qui a Kant, e cita un passo della prima edizione della *Critica* nel quale si legge: “Tutti i fenomeni contengono il permanente (sostanza) come l’oggetto stesso, e il mutevole, come una semplice determinazione, ossia come un modo in cui l’oggetto esiste”, *cfr.* Kant 1911, A 182, trad. it. p. 220, n. 8. “Lo schema della sostanza”, si legge in un altro passo, è quindi dato dalla “permanenza del reale nel tempo, ossia la rappresentazione del reale quale sostrato della determinazione empirica del tempo in generale, sostrato quindi che rimane, nel variare di tutto il resto”, Kant 1911, A 144/B 183, trad. it. p. 194; entrambe le occorrenze sono citate in Ricœur 1988, p. 297.

¹⁵⁰ Ricœur 1988, p. 298.

rapportarsi così all'essere in quanto essere".¹⁵¹ La divaricazione dell'identità tra *idem* e *ipse* esprime infatti la distanza tra il *Dasein* e il modo d'essere delle altre entità, che Heidegger caratterizza come *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*: "solo il *Dasein* è mio, e più generalmente sé. Tutte le cose date e manipolabili possono essere medesime, al senso dell'identità-*idem*".¹⁵²

Al di là della distanza che separa l'*ipse*, in quanto soggetto interrogantesi circa il proprio modo d'essere, dal modo d'essere degli oggetti del mondo che rispondono all'*idem*, il punto d'incontro dei due paradigmi identitari è situato entro la temporalità. Nel quinto studio di *Sé come un altro*, intitolato *L'identità personale e l'identità narrativa*, Ricœur rinnova l'equazione con cui si concludeva *Tempo e racconto* tra la persona agente e la sua storia: "la persona di cui si parla, l'agente da cui dipende l'azione, hanno una storia, sono la loro propria storia".¹⁵³ Ma come coniugare la permanenza nel tempo alla domanda relativa al "*chi*", in accordo alla sua irriducibilità alla domanda relativa al "*cosa*"? Ricœur propone in questo senso due modelli di permanenza del sé attraverso il tempo: il *carattere* e la *parola mantenuta*. "La mia ipotesi – spiega Ricœur – è che la polarità di questi due modelli di permanenza della persona risulta dal fatto che la permanenza del carattere esprime il ricoprirsi quasi completo della problematica dell'*idem* e di quella dell'*ipse* una attraverso l'altra, mentre la fedeltà a sé nel mantenimento della parola data sottolinea lo scarto estremo fra la permanenza del sé e quella del medesimo, e dunque attesta pienamente l'irriducibilità delle due problematiche l'una all'altra".¹⁵⁴ Se il carattere "designa l'insieme delle disposizioni permanenti *a partire da cui* si riconosce una persona",¹⁵⁵ la parola mantenuta "dice un *mantenersi* [*maintien de soi*] che non si lascia inscrivere, come il carattere, nella dimensione del qualcosa in generale, ma unicamente in

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.* Per i concetti di *Vorhanden* e *Zuhanden*, cfr. HGA II, §§ 14-18, pp. 85-120, trad. it. pp. 85-114; §§ 21-22, pp. 127-139, trad. it. pp. 121-132; § 69 a-b, pp. 463-471, trad. it. pp. 415-430. Da notare come il termine *vorhanden* sia utilizzato già da Husserl in *Idee I*, dove indicava la disposizione "alla mano" delle cose del mondo nell'atteggiamento naturale (cfr. Hua III/1, p. 56, trad. it. p. 61). Su questo, si veda la nota di Volpi in HGA II, trad. it. p. 610.

¹⁵³ Ricœur 1990, p. 137, trad. it. pp. 201-202, corsivo aggiunto; leggermente adattata.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 143, trad. it. p. 207. Ricœur richiama qui le sue due precedenti riflessioni a proposito del carattere: la prima, ne *Il volontario e l'involontario*, dove il carattere coincideva con "l'involontario assoluto" opposto all'"involontario relativo" dei motivi sottesi alla decisione e alla mozione volontaria; la seconda, dieci anni dopo, ne *L'Uomo fallibile*, dove il tema del carattere era discusso a partire dal tema pascaliano della sproporzione: cfr. Ricœur 1990 p. 144, trad. it. p. 208.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 146, trad. it. p. 210.

quella del *chi?*".¹⁵⁶ Concludendo la transizione dall'identità personale verso l'identità narrativa, Ricœur osserva che

Questo modo nuovo di opporre la medesimezza del carattere al mantenersi nella promessa apre un *intervallo di senso* che resta da colmare. Questo intervallo è aperto dalla polarità in termini temporali fra due modelli di permanenza nel tempo, il perseverare del carattere e il mantenersi della promessa. La mediazione va, dunque, cercata nell'ordine della temporalità. Ora è questo "medio" che la nozione di identità narrativa viene ad occupare.¹⁵⁷

La coincidenza tra il soggetto agente e la sua storia viene ripresa nel sesto studio di *Sé come un altro*, intitolato *Il sé e l'identità narrativa*. Compresa narrativamente, spiega Ricœur, "l'identità può esser chiamata, per convenzione di linguaggio, *identità del personaggio*".¹⁵⁸ Il passo decisivo in direzione di una concezione narrativa dell'identità si compie nel momento in cui il focus della soggettività agente passa dall'azione al personaggio: "è personaggio colui *che* compie l'azione nel racconto. [...] l'identità del personaggio si comprende attraverso una trasposizione su di lui dell'operazione di costruzione dell'intreccio, applicata in primo luogo all'azione raccontata; il personaggio è esso stesso costruito nell'intreccio".¹⁵⁹ Di conseguenza, "raccontare è dire chi ha fatto cosa, perché e come, estendendo nel tempo la connessione fra questi punti di vista".¹⁶⁰ Inoltre, attraverso la "correlazione *fra* azione e personaggio del racconto scaturisce una dialettica *interna* al personaggio, che viene dispiegata dalla costruzione dell'intreccio dell'azione", in modo tale che "il personaggio trae la propria singolarità dall'unità della sua vita considerata come la totalità temporale, essa stessa singolare, che lo distingue da ogni altro".¹⁶¹ Ne deriva che

la persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle *sue* "esperienze". Al contrario: essa condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata. Il racconto costruisce l'identità del personaggio, che può esser chiamata la sua identità narrativa, costruendo quella della storia raccontata. L'identità della storia fa l'identità del personaggio.¹⁶²

Se l'identità narrativa risponde alla domanda *chi?* attribuendo all'agente la sua azione, qual è il rapporto tra la teoria *narrativa* e la teoria *etica*? O, in altri termini, "in che modo

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 148, trad. it. p. 212. Seguendo Heidegger, Ricœur distingue tra *maintien de soi* – con cui traduce *Selbständigkeit* – e permanenza sostanziale, rimandando a questo proposito a HGA II, p. 303; p. 332, trad. it. p. 367; p. 388.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 150, trad. it. p. 214; leggermente adattata.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 168, trad. it. p. 232.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 170, trad. it. p. 234, leggermente adattata.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 174, trad. it. p. 238.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 175, trad. it. p. 239.

¹⁶² *Ivi*, p. 175, trad. it. pp. 239-240.

la componente narrativa della comprensione di sé richiede a complemento le determinazioni etiche proprie dell'imputazione morale dell'azione al suo agente?".¹⁶³ Declinata alla prima persona della soggettività che si interroga circa il proprio modo d'essere, la ricerca del *chi?* dell'azione diventa l'"angosciante" domanda *chi sono io?* La configurazione narrativa arriva infatti a coprire l'intero spettro dei modi d'essere del soggetto, dal pieno riconoscimento della propria imputabilità morale racchiusa nell'esclamazione "*eccomi!*" di Lévinas,¹⁶⁴ fino alla *Ichlosigkeit* di Musil, al "niente" connesso alla perdita d'identità del poco più che anonimo Ulrich, protagonista dell'*Uomo senza qualità*. Del resto, nota Ricœur, "il possesso non è ciò che importa"; la formula ultima della domanda relativa al soggetto suona allora: "chi sono io, così versatile, perché, *nondimeno*, tu conti su di me?".¹⁶⁵

¹⁶³ *Ivi*, p. 193, trad. it. p. 257.

¹⁶⁴ *Cfr.* Lévinas 1974, p. 180, trad. it. p. 143 (ma si veda anche l'intero paragrafo quarto, intitolato *Sostituzione*, trad. it. pp. 142-149), citato in Ricœur 1990, p. 195.

¹⁶⁵ Ricœur 1990, p. 198, trad. it. p. 262.

*Alle soglie dell'ontologia: Ricœur tra Husserl, Kant e Aristotele*¹⁶⁶

II.1 *L'ermeneutica e il mondo della fenomenologia trascendentale*

La critica sistematica che Ricœur muove contro l'idealismo trascendentale di Husserl permette di circoscrivere all'interno della fenomenologia un terreno filosoficamente fertile sul quale "innestare" l'ermeneutica. L'espunzione della "interpretazione idealistica" della fenomenologia, imputata allo stesso Husserl, consente a Ricœur di rivendicare alla propria ermeneutica una vocazione autenticamente fenomenologica; in questo senso, l'"apertura alle cose stesse"¹⁶⁷ perseguita dalla "fenomenologia ermeneutica" viene guadagnata attraverso un esercizio *empirico* dell'*epoché*, che si trova ora situata al di qua della funzione originariamente costitutiva svolta dall'intenzionalità e quindi all'ombra del "malefico"¹⁶⁸ versante idealistico-trascendentale della fenomenologia. Secondo Ricœur, infatti, attraverso la riduzione fenomenologica Husserl incorrerebbe deliberatamente in un esiziale "ritorno a Cartesio, al di là di Kant", rinvenendo "nella riduzione – o *epoché* – applicata all'atteggiamento naturale la conquista di un dominio del senso dal quale ogni questione concernente le cose in sé viene esclusa mediante la messa tra parentesi";¹⁶⁹ per questo motivo, sempre secondo Ricœur, l'idealismo husserliano sarebbe allora concepito "non solo come un metodo di descrizione essenziale delle articolazioni fondamentali dell'esperienza [...], ma come una autofondazione radicale nella chiarezza intellettuale più completa": il fondamento "cartesiano" di questa chiarezza si esprimerebbe precisamente nel principio secondo il quale è "dubitabile ogni apprensione di una trascendenza, mentre l'immanenza a sé è al

¹⁶⁶ Il nucleo essenziale di questo capitolo è stato l'oggetto di un seminario pronunciato all'Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo in Brisgovia, contestualmente al *Forschungskolloquium zur Hermeneutik und Phänomenologie* coordinato dalla prof.ssa Inga Römer, il 19 novembre 2024; ringrazio vivamente la prof.ssa Römer per l'invito, e insieme a lei tutte le persone presenti per la stimolante discussione che ne è seguita e che trova seguito nel presente capitolo.

¹⁶⁷ Cfr. Baptist e Jervolino 2019, p. 276.

¹⁶⁸ Ricœur 1975a, p. 319, trad. it. p. 278:

¹⁶⁹ Ricœur 1983a, ora in Id., 1986a, p. 30; trad. it. p. 25. Riguardo alla riduzione fenomenologica, si veda la prima formulazione che ne diede Husserl ne *L'idea della fenomenologia*: "l'*epoché* ... pone in questione ogni conoscenza ... e non lascia valere alcuna datità" (Hua II, p. 29, trad. it. p. 72, adattata); "solo attraverso una riduzione, che noi vogliamo appunto chiamare riduzione fenomenologica, consegue una datità assoluta che non presenta più nulla di ciò che è trascendenza" (p. 44, trad. it. p. 93).

riparo dal dubbio”.¹⁷⁰ Se la figura di Cartesio è comunemente associata all’interpretazione – più o meno radicale – dell’idealismo che si vuole far scaturire dalla cosiddetta svolta trascendentale compiuta da Husserl nel primo volume delle *Idee* – complice qui anche, come riconosce lo stesso autore, una presentazione della fenomenologia trascendentale non del tutto esente da ambiguità e complicazioni –,¹⁷¹ l’accostamento contrastivo alla figura di Kant e alle “cose in sé” cui ricorre più volte Ricœur non è incidentale: al contrario, proprio la filosofia kantiana costituisce uno dei principali riferimenti filosofici attraverso i quali Ricœur si propone di arginare la deriva idealistica causata dalla cosiddetta svolta trascendentale. In questo senso, la ricezione e l’interpretazione globale della fenomenologia husserliana vengono modulandosi anche attraverso lo sviluppo della contrapposizione tra l’*ego cogito* e la *Ding-an-sich*, i quali definiscono – secondo lo schema interpretativo di Ricœur – gli estremi dell’idealismo trascendentale e – come si vedrà in seguito – di una “ontologia impossibile”, all’interno dei quali la fenomenologia – correttamente intesa – dovrebbe ancora trovare la propria sistemazione teorica.

Lungo il dispiegarsi del più ampio progetto di fenomenologia ermeneutica teorizzato da Ricœur, il richiamo a Kant si rivela quindi sostanzialmente funzionale al ridimensionamento dell’*epoché* e alla mitigazione delle conseguenze scaturite dalla riduzione eidetico-trascendentale. In questo senso, se il gesto della sospensione deve ancora rivolgersi all’ingenuità dell’appartenenza mondana in cui vive quotidianamente il soggetto, tale sospensione non si risolve più nel disvelamento delle funzioni costitutive di ogni oggettualità da parte di una coscienza trascendentalmente purificata. Al contrario, la funzione per così dire ermeneutica dell’*epoché* si risolve nella riscoperta di una forma di appartenenza al mondo più fondamentale, dove il mondo stesso si costituisce originariamente come un onnicomprensivo e sempre presente “orizzonte degli oggetti”.¹⁷²

¹⁷⁰ *Ivi*, pp. 29-30; trad. it. p. 25, adattata.

¹⁷¹ *Cfr.* per esempio già la *Postilla alle Idee*: Hua V, pp. 138-162, trad. it. pp. 418-434. Ma anche Hua VI, p. 158, trad. it. p. 174: “la ‘via cartesiana’ ... presenta un grande svantaggio costituito dal fatto che essa, con un salto, porta sì all’ego trascendentale, ma insieme ... [lo] rileva in un’apparente mancanza di contenuto”. Su questo, *cfr.* anche Bernet, Kern, Marbach 1989, trad. it. pp. 91-96. Su Husserl e Kant, *cfr.* Kern 1964. Allo studio di Kern rispose con un lungo articolo Kelkel 1966, il quale adotta spesso una prospettiva interpretativa ricœuriana. Per uno studio recente e approfondito sulla lettura kantiana di Husserl da parte di Kern e di Ricœur, *cfr.* Besoli 2010. Sulle celebri “tre vie” husserliane verso la riduzione fenomenologica, *cfr.* Kern 1962.

¹⁷² Ricœur 2024, trad. fr. p. 396.

Nel quadro della fenomenologia ermeneutica, l'*epoché* costituisce allora la via d'accesso verso una dimensione ancora pre-oggettiva e quindi pre-scientifica dell'esperienza: un'esperienza che si svolge sempre sullo sfondo di un orizzonte universale non più trascendentale ma intrinsecamente *mondano*; la scoperta di questo orizzonte originario del mondo, riconosce Ricœur, è "una delle scoperte essenziali di Husserl",¹⁷³ e si trova esposta – si legge in nota – nel paragrafo 33 della *Krisis*.¹⁷⁴ In effetti, questo particolare concetto di mondo, spiegava là Husserl,

è già dato del tutto naturalmente e a tutti noi, a noi in quanto persone nell'orizzonte dell'umanità, in qualsiasi connessione attuale con gli altri; è 'il' mondo comune a tutti. Per questo, come abbiamo esaurientemente mostrato, il mondo è un terreno costante di validità, una sorgente costantemente disponibile di ovvietà, e noi, sia in quanto uomini pratici sia in quanto scienziati, ci occupiamo sempre di esso.¹⁷⁵

Si tratta, prosegue Husserl, della *Lebenswelt*, di quel *mondo della vita* "che c'è sempre stato, prima di qualsiasi scienza", e sul cui "terreno direttamente intuitivo" "ci si può porre completamente [...] mettendo fuori gioco tutte le opinioni della scienza obiettiva".¹⁷⁶ Ricœur, tuttavia, interpreta tanto la via aperta dall'*epoché* quanto la sua destinazione ultima esclusivamente entro dei limiti segnatamente "mondani", lasciando indietro quella "idea di una scienza universale, capace di includere nella propria infinità qualsiasi conoscenza possibile" in vista della quale, all'inizio dello stesso paragrafo, Husserl intraprendeva la sua "riconsiderazione del mondo già dato", e dalla quale sarebbe poi scaturita nella *Crisi* la tematizzazione della *Lebenswelt*.¹⁷⁷

Se, da una parte, Husserl ha avuto il merito di risalire alla dimensione esperienziale in cui si attesta per la prima volta questo modo originario di appartenenza al mondo, attraverso la riscoperta del suo *orizzonte* intuitivo anteriore a ogni oggettivazione scientifica, dall'altra, l'interpretazione idealistica che ha progressivamente preso il sopravvento sulla neutralità ontologica iniziale ha sospinto inesorabilmente la fenomenologia alla deriva verso le secche dell'idealismo trascendentale – dove, infine, l'assolutezza della coscienza ha finito col prevalere sull'autonomia originaria dei fenomeni. L'esigenza di disarticolare il dominio dell'esperienza dalle strutture trascendentalmente costitutive della coscienza segue quindi in Ricœur la ricognizione dei

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Hua VI, pp. 123-126; trad. it. pp. 146-148. Si tratta paragrafo intitolato *Il problema del mondo-della-vita come problema parziale entro il problema generale della scienza obiettiva*.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 124; trad. it. p. 147.

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 125-126; trad. it. p. 148, adattata.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 123; trad. it. p. 147.

limiti intrinseci alla fenomenologia husserliana, e precede l'esigenza di recuperare l'autentica vocazione della fenomenologia così come essa si determina nella sua origine: a partire, cioè, dal "significato ontologico del fenomeno, vale a dire, secondo la maniera di situare, rispetto a una eventuale *realtà assoluta*, la maniera di *apparire* delle cose".¹⁷⁸ In questo senso, quella husserliana non sarebbe allora che *una* delle fenomenologie possibili e, per di più, una fenomenologia limitata nel suo sviluppo dalle proprie aporie interne. Secondo Ricœur, l'elemento che sancirebbe in maniera definitiva il mancato compimento della fenomenologia di Husserl si rivela essere di natura ontologica: se da una parte, infatti, l'introduzione della *Lebenswelt* nel quadro della tarda riflessione husserliana segna il recupero del concetto di mondo nella sua dimensione di orizzonte esperienziale originario, d'altra parte lo stesso mondo della vita sembra perdersi nelle pieghe di quel "movimento infinito" innescato dalla *Rückfrage*, da quella "interrogazione a ritroso" all'interno della quale "la *Lebenswelt* non è mai data ed è sempre presupposta",¹⁷⁹ finendo così per rappresentare, quasi nei termini paradossali di una *Sehnsucht* di husserliana memoria, "il paradiso perduto della fenomenologia".¹⁸⁰ In altri termini, secondo Ricœur, il progetto di una fenomenologia trascendentale cui Husserl attribuiva nelle *Idee* il compito di "fissare il senso ultimo dell'essere degli oggetti di ogni scienza peculiare"¹⁸¹ fallirebbe precisamente nel cogliere l'autentico "significato ontologico" di tali oggetti, determinandone l'essere non tanto a partire da una realtà assoluta di cui essi sarebbero manifestazioni, quanto piuttosto nei termini idealistici di un puro "senso" d'essere. Negli ultimi sviluppi della fenomenologia trascendentale discussi nella *Crisi*, inoltre, la ricerca dell'origine costitutiva di questo "senso d'essere" all'interno dell'immediatezza dell'esperienza intuitiva dischiusa dalla *Lebenswelt* non risolve ancora il problema della realtà assoluta nascosta dietro le manifestazioni oggettuali: al contrario, situando il fondamento ultimo dell'esperienza all'interno di un orizzonte la cui originarietà è costitutivamente irraggiungibile,¹⁸² Husserl finisce per rinviare indefinitamente, senza mai affrontarlo direttamente, il problema della realtà ultima e della sua accessibilità.

¹⁷⁸ Ricœur 1953, ora in Id., 1986b, p. 141. Le traduzioni delle citazioni tratte dallo scritto sono nostre.

¹⁷⁹ Ricœur 1975a, p. 31, trad. it. p. 26.

¹⁸⁰ Ricœur 1986a, p. 31; trad. it. p. 26, adattata. Il riferimento è alla "segreta nostalgia [*Sehnsucht*] di tutta filosofia moderna" che, nel progetto husserliano, si realizzerebbe finalmente attraverso la fenomenologia: cfr. Hua III/1, p. 133, trad. it. p. 153, modificata.

¹⁸¹ Hua III/1, p. 133, trad. it. p. 153, adattata, corsivo aggiunto.

¹⁸² Si ricordi come, per Ricœur, quello dell'immediatezza dell'esperienza vissuta nella piena trasparenza della coscienza non è che un mito, cfr. *supra*, pp. 10-16.

È precisamente nel contesto della discussione dei problemi di natura eminentemente *ontologica*, ancora prima che trascendentale, sorti in seno alla critica della fenomenologia husserliana, che Ricœur introduce ed elabora il riferimento alla filosofia di Kant. La ripresa del criticismo kantiano in chiave fenomenologia si articola in due momenti distinti, la cui esposizione è affidata ad altrettanti scritti: *Sur la phénoménologie*, pubblicato sulla rivista *Esprit* nel 1953, e *Kant et Husserl*, apparso nel 1955 sulla rivista *Kantstudien*. Allo stesso periodo, inoltre, risale un'ulteriore espressione dell'interesse di Ricœur verso la questione dell'ontologia: si tratta del corso universitario *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, risalente all'anno 1953-1954, la cui declinazione "classica" della questione ontologica costituisce quasi un intermezzo di quella kantiana. E proprio l'articolo *Sur la phénoménologie*, risalente allo stesso anno, si apre curiosamente con l'immagine, tratta dal *Parmenide*, di un Platone colto a meditare circa l'esistenza di una "Idea del capello e del fango";¹⁸³ al giorno d'oggi, ironizza là Ricœur, ci si attenderebbe una *fenomenologia* del capello e del fango, e forse non senza una certa legittimità, dato che, già nella sua etimologia, il termine indica l'analisi e la descrizione relativa al modo di apparire di qualsiasi cosa. Un senso più rigoroso e serio del termine può essere tuttavia recuperato non solo in Husserl, ma già in Hegel e ancor prima in Kant: secondo Ricœur, infatti, la fenomenologia nasce "mettendo tra parentesi la questione dell'essere", per poter sviluppare "come un problema autonomo il modo di apparire delle cose"; una fenomenologia può allora dirsi "rigorosa" nella misura in cui la dissociazione tra l'essere e l'apparire è considerata in sé stessa, a prescindere dal suo esito teoretico.¹⁸⁴ In questo senso, prosegue Ricœur,

sembra che si possano allora distinguere tre ramificazioni principali di una fenomenologia degna di questo nome a partire dal significato ontologico del fenomeno, vale a dire a seconda della maniera di situare, in rapporto a una eventuale realtà assoluta, la maniera di apparire delle cose, delle idee, dei valori o delle persone. La fenomenologia di Husserl, o almeno la sua tendenza finale nei grandi inediti dell'ultimo periodo, non è che una di queste ramificazioni principali.¹⁸⁵

L'accennata "tendenza finale" dell'ultimo Husserl sembra consistere, secondo la lettura che ne dà Ricœur, nella tematizzazione dell'"apparire delle cose" a partire dall'orizzonte fondamentale della *Lebenswelt*, la quale viene conseguentemente interpretata come una eventuale "realtà assoluta", cui debbono commisurarsi non solo l'apparire dei fenomeni –

¹⁸³ Ricœur 1986b, p. 141; il riferimento è a Plat., *Parm.*, 130c-d., trad. it. p. 211.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 142.

e quindi il loro “significato ontologico” –, ma anche e soprattutto la definitiva compiutezza dello stesso progetto fenomenologico-trascendentale.¹⁸⁶

II.2 Fondazione e limite della fenomenologia: Ricœur e Kant

Altre fenomenologie emergono allora accanto a quella husserliana, che anzi non è che la terza e ultima espressione di uno “stile” filosofico definito a partire della relazione tra l’essere e le sue manifestazioni. Il primo di questi “stili” della fenomenologia, secondo Ricœur, è riscontrabile nel criticismo kantiano, la cui caratterizzazione in chiave fenomenologica è tanto precisa e articolata da giustificare la sua ripresa puntuale:

c’è innanzitutto una fenomenologia *critica* di tipo kantiano; si può dire che la ricerca delle condizioni di possibilità dell’oggettività dal lato della struttura del soggetto è una fenomenologia o contiene una fenomenologia, peraltro fatta mediocrementemente da Kant; essa è costituita da un’investigazione degli atti fondamentali di ciò che Kant chiamava *Gemüt* [...]. C’è dunque una fenomenologia implicita o abbozzata nel kantismo, al contempo presupposta e nascosta dal problema critico dell’oggettività. Ma [...] la fenomenologia *critica* non sostituisce la metafisica; l’investigazione del fenomeno è anzi espressamente articolata a partire da una posizione assoluta di realtà, da un *in sé* che limita le pretese del fenomeno di darsi come l’assoluto. È in questo senso che essa è una *critica*: non solo in quanto essa è limitata a una giustificazione dell’*a priori* nelle scienze, ma in quanto essa è un’elucidazione dei *limiti* attivi, se così si può dire, che la conoscenza fenomenica subisce e soffre da parte del pensiero dell’assoluto, dell’incondizionato. La posizione dell’*in sé* significa precisamente questo “altolà!” opposto alla pretesa dei fenomeni [...]. Sin dall’inizio, la fenomenologia implicita o abbozzata del kantismo si commisura a un’ontologia impossibile, o almeno speculativamente impossibile.¹⁸⁷

Agli occhi di Ricœur, il “nucleo fenomenologico” implicito nel criticismo kantiano consiste precisamente nella “ricerca delle condizioni di possibilità dell’oggettività dal lato della struttura del soggetto”, condotta come una “investigazione degli atti fondamentali del *Gemüt*” – rispetto al quale si lascia già intravedere il parallelismo con il *Bewusstsein* husserliano. In questo senso, la “mediocrità” imputata all’atteggiamento fenomenologico-descrittivo di Kant è determinata dall’eccessiva preoccupazione di quest’ultimo verso la

¹⁸⁶ Questo sembra essere il senso generale della considerazione espressa da Ricœur, se si vuole intendere nell’espressione “i grandi inediti degli ultimi periodi” un riferimento alla *Krisis* e all’emergere della questione della *Lebenswelt*. Ulteriori sviluppi della questione, rimasti inediti alla morte di Husserl e risalenti agli anni Trenta, si trovano ora pubblicati, tra gli altri, in Hua XXIX e Hua XXXIX. Un riferimento ulteriore agli “inediti dell’ultimo periodo”, nel contesto delle analisi husserliane della temporalità, compare verso la fine dello scritto *Kant et Husserl* (Ricœur 1986b, p. 243), dove sono identificati con i manoscritti del gruppo-C, pubblicati come Hua Mat. VIII.

¹⁸⁷ Ricœur 1986b, p. 142, adattata. Se il criticismo non ritiene possibile, come nota giustamente Ricœur, una ontologia della *cosa in sé*, è da notare tuttavia come lo stesso discorso non valga in principio per una ontologia degli oggetti dell’esperienza *possibile*.

giustificazione dell'*a priori* della conoscenza, in quanto proprio la distinzione tra questa e l'*a posteriori* avrebbe in ultima istanza impedito al filosofo di portare a compimento l'indagine circa le “funzioni” dello spirito”.¹⁸⁸ È in questo senso, allora, che il “problema dell’oggettività” presuppone e al contempo nasconde il nucleo fenomenologico kantiano: se, da una parte, la domanda iniziale si traduce in un’indagine soggettivamente orientata circa la *possibilità* dell’oggettività, dall’altra, tuttavia la medesima indagine viene ostacolata dal rilievo attribuito all'*a priori* della conoscenza oggettiva. La proto-fenomenologia kantiana può quindi fregiarsi del titolo di “fenomenologia critica” unicamente in virtù del fatto che essa, già nella giustificazione dell'*a priori*, non intende costituirsi come metafisica: al contrario, la sua indagine fenomenica viene delimitata dalla posizione assoluta di una realtà *in sé*, la quale esercita un “limite attivo” rispetto alle pretese assolutistiche di ogni fenomeno. Risulta allora chiaro come, nella lettura di Ricœur, la natura anti-metafisica della “fenomenologia critica” non sia altro che la traduzione della sua impossibilità a costituirsi speculativamente come ontologia di un *in sé* che è *per sé* inconoscibile. Senza “la dottrina dell’essere e la sua funzione limitante” – incalza Ricœur –, senza “la preoccupazione di giustificare le scienze, la critica si rivela come una fenomenologia, vale a dire come un’investigazione interna del regno dei fenomeni in quanto tali, nella misura in cui essi [...] mi mostrano questo potere costituente che sono io stesso”.¹⁸⁹

Se la declinazione kantiana della fenomenologia – intesa come significato assunto dal fenomeno rispetto all’assolutezza di un essere *in sé* – si traduce in ultima istanza in un’ontologia impossibile, un differente “stile” fenomenologico si delinea allora secondo Ricœur a partire dalla possibilità che “il regno delle apparenze sia l’ordine delle apparizioni stesse dell’essere, in quanto l’essere è *per sé*; la fenomenologia che percorre queste apparizioni allora non sarà più in tensione con un’ontologia impossibile o differita, ma sarà l’approccio di una nuova ontologia”.¹⁹⁰ Il secondo “stile” fenomenologico è rappresentato quindi dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, dove la fenomenologia viene a coincidere precisamente con la progressione delle apparizioni dell’Assoluto. Nella fenomenologia hegeliana – nota Ricœur – si annunciano già “il rispetto e la generosità husserliani nei confronti dell’esperienza umana; lasciando parlare la più vasta esperienza

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 141.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 142.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 143.

degli esseri umani – esperienza etica, giuridica, religiosa, estetica, pratica, e non solo teorica ed epistemologica – egli [sc. Hegel] consegna la filosofia al rude apprendistato del dolore e del fallimento”.¹⁹¹ Due considerazioni si impongono qui all’attenzione. Primariamente, è interessante notare già da ora come Ricœur, due decenni più tardi, ritornerà nuovamente a una lettura fenomenologica di Hegel, accostandola stavolta in modo complementare alla trattazione husserliana dell’intersoggettività, nel testo *Hegel e Husserl sull’intersoggettività*.¹⁹² Secondariamente, è di estrema importanza rilevare sin da subito la natura del passaggio dallo stile fenomenologico kantiano a quello hegeliano: esso coincide con l’emergere dell’esperienza umana al di fuori della sfera teoretico-epistemologica – e, potremmo aggiungere, anche etico-pratica –, e con la sua conseguente estensione in direzione della totalità delle sue manifestazioni; il problema dell’unità delle molteplici ed eterogenee manifestazioni dell’esperienza umana sarà infatti al centro della riattivazione della questione ontologica intrapresa da Ricœur in *Sé come un altro*.¹⁹³ Su entrambe le questioni si ritornerà a tempo debito.

Dopo la fenomenologia critica di Kant, che si separa irrimediabilmente dall’ontologia nel momento in cui postula una realtà in sé distinta dall’apparire dei fenomeni, la fenomenologia dello spirito di Hegel si configura come un cammino verso l’ontologia, lungo il quale l’identità tra l’essere sue manifestazioni si realizza progressivamente tramite il processo di assolutizzazione che scandisce il divenire dello Spirito. “Ma c’è una terza possibilità per la fenomenologia” – ammette Ricœur, ed è “che essa non sia né in tensione con un’ontologia, né in cammino verso la sua soppressione in un’ontologia; è che essa sia la riduzione senza ritorno di ogni ontologia possibile; è che non ci sia niente di più nell’essere o negli esseri di ciò che appare all’essere umano e tramite l’essere umano”.¹⁹⁴ In questo senso, si chiede allora Ricœur, “la fenomenologia di Husserl non sarebbe forse uno sforzo fantastico durato quarant’anni per eliminare l’ontologia, tanto al senso classico ereditato da Platone e Aristotele e conservato per Cartesio e Kant, quanto al senso hegeliano e heideggeriano? Non sarebbe essa [sc. la fenomenologia husserliana] in cammino verso una filosofia senza assoluto?”.¹⁹⁵ La domanda posta da Ricœur riprende

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Cfr.* Ricœur 1977, ora in Ricœur 1986a, pp. 311-334; trad. it. pp. 271-292, su cui si avrà modo di tornare nel proseguimento del capitolo.

¹⁹³ *Cfr.* Ricœur 1990, specificamente il decimo studio: “Verso quale ontologia?”, pp. 345-410, trad. it. pp. 409-474.

¹⁹⁴ *Cfr.* Ricœur 1986b, p. 144.

¹⁹⁵ *Ibid.*

in realtà la conclusione di un lavoro di Thévenaz, dedicato a Husserl e al primo movimento fenomenologico, comparso l'anno prima, secondo il quale – come lo riassume Ricœur – “il desiderio di una filosofia senza ontologia sarebbe il *pathos* dello stesso metodo husserliano”.¹⁹⁶ La riduzione fenomenologica, afferma quindi Ricœur seguendo Thévenaz, “fa sorgere il nostro autentico rapporto con il mondo, la nostra relazione intenzionale – relazione che resta nascosta nell'attitudine naturale”; tuttavia, ammette egli poco dopo,

più leggo Husserl più avanzo nella convinzione che il metodo *praticato* trascini la filosofia in una direzione sempre meno compatibile con il metodo *interpretato* filosoficamente. Il metodo praticato tende verso l'approfondimento o la consacrazione dell'attitudine originaria di coinvolgimento nel mondo. Il metodo interpretato tende verso un idealismo solipsistico che libera definitivamente la 'cosa' della sua alterità relativa e che non riesce a rendere conto dell'alterità assoluta dell'altro, della seconda persona.¹⁹⁷

Ricœur sottolinea ancora una volta come Husserl, attraverso una interpretazione surrettiziamente idealistica del proprio metodo, abbia inevitabilmente sradicato la fenomenologia dal terreno dell'“attitudine originaria”, all'interno della quale l'apparire dei fenomeni coincideva forse ancora con l'essere del mondo, per impiantarla poi all'interno di un idealismo trascendentale. Nel tentativo di recuperare alla fenomenologia un senso radicale dell'alterità, tanto della “cosa” quanto della “seconda persona”, Ricœur ricorre all'interpretazione di Husserl proposta due anni prima da Tran-Duc-Thao in *Fenomenologia e materialismo dialettico*.¹⁹⁸ Sulla scorta di quest'ultimo, Ricœur rileva come la costituzione dell'alterità della “seconda persona” nella coscienza resti in Husserl fondamentalmente tributaria della costituzione dell'alterità della “cosa”, entrambe perdendosi in quel “sistema di ombre e di profili” in cui finisce per dissolversi lo stesso processo della costituzione trascendentale.¹⁹⁹ Nonostante lo stesso Husserl abbia rifiutato esplicitamente questa interpretazione, riconoscendo anzi l'unità “assoluta” della manifestazione altrui nel flusso della coscienza esperiente e costituente,²⁰⁰ Ricœur trae nondimeno dalle analisi di Thao la conclusione che “il fallimento della costituzione dell'altro tradisce il dissimulato fallimento di ogni costituzione; l'idealismo vale a

¹⁹⁶ Ricœur 1986b, p. 145. Il riferimento è a Thévenaz 1952.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 147.

¹⁹⁸ *Cfr.* Tran-Duc-Thao 1951. Riguardo alla “critica del paradigma della costituzione della cosa materiale” che Tran-Duc-Thao muove a Husserl, e riguardo poi alla sua ricezione da parte di Ricœur, si veda Pradelle 2017, pp. 17-19.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 87; citato in Ricœur 1986b, p. 148.

²⁰⁰ *Cfr.* Hua III/2, pp. 157-172; trad. it. pp.159-173.

spezzare il prestigio dell'in sé".²⁰¹ Proprio attraverso l'analisi del processo della costituzione, rileva Ricœur, si lascerebbero allora scorgere le due tendenze fondamentali della fenomenologia husserliana, scaturite entrambe dall'esigenza trascendentale di fondare l'ordine del *giudizio* sull'ordine della *percezione*:

Il processo di costituzione esige quindi due movimenti: il primo, regressivo e discendente, conduceva effettivamente, di "rinvio" in "rinvio", dalla scienza alla cosa percepita, poi da questa al fantasma, e quindi infine all'impressione nel presente vissuto; è questo cammino che è stato seguito negli inediti finali; è, in fondo, il cammino di Hume, che consiste nel *disfare* l'oggetto. L'altro movimento, progressivo ed ascendente, doveva compensare quello precedente tramite una critica delle sintesi progressive e delle emergenze dell'ordine logico, assiologico e personale nell'orizzonte del percepito. Questo cammino, che è quello di Kant nei passaggi più fenomenologici della *Critica* (immaginazione e schemi, analogie dell'esperienza, teoria del rispetto, etc.) è stato preso e abbandonato.²⁰²

Questa "via kantiana", prosegue Ricœur, è stata percorsa da Husserl all'epoca di *Idee I*, di *Idee II* e delle *Meditazioni cartesiane*, e coincideva con l'esigenza di assumere, lungo l'esplorazione del "flusso di vissuto", la "guida trascendentale dell'oggetto" – guida che si configurava come un "senso presunto" che viene progressivamente costituendosi, nei termini di una trascendenza, attraverso il flusso immanente delle apparizioni quali "ombre e profili" dell'oggetto stesso.²⁰³ Nel "filo conduttore" dell'esperienza si esplica allora una vera e propria "teleologia della coscienza", la cui "meraviglia" consiste "nel fatto sorprendente che ci sia una concordanza dei profili, e non un caos di apparizioni; in breve, che ci sia *un mondo* e non un non-mondo".²⁰⁴ La possibilità di far collassare l'intero corso dell'esperienza in un caos di apparizioni tra loro scollegate, d'altra parte, era per Husserl tanto irriducibile da coagularsi nella celebre ipotesi di un "annientamento del mondo" (*Weltvernichtung*),²⁰⁵ in riferimento alla quale, Ricœur, già nel suo commentario alle *Idee* apparso nel 1950, cioè tre anni prima, notava come la configurazione "sensata" della molteplicità delle apparizioni sospendesse "l'ordine trascendente del mondo all'ordine immanente del vissuto".²⁰⁶ Assecondando il movimento kantiano, progressivo ed ascendente, verso le risultanze oggettuali della costituzione, la fenomenologia husserliana si realizzerebbe – prosegue Ricœur nell'articolo – come "l'approfondimento o la

²⁰¹ Ricœur 1986b, p. 149.

²⁰² Ricœur 1986b, p. 157.

²⁰³ Del "filo conduttore trascendentale" o *Leitfaden* dell'esperienza Husserl parla, tra gli altri luoghi, in Hua III/1, pp. 348-352, trad. it pp. 367-377; Hua I, pp. 87-89, trad. it. pp. 122-125; pp. 122-124, trad. it. pp. 167-169.

²⁰⁴ Ricœur 1986b, p. 157.

²⁰⁵ Cfr. Hua III/1, pp. 91-93, trad. it. pp. 119-123.

²⁰⁶ Ricœur 1950, p. 160, n. 1.

consacrazione dell'attitudine originaria di coinvolgimento nel mondo" – di un mondo dischiuso da una *epoché* non idealistica e strutturato a partire da differenti regioni oggettuali o "ontologie regionali", ognuna delle quali viene determinata nel suo senso a partire dall'idea-guida, al contempo trascendentale ed eidetica, dei propri oggetti. Diversamente, tuttavia, il prevalere in Husserl di una "tendenza humanea" a "disfare l'oggetto" ha finito con l'imporre alla fenomenologia un "movimento regressivo verso il presente vivente che è tanto l'esegesi di un non-mondo quanto di un mondo"²⁰⁷. In questo modo, Husserl avrebbe allora fatto della fenomenologia un "trattato della decomposizione dello spirito", dove "l'enigma del senso" è dischiuso non più dall'essenza regolativa contenuta nell'idea-guida dell'oggetto, ma dal processo della costituzione temporale.²⁰⁸

Riprendendo le analisi di Thao, Ricœur sottolinea come "l'interpretazione idealistica" del metodo fenomenologico applicata al tema della costituzione sia la causa in Husserl della "volatilizzazione del senso e della presenza della realtà"; in questo senso, tuttavia,

la relatività della percezione, come dice molto bene Thao, non sopprime la *realtà* delle cose, ma definisce solamente il suo apparire. Bisognerebbe allora distinguere nell'opera di Husserl un idealismo *metodologico* e un idealismo *dogmatico* nel quale egli riflette filosoficamente il proprio metodo. Questo idealismo metodologico è la decisione di non tematizzare la realtà se non così come essa si dà, senza decidere se la realtà si esaurisca nel suo essere-data.²⁰⁹

Il discrimine tra le due forme di idealismo sembra darsi come una differenza fondamentale nello statuto e nella funzione assunti dal *senso* all'interno del processo costitutivo: fintantoché la funzione di quest'ultimo resta limitata alla "guida trascendentale dell'oggetto" quale "filo conduttore" della costituzione, senza sotto-determinare il senso d'essere della realtà in direzione delle manifestazioni dell'oggetto, l'idealismo resta confinato entro i limiti di una costituzione oggettuale teleologicamente orientata a partire dall'essenza del costituito. Diversamente, se "le cose si costituiscono non solo 'per' me, ma 'in' me e 'a partire da' me, la fenomenologia non è più il riconoscimento dell'altro nella sua alterità, ma – come dice lo stesso Husserl nelle *Meditazioni cartesiane* – 'l'esplicitazione della monade-io':²¹⁰ in questo modo, infatti, l'assolutezza dell'alterità – tanto quella oggettuale quanto quella personale – finisce per essere completamente assorbita nelle pieghe dell'immanenza temporale della coscienza

²⁰⁷ Ricœur 1986b p. 157.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 158.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

percettiva. Detto in altri termini, la descrizione fenomenologica dell'esperienza, intesa come descrizione delle manifestazioni della realtà, si trova in Husserl esposta a un duplice movimento: da una parte, essa può dispiegarsi in direzione del mondo e delle oggettualità costituite; dall'altra, essa può ugualmente ripiegarsi in direzione della coscienza e delle sue strutture temporali. A partire dalla scelta di Husserl di ricondurre l'apparire del mondo non già alle oggettualità in esso costituite, ma alla coscienza costituente, Ricœur si chiede allora se

la fenomenologia, per fondare il proprio diritto a comandare sul regno di ciò che appare, non richieda una *critica* dell'apparire. Questa cronistoria ritorna al suo punto di partenza – al suo punto di partenza kantiano. La posizione della realtà in sé era per Kant ciò che *limita speculativamente* le pretese del fenomeno di darsi per l'essere. [...] Forse la fenomenologia non può fondarsi se non tramite ciò che la limita. In questo senso, essa non sarebbe allora la filosofia, ma solamente la sua "soglia".²¹¹

Confrontato all'aporia di un "sistema di ombre e profili" in cui si perde il filo conduttore dell'intero processo costitutivo immanente alla coscienza, il progetto fenomenologico-trascendentale che Husserl aveva tentato di realizzare a partire da una cartesiana "autofondazione radicale nella chiarezza intellettuale più completa" non può che piegarsi, secondo Ricœur, all'esigenza kantiana di una "critica dell'apparire" – al ricorso, cioè, a un "limite speculativo" in grado di arginare la pretesa del fenomeno di esaurire in sé e in modo assoluto l'essere. All'interno della "fenomenologia critica" che viene delineandosi positivamente lungo le analisi di Ricœur, l'elemento propriamente trascendentale riscontrato nella teoria della costituzione – nel suo doppio versante critico e fenomenologico – sembra essere, se non positivo, quantomeno neutro, e per un duplice motivo: primariamente, tale elemento trascendentale è definito ancora dalla ricerca delle condizioni di possibilità soggettive dell'oggettività, a partire dall'apparire dei fenomeni a una coscienza-*Gemüt*; secondariamente, le operazioni soggettive attraverso cui si costituisce l'oggettività sono ricondotte direttamente a una "critica dell'apparire" che le commisura a un limite esterno, a una realtà in sé, che costituirebbe lo sfondo d'essere di ogni apparire fenomenico. Interpretata attraverso la lente critico-fenomenologica costruita appositamente da Ricœur, l'*epoché* non introduce più all'interpretazione idealistica della fenomenologia, alla regione della coscienza pura con le sue strutture trascendentali e costitutive; al contrario, la riduzione tematizza unicamente il rapporto che, attraverso l'intenzionalità, si instaura tra il soggetto e il mondo. Il senso autentico

²¹¹ *Ivi*, p. 159.

dell'*epoché* non sarebbe più quindi quello di disvelare la costituzione del mondo “per”, “in” e a “partire dalla” coscienza, quanto piuttosto quello di “approfondire o consacrare l’attitudine originaria di coinvolgimento nel mondo”. Anticipando la formula quasi paradossale con cui si concluderà il secondo degli scritti dedicati al confronto tra i due filosofi, l’accostamento intentato da Ricœur nel primo di questi si risolve già nella considerazione secondo cui “Husserl *fa* la fenomenologia, ma Kant la *limita* e la *fonda*”.²¹²

L’articolo *Kant et Husserl*, del 1955, si apre con il proposito di “situare con esattezza la contrapposizione tra la fenomenologia di Husserl e la critica kantiana”, allontanandola dal piano epistemologico e ricollocandola “al livello in cui Kant determina lo statuto ontologico degli stessi fenomeni”.²¹³ Il rinnovamento del confronto tra Kant e Husserl risponde a un triplice obiettivo: in primo luogo, si tratta di discernere, al di là dell’epistemologia kantiana, “una fenomenologia implicita” di cui Husserl sarebbe stato poi il “rivelatore”; in secondo luogo, si tratta di chiedersi se “la fenomenologia di Husserl non rappresenti al contempo lo sviluppo di una fenomenologia implicita in Kant e la distruzione di una questione dell’essere che aveva la sua espressione nel ruolo di limite e di fondamento della cosa in sé”:²¹⁴ in questo modo, secondo Ricœur, l’idealismo husserliano potrebbe allora essere reinterpreted a partire da quel senso dei limiti, chiamato in causa dal postulato della cosa in sé, che costituisce l’anima della filosofia kantiana. In terzo luogo, una volta constatato come il processo di “de-ontologizzazione dell’oggetto” abbia condotto Husserl alla crisi della fenomenologia coincidente con il solipsismo trascendentale, si tratta di chiedersi se la via che da quest’ultimo conduce verso l’intersoggettività non possa passare attraverso la filosofia pratica di Kant.

Se la filosofia di Husserl deve orientare la ricerca di una fenomenologia implicita in Kant, è innanzitutto necessario, avverte ancora una volta Ricœur, distinguere all’interno della prima tra un metodo praticato e la sua interpretazione idealistica: la distanza tra la “conversione metodologica” che introduce alla fenomenologia e la “decisione metafisica” che la interpreta in senso idealistico si consumerebbe, secondo Ricœur, all’interno della riduzione.²¹⁵ Di conseguenza, l’*epoché* si configura come la riduzione dell’essere al suo apparire: “la ‘riduzione’, malgrado la sua apparenza negativa, è la riconquista del rapporto totale dell’*ego* al suo mondo. In modo positivo, la ‘riduzione’ diviene la ‘costituzione’ del

²¹² *Ivi*, p. 250.

²¹³ *Ivi*, p. 227.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ivi*, p. 228.

mondo per e nel vissuto di coscienza”.²¹⁶ In questo senso, prosegue Ricœur, “ormai, *per* la fenomenologia, non c’è nulla che non sia un senso nella coscienza. La fenomenologia vuole essere la scienza dei fenomeni asceticamente conquistati sulla posizione dell’ente”.²¹⁷ Nelle *Meditazioni cartesiane*, d’altra parte, lo stesso Husserl esprimeva questa riduzione al flusso dei vissuti nei termini di una “legge formale”, secondo la quale si dà “tanto di apparenza quanto di essere”.²¹⁸ Riprendendo il rilievo secondo il quale Husserl avrebbe perseguito attraverso la riduzione una radicale “de-ontologizzazione dell’oggetto”, il celebre adagio di ascendenza herbartiana “*soviel Schein soviel Sein*” esprime l’esplicita intenzione del filosofo di inibire “ogni ipotesi trascendente, evitando l’esito paralogistico d’interpretare l’oggetto come una realtà assoluta”.²¹⁹ Se la riduzione fenomenologica riconduce alla coscienza e quindi relativizza quella posizione d’essere dell’ente che era invece data come assoluta nell’atteggiamento naturale, questo non vale tuttavia ancora a obliterare nella fenomenologia l’intera questione dell’essere; al contrario, secondo Ricœur, “la ‘riduzione’ non ha affatto chiuso, ma ha anzi aperto l’autentica questione dell’essere; nella misura in cui questa questione presuppone la conquista di una soggettività, essa implica la riconquista del soggetto, questo essere al quale l’essere si apre”.²²⁰ In questo senso, allora, “la riduzione fenomenologica che ha fatto sorgere il fenomeno del mondo come il senso stesso della coscienza è la chiave che apre l’accesso a una ‘esperienza’ originale: l’esperienza del ‘vissuto’ nel suo ‘flusso di coscienza’”.²²¹

Questa esperienza originale, che le *Idee* chiamano “percezione immanente” e le *Meditazioni cartesiane* “esperienza trascendentale”,²²² trae in Husserl la sua validità dal proprio carattere intuitivo, fondato nella piena presenza dell’oggetto, che ne costituisce il carattere apodittico e ne fa un “principio di tutti i principi”: vale a dire, un principio secondo il quale “ogni intuizione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza”.²²³ La stessa “esperienza trascendentale”, riconosce inoltre Ricœur, diventa “scienza” nel momento in cui Husserl affianca alla riduzione *trascendentale*, attraverso cui risultano accessibile tanto la coscienza quale *eidos-ego* quanto i suoi vissuti concreti, la

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ivi*, p. 229.

²¹⁸ Hua I, p. 133, trad. it p. 180, leggermente adattata e modificata. Per una interpretazione approfondita della “legge” husserliana, cfr. Melandri 1960, pp. 146-179.

²¹⁹ Besoli 2020, p. 266.

²²⁰ Ricœur 1986b, p. 229.

²²¹ *Ibid.*

²²² Cfr. Hua I, pp. 70-72, trad. it. pp. 103-106; Hua III/1, p. 96, trad. it. p. 111.

²²³ Cfr. Hua III/1, p. 51, trad. it. p. 53.

riduzione *eidetica*, grazie alla quale diviene possibile cogliere quei vissuti di coscienza nella loro essenza. I concetti fondamentali che Ricœur individua in Husserl quali linee guida a partire dalle quali deve orientarsi la ricerca di una fenomenologia implicita in Kant sono quindi due: la riduzione dell'ente al fenomeno e l'esperienza descrittiva del vissuto svolta secondo il metodo eidetico.²²⁴

Il nucleo fenomenologico del kantismo trova quindi la sua articolazione all'interno della prima *Critica* a partire proprio dal concetto di *fenomeno*, il quale viene indagato in accordo al significato dischiuso dal suo etimo originario: se l'anima autenticamente "critica" di questa proto-fenomenologia kantiana consiste – come si è visto – in una "limitazione del fenomeno" rispetto all'essere in sé, la sua vocazione propriamente fenomenologica si esprime invece nell'"elucidazione della struttura interna" del fenomeno criticamente circoscritto. La "mediocrità" con cui Kant avrebbe perseguito l'indirizzo fenomenologico implicito nel criticismo si rivela ancora una volta, a detta di Ricœur, nell'impostazione marcatamente epistemologica della prima *Critica*; in questo senso, infatti, "la domanda fondamentale: 'come sono possibili dei giudizi sintetici *a priori*?' impedisce un'autentica descrizione del vissuto: la questione giuridica che irrompe nella *Deduzione trascendentale* finisce per annientare il progetto di una vera e propria fisiologia del *Gemüt*. È meno importante descrivere in che modo l'anima [*esprit*] conosca che non *giustificare* l'universalità del sapere".²²⁵ La via d'uscita dall'*impasse* epistemologica cui incorre il criticismo kantiano, nel suo commisurare l'oggettività della conoscenza alla conformità legale (*Gesetzmäßigkeit*) dei fenomeni del mondo della natura, si lascia intravedere secondo Ricœur all'interno della rivoluzione copernicana che costituiva il fondamento metodologico della stessa teoria critica della conoscenza: una volta liberato dall'ipoteca epistemologica, infatti, il celebre rovesciamento prospettato da Kant si rivela essere nientemeno che l'*epoché* fenomenologica:

essa costituisce una vasta riduzione che non va più solamente dalle scienze costituite, dal sapere realizzato, alle loro condizioni di *legittimità*; essa va dall'insieme dell'apparire alle sue condizioni di *costituzione*. Questo disegno descrittivo, racchiuso nel progetto giustificativo della *Critica*, appare ogni volta che Kant rinuncia ad appoggiarsi su di una scienza costituita per definire direttamente ciò che egli chiama ricettività, spontaneità, sintesi, sussunzione, produzione, riproduzione, etc. Queste descrizioni embrionali, molto spesso camuffate all'interno di definizioni, sono necessarie alla stessa impresa epistemologica; poiché l'*a priori* che costituisce le determinazioni formali di ogni sapere si radica esso stesso all'interno di atti, di

²²⁴ Ricœur 1986b, p. 230.

²²⁵ *Ibid.*

operazioni, di funzioni la cui descrizione esula largamente dallo stretto dominio delle scienze. Si può allora dire che la *Critica* racchiude una “esperienza trascendentale”?²²⁶

Alla rivoluzione copernicana Ricœur riconosce insomma il medesimo carattere sospensivo e riduttivo dell'*epoché* fenomenologica: così come questa introduce alle strutture trascendentali della coscienza originariamente costituente, così quella immette in quella sfera di *atti* del *Gemüt* dove si costituisce l'*a priori* formale delle scienze.²²⁷ Il medio dell'analogia tra il *Bewusstsein* di Husserl e il *Gemüt* di Kant, di conseguenza, è rinvenuto da Ricœur nell'*esperienza trascendentale*, che definisce e circoscrive così l'orizzonte esperienziale autenticamente fenomenologico:

Lo stesso termine *Gemüt*, così enigmatico, designa questo ‘campo d’esperienza trascendentale’ che Husserl tematizza; esso non è affatto l’“io penso”, garante epistemologico dell’unità dell’esperienza, ma ciò che Husserl chiama *ego cogito cogitata*. In breve, esso è lo stesso tema della fenomenologia kantiana, il tema che la ‘rivoluzione copernicana’ fa sorgere; [...] questa rivoluzione non è altro che la riduzione degli enti al loro apparire nel *Gemüt*.²²⁸

Il “campo d’esperienza trascendentale” coincidente con l’apparire degli enti alla coscienza-*Gemüt* rappresenta allora il “giacimento fenomenologico”²²⁹ custodito nella prima *Critica* e, più precisamente, nell'*Analitica trascendentale* – se si esclude l’identificazione rilevata da Ricœur nell'*Estetica* tra la forma pura dello spazio e l’intenzionalità della coscienza.²³⁰ Nell'*Analitica* si precisa infatti la natura specifica della declinazione kantiana: se quella di Husserl si configura come una “fenomenologia della percezione” intesa a chiarire le questioni dell’evidenza, dell’originario e della presenza, quella di Kant, al contrario, nella sua funzione propedeutica rispetto all’epistemologia, si costituisce come una “fenomenologia del giudizio”. Ripercorrendo a ritroso l'*Analitica*, Ricœur nota come il filo conduttore dell’esperienza trascendentale impone di leggere la dottrina kantiana del giudizio non più come la sussunzione delle percezioni sotto

²²⁶ *Ivi*, p. 231.

²²⁷ Per uno studio sul confronto “corpo a corpo” tra fenomenologia trascendentale di Husserl e la filosofia trascendentale di Kant, si veda Besoli 2024, in cui si evidenzia come il distacco del primo dal secondo si manifesti all’interno della transizione dalla fenomenologia “statica” alla sua versione “genetico-costitutiva”. La profonda differenza tra i due filosofie risiederebbe infatti nella rispettiva concezione dell’esperienza e della soggettività trascendentale, in conseguenza della quale Husserl riformulerebbe, da un punto di vista fenomenologico-costitutivo, l’estetica trascendentale kantiana. Sul medesimo tema dell’idealismo trascendentale tra Husserl e Kant, si veda anche Pradelle 2014. Per uno studio “oltre la svolta copernicana” in chiave husserliana, si veda inoltre Pradelle 2012. Per una ricostruzione storica del soggetto trascendentale da Kant fino a Heidegger, si veda Pradelle 2013.

²²⁸ Ricœur 1986b, p. 232.

²²⁹ Besoli 2010, p. 595.

²³⁰ *Cfr.* Ricœur 1986b, p. 233: “lo spazio [...] è il movimento stesso della coscienza verso qualche cosa, considerata come possibilità di distribuire, di discriminare, di pluralizzare un’impressione qualsiasi”.

l'intelletto, bensì come il processo costitutivo attraverso cui la stessa esperienza assume una configurazione *predicativa*: "il peso della descrizione conduce l'analisi in un altro senso: la sussunzione si rivela essere un'autentica costituzione dell'esperienza in quanto esperienza compresa, giudicata ed espressa al livello predicativo".²³¹ Attraverso il ricorso all'esperienza trascendentale e al suo correlato fenomenologicamente descrittivo si compie già quel salto che, ne *La metafora viva* e sempre sotto il nume kantiano,²³² va dall'essere all'essere detto: in questo modo, secondo Ricœur, l'instaurarsi di un ponte tra l'essere e il discorso "fa della realtà la categoria ultima a partire dalla quale la totalità del linguaggio può essere pensata, per quanto non conosciuta, come l'essere-detto della realtà".²³³

I prodromi di una delle più considerevoli e audaci espressioni dell'ermeneutica di Ricœur,²³⁴ quale lo studio del postulato ontologico del riferimento discorsivo, precorrono quindi di vent'anni *La metafora viva* e si lasciano rintracciare già nello scritto *Kant et Husserl*: qui, Ricœur, ripercorrendo la filosofia kantiana alla luce delle analisi husserliane, segue il filo conduttore della costituzione trascendentale fino alla rivelazione, all'interno della prima *Critica*, di una correlazione tra esperienza e discorso. È in questo senso, infatti, che la descrizione della costituzione della *Dinglichkeit* intrapresa da Kant nell'*Analitica dei principi* mette a fuoco la dimensione propriamente intellettuale del percepito: "e ciò che è ammirevole è che, ben prima di Husserl, Kant abbia legato le strutture della *Dinglichkeit* alle strutture della temporalità; le differenti maniere in cui l'esperienza è 'legata' sono anche le maniere diverse in cui il tempo si struttura intellettualmente"; allo stesso modo, "è a partire dall'oggetto nel mondo che la fenomenologia elabora la nozione di una successione regolata".²³⁵ A ben vedere, prosegue Ricœur, le *Analogie dell'esperienza*

²³¹ *Ivi*, p. 234.

²³² Cfr. Ricœur 1975b, p. 386; trad. it. p. 403: "Kant scriveva: 'bisogna che qualcosa esista, perché qualcosa appaia'; noi diciamo: 'bisogna che qualcosa esista perché qualcosa sia detto'".

²³³ *Ibid.*

²³⁴ È interessante richiamare il giudizio espresso dallo stesso Ricœur nella sua autobiografia intellettuale riguardo alla tesi, sostenuta ne *La metafora viva*, secondo cui "il linguaggio poetico contribuisce alla 'ridescrizione' del reale": a distanza di vent'anni – scrive Ricœur – "non rinnego oggi questa tesi, che ritengo certamente *avventurosa*. [...] Oggi sarei incline a dire che mancava un anello intermedio tra la referenza, quale prospettiva appartenente all'enunciato metaforico, dunque ancora al linguaggio, e l'essere-come-manifestato da quest'ultimo. Questo anello intermedio è l'atto di lettura. [...] Ciò che in definitiva viene ridescritto, non è un reale qualsiasi, ma quello che appartiene al mondo del lettore. La tesi 'realista' de *La metafora viva* mi sembra più agevole da difendere se vi si apportano [questi] correttivi: il mondo del lettore offre il sito ontologico delle operazioni di senso e referenza che una concezione puramente immanentistica del linguaggio vorrebbe ignorare", Ricœur 1995, pp. 74-75, trad. it. pp. 61-61, adattata, corsivo aggiunto.

²³⁵ Ricœur 1986b, p. 234. Sul confronto tra Kant e Husserl a proposito della temporalità, Ricœur tornerà diffusamente nel terzo volume di *Tempo e racconto*, cfr. Ricœur 1985, pp. 43-109, trad. it. pp. 37-92.

discusse da Kant si lasciano tradurre nei termini husserliani di uno studio del “lato noematico del vissuto nel giudizio d’esperienza”, e precisamente nella misura in cui le *Analogie* “considerano il giudizio a partire dal ‘giudicato’ che termina nell’oggetto”; “l’analisi noematica” intrapresa in questo senso da Kant termina nei *Postulati del pensiero empirico*, nei quali è finalmente posta “la correlazione fondamentale tra l’esistenza delle cose e la loro percepibilità”:²³⁶ “fin dove arriva la percezione e ciò che le inerisce secondo leggi empiriche, arriva anche la nostra conoscenza dell’esistenza delle cose” – riconosceva Kant.²³⁷ In questo modo, conclude Ricœur, se la forma pura della spazialità introdotta nell’*Estetica* “aveva fornito lo *stile* dell’intenzionalità, come apertura all’apparire”, i *Postulati* discussi nell’*Analitica* determinano “l’effettività dell’intenzionalità, come presenza percepita della cosa che appare”.²³⁸ Giunti questo punto, non è difficile notare, attraverso uno sguardo retrospettivo, come la guida di Husserl, che avrebbe dovuto orientare la ricerca della fenomenologia implicita di Kant, venga via via offuscandosi proprio in seguito alla progressiva riscoperta di quest’ultima: le due note fondamentali della fenomenologia husserliana fin qui strategicamente trattenute, vale a dire la riduzione dell’ente al fenomeno dischiusa dall’*epoché* e l’intenzionalità che rende possibile la descrizione del vissuto d’esperienza,²³⁹ vengono modulate in accordo alla tonalità ontologica, e anzi segnatamente *mondana*, attraverso cui viene orchestrata la riscoperta dell’implicita fenomenologia kantiana – al punto che, afferma Ricœur, “la correlazione tra l’‘io sono’ e il ‘qualche cosa è’ non è altro che l’intenzionalità stessa”.²⁴⁰

Il riscontro, all’interno del giudizio kantiano, di una componente noematica coincidente con il livello per così dire intellettuale del percepito orienta l’intero processo costitutivo in direzione dell’oggetto, del *Ding*, il quale trova la propria espressione predicativa nel “giudicato” del giudizio. Il rilievo complementare di una componente noetica dell’esperienza, rinvenuta da Ricœur nella dottrina dello *Schematismo trascendentale*, non muta di segno il carattere fondamentale “statico” della fenomenologia kantiana, ma anzi viene a confermare, con la sua proverbiale oscurità, le difficoltà insite nell’esplicazione del processo costitutivo sempre fungente, e in maniera latente, all’interno della coscienza. Per questo motivo Ricœur, con un gesto ancora

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Kant 1911, A 226, trad. it. p. 251; citato in Ricœur 1986b, pp. 234-235.

²³⁸ Ricœur 1986b, p. 235.

²³⁹ *Cfr. ibi*, p. 230.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 235.

husserliano, propone di leggere lo *Schematismo* solo dopo aver letto le *Analogie*, in modo da ritrovare “riflessivamente” nella coscienza costituente l’oggetto costituito. Se si considera la dottrina dello *Schematismo trascendentale* come il lato noetico e quindi soggettivo, tanto breve quanto oscuro, “dell’immensa analisi noematica” condotta nelle *Analogie dell’esperienza*, ne consegue, secondo Ricœur, che lo stesso schematismo si avvicina pericolosamente a “ciò che Husserl chiama l’auto-costituzione o la costituzione di sé nella temporalità”.²⁴¹ Nel silenzio di Husserl dinanzi a quella “sfera di problemi di eccezionale difficoltà” in cui sono racchiusi gli “enigmi della coscienza interna del tempo”, al limitare della quale si arrestava il paragrafo 81 delle *Idee*,²⁴² risuona allora l’eco dello sconcerto di Kant davanti a quell’“arte nascosta nelle profondità dell’anima umana”²⁴³ – e proprio sull’orlo di quella profondità, secondo Ricœur,

Kant non è mai stato così libero dalle sue preoccupazioni epistemologiche; mai, allo stesso tempo, è stato così vicino allo scoprire, al di là del tempo costituito, il tempo originario della coscienza. Il tempo dello schematismo è la cerniera della spontaneità e della ricettività, della molteplicità e dell’unità; esso è la mia capacità di mettere ordine e la minaccia di sfuggirmi ogni volta e di disfarmi; esso è, indiviso, la razionalità possibile dell’ordine e l’irrazionalità sempre rinascente del vissuto; esso guarda verso l’affezione, rispetto alla quale è il puro flusso, e verso l’intellettualità, poiché gli schemi ne raffigurano la strutturazione possibile quanto alla “serie”, al “contenuto”, all’“ordine”.²⁴⁴

La funzione di mediazione cui adempie lo schematismo kantiano non si limita all’istituzione di un raccordo tra sensibilità e intelletto, tra la molteplicità delle percezioni e l’unità del concetto; al contrario, il fondamento essenzialmente *temporale* del suo operare, radicato nella temporalità immanente della stessa coscienza-*Gemüt*, attraversa entrambi i versanti – interno ed esterno – del processo costitutivo, strutturandolo

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Hua III/1, p. 182; trad. it. p. 203.

²⁴³ Kant 1911, A 141; trad. it. pp. 192; citato in Ricœur 1986b, p. 235.

²⁴⁴ Ricœur 1986b, p. 235. I termini entro virgolette sono citati da Kant 1911, A 145; trad. it. pp. 194-195: “gli schemi altro non sono che determinazioni a priori del tempo secondo regole, le quali si riferiscono, secondo l’ordine delle categorie, alla serie del tempo, al contenuto del tempo, all’ordine del tempo e, infine, all’insieme del tempo, nei riguardi di tutti gli oggetti possibili”. La centralità che Ricœur attribuisce in questo passo alla temporalità all’interno dello schematismo, e che ne motiva l’accostamento al “tempo originario della coscienza” in Husserl, sembra richiamare anche l’interpretazione data da Heidegger in *Kant e il problema della metafisica* (cfr. HGA III). Se la lettura dello schematismo che Ricœur sviluppa nel corso degli anni (cfr. a proposito Ricœur 1975b, p. 371, trad. it. p. 388; Ricœur 1983b, pp. 131-135, trad. it. pp. 113-117; Ricœur 1985, pp. 82-109, trad. it. pp. 68-92; Ricœur 1990, pp. 140-143, trad. it. pp. 204-207) è per alcuni versi affine a quella heideggeriana, e se non è da escludere che da quest’ultima Ricœur abbia tratto ispirazione anche riguardo al ruolo dell’immaginazione trascendentale, le due posizioni saranno tuttavia separate da alcune differenze fondamentali. Per un confronto tra Heidegger e Ricœur a proposito della ricezione dello schematismo trascendentale, cfr. Cotifava 2007; Piercey 2011. Ringrazio Sara Rocca per aver portato alla mia attenzione la possibilità che vi sia stata un’influenza heideggeriana nell’interpretazione ricœuriana dello schematismo kantiano.

secondo l'ordine razionale della successione cronologica e destrutturandolo, al contempo, attraverso l'irrompere irrazionale nella stessa coscienza di vissuti sempre nuovi. Seguendo l'implicito rimando che sembra aleggiare all'interno della caratterizzazione che dà Ricœur della dinamica temporale insita nello schematismo kantiano, e che si esprime nel riferimento al "tempo originario della coscienza" e al suo "puro flusso", si è ricondotti proprio al limitare di quella sfera taciuta da Husserl nelle *Idee*, eppure discussa nelle *Lezioni* del 1905 sulla *Coscienza interna del tempo*.²⁴⁵ Il tempo, l'"ultimo e vero assoluto" che nelle *Idee* veniva presentato come il luogo della costituzione originaria dell'"assoluto" trascendentale"²⁴⁶, viene descritto nelle *Lezioni* come "l'assoluta soggettività", un "flusso [...] che scaturisce in un punto d'attualità, in un punto che è fonte originaria, in un 'ora'"; tuttavia, per quelle profondità inesplorate della coscienza, concludeva Husserl, "ci mancano i nomi".²⁴⁷

Le *Lezioni* husserliane, che saranno in seguito discusse e commentate ampiamente da Ricœur nel terzo volume di *Tempo e racconto*,²⁴⁸ sembrano fornire qui l'implicita chiave di lettura nonché di esplicitazione del "nucleo fenomenologico" racchiuso nello schematismo trascendentale. In questa prospettiva, la dottrina dello schematismo rivelerebbe un duplice aspetto fenomenologico: da una parte, infatti, lo schema affonda nel piano "irrazionale" dell'affezione – dove Kant tematizzerebbe nientemeno che l'husserliana "costituzione temporale del puro dato di sensazione e la auto-costituzione del 'tempo fenomenologico' che sta alla base di una tale costituzione"²⁴⁹, arrivando con ciò quasi a toccare, con il paradosso che ne deriva, l'*a priori* materiale della sensazione coincidente con il contenuto sensibile veicolato dal "punto-ora" –,²⁵⁰ e si prolunga negli strati inferiori dell'auto-costituzione della temporalità di coscienza e quindi della coscienza stessa; dall'altra parte, al livello "razionale" e superiore, lo schema permette

²⁴⁵ Cfr. Hua x, in part. pp. 73-75; trad. it. pp. 100-102.

²⁴⁶ Cfr. Hua III/1, p. 182, trad. it. p. 203.

²⁴⁷ Cfr. Hua x, p. 75, trad. it. p. 102, adattata.

²⁴⁸ Cfr. Ricœur 1985, pp. 44-81; trad. it. pp. 38-67.

²⁴⁹ L'espressione è di Heidegger, cui si deve, nel 1929, la curatela della prima edizione delle *Zeitvorlesungen* husserliane, cfr. Hua x, p. XIV, trad. it. p. 22.

²⁵⁰ Sulla dinamica della temporalità immanente descritta da Husserl e sulle implicazioni che essa dischiude in merito all'*a priori* dell'esperienza, cfr. Hua x, pp. 7, trad. it. p. 46: Distinguendo all'interno dell'esperienza temporale tra sensazione e percezione, Husserl riflette così in una nota: "'sentito' sarebbe dunque l'indicazione di un concetto di relazione che, di per sé, non direbbe nulla circa il carattere sensibile di ciò che è sentito, né sul suo carattere immanente nel senso della sensibilità; in altri termini: resterebbe indeciso se il sentito stesso sia già costituito e, magari, in tutt'altro modo dal sensibile". Commentando questo "*a priori* materiale del tempo", Paci (1961, pp. 84-86) nota che esso "è *a priori* nel senso che viene prima, nel senso che il categoriale ha la sua origine nel precategoriale che è vivo tempo fungente [...] L'*a priori*, l'origine nel tempo, è un *a priori* materiale: è l'anonima vita fungente" (p. 212, adattata).

quindi di unificare, mediante una sintesi intellettuale, la molteplicità dell'affezione sensibile nell'oggettività della serie temporale. In altri termini, leggendo la dottrina kantiana attraverso la lente husserliana, lo schema diviene una "cerniera" che collega in una linea continua gli altrimenti sfilacciati "punti-ora"²⁵¹ della coscienza, garantendo l'unità tanto della temporalità, nei suoi due versanti oggettivo e soggettivo, quanto della coscienza stessa. È allora lungo il filo della costituzione temporale dell'oggettività a partire dall'affezione che in Kant, secondo Ricœur, si troverebbe una vera e propria "fenomenologia del *Gemüt*", svolta alla maniera di un'"analisi noetica dell'operazione stessa del giudizio" e culminante nella "autodeterminazione dell'*io esisto*".²⁵² Tuttavia, l'impostazione epistemologica dell'oggettività perseguita da Kant impone la riduzione delle strutture noetico-soggettive a una mera funzione – per quanto strutturale – della stessa oggettività, da cui deriva l'immensa difficoltà nel "tematizzare un'esistenza che non sia quella della *categoria* dell'esistenza, cioè una struttura dell'oggettività".²⁵³ Dinanzi all'impossibilità palesata dal criticismo di formulare una dottrina *concreta* – vale a dire *non categoriale* – dell'esistenza,²⁵⁴ né tantomeno orbitante attorno al polo gravitazionale dell'oggettività, Kant deve allora cedere il passo alla soggettività che si delinea in Husserl a partire dall'esperienza trascendentale:

questa esistenza esterna alla categoria non è la soggettività stessa, senza la quale l'"Io penso" non meriterebbe il titolo di prima persona? Non è essa in connessione con questo tempo originario che l'*Analitica* rinviene al di là del tempo-rappresentazione dell'*Estetica*? In breve, essa [sc. l'esistenza] non è l'esistenza del *Gemüt*, [...] di questo *Gemüt* offerto all'esperienza trascendentale attraverso la riduzione fenomenologica?²⁵⁵

Una volta ricostruito il percorso dell'implicita fenomenologia kantiana fino alle soglie della soggettività trascendentale, Ricœur muove alla ricostruzione della matrice interna del suo sviluppo: se prima era stato Husserl a guidare la ricognizione fenomenologica all'interno del criticismo, è ora Kant a condurre l'esplorazione "critica" della fenomenologia. "La critica è appunto un'altra cosa rispetto alla fenomenologia, non solamente per via della sua preoccupazione epistemologica, ma per la sua intenzione *ontologica*" – precisa Ricœur; per questo motivo, essa "è più di una semplice

²⁵¹ Gli husserliani *Zeitpunkte*, le sorgenti del decorso temporale immanente, cfr. Hua x, pp. 27-31, trad. it pp. 63-66.

²⁵² Cfr. Ricœur 1986b, p. 235.

²⁵³ *Ivi*, p. 236, corsivo aggiunto.

²⁵⁴ "Qui l'esistenza non ha ancora il carattere di una categoria", Kant 1911, B 423, trad. it. p. 346, citato in Ricœur 1986b, p. 236.

²⁵⁵ Ricœur 1986b, p. 236, adattata.

investigazione della ‘struttura interna’ del sapere, ma ancora una investigazione dei suoi limiti. Il radicamento del sapere dei fenomeni nel pensiero dell’essere, inconvertibile in sapere, dona alla *Critica* kantiana la sua dimensione propriamente ontologica”.²⁵⁶ Quest’ultima, com’è noto, si definisce infatti a partire dalla tensione tra il “*conoscere*”, nel cui ambito rientrano i fenomeni”, e il “*pensare*”, quale unico modo di intendere, senza per questo conoscere, l’essere. Recuperando dalla prima *Critica* tanto “l’intenzione ontologica” quanto il concetto di limite che la circonda, Ricœur intende ora passare la fenomenologia husserliana al vaglio del criticismo kantiano, al fine di determinare se “l’interpretazione filosofica che si intreccia all’*epoché* trascendentale partecipi alla distruzione dell’ontologia kantiana e consacri la *perdita* del *Denken* nell’*Erkennen*, appiattendosi così la filosofia su di una *fenomenologia senza ontologia*”.²⁵⁷ Al termine della *Critica della ragion pura*, infatti, la definitiva attestazione dell’impossibilità di un “sapere dell’essere” proiettava un nuovo significato ontologico sul fenomeno – un significato di natura essenzialmente attiva e financo “positiva”: “attraverso questa impossibilità di un sapere dell’essere, il *Denken* pone ancora l’essere come ciò che *limita* le pretese del fenomeno di costituire la realtà ultima; così, il *Denken* conferisce alla fenomenologia la sua misura o la sua valutazione ontologica”.²⁵⁸

Alla disillusione del conoscere corrisponde allora, secondo Ricœur, la de-limitazione del pensare: la “mancanza d’essere” sarebbe anzi un tratto essenzialmente costitutivo del fenomeno, nella misura in cui “ogni nostra intuizione non è che la rappresentazione del fenomeno”;²⁵⁹ la stessa intuizione, d’altra parte, si rivela tanto più precaria se si considera che le sue forme rappresentazionali pure – spazio e tempo – non sono nulla se non una mera condizione soggettiva. Proprio la possibilità questo “nulla” soggettivo, prosegue Ricœur, costituisce la determinazione trascendentale dell’idealità, e nasconde il risvolto positivo del *pensare*, coincidente con la sua irriducibilità all’affezione e all’intuizione: “è il *Denken* che pone il limite. Non è la conoscenza fenomenale che limita l’uso delle categorie dell’esperienza, è la posizione dell’essere mediante il *Denken* che limita la pretesa del conoscere all’assoluto”.²⁶⁰ Sempre la possibilità del “nulla” della conoscenza guida,

²⁵⁶ *Ivi*, p. 237, corsivo aggiunto.

²⁵⁷ *Ibid.*, ultimo corsivo aggiunto.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ivi*, p. 238.

²⁶⁰ *Ibid.*

inoltre, il cammino della filosofia trascendentale tra “i due aspetti del fenomeno”,²⁶¹ che emergono a seconda che questo sia considerato come oggetto in sé o come oggetto di un’esperienza soggettiva. In questo senso, inoltre, se si ricorda che per Kant “il concetto di un noumeno non è altro che un concetto limite, per circoscrivere le pretese della sensibilità ed è quindi soltanto di uso negativo”,²⁶² il fallimento conoscitivo che si registra nella *Dialettica trascendentale* risulta imputabile non tanto alla ragione, quanto piuttosto alla sensibilità, a partire precisamente dalla “sua pretesa di applicarsi a delle cose in sé”.²⁶³

Il rilievo avanzato da Kant contro l’assoluta pretesa conoscitiva rivendicata dalla sensibilità deve ora guidare l’interpretazione della “filosofia implicita di Husserl”. Se, da una parte, già in Kant la costituzione dell’oggettività come unità sintetica del molteplice sensibile, operata attraverso le categorie, si configura secondo i tratti di una “costituzione dell’oggetto *nella* coscienza, *vis-à-vis* della coscienza” che sembra “annunciare” Husserl, d’altra parte lo stesso Kant non ha dubbi riguardo al fatto che “ciò che estromette in maniera radicale l’oggetto, è la cosa in sé. La mira del fenomeno, oltre sé stesso, è l’oggetto non-empirico, la *x* trascendentale”.²⁶⁴ Richiamandosi al passo della *Critica* in cui si legge che l’oggetto trascendentale è “il solo in grado di conferire a tutti i nostri concetti empirici in generale la relazione a un oggetto ossia una realtà oggettiva”,²⁶⁵ Ricœur attribuisce alla “*x* trascendentale” una funzione *intenzionale* di chiaro segno *realista*, la quale accompagna l’obiettivazione *idealista* delle rappresentazioni soggettive. Dissociando radicalmente il “rapporto a qualcosa” dalla “visione di qualcosa”, Kant sarebbe in questo senso riuscito a distinguere, contrariamente a Husserl, tra intenzione e intuizione, e quindi tra pensare e conoscere; il paradigma di tale distinzione è fornito allora proprio dalla “*x* trascendentale”: intenzionata ma non intuita, pensata senza essere per questo conosciuta.

La duplice caratterizzazione dell’oggettività che in Kant si delinea attraverso l’intreccio di intenzionalità realista e obiettivazione idealista, e che definisce lo scarto tra conoscere e pensare, nasce invero dalla reciprocità che definisce costitutivamente il rapporto tra

²⁶¹ Kant 1911, A 38, trad. it. p. 112; citato in Ricœur 1986b p. 238. Vale la pena riportare per intero il passo di Kant: “entrambi gli oggetti [sc. l’oggetto esterno e l’oggetto interno dell’esperienza] non rientrano tuttavia che nel fenomeno, il quale ha sempre due aspetti: l’uno relativo alla considerazione dell’oggetto in sé stesso (a prescindere dal modo di intuirlo, restando perciò sempre problematica la natura propria di esso), l’altro relativo alla considerazione della forma dell’intuizione di questo oggetto; forma che non va cercata nell’oggetto in sé stesso, ma nel soggetto a cui tale oggetto appare, pur convenendo realmente e necessariamente all’apparire di questo oggetto”.

²⁶² *Ivi*, A 255; trad. it. p. 277; citato in Ricœur 1986b, p. 238.

²⁶³ Ricœur 1986b, p. 293.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 240.

²⁶⁵ Kant 1911, A 109, trad. it. p. 647; citato in Ricœur 1986b, p. 240.

“condizionato e incondizionato” a partire dal quale “l’idealità trascendentale dell’oggetto rinvia al realismo della cosa in sé, e quest’ultima riconduce alla prima”.²⁶⁶ Tutt’al contrario, risolvendo la totalità dell’essere nel numero delle sue manifestazioni, in accordo al già ricordato adagio *soviel Schein, soviel Sein*, Husserl avrebbe invece perduto irrimediabilmente la “misura ontologica dell’oggetto” – quella misura che, nella lettura di Ricœur, è anche limite fenomenico, e che, dinanzi all’incommensurabilità intenzionale ma non intuitiva dell’essere della cosa in sé, segna il confine non solo della fenomenalità, ma della stessa fenomenologia.

La perdita della “misura ontologica” dell’oggetto in Husserl non è che la conseguenza del venir meno dell’assolutezza accordata al mondo all’interno dell’attitudine naturale: in questo senso, rileva Ricœur riferendosi alla sospensione messa in atto da Husserl nella *Seconda delle Meditazioni cartesiane*, “astenendomi dal porre il mondo come assoluto, lo conquisto come mondo-percepito-nella vita riflessiva; in breve, lo guadagno come fenomeno; e Husserl può legittimamente dire che ‘il mondo non è in generale, per me, nient’altro che ciò di cui sono cosciente come esistente e che vale in questo *cogito*’”.²⁶⁷ Nel far questo, prosegue Ricœur, Husserl avrebbe “confuso il problema dell’essere con la posizione ‘ingenua’ degli enti nell’attitudine naturale. [...] Non si trova, in Husserl, questo intreccio dei due significati dell’oggettività che troviamo in Kant, un’oggettività *costituita* ‘in’ noi e un’oggettività *fondatrice* ‘del’ fenomeno”.²⁶⁸ Nella fenomenologia husserliana ogni intenzione, anche quella vuota, ha come necessario correlato un’intuizione possibile, di modo da poter ricondurre ogni significato intenzionato alla radice reale di un’evidenza originariamente presente e quindi intuibile. In questo senso, nota Ricœur, se da una parte Husserl sembra assumere inizialmente uno “stile kantiano” nel caratterizzare l’oggetto come “la pura *x* ottenuta astraendo da tutti i predicati”,²⁶⁹ arrivando inoltre ad analizzare il modo in cui il noema “preso di mira come tale”²⁷⁰ si riferisce a un’oggettualità, è d’altra parte evidente come questo riferimento non indichi tanto una dimensione “al di là del ‘senso’”,²⁷¹ quanto piuttosto il grado di pienezza raggiunto dal riempimento intuitivo

²⁶⁶ Ricœur 1986b, p. 240; più nel dettaglio, “è perché il rapporto all’oggetto=*x* è un’intenzione senza intuizione che esso rinvia all’oggettività come unificazione di un molteplice; conseguentemente, il rapporto all’oggetto non sarà altro che l’unità necessaria della coscienza, anche in conseguenza della sintesi del molteplice”. Il rimando è a Kant 1911, A 250-251, trad. it. pp. 272-273.

²⁶⁷ Hua I, p. 60, trad. it. p. 92, citato in Ricœur 1986b, p. 241.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Hua III/1, p. 302, trad. it. p. 325.

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Ricœur 1986b, p. 242, n. 2.

dell'intenzione del medesimo senso; in questo modo, la trascendenza assoluta della “*x trascendentale*” viene sacrificata alla più o meno piena concretezza dell'intuizione. In conclusione, rileva allora Ricœur,

la fenomenologia è diventata critica, ma in un senso inverso rispetto a Kant: in Kant l'intuizione rinviava al *Denken* che la limitava; in Husserl il ‘semplice pensare’ rinvia all'evidenza che lo *riempie*. Il problema della pienezza (*Fülle*) ha sostituito quello del limite (*Grenze*). Definendo la verità tramite l'evidenza e la realtà mediante l'originario, Husserl non incorre più nel problema dell'in sé. [...] Il suo problema non è più di fondazione ontologica, ma di autenticità del vissuto.²⁷²

Se nella dottrina kantiana il fenomeno scontava la dipendenza dell'intuizione rispetto al carattere soggettivo della rappresentazione, veicolata dalle forme pure di spazio e tempo, arrestandosi così al di qua di una *x* trascendentale pensabile ma in sé inconoscibile, tutt'al contrario la riduzione fenomenologica dell'oggetto, costituito nell'esperienza a partire dalla radice intuitivamente evidente della sua presenza “viva”, “in carne e ossa”, riconduce in Husserl l'essere del fenomeno all'interno del suo stesso apparire. Il tentativo perseguito nella *Terza meditazione cartesiana* di ridurre “la distanza sempre rinata tra l'esigenza idealista della costituzione [...] e l'esigenza intuizionista della ragione”²⁷³ si traduce, secondo l'interpretazione di Ricœur, nella riduzione della stessa evidenza, come presenza della cosa stessa, al presente vivente della coscienza. Di conseguenza, è l'alterità stessa della cosa, e con essa il residuo di ogni *in sé*, a perdersi irrimediabilmente all'interno della temporalità originaria della coscienza. In questo senso, il venir meno della “misura ontologica” dell'oggetto in Husserl non è che la conseguenza di una più profonda e sistematica “de-ontologizzazione della realtà”, la quale si consumerebbe all'interno della descrizione fenomenologica nel passaggio dalla dimensione statica a quella genetica e passiva. Se il tema husserliano della sintesi d'identificazione del molteplice sensibile si situava ancora sulla scia di Kant, nota Ricœur, l'abbandono progressivo del problema relativo all'unità di senso in favore della ricerca di una fondazione originaria (*Urstiftung*) dell'evidenza tradisce l'irrimediabile conversione della “ragione logica” non solo in una “ragione percettiva”, ma addirittura in una mera “*impressione sensoriale*”, intesa quale *Urimpression* avvolta nel mistero della propria origine.²⁷⁴ È precisamente lungo la svolta

²⁷² Ivi, p. 242, adattata. A questa analisi si accompagna il rilievo critico secondo cui “più [Husserl] insiste sul *rinvio* dal pensato all'originariamente evidente, più egli deve compensare i pericoli latenti di questo intuizionismo radicalizzando sempre di più l'interpretazione idealista della costituzione”, pp. 242-243.

²⁷³ Ivi, p. 243, adattata.

²⁷⁴ Ivi, p. 244; secondo Ricœur, in questo senso, “le articolazioni del giudizio riprendono attivamente le strutturazioni elaborate passivamente nella sfera ante-predicativa della percezione”. L’“impressione

dalla logica del senso verso la logica della sensazione che Husserl avrebbe smesso di seguire la direzione kantiana della costituzione oggettuale, ascendente e progressiva, per imboccare quella humeana, discendente e – in ultima analisi – dissolutiva:

con l'ultimo Husserl, fondare non significa più *elevare* all'intellettualità ma, al contrario, edificare sul suolo del primordiale, del pre-dato. [...] Si potrebbe dire che tramite questa identificazione della ragione con una critica dell'*evidenza*, mediante questa riduzione dell'evidenza al *presente vissuto* e attraverso questo invio all'*impressione*, Husserl identifica totalmente la fenomenologia con una *egologia senza ontologia*.²⁷⁵

La radicalizzazione del ruolo trascendentale della soggettività, che custodisce l'intero dominio del senso e dell'oggettività all'interno di un'attività costitutiva di carattere irriducibilmente temporale, verrebbe secondo Ricœur a compensare l'originaria assenza di una fondazione ontologica all'interno della fenomenologia husserliana – una fondazione coincidente con la posizione di un essere assoluto cui misurare la relatività e la gradualità dell'essere dei fenomeni. Rintracciando allora nelle *Meditazioni cartesiane* la più compiuta espressione di questa dissoluzione oggettuale e intellettuale nella temporalità soggettiva della coscienza, Ricœur non ha difficoltà a ricondurre l'intera impresa dell'oggettività fenomenologica – che peraltro non solo non esita là a definirsi “idealismo trascendentale”, ma arriva a paventare da sé il rischio di un “solipsismo trascendentale” – in direzione di un’“analisi egologica”, in linea con quella “auto-esplicitazione della vita dell'ego” cui la identificava lo stesso Husserl.²⁷⁶ L'insinuazione del solipsismo al termine della *Quarta meditazione* risulta ancora più paradossale, rileva Ricœur, se si considera che essa è utilizzata da Husserl in maniera funzionale all'interno della transizione dal piano dell'*ego*, quale forma concreta della soggettività trascendentale, al piano dell'intersoggettività – anch'essa trascendentale – discusso nella *Quinta meditazione*. D'altra parte, già nel passaggio da Cartesio a Leibniz, definito dalla

originaria” è tematizzata da Husserl nelle *Lezioni per la coscienza interna del tempo*, cfr. Hua x, pp. 29-32, trad. it. pp. 64-66.

²⁷⁵ *Ibid.* Il corsivo in chiusura è nostro.

²⁷⁶ *Ivi*, pp. 244-245, dove il rimando è a Hua I, p. 70, trad. it. p. 103. In riferimento all'auto-esplicitazione dell'ego e alla sua coincidenza con la fenomenologia, si veda anche pp. 102-103, trad. it. pp. 142-143; riguardo alla minaccia del solipsismo, cfr. pp. 116-121, trad. it. pp. 158-163. Si potrebbe obiettare, tuttavia, come l'ontologia non sia affatto assente dalla filosofia di Husserl, ma rappresenti al contrario due tappe fondamentali – quelle dell'ontologia formale e delle ontologie materiali, e delle ontologie regionali che le compongono – all'interno del percorso descrittivo fenomenologico: cfr. l'intera prima sezione di *Idee I*, Hua III/1, pp. 10-39, trad. it. pp. 13-40.

caratterizzazione dell'*ego* come una monade nella sua piena concrezione,²⁷⁷ Husserl sancisce al contempo il “trionfo totale dell’interiorità sull’esteriorità, del trascendentale sul trascendente”²⁷⁸ e il definitivo allontanamento dall’orizzonte kantiano, all’interno della cui dimensione segnatamente epistemologica abitava invece una soggettività non concreta ma formale e generale – il soggetto del sapere vero.²⁷⁹

La concretezza della vita esperienziale della coscienza che definisce la soggettività trascendentale non è tuttavia sufficiente a garantirle un ancoraggio ontologico, ma finisce per dissolversi in quel “sistema di ombre e profili” in cui si risolve la temporalità immanente della stessa coscienza. In questo senso, rimarca Ricœur, “la deontologizzazione dell’oggetto implica virtualmente quella dei corpi altrui e quella delle altre persone”: ancora una volta, insomma, “la costituzione dell’altro, che assicura il passaggio all’intersoggettività”, assurge a “pietra di paragone del fallimento o del successo non della fenomenologia, ma della filosofia implicita della fenomenologia”.²⁸⁰ In questo senso, già nello scritto *Sur la phénoménologie* e sulla scia di Tran-Duc-Thao, Ricœur riconosceva il fallimento della fenomenologia di Husserl nel suo tentativo di rendere conto dell’assolutezza della seconda persona: non riuscendo a distinguere compiutamente sul piano costitutivo l’alterità soggettiva dall’alterità oggettuale, Husserl aveva inevitabilmente reso la prima tributaria della seconda. Ora, in *Kant e Husserl*, Ricœur sviluppa l’implicazione ontologica fondamentale nascosta all’interno di questa univocità costitutiva: all’emergere della coscienza quale unica realtà cui viene ricondotto l’intero dominio del senso, difatti, non può che accompagnarsi il progressivo assottigliamento dello spessore ontologico della cosa e della seconda persona, le quali finiscono per dissolversi nella stessa coscienza costituente.

Nella terza parte dell’articolo, Ricœur ritorna allora sulla *Quinta meditazione cartesiana*, proponendo di sostituire all’interno della dinamica costitutiva dell’alterità l’empatia (*Einfühlung*) con il rispetto, richiamandosi stavolta al Kant della *Critica della*

²⁷⁷ Cfr. Hua I, p. 102, trad. it. p. 142: “dall’io come polo identico e come sostrato di abitualità, distinguiamo l’io preso nella sua piena concretezza (che, usando la parola di Leibniz, abbiamo intenzione di chiamare ‘monade’), così da aggiungere all’io come polo identico ciò senza cui l’io non potrebbe essere concreto”.

²⁷⁸ Ricœur 1986b, p. 245.

²⁷⁹ Cfr. *ibid.*

²⁸⁰ *Ivi*, pp. 245-246. Sulla costituzione dell’alterità come “*pierre de touche*” – stavolta della “fenomenologia trascendentale”, paragonabile e anzi funzionalmente analoga alla veracità divina nelle *Meditazioni metafisiche* di Descartes, si vedano il saggio dedicato da Ricœur alla *Quinta meditazione cartesiana*, cfr. *ivi*, pp. 197-201. Per un’analisi puntuale del commento ricœuriano, si veda De Warren 2009, pp. 196-199.

ragion pratica. L'“appercezione analogica”²⁸¹ o “appresentazione” dei vissuti altrui sulla base dei propri non è più sufficiente, come voleva Husserl, a costruire una sorta di ponte tra l'*ego* e l'*alter ego*; al contrario, argomenta Ricœur, è unicamente attraverso il sentimento del rispetto che può emergere l'autentica determinazione dell'esistenza altrui, la quale trova così la propria collocazione all'interno del “regno dei fini in sé”.²⁸² Mediante il rispetto, “la persona si trova immediatamente situata in una sfera di persone la cui reciproca alterità è fondata strettamente sulla loro irriducibilità a dei mezzi”; di qui, “la determinazione della persona come fine in sé che esiste ci riporta al problema della cosa in sé”, che emerge ora quale fondamento *positivo* e non più come mero limite.²⁸³ Concludendo lo scritto, Ricœur riassume con tono perentorio la reciproca regolazione dell'essere e dell'apparire così come questa si configura all'intersezione di fenomenologia e criticismo:

La gloria della fenomenologia è di aver elevato a dignità di scienza, mediante la “riduzione”, l'investigazione dell'apparire. Ma la gloria del kantismo è di aver saputo coordinare l'investigazione dell'apparire con la funzione limite dell'in sé [...]. Husserl fa la fenomenologia, Ma Kant la *limita* e la *fonda*.²⁸⁴

Ciò che è interessante notare, al termine del ricco e incrociato confronto che Ricœur istituisce tra le due figure, è il tentativo, articolato in due momenti distinti, di riscoprire una dimensione eminentemente *ontologica* attraverso il recupero di alcuni concetti fondamentali tratti dalla fenomenologia di Husserl e dal criticismo di Kant. Lungo il passaggio dalla considerazione della “*Critica* come fenomenologia implicita” – funzionale a una rilettura strumentale dell'opera di Husserl – alla “*Critica* come ispezione dei limiti”, Ricœur si propone di superare Husserl attraverso Kant, ma in una direzione che si vuole ancora fenomenologica. In questo senso, se del primo vengono restaurati e resi nuovamente operativi i concetti di *epoché* e di intenzionalità, dal secondo vengono ristabilite la nozione di limite e l'assolutezza della cosa-in-sé. All'interno di questa complessa restaurazione ontologica, la funzione di sospensione messa in atto tramite l'*epoché* si rivela funzionale alla riscoperta di un'esperienza più originaria del mondo, in quanto pre-oggettiva; l'intenzionalità, in maniera conseguente, rende allora accessibile questa stessa esperienza, consentendone la descrizione e l'articolazione discorsiva. Inteso

²⁸¹ Cfr. Hua I, pp. 138-145, trad. it. pp. 186-195.

²⁸² Cfr. *ivi*, pp. 248-249, dove il riferimento è a Kant 1913, A 428-429, trad. it. pp. 313-315.

²⁸³ *Ivi*, pp. 249-250.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 250

in senso fenomenologico-ermeneutico – a partire, cioè, dal legame intenzionale tra l’essere e il discorso – l’adagio che Ricœur formula a partire da Kant, e che postula che “bisogna che qualcosa esista perché qualcosa sia detto”,²⁸⁵ acquista un senso nuovo, ancorché fondamentalmente kantiano. Questa proposizione, prosegue Ricœur, “fa della realtà la categoria ultima a partire dalla quale la totalità del linguaggio può essere pensata, per quanto non conosciuta, come l’essere-detto della realtà”.²⁸⁶ Attraverso il recupero delle due nozioni kantiane, Ricœur stabilisce una distinzione fondamentale all’interno del linguaggio e del suo riferimento al mondo: la “totalità del linguaggio”, vale a dire la “realtà” verso la quale il linguaggio – grazie a Husserl – è intenzionalmente diretto, viene assunta – grazie a Kant – nell’assolutezza distintiva della cosa-in-sé; esattamente come quest’ultima, è proprio la realtà dietro il linguaggio a *fondare* l’apparire dei fenomeni e, successivamente, la loro articolazione discorsiva, consentendo in questo modo al linguaggio di dire o di *pensare* la medesima realtà, ma senza doverla per questo necessariamente *conoscere*. Di conseguenza, “il linguaggio risulta essere ciò che porta l’esperienza del mondo al livello dell’articolazione del discorso, ciò che fonda la comunicazione e fa emergere l’uomo in quanto soggetto parlante”: attraverso la sua capacità riflessiva, in definitiva, “il linguaggio si conosce nell’essere”.²⁸⁷ All’interno di questo quadro, la filosofia svolge il ruolo di un’autentica “istanza critica, rivolta contro il nostro concetto convenzionale di realtà”.²⁸⁸ Il rapporto tra filosofia trascendentale e filosofia critica, di conseguenza, viene configurandosi in funzione limitativa e in modo reciproco: se, da una parte, può dirsi ancora “trascendentale” la ricerca delle condizioni di possibilità della costituzione oggettuale in seno alla soggettività, d’altra parte la stessa oggettività non è più tributaria, quanto alla propria idealità, all’*immanenza* della vita trascendentale dell’*ego*, quanto piuttosto alla *trascendenza* assoluta di un *Ding-an-sich*.

Se, come vuole Ricœur, i concetti fenomenologici di *epoché* e intenzionalità sono ancora irrimediabilmente legati in Husserl a una “egologia senza ontologia”, e se la “fenomenologia critica” di Kant può invece restaurare, mediante il ricorso alla nozione di limite, un fondamento autenticamente *ontologico* dell’apparire dei fenomeni, possiamo allora chiedere, insieme a Ricœur: *verso quale ontologia è in cammino l’ermeneutica?* A partire dalla critica a Husserl si apre allora una “via ermeneutica” che sembra puntare

²⁸⁵ Ricœur 1975b, p. 386; trad. it. p. 403.

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ivi*, p. 385, trad. it. p. 402.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 386, trad. it. p. 403.

precisamente in direzione di una “*ontologia senza egologia*” – almeno nella misura in cui, secondo questa stessa ermeneutica, “la soggettività deve essere perduta come origine, se deve essere ritrovata in un ruolo più modesto di quello dell’origine radicale –vale a dire come “l’ultima e non la prima categoria di una teoria della comprensione”.²⁸⁹

II.3 *La polisemia dell’essere: Ricœur e Aristotele*

La ricerca di un’ontologia non appare solamente nel titolo dell’ultimo studio di *Sé come un altro – Verso quale ontologia?* – ma costituisce l’oggetto privilegiato dell’ultimo e conclusivo paragrafo de *La metafora viva*, intitolato *Esplicazione ontologica del postulato della referenza*,²⁹⁰ rispetto al quale sono già state anticipate alcune considerazioni. Ciò che emerge in maniera unitaria da queste trattazioni, è il tentativo di delineare in chiave ermeneutica una risposta alle questioni relative all’essere del mondo e della soggettività. Nel far questo, Ricœur non sembra adottare una precisa e rigorosa metodologia d’indagine, rispondente a criteri sistematici; piuttosto, se si ricostruisce il filo argomentativo che si dispiega lungo il corso delle differenti opere, la questione ontologica sembra delinearsi in maniera progressiva, definendo una sorta di proporzione inversa rispetto al regressione cui è sottoposta, all’interno degli studi dedicati ai principali riferimenti filosofici di Ricœur, la dimensione trascendentale, tanto nella costituzione del mondo dell’esperienza quanto nella auto-costituzione della soggettività. Alla recisa riconsiderazione dell’idealismo trascendentale di Husserl sembra infatti fare da contrappunto un’apertura per così dire fenomenologica verso il trascendentalismo critico kantiano – almeno nella misura in cui, all’interno di quest’ultimo, l’origine dell’idealità non è la coscienza-*Gemüt*, tramite cui l’oggettività ancora si costituisce, ma l’assolutezza della cosa-in-sé. Accanto a quelle di Husserl e Kant, tuttavia, emerge una terza e più originaria figura del trascendentale: quella dell’*analogia entis* e delle sue radici apocriefe, storicamente riconosciute nella dottrina aristotelica della *polisemia dell’essere* e nel principio analogico di unità che ne è a fondamento.

Lo scritto *Kant et Husserl* terminava con il tentativo di declinare in senso kantiano la costituzione husserliana dell’intersoggettività; nello scritto *Hegel e Husserl sull’intersoggettività*, al contrario, Ricœur ricorre al concetto husserliano di costituzione,

²⁸⁹ Ricœur 1986a, p. 59, trad. it. pp. 51.

²⁹⁰ Cfr. Ricœur 1990, pp. 345-410, trad. it. pp. 409-474; Ricœur 1975b, pp. 384-399, trad. it. pp. 401-417.

inteso a partire dalla pratica dell'esplicitazione in cui si traduce il termine husserliano di *Auslegung*, come sostituzione della progressione dialettica di Hegel.²⁹¹ Richiamandosi ancora una volta al "filo conduttore trascendentale dell'oggetto", Ricœur sottolinea come in Husserl "è sempre a partire dal polo d'identità che si suppone come dato che si dispiega il lavoro di costituzione alle spalle di questo polo. [...] È solo a partire dall'oggetto già costituito che si può, retroattivamente, retrospettivamente, dispiegare gli strati di senso, i livelli della sintesi, fare apparire delle sintesi passive dietro le sintesi attive".²⁹² Neanche la costituzione dell'altro, secondo Ricœur, si sottrae a questo principio metodico: "così, la regola secondo la quale nessuna analisi costitutiva sarebbe possibile senza il filo conduttore dell'oggetto non vale soltanto per la *Dingkonstitution* ma per la costituzione dell'altro",²⁹³ ed è precisamente per questo motivo che il filo conduttore da seguire lungo l'analisi costitutiva dell'intersoggettività coincide con l'alterità della seconda persona, così come essa si dà già nell'esperienza dell'attitudine naturale e nella comprensione del linguaggio ordinario. Di conseguenza, "se la costituzione non è una creazione di senso, e se essa assume il suo termine come guida trascendentale del suo dispiegarsi, il suo autentico statuto epistemologico è quello dell'*esplicitazione* (*Auslegung*). [...] Esplicitare, vuol dire dispiegare il potenziale di senso di una esperienza."²⁹⁴

Nella *Quinta meditazione cartesiana*, prosegue Ricœur, l'esplicitazione del senso propriamente intersoggettivo dell'esperienza avviene a partire dall'*analogia*, la quale funge da "ultimo e insuperabile principio costituente" rispetto alla relazione tra *ego* e *alter ego*.²⁹⁵ L'analogia che Husserl concepiva come "una certa *mediatezza dell'intenzionalità*" diretta verso la "co-presenza" dell'altro,²⁹⁶ tuttavia, deve essere distinta dal canonico

²⁹¹ Cfr. Ricœur 1975a, pp. 318-334, trad. it. pp. 271-291. A questo tentativo "husserliano", come tiene a precisare Ricœur, non si accompagna tuttavia la negazione che "l'interpretazione idealista della fenomenologia, da parte dello stesso Husserl fornisca una prova seria ad un tale idealismo soggettivo, che è il versante malefico della fenomenologia", p. 319, trad. it. p. 278.

²⁹² *Ivi*, p. 320, trad. it. p. 278.

²⁹³ *Ivi*, p. 321, trad. it. p. 279.

²⁹⁴ *Ivi*, pp. 321-322, trad. it. p. 280, adattata. Ricœur rileva subito dopo che "tale aspetto della fenomenologia non è stato affatto sottolineato dai commentatori. Sono i pensatori ermeneuti che mi hanno reso attento a questo aspetto, aiutandomi a liberarmi dall'idealismo husserliano", p. 322, trad. it. p. 280.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 323, trad. it. p. 281.

²⁹⁶ "*Eine gewisse Mittelbarkeit der Intentionalität*", Cfr. Hua I, p. 139, trad. it. p. 187. Riguardo alla "compresenza", Ricœur nota poco più avanti, rimandando ai manoscritti sull'intersoggettività: "Un inedito del 1914 (ed. I. Kern) mostra che la simmetria tra la percezione interpretante della cosa e la percezione interpretante del comportamento è infranta da ciò che Husserl chiama in questo contesto *Mitsetzung*, 'co-posizione' presentificante, in forza della quale ordino ad un altro soggetto l'apparenza esterna delle sue espressioni. Io pongo – io co-pongo – due soggetti simultaneamente. Questo sdoppiamento del soggetto è il punto critico dell'analogia", p. 324, trad. it. pp. 282-283. Il riferimento all'inedito husserliano è probabilmente al testo intitolato *Das Problem der Erfassung der Ähnlichkeit von fremdem und eigenem*

“ragionamento per analogia”, costruito a partire da un’analogia proporzionale composta da quattro termini che coinciderebbero, in questo caso, con le emozioni e i comportamenti dell’*ego* e dell’*alter ego*.²⁹⁷ Al contrario, secondo Ricœur, proprio la critica del ragionamento proporzionale consente un impiego segnatamente *fenomenologico* del principio di analogia:

l’uso *trascendentale* e non argomentativo dell’analogia si costruisce precisamente sulla descrizione della percezione d’altri, intesa come una percezione diretta. È da questa lettura diretta dell’emozione nella sua espressione che occorre, mediante *esplicitazione*, liberare la silenziosa l’analogia che funziona nella percezione diretta. Questa interpretazione percettiva o questa percezione interpretante non si limita infatti a cogliere un oggetto più complesso degli altri, una cosa più raffinata, ma un altro soggetto, cioè un soggetto *come me*. È questo “come” che porta l’analogia che andiamo cercando.²⁹⁸

In questo senso, prosegue Ricœur, il significato dell’analogia husserliana è nell’esplicitazione del “come” nell’espressione ordinaria “come me”: se, infatti, si nasconde un enigma nell’evidenza quotidiana, questo riguarda lo “sdoppiamento del soggetto” a partire dalla *Mitsetzung*, dalla co-posizione di *ego* e *alter ego*; ed è precisamente questo sdoppiamento che rende necessario il ricorso esplicativo all’analogia.²⁹⁹ L’esplicitazione di questo “come” rivela che “il senso primo dell’*ego* deve essere costituito anzitutto nel vivo del soggetto e trasferito, metaforizzato – infatti *Übertragung* vuol dire metafora – così che il significato *ego* non possa mai costituire né un genere comune né una disseminazione radicale”.³⁰⁰ Il riferimento implicito ma letterale è qui alla “trasposizione appercettiva” (*apperzeptive Übertragung*) tramite cui la comprensione del proprio corpo come corpo vivo proprio viene trasmessa al corpo altrui; queste trasposizione, stando alla caratterizzazione che ne dà Husserl nella *Quinta meditazione*, avviene per mezzo di una “comprensione analogizzante” (*analogisierende Auffassung*), ed è così descritta: “se in questa natura e in questo mondo il mio corpo vivo è l’unico corpo fisico che è costituito e può essere costituito come corpo vivo (che funge da organo), allora il corpo fisico che appare lì e che in effetti è appreso come corpo vivo

Leibkörper, nr. 9, in Hua XIV, pp 270-278, in part. p. 274. Nelle *Meditazioni cartesiane*, il concetto di *Mitsetzung* è espresso da Husserl come “co-presenza” o “essere insieme qui” (*Mit da*), un modo di “rendere presente insieme”, mediante “appresentazione”, la sfera primordiale dell’altro, e con essa la sua vita di coscienza: cfr. Hua I, p. 139, trad. it. pp. 186-187.

²⁹⁷ Sull’analogia proporzionale, quale artificio retorico descritto originariamente da Aristotele, Ricœur si era già soffermato ne *La metafora viva*, in particolare nel capitolo dedicato alla metafora e alla similitudine, pp. 34-40, trad. it. pp. 32-38; p. 326, trad. it. p. 340.

²⁹⁸ Ricœur 1986a, p. 324, trad. it. p. 282; il primo corsivo è aggiunto.

²⁹⁹ Cfr. *ivi*, p. 325., trad. it. p. 282-283.

³⁰⁰ Cfr. *ibid.*, trad. it. p. 283.

ha questo senso in virtù di una *trasposizione appercettiva che parte dal mio corpo vivo*".³⁰¹ Il termine *ego*, che – secondo Ricœur – si costituisce in Husserl nel suo significato primitivo all'interno dell'ipotesi iperbolica del solipsismo, è quindi trasferito *analogicamente* dalla prima alla seconda persona, in modo tale che questa possa compiutamente *significare* "un'altra prima persona";³⁰² di conseguenza, nota Ricœur,

l'analogia non è dunque un ragionamento, bensì *il trascendentale di molteplici esperienze*, percettive, immaginative, culturali. [...] Non si tratta di un ragionamento empirico, ma un principio trascendentale. Sta a significare che tutti gli altri con me, prima di me, dopo di me, sono come me. Come me, essi possono imputarsi la loro esperienza. La funzione dell'analogia, in quanto *principio trascendentale*, è quella di preservare l'*uguaglianza* del significato "io", nel senso che gli altri sono egualmente degli "io". [...] L'analogia opera allora secondo la sua esigenza costitutiva: la terza e la seconda persona sono al tempo stesso prime persone e analoghi.³⁰³

Di fronte alla critica serrata che Ricœur muove in modo sistematico contro gli esiti solipsistici dell'idealismo trascendentale delineato da Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*, non può non sorprendere, almeno in un primo momento, il recupero all'interno delle stesse *Meditazioni* di un diverso senso del trascendentale, questa volta articolato attraverso un "impiego fenomenologico" del concetto di analogia, e tuttavia ancora orientato in direzione intersoggettiva. In effetti, il trascendentale "analogico" a cui Ricœur fa riferimento per rendere conto al contempo tanto della dimensione soggettiva dell'*ego* quanto di quella intersoggettiva dell'*alter ego* appare meno legato alla dinamica intenzionale e costitutiva propria della fenomenologia husserliana, così come anche alle kantiane condizioni di possibilità dell'esperienza, che non a una funzione specificamente "*trans-categoriale*" di unificazione, le cui radici affondano molto più lontano nella tradizione filosofica. La stessa natura di "principio trascendentale" dell'analogia non è vincolata nelle contingenze fattuali di un processo empirico, ma costituisce al contrario l'elemento ideale che accomuna esperienze tra loro differenti. È lo stesso Ricœur a descrivere storicamente questa declinazione trascendentale:

tale relazione specifica [sc. la relazione di analogia] ci ricorda quella che gli scolastici, commentando il trattato aristotelico delle *Categorie*, ravvisavano tra il senso primo, originario, dell'essere – cioè, per loro, la sostanza – e la serie delle categorie. L'essere, dicevano, non è né univoco, in tal caso l'essere sarebbe un genere e le categorie le sue

³⁰¹ Cfr. Hua I, p. 140, trad. it. pp. 188-189. Da notare il modo in cui Ricœur si riferisce al *Leib* husserliano – reso comunemente in italiano come "corpo vivo" e in francese come "*chair*" – attraverso l'espressione quasi metonimica "*le vif du sujet*": in questo modo, Ricœur riesce non solo a distinguere tra *Körper* e *Leib*, ma anche, riprendendo lo stesso termine di *Übertragung* impiegato da Husserl, a costruire un chiaro rimando alla teoria della metafora come innovazione di senso presentata ne *La metafora viva*.

³⁰² Cfr. Ricœur 1986a, p. 326, trad. it. p. 284.

³⁰³ *Ivi*, p. 326, trad. it. p. 284, adattata; corsivi aggiunti.

specie, né equivoco, in tal caso i diversi significati del termine “essere” sarebbero soltanto omonimi. Analogamente, il significato *ego* non è né univoco, in assenza di un genere *ego*, né equivoco, dal momento che posso dire *alter ego*. È *analogo*.³⁰⁴

Il principio di *analogia* formulato da Ricœur all'intersezione della costituzione husserliana dell'intersoggettività e dell'*analogia entis* evocata dalla tradizione aristotelico-scolastica si caratterizza come un principio autenticamente *trascendentale*, che opera in funzione di una *mediazione*, all'interno dell'esperienza, tra i concetti di *unità* e di *molteplicità*.³⁰⁵ Applicato alla soggettività, il termine *ego* non può dirsi infatti univoco, in quanto non rispecchia l'unità generica di una soggettività altrettanto *generale*; allo stesso modo, esso non può dirsi equivoco, perché la soggettività dell'*ego* non riflette la disseminazione ultima dell'individuo; al contrario, il principio di analogia pone a fondamento della costituzione intersoggettiva la diade *ego-alter ego*, in modo tale per cui la seconda persona risulta appunto l'analogo di una prima persona – l'*alter* di un *ego* che lo “co-pone”, a partire da *sé, come un altro*. L'analogia si rivela allora come “il trascendentale di molteplici esperienze” nella misura in cui rende ragione della *molteplicità* soggettiva delle esperienze del mondo e, al contempo, della *soggettività* delle molteplici esperienze di *un* mondo che è unico e medesimo per tutti i soggetti: il modo in cui l'analogia rende possibile tenere insieme i due versanti della costituzione – quello soggettivo-intersoggettivo dell'*ego-alter ego* e quello oggettivo del mondo – coincide con l'apertura dell'esperienza alla sua *descrizione* empirica, mediante l'*esplicitazione* – intesa come la pratica husserliana dell'*Auslegung* – del suo potenziale di senso. Ricœur spiega questa dinamica all'inizio della terza parte dell'articolo, dedicata all'analisi del mondo sociale di Weber sulla scorta del pensiero di Hegel e Husserl: “se la costituzione d'altri nell'analogia è un trascendentale, questo trascendentale funziona solo nella misura in cui apre un campo di realtà e di esperienze accessibili a descrizioni empiriche”.³⁰⁶

Nel corso argomentativo delle *Meditazioni cartesiane* Ricœur arriva a individuare un principio trascendentale diverso dalla costituzione intenzionale del senso descritta là da Husserl. Questo trascendentale, impiegato quasi inconsapevolmente dalla fenomenologia, sembra trovarsi per Ricœur meno nell'idealismo che nel principio di analogia applicato da Husserl alla costituzione dell'intersoggettività. L'analogia così caratterizzata

³⁰⁴ *Ivi*, p. 325, trad. it. pp. 283-284.

³⁰⁵ A questo proposito, si può aggiungere come, secondo Courtine (1990, pp. 353-379, in part. p. 379), nella *Quinta meditazione cartesiana* vi sarebbe, al posto di un'*analogia entis*, un'*analogia carnis*, incentrata sul soggetto incarnato, citato in Galanti Grollo 2021, p. 186, n. 161.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 327, trad. it. p. 285.

costituisce un autentico trascendentale dell'esperienza, una terza via tra univocità e equivocità, tra l'identità unitaria della soggettività e quella molteplice dell'oggettività; ancor prima che nella descrizione fenomenologica, tuttavia, questo trascendentale trova la sua dimensione originaria in quel principio dell'*analogia entis* che, sulla scia di un'apocrifia dottrina di Aristotele, dominava l'ontologia scolastica medievale. Il nucleo autenticamente aristotelico dell'*analogia entis* è costituito, com'è noto, dalla dottrina della *polisemia dell'essere*; proprio su questa dottrina Ricœur si era già soffermato due anni prima ne *La metafora viva*, con l'intenzione di confutare la discontinuità di fondo tra il discorso poetico-metaforico e quello filosofico-speculativo che emergerebbe dalla posizione aristotelica.³⁰⁷ In questo senso, il legame ricostruito in *Hegel e Husserl sull'intersoggettività* tra la relazione analogica *ego-alter ego* e l'*analogia entis* del commento scolastico alle *Categorie* di Aristotele trova un approfondimento ulteriore proprio nel contesto de *La metafora viva*, dove Ricœur stabilisce una relazione diretta non solo, in senso linguistico, tra *analogia entis* e *polisemia dell'essere* – ma anche, in senso ontologico, tra essere e discorso:

il *Trattato delle Categorie*, nel quale non compare il termine di analogia, elabora un modello non poetico dell'equivocità e pone, in tal modo, le condizioni di possibilità di una teoria non metaforica dell'analogia. A partire da Aristotele, [...] la sistematizzazione del *Trattato delle Categorie* resta il capolavoro, sempre riperso, del discorso speculativo. Ma il *Trattato delle Categorie* pone il problema della connessione tra i vari significati dell'essere solo perché la *Metafisica* pone il problema che rompe sia con il discorso poetico che con quello ordinario. Il problema è: che cosa è l'essere? Un problema che è completamente al di fuori di tutti i giochi di linguaggio.³⁰⁸

Partendo dalla “correlazione indiscutibile” tra categorie del pensiero e categorie del linguaggio stabilita da Benveniste nel contesto di un'interpretazione segnatamente linguistica del trattato aristotelico,³⁰⁹ Ricœur riprende l'assunzione secondo la quale “la nozione di *essere* che in Aristotele – secondo Benveniste – ‘racchiude tutto’ [...] ‘riflette’ la ricchezza nell'uso del verbo essere”.³¹⁰ Considerando quindi in un primo momento l'essere alla stregua di una categoria linguistica, Ricœur si chiede “in base a quale principio il pensiero filosofico, applicandosi all'essere grammaticale, può produrre i diversi

³⁰⁷ Cfr. Ricœur 1975b, pp. 324-344, trad. it. pp. 339-359.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 326, trad. it. pp. 340-341, adattata. Sulla dimensione referenziale e quindi ontologica del discorso – tanto di quello poetico, quanto di quello ordinario – si tornerà diffusamente in seguito.

³⁰⁹ Cfr. Benveniste 1958, secondo cui le *Categorie* del pensiero non sono che la trasposizione di quelle del linguaggio.

³¹⁰ Ricœur 1975b, p. 328, trad. it. p. 343, adattata. I termini virgolettati rimandano a Benveniste 1958, pp. 70-71.

significati del termine essere”; in questo senso, prosegue, “tra il pensare ad una lista e il pensare ad una deduzione nel senso kantiano, vi è lo spazio per una messa in ordine la quale nella tradizione post-aristotelica – ma già presente in talune rare suggestioni aristoteliche – è stata pensata in termini di analogia”.³¹¹

Riprendendo stavolta uno studio di Vuillemin,³¹² Ricœur rintraccia quindi già all’interno del trattato aristotelico sulle *Categorie* i prodromi di una teoria aristotelica dell’analogia. Nel primo capitolo, dedicato alla classificazione dei termini omonimi, sinonimi e paronimi, Ricœur nota come proprio questi ultimi, in virtù della loro posizione intermedia tra sinonimia e omonimia, rappresentino una condizione espressiva irriducibile tanto all’univocità quanto all’equivocità;³¹³ riprendendo poi, dal secondo capitolo del trattato, la distinzione che Aristotele stabilisce all’interno della copula tra “essere-detto” ed “essere-in”,³¹⁴ Ricœur nota come l’analogia sia introdotta qui implicitamente a partire dalla considerazione che “le modalità sintattiche della copula, diversificandosi, attenuano il senso della copula, mentre ci si allontana dalla predicazione essenziale primordiale – la sola che ha un senso sinonimico – per passare alla predicazione accidentale derivata”.³¹⁵ Lo stesso Aristotele, continua Ricœur, stabilisce una “correlazione tra la distinzione presente nel *Trattato delle Categorie*, che resta piuttosto al livello della morfologia e della predicazione, e [...] libro Z della *Metafisica*, quello che è per eccellenza il trattato sulla sostanza e che riconduce espressamente le configurazioni della predicazione – quindi le categorie – alle possibili equivocazioni della prima categoria, la *ousia*”.³¹⁶ Secondo Ricœur, tuttavia, lo stesso Aristotele sembra derogare, nel trattato sulle *Categorie*, al paradigma unicamente linguistico dell’essere, adottando un criterio più segnatamente ontologico; e anche nella *Metafisica* lo Stagirita sembra riconoscere che “l’essenza appartiene in senso primo e assoluto alla sostanza, in senso derivato anche alle altre categorie, aggiungendo e togliendo qualche cosa”.³¹⁷

³¹¹ *Ivi*, pp. 328-329, trad. it. p. 343.

³¹² *Cfr.* Vuillemin 1967, pp. 44-125. Ricœur si riferisce allo studio intitolato “Le système des *Catégories* d’Aristote et sa signification logique et métaphysique”.

³¹³ *Cfr.* Aristotele, *Cat.*, I, 1a 1-15, trad. it. p. 339.

³¹⁴ *Cfr. ivi*, II, 1a 16-b 9, trad. it. p. 339.

³¹⁵ Ricœur 1975b, p. 330, trad. it. p. 345.

³¹⁶ *Ivi*, pp. 330-331, trad. it. p. 345, adattata. Il rimando è ad Aristotele, *Metaph.*, VII, 4, 1030a 31 – b4, trad. Berti p. 279.

³¹⁷ Aristotele, *Metaph.*, VII, 4, 1030a 28-35, trad. Viano p. 364, citato in Ricœur 1975b, p. 331, trad. it. p. 346. Ricœur cita dalla traduzione di Tricot, che risulta più aderente al senso da lui ricercato: “*on doit appeler êtres la substance et les autres catégories... en ajoutant ou en retranchant une qualification à être*”. Leggermente diversa la traduzione di Viano qui proposta, più lontana ancora quella di Berti, p. 279.

Appare allora chiaro, secondo Ricœur, come Aristotele individui la sostanza “mediante un complesso di criteri che procedono da un lavoro teorico sulle condizioni della predicazione”.³¹⁸ A partire da queste considerazioni, prosegue Ricœur, l’ordinamento o la “deduzione” delle *Categorie* parrebbe procedere secondo una progressiva attenuazione dei criteri di somiglianza in riferimento alla sostanza. Per questo motivo, allora, “tutto il problema dell’analogia – in assenza del termine – è contenuto *in nuce* in questo procedimento di derivazione mediante attenuazione dei criteri. La sostanza, presa come termine iniziale in Z, 4, si comunica sempre di più a tutte le altre categorie”.³¹⁹ Tenendo in mente l’argomentazione sostenuta fin qui da Ricœur, e ritornando al passo di Aristotele, si legge infatti:

l’essenza appartiene in senso primo e assoluto alla sostanza, in senso derivato anche alle altre categorie; ma per le altre categorie si tratta non di essenza in assoluto, bensì di essenza della quantità o della qualità. Infatti, alle altre categorie bisogna attribuire l’essere o in modo equivoco oppure aggiungendo e togliendo qualche cosa. [...] Ma bisogna dire che alle categorie l’essere non appartiene né equivocamente né univocamente.³²⁰

Riprendendo a questo punto la classificazione grammaticale dei termini paronimi, descritti nelle *Categorie* come intermedi tra l’univocità della sinonimia e l’equivocità dell’omonimia, e sovrapponendola alla derivazione ontologica delle altre categorie rispetto a quella della sostanza descritta nella *Metafisica*, Ricœur stabilisce un parallelo tra il piano ontologico di derivazione e quello linguistico di predicazione:

possiamo chiamare questo modo *trascendentale* di predicazione, paronimo, in forza del parallelismo con *Categorie*, 1; e *analogico*, almeno a titolo implicito. L’analogia sta ad indicare questa progressiva attenuazione della precisione della funzione predicativa, nella misura in cui si passa dalla predicazione originale a quella derivata e dalla predicazione essenziale alla predicazione accidentale (che è paronimica). Quella che più avanti sarà chiamata analogia d’attribuzione, è questo nesso di derivazione, progressivamente attenuato, che Aristotele delimita, da un lato, mediante la predicazione essenziale, [...] e, dall’altro, mediante l’omonimia pura e semplice, ovvero l’equivocità”.³²¹

La dimensione trascendentale che Ricœur riscopre all’interno della dottrina aristotelica della polisemia dell’essere ricopre quindi il principio di unità analogica che permette di superare la dicotomia tra univocità ed equivocità. In questo senso, se da una parte *essere* si dice in molti modi, dall’altra esso preserva nondimeno – secondo la celebre

³¹⁸ Ricœur 1975b, p. 333, trad. it. p. 346.

³¹⁹ *Ivi*, p. 332, trad. it. p. 346, modificata.

³²⁰ Aristotele, *Metaph.*, VII, 4, 1030a 28-35, trad. Viano pp. 363-364, leggermente modificata.

³²¹ Ricœur 1975b, p. 332, trad. it. p. 347, adattata; corsivi aggiunti.

espressione – un “significato focale”,³²² quello della sostanza, attorno al quale gravitano i significati derivati che le altre categorie assumono a partire da quella. Di conseguenza, mentre il significato principale dell’essere come sostanza è preservato mediante la predicazione essenziale o sinonimica, diversamente la predicazione paronimica o accidentale, non implicando un riferimento primario alla sostanza, ma soltanto derivato, può essere detta analogica o trascendentale. La natura di questo trascendentale analogico, così come Ricœur lo concepisce a partire da Aristotele all’intersezione tra il linguaggio e l’essere, è precisata poco più avanti nel testo:

la mia esplicita intenzione è quella di mostrare come, entrando nella dinamica della problematica dell’essere, l’analogia ad un tempo vi porta la sua specifica concettualità e riceve la qualificazione trascendentale dal campo al quale essa è applicata. In effetti, nella misura in cui è qualificato dall’ambito nel quale interviene con la sua articolazione propria, il concetto di analogia viene ad assumere una funzione trascendentale.³²³

Se l’analogia viene qualificata come trascendentale, non è in funzione di un ruolo costitutivo che essa svolgerebbe all’interno dell’esperienza, né in virtù di un chiarimento che essa apporterebbe circa le condizioni di possibilità dell’esperienza stessa; al contrario, è il suo coinvolgimento all’interno del problema dell’essere, e quindi dell’*ontologia*, a qualificarla come principio trascendentale. In questo senso, precisa Ricœur, “il rapporto di analogia comincia ad emigrare verso la sfera trascendentale, allorquando è incaricato di esprimere l’identità dei principi e degli elementi che attraversano la diversità dei generi”.³²⁴ Di conseguenza, secondo questa terza e ultima declinazione, che si accompagna a quelle di Husserl e di Kant, “trascendentale” equivale a “trans-categoriale”: Ricœur recupera così un terzo e più ampio, per quanto anche più “debole”, orizzonte trascendentale, il cui duplice carattere, al contempo linguistico e ontologico, lo differenzia tanto rispetto alle strutture trascendentali costituenti descritte dalla fenomenologia husserliana quanto rispetto alle condizioni di possibilità della conoscenza evidenziate dal criticismo kantiano.

Il confronto che Ricœur intraprende nel corso degli anni e delle opere con le molteplici voci che compongono la storia della filosofia, e del quale non si è ripercorsa fin qui che una piccola parte, non ha il carattere di un monologo ispirato da un interesse meramente storiografico o critico; al contrario, ciò che si instaura in questo modo tra il filosofo e la

³²² Owen 1960.

³²³ *Ivi*, p. 340, trad. it. p. 355.

³²⁴ Ricœur 1975b, p. 341, trad. it. p. 356.

tradizione è un dialogo vivo e attento, animato dall'intenzione di riprendere di dottrine tra loro differenti al fine di riattivarle, mediante una lettura spesso interpretante, all'interno della propria ermeneutica.³²⁵ Il percorso delineato lungo il confronto con Husserl, Kant e quello appena accennato con Aristotele ha avuto come filo conduttore l'ontologia e, correlativamente, la filosofia trascendentale sottesa alla tematizzazione del rapporto tra il soggetto e il mondo. Per quanto riguarda l'ontologia, si è tentato di mostrare come il confronto di Ricœur con Husserl abbia portato alla luce la totale assenza di un fondamento ontologico della fenomenologia, mentre il confronto con Kant si è rivelato funzionale al recupero, in chiave ancora fenomenologica, di una dimensione propriamente ontologica, ancorché in funzione limitativa. A proposito della filosofia trascendentale, invece, si è tentato di mostrare come essa abbia dovuto progressivamente rinunciare al suo ruolo di fonte costitutiva ultima di ogni senso, per ritornare a una più modesta funzione di indagine delle condizioni soggettive di possibilità dell'oggettività. Mediante l'analisi della costituzione dell'intersoggettività descritta nella *Quinta meditazione*, inoltre, è stato possibile recuperare un diverso e più originario senso della stessa filosofia trascendentale – un senso che risolve nel principio di analogia tanto l'univocità insita nella soggettività dell'esperienza, quanto l'equivocità in cui si disperde l'oggettività del mondo; nel primo caso, alla costituzione soggettiva dell'esperienza si sostituisce l'esplicitazione del senso della medesima, mentre, nel secondo, alla costituzione del senso oggettuale si sostituisce la sua descrizione.

La calibrazione della questione ontologica e l'affinamento della dimensione trascendentale non è che la conseguenza del recupero e dell'impiego, da parte di Ricœur, di alcuni strumenti concettuali fondamentali elaborati inizialmente da Husserl e da Kant; l'introduzione, all'interno del discorso ontologico e trascendentale, di una terza figura, quella di Aristotele, implica ora il compito di determinare in che modo l'*epoché* e l'intenzionalità, il limite e la cosa-in-sé, si raccordino al principio di analogia che la tradizione scolastica ha creduto di rinvenire in nella filosofia dello Stagirita. Per procedere in questa direzione, è necessario deviare per un sentiero secondario – o, per dirla con Ricœur, intraprendere una *via lunga* – che, prima di riconnettersi al sentiero principale

³²⁵ Lo sforzo di mediazione tra posizioni filosofiche giudicate tradizionalmente inconciliabili è valso a Ricœur l'accusa di forzatura e appropriazione, come nel caso della filosofia analitica: si veda a questo proposito Tétaz 2014, pp. 78-79, che, riguardo alla lettura del saggio fregeano *Senso e riferimento* data da Ricœur parla di una volontà di "conciliare gli inconciliabili"; Chatti 2017, p. 102, che parla addirittura di una "distorsione del testo fregeano".

verso un'ontologia fenomenologico-ermeneutica, attraversi per intero la configurazione del rapporto tra essere e discorso, tra esperienza e verità, quale si articola all'interno della filosofia di Aristotele.

Il dirsi delle cose che sono: la questione dell'essere e del discorso in Aristotele

III.1 *Le figure del discorso: Le Categorie*

Nel secondo capitolo delle *Categorie*, immediatamente dopo aver introdotto i concetti di omonimia, sinonimia e paronimia e attraverso un passaggio che già Hegel aveva ritenuto improvviso,³²⁶ Aristotele istituisce una distinzione fondamentale: quella “le cose che si dicono” – τῶν λεγομένων – e “le cose che sono” – τῶν ὄντων.³²⁷ La frattura inaspettata tra il piano del dirsi e quello dell'essere, stante l'apparente discontinuità tra il primo e secondo capitolo del trattato aristotelico, sembra aprirsi quasi *en passant*, situandosi storicamente al di qua di ogni consimile partizione venuta a instaurarsi lungo l'ulteriore corso del pensiero filosofico – comprese quelle declinazioni positivistiche o scettiche, naturalistiche o storicistiche che, nel Novecento, animeranno la ripresa del problema del rapporto tra realtà, pensiero e linguaggio all'interno della fenomenologia e dell'ermeneutica.³²⁸ Prima che all'interno di queste ultime, tuttavia, il chiarimento e la ricomposizione dell'apparente disconnessione tra discorso ed essere sono da ricercarsi in seno alla stessa filosofia aristotelica, e anzi nello stesso trattato sulle *Categorie*, dove tale ripartizione viene a trovarsi in posizione intermedia. Subordinata infatti alla prima, ma non meno fondamentale, è la seconda distinzione che Aristotele stabilisce nelle righe successive: da una parte, tra le “cose che si dicono”, si distinguono quelle “dette secondo connessione” – κατὰ συμπλοκή – e quelle dette “senza connessione”; dall'altra, tra le “cose che sono”, si distinguono quelle che “si dicono di un soggetto (τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται) ma non sono in nessun soggetto”; quelle che “sono in un soggetto (τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἔστιν) ma non sono dette di nessun soggetto”; quelle che “sono dette di

³²⁶ Hegel 1971, p. 230; citato in Zanatta 2022, p. 458.

³²⁷ Aristotele, *Cat.*, II, 1a 16-24; trad. it. pp. 339-341.

³²⁸ Riguardo alla fenomenologia, è sufficiente ricordare la polemica anti-scettica, e quindi anti-naturalistica e anti-storicistica, che, già al volgere del secolo, innervava il progetto fenomenologico husserliano: la riduzione del senso d'essere della realtà alla fattualità dell'esperienza e all'orizzonte storico del suo dispiegarsi aveva già inevitabilmente condotto, secondo Husserl, alla disarticolazione delle scienze e il venir meno del loro senso unitario più profondo. Nel prosieguo del secolo, una risposta alla frammentarietà delle discipline scientifiche lungo gli assi delle scienze della natura e delle scienze dello spirito – quest'ultime messe radicalmente in discussione a partire dalla loro intrinseca scientificità – è stata tentata attraverso l'ermeneutica, fino all'auspicio, alla fine del secolo, che essa potesse rappresentare una “lingua comune” in grado di far comunicare saperi tra loro eterogenei per natura e finalità.

un soggetto e sono in un soggetto” e, infine, quelle che “né sono in un soggetto né sono dette di un soggetto”.³²⁹

La prima chiave che apre alla ricomposizione sistematica delle distinzioni aristoteliche, originate dal divario annunciato tra il dirsi e l'essere, è fornita dalla nozione di συμπλοκή: dalla connessione che, tramite la predicazione, si stabilisce tra un soggetto (ὑποκείμενον) e ciò che di esso si dice, ossia i suoi *predicati* o *categorie*. Tramite il nesso predicativo costituito dalla συμπλοκή vengono a legarsi, all'interno della copula, le forme categoriali del soggetto e dei predicati, rendendo in questo modo possibile la transizione dal piano delle “cose dette senza connessione” – tali “uomo”, “corre”³³⁰ – al piano delle “cose dette con connessione”, come nella predicazione “uomo corre”. In questo senso, la frattura tra “le cose che si dicono” e “le cose che sono” trova una prima ricomposizione, di natura essenzialmente linguistica, all'interno della *predicazione categoriale*, in virtù della connessione interna alle categorie che si stabilisce tra il soggetto e i suoi predicati.³³¹ Un'ulteriore indicazione in direzione della configurazione linguistica dell'essere si trova nel quarto capitolo delle *Categorie*, dove Aristotele afferma che “delle cose che vengono dette senza nessuna connessione, ciascuna significa o sostanza (οὐσία)” – quale “uomo” o “cavallo” – o una delle altre nove categorie qui per la prima volta enumerate.³³² La συμπλοκή, ovvero la connessione predicativa, segna l'ingresso nell'orizzonte categoriale in quanto articola sul piano linguistico e semantico il dirsi dell'essere. All'interno di questa prospettiva, le categorie – come specificherà Aristotele nella *Metafisica* – non sono altro che “schemi” o “figure della predicazione”:³³³ vale a dire, forme strutturali inerenti all'espressione *linguistica* dell'essere, attraverso cui si articola il “dirsi di” relativo alle “cose che sono”. Tuttavia, a differenza di quella linguistica, la loro intelligibilità logico-ontologica presuppone la considerazione preliminare delle “cose dette senza connessione”,³³⁴ le quali costituiscono il fondamento *semantico* della predicazione. In

³²⁹ Aristotele, *Cat.*, II, 1a 16-24; trad. it. pp. 339-341.

³³⁰ Dove “corre” è usato in funzione di predicato verbale e forma, unito al soggetto, una proposizione – come Aristotele indica anche in *De Int.*, XII, 21b 9, trad. it. p.115. *Cfr.* anche Pellegrin, Crubellier, Dalimier 2007, p. 216; Ackrill 1963, p. 73; Zanatta 2022, p. 451. Che l'unità minima del discorso sia costituita da una proposizione formata dall'unione di un nome e di un verbo, lo si ritrova già nel *Sofista* di Platone: *cfr. Soph.* 261e-262e; trad. it., pp. 221-225.

³³¹ *Cfr.* Melandri 2017, p. 40.

³³² Aristotele, *Cat.*, IV, 1b 25-2a 5; trad. it. p. 343. Oltre alla sostanza, le altre categorie enumerate qui da Aristotele sono: “quantità, qualità, relazione, dove, quando, giacere, avere, agire, patire”.

³³³ Aristotele, *Metaph.*, V, 7, 1017a 22-28; trad. Viano p. 312. *Cfr.* su questo punto l'analisi di Lugarini 1955, p. 11, citato in Zanatta 2022, p. 498.

³³⁴ Zanatta 2022, p. 452.

questo senso, precisa Aristotele, ciascuna delle dieci categorie, presa individualmente e al di fuori di ogni articolazione predicativa, può essere detta “in sé e per sé” (αὐτὸ μὲν καθ’ αὐτὸ),³³⁵ in virtù di un intrinseco valore semantico attraverso il quale esse si costituiscono come termini *categorematici* dotati di un significato autonomo.

Correlativa e complementare alla considerazione delle “cose dette secondo connessione” è allora quella delle “cose dette senza connessione” e quindi del nome (ὄνομα), alla cui trattazione è dedicato il primo capitolo delle *Categorie*. Il nome o, meglio, il rapporto tra le cose e i loro nomi che Aristotele espone nel primo capitolo fornisce la seconda chiave per la ricomposizione delle molteplici distinzioni poste nel secondo capitolo: omonimia, sinonimia e paronimia, spiega Aristotele, classificano i differenti tipi di relazione che possono instaurarsi tra il nome e gli enti (ὄν)³³⁶. In questo senso, le tre relazioni si applicano primariamente non ai nomi, ma alle cose che i nomi significano, e solo tramite il riferimento dei nomi alle cose esse si applicano secondariamente ai nomi.³³⁷ Omonime si dicono allora “le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma la definizione corrispondente al nome è diversa”; sinonime si dicono “le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente la nome è la medesima”; in ultimo, paronime si dicono “tutte quelle cose che, differendo per il caso, derivano da qualcosa la loro denominazione, corrispondente al nome di quella cosa”.³³⁸ La relazione di omonimia o sinonimia tra il nome e le cose passa quindi attraverso la *definizione* (λόγος τῆς οὐσίας) delle cose stesse, la quale ne esprime l’essere o l’essenza (οὐσία) tramite il riferimento al genere e alla differenza specifica; correlativamente, oggetto della definizione non è il nome, ma la cosa stessa intesa attraverso le determinazioni che ne costituiscono l’essenza.³³⁹ Così l’uomo in carne e ossa e l’uomo dipinto si diranno entrambi animali secondo la relazione di omonimia, in quanto condividono il nome ma non la rispettiva definizione; bue e uomo si diranno animali secondo la relazione di sinonimia, in quanto condividono e il nome e la definizione di animale. La paronimia costituisce invece una

³³⁵ Aristotele, *Cat.*, IV, 2a 5, trad. it. p. 343.

³³⁶ *Ivi*, I, 1a 1-10; trad. it. p. 339.

³³⁷ Cfr. Ackrill 1963, pp. 71-75; Zanatta 2022, p. 431.

³³⁸ Aristotele, *Cat.*, I, 1a 1-15; trad. it., p. 339.

³³⁹ A riguardo, cfr. Zanatta 2022, pp. 60-61; pp. 426-427. Si noti che οὐσία non è ancora impiegato qui “in senso stretto per indicare la categoria della sostanza”, ma “in senso lato per indicare qualsiasi essenza” (Berti 1971, p. 71, citato in Zanatta 2022, p. 428). Ancora prima che la categoria della sostanza, infatti, il termine οὐσία – così come il verbo εἶναι da cui essa deriva – “può corrispondere all’‘essere’ copulativo e significare ciò che qualcosa è, oppure può corrispondere all’‘essere’ esistenziale e significare qualcosa che è, ossia che esiste” (Vegetti e Ademollo 2016, p. 109).

forma di denominazione derivata o secondaria a partire da un nome che funge da determinazione primaria e fondamentale: così il coraggioso prende il suo nome dal coraggio; anche in questo caso, non meno che negli altri, la paronimia è primariamente una proprietà delle cose, e solo secondariamente una proprietà dei nomi.³⁴⁰ Da una parte, quindi, i rapporti di omonimia, sinonimia e paronimia esprimono delle valenze *linguistiche* che, prima ancora che ai nomi, si applicano primariamente alle cose; dall'altra, le cose stesse, a partire dalle definizioni che ne esprimono l'essenza, costituiscono il fondamento *ontologico* di quelle valenze linguistiche veicolate dai nomi.³⁴¹ In altre parole: il piano linguistico in cui si esprimono le relazioni di omonimia, sinonimia e paronimia poggia sul piano ontologico in cui si esprime l'essenza delle cose stesse; in questo modo, il secondo – che misura l'essere delle cose – funge da fondamento al primo – che misura le relazioni tra i nomi delle cose a partire dalle relazioni tra le cose stesse. L'apparente frattura tra discorso ed essere con cui si apre il secondo capitolo delle *Categorie* attraverso la distinzione tra “le cose che si dicono” e “le cose che sono” si ricompone quindi parzialmente alla luce di quanto Aristotele espone nel primo e nel quarto capitolo: l'analisi dei rapporti di omonimia, sinonimia e paronimia permette infatti, da una parte, di inscrivere le “cose che si dicono” all'interno dimensione linguistica veicolata dal nome; e, dall'altra, permette di ricondurre quest'ultima all'interno della dimensione ontologica, espressa dalla definizione, delle “cose che sono”; inoltre, la considerazione delle “cose dette senza connessione” permette di individuare, sul piano linguistico e semantico, dei nuclei autonomi di significato, la cui sussistenza, indipendente da qualsiasi connessione predicativa, è in stretto rapporto con la sussistenza delle “cose che sono”.

Se il nome introduce alla dimensione linguistica e la cosa introduce invece a quella ontologica, la *συμπλοκή*, costituendo la struttura portante della predicazione – cioè, del “dirsi di” o dell’“essere in” riferito alle “cose che sono” –, permette di svelare una dimensione ulteriore della relazione tra essere e discorso: il “dirsi di” o l’“essere in” un soggetto definiscono infatti quattro differenti modalità predicative le quali, da una parte, sul piano linguistico, regolano l'attribuzione o la non-attribuzione del predicato al soggetto; dall'altra, sul piano ontologico, individuano quattro differenti tipi di enti.³⁴² In questo senso, all'inerenza o alla non-inerenza della determinazione all'ente sul piano

³⁴⁰ Cfr. Ackrill 1963, p. 72; Zanatta 2022, p. 443.

³⁴¹ Cfr. Oehler 1984, p. 161, citato in Zanatta 2022, p. 432.

³⁴² Cfr. Zanatta 2022, p. 71; pp. 460-461.

ontologico corrisponde sul piano linguistico l'attribuzione o la non-attribuzione del predicato al soggetto. Nel proseguo del secondo capitolo, Aristotele espone quindi nel dettaglio i risultati delle combinazioni ottenute a partire dalle distinzioni precedentemente introdotte: alle “cose che sono dette di un soggetto, ma non sono in nessun soggetto”, corrispondono le *sostanze universali*, che Aristotele esemplifica con “uomo”; alle cose che “sono in un soggetto, ma non sono dette di nessun soggetto”, corrispondono le *proprietà individuali*, esemplificate da “una certa dottrina grammaticale” e da “un certo bianco”; alle cose che “sono dette di un soggetto e sono in un soggetto” corrispondono le *proprietà universali*, esemplificate da “la scienza” e “la grammatica”; alle cose che “né sono in un soggetto né sono dette di un soggetto” corrispondono le *sostanze individuali*, che Aristotele esemplifica con “un certo uomo” o “un certo cavallo”.³⁴³ Nella misura in cui la συμπλοκή non si limita a unire semplicemente un predicato a un soggetto, ma li ordina tramite la stessa predicazione secondo la rispettiva natura – vale a dire secondo il loro essere sostanze o proprietà, universali o particolari – essa fa emergere delle fondamentali distinzioni di significato che rientrano nella dimensione eminentemente *logica* del linguaggio.³⁴⁴ In ragione di ciò, la funzione della συμπλοκή non si esaurisce nella dimensione linguistica propria della predicazione, né nella dimensione ontologica di inerenza che la sottende; al contrario, essa è un termine tecnico capace di attraversare trasversalmente gli ambiti della filosofia aristotelica, ed è conseguentemente impiegato all'interno del trattato al fine di indicare di volta in volta “la combinazione di elementi ontici, concettuali o linguistici”.³⁴⁵

Alla luce della relazione tra “le cose dette senza connessione” – cioè i singoli termini del discorso, quali soggetto e predicato – e le cose che, attraverso la predicazione, vengono “dette con connessione” – cioè il discorso stesso, quale unione di soggetto e predicato –, e alla luce della triplice valenza ontologica, linguistica e logica espressa dalle categorie a partire dal nesso predicativo, lo spazio lasciato in sospeso tra “le cose che si dicono” e “le cose che sono” viene ora configurandosi secondo i tratti di un realismo concepito attraverso una *costitutiva corrispondenza* tra realtà, pensiero e linguaggio. All'interno di questo “realismo metafisico”,³⁴⁶ secondo il quale l'essere si rispecchia nel significato e si

³⁴³ Aristotele, *Cat.*, II, 1a 20-b 9; trad. it., pp. 339-341. Sulla ricostruzione critica della classificazione aristotelica, cfr. Zanatta 2022, pp. 79-81.

³⁴⁴ Cfr. Zanatta 2022, p. 459.

³⁴⁵ Oehler 1984, p. 214, citato in Zanatta 2022, p. 450 (traduzione nostra).

³⁴⁶ Come lo definisce Zanatta 2022, p. 79.

esprime nel discorso, il valore delle categorie si estende tanto al piano ontologico dell'inerenza della determinazione alla cosa quanto al piano linguistico della predicazione, e fino al piano logico dei significati.³⁴⁷ In questo modo, le categorie costituiscono l'architettura polifunzionale che regge l'indagine circa la struttura dell'essere, e ne scandiscono la triplice dimensione al contempo ontologica, linguistica e logica.³⁴⁸ La dottrina della corrispondenza mette allora definitivamente in prospettiva l'apparente scarto iniziale tra "le cose che si dicono" – τῶν λεγομένων – e "le cose che sono" – τῶν ὄντων, poiché può esserci scarto unicamente "nella misura in cui si pone che l'ordine del discorso e l'ordine della realtà sono distinti come due ordini a sé stanti";³⁴⁹ nella cornice teorica che emerge già nelle *Categorie*, al contrario, la distinzione tra discorso e realtà si ricompone definitivamente attraverso il ricorso a una corrispondenza costitutiva tra i due ordini.

Un simile passaggio dal discorso all'essere è tratteggiato dallo stesso Aristotele nel quinto capitolo delle *Categorie*, dove vengono discussi quei termini che nel secondo capitolo erano stati introdotti a partire dalle distinzioni tra "dirsi di un soggetto" e "essere in un soggetto", e che erano poi stati ricondotti all'interno della categoria della sostanza quali sue quantificazioni individuali o universali. "Sostanza", spiega Aristotele, è "primariamente" (οὐσία ... πρῶτως) quella che "né si dice di un soggetto né è in un soggetto" – quali "un certo uomo" o "un certo cavallo"; "sostanze seconde" (δεύτεραι οὐσίαι) sono dette invece "le specie (εἴδεις) nelle quali esistono quelle che vengono dette sostanze in senso primario; queste e i generi (γένη) di queste specie" – quali "uomo" e "animale". Tutte le altre cose che non sono sostanze, "o sono dette delle sostanze prime assunte come soggetti (καθ' ὑποκειμένων) o sono in esse come soggetti" (ἐν ὑποκειμέναις): per questo motivo, "se non esistessero le sostanze prime, sarebbe impossibile che esistesse qualcuna delle altre cose".³⁵⁰ In questo senso, prosegue

³⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 459. Gli estremi interpretativi delle categorie aristoteliche sono dati dal versante "linguistico", avanzato da Trendelenburg 1833 e Benveniste 1958; dal versante "logico", sostenuto da Apelt 1891; dal versante "ontologico", proposto da Bonitz 1853, Brentano 1862 e Reale 1957; riguardo al dibattito originatosi nel XIX secolo in merito alla natura delle categorie, cfr. Raspa 2020; più recentemente, a tali interpretazioni si sono aggiunti un versante "semantico", suggerito da Wesoly 1984; un versante "giuridico", difeso da Bodéus 1984 e, in ultimo, un versante "dialettico" menzionato da Menn 1995. Cfr. a proposito Pellegrin, Crubellier, Dalimier 2007, pp. 69-74; Zanatta 2022, pp. 92-93.

³⁴⁸ Cfr. Zanatta 2022, p. 79.

³⁴⁹ Zanatta 2022, pp. 458: il passaggio aristotelico risulterebbe allora brusco "non già in quanto si apre un'aporia, ma perché è lasciato sottinteso, da parte dello Stagirita, il presupposto della corrispondenza dei due piani anzidetti, sul quale esso trova la sua giustificazione" (*ivi*, p. 459).

³⁵⁰ Aristotele, *Cat.*, V, 2a 11- b 6; trad. it. p. 343-345.

Aristotele, ciò che caratterizza le sostanze prime è “il fatto di essere sostrato (ὑποκεῖσθαι) a tutte le altre cose, e che tutte le altre si predicano (κατηγορεῖσθαι) di esse o sono in esse”.³⁵¹ La primalità della sostanza è quindi sia ontologica che logica, e deriva dalla sua duplice funzione di soggetto grammaticale e sostrato reale: da una parte, così come l’intera realtà si scandisce e si dispiega a partire da essa,³⁵² dall’altra anche il discorso è ordinato in sua funzione. La sostanza si differenzia quindi da tutte le altre categorie sia sul piano linguistico – nel quale essa funge da soggetto della predicazione – che su quello ontologico – nel quale funge da sostrato dell’inerenza: nell’ottica della teoria della corrispondenza, infatti, la *struttura predicativa* “soggetto-predicato” risulta perfettamente isomorfa rispetto alla *struttura ontologica* “sostanza-attributo”.³⁵³

Attraverso la correlazione stabilita tra essere e discorso, Aristotele traspone il funzionamento della struttura predicativa al di là del discorso stesso, arrivando a rintracciare sul piano dell’essere la fonte primigenia di ogni essere-detto: la regressione dal piano linguistico a quello ontologico corre lungo la concatenazione tra il dirsi del soggetto nel discorso e l’essere della sostanza nella realtà, tra la predicazione e l’inerenza. La duplice funzione di sostrato reale e soggetto del discorso (ὑποκείμενον) svolta dalla sostanza prima è costitutivamente fondata nel suo riferirsi (σημαίνειν), in ultima istanza, a “un certo questo” (τόδε τι): a un ente, cioè, la cui unità risponde in maniera ostensiva alla definizione che ne esprime l’essenza; sono anzi l’unità e l’individualità essenziali della sostanza prima che rendono possibile, in maniera correlativa, l’unità della definizione.³⁵⁴ La sostanza seconda, in questo senso, si riferisce invece a “un certo quale” (ποῖόν τι), e partecipa, in quanto genere e insieme alla differenza specifica, della definizione dell’ente o sostanza prima:³⁵⁵ l’individualità della sostanza prima risulta quindi epistemicamente subordinata alla generalità delle sostanze seconde, cioè specie e generi – quali “uomo” e “animale”. L’unità della specie “uomo” comprende quindi al suo interno la diversità degli individui umani, così come l’unità del genere “animale” – tramite il venir meno della differenza specifica, costitutiva delle essenze inferiori e delle relative definizioni – ricompone al suo interno la differenza delle specie “uomo” e “cavallo”. All’interno di

³⁵¹ *Ivi*, 2b 15-21; trad. it. p. 347.

³⁵² *Cfr.* Zanatta 2022, p. 85; pp. 533-536.

³⁵³ Melandri 2017, p. 40.

³⁵⁴ *Cfr. ivi*, p. 556: il passaggio dall’individualità della sostanza all’unità della definizione è illustrato dallo stesso Aristotele in *Metaph.*, VII, 12, 1037b 9-1038b 35, trad. Viano pp. 388-391; *Metaph.*, VIII, 6, 1045a 7-b 24; trad. Viano pp. 412-414.

³⁵⁵ Aristotele, *Cat.*, V, 3b 10-18; trad. it. pp. 351-353.

questa dimensione logica le categorie svolgono allora il ruolo di *universali*, di ultima istanza predicativa che risponde, tramite la formula definitoria, a una domanda generale relativa all'essere o all'essenza dell'ente e dei suoi predicati: "che cos'è (τί ἐστὶ) questo determinato ente (τόδε τι)?"³⁵⁶ Questa ulteriore dimensione delle categorie considerate come *universali*, cioè come generi sommi o predicati comuni, va ad aggiungersi e a completare quelle emerse nel secondo e nel quarto capitolo del trattato, dove esse venivano discusse, rispettivamente, come *predicati* di un soggetto e come *significati* delle cose dette senza connessione. Intesi come universali, i predicati comuni traducono l'essenza della cosa nel linguaggio categoriale della logica, vale a dire nella definizione, la quale coincide con la predicazione del genere e della differenza relative al "che cos'è" dell'ente.³⁵⁷

La categoria della sostanza costituisce quindi gli estremi al contempo massimamente ampi e massimamente ristretti situati ai due versanti di un processo duplice e speculare: da una parte, in quanto generi sommi, le sostanze seconde sono il termine superiore del processo di *astrazione* che dagli individui risale ai generi; dall'altra, in quanto sostanze prime, esse sono il termine inferiore del processo di *concretizzazione* che ridiscende dal genere all'individuo.³⁵⁸ In altri termini, la categoria della sostanza, al contempo genere sommo e individuo concreto, è il luogo dove "il movimento universalizzante del discorso urta la realtà delle cose"³⁵⁹. In questo senso, se l'οὐσία designa al contempo un predicato universale e il singolo individuo, solo quest'ultimo *esiste* tuttavia propriamente e in maniera separata, al contrario dei predicati che si dicono di esso o che sono in esso. La caratterizzazione della sostanza permette quindi il passaggio al limite tra l'*equivocità ontologica* data dalla molteplicità degli enti reali e l'*univocità logica* data dall'universalità delle categorie quali criteri ordinatori di tale molteplicità.³⁶⁰ In questo modo, la sussistenza delle sostanze seconde coincidenti con i predicati universali soddisfa i requisiti di astrazione e di generalità necessari per la costituzione di una scienza, in

³⁵⁶ Cfr. Zannatta 2022, p. 498.

³⁵⁷ Cfr. Argenti 2023, pp. 43-44. L'espressione logica dell'essenza tramite i predicati è presente anche nei *Topici*: cfr. Aristotele, *Top.*, I, 9, 103b 20-104a 2, trad. it. pp. 417-418. Sul rapporto tra i *Topici* e le *Categorie*, cfr. Zannatta 2022, pp. 55-56; pp. 497-498: nei *Topici*, secondo Zannatta, "le categorie sono chiamate in causa come i significati ultimi che ogni predicato può avere, rispondendo alla domanda sul τί ἐστὶ... Le categorie costituiscono esattamente i 'generi dei predicati'".

³⁵⁸ Sulla complementarità dei processi di astrazione e concretizzazione, cfr. Melandri 1975, pp. 99 sgg., ripreso nel contesto aristotelico in Guidetti 2017, pp. 154-155.

³⁵⁹ Aubenque 1962, p. 235.

³⁶⁰ Cfr. Guidetti 2017, pp. 160-161.

quanto l'universale si caratterizza in senso estensivo quale predicato comune inerente a una classe di individui reali, gerarchicamente strutturati secondo specie e genere.³⁶¹

Sebbene quindi la categoria della sostanza sia introdotta, all'interno del trattato, a partire dalla dimensione logica e attraverso l'analisi della struttura della predicazione, l'interesse primario di Aristotele nei confronti della sostanza sembra essere rivolto alla dimensione ontologica che proprio la categoria della sostanza permette di dischiudere in tutta la sua portata.³⁶² Affermando la priorità logico-ontologica della sostanza individuale sulle sostanze seconde, del particolare sull'universale, dell'empirico sull'ideale, Aristotele non si limita a elaborare una dottrina delle categorie in risposta alla dottrina delle idee di Platone; in maniera più radicale, egli capovolge il paradigma filosofico instaurato dal suo maestro e ne sovverte gli estremi, mettendo il reale a capo dell'ideale e l'esperienza a capo dei concetti.³⁶³ all'interno di questo sistema, la categoria della sostanza si situa all'intersezione tra il piano ontologico in cui si fa esperienza dell'ente, il piano logico del suo significato e il piano linguistico della sua espressione.

Tornando all'articolazione dei tre ambiti della corrispondenza che strutturano il "realismo metafisico" di Aristotele, risulta ora evidente come il piano ontologico dell'ente preceda costitutivamente tanto l'esperienza sensibile che se ne può avere quanto la sua concettualizzazione logica e la sua espressione linguistica. Nel settimo capitolo delle *Categorie*, discutendo della categoria di relazione, Aristotele afferma infatti che "il sensibile sembra essere anteriore alla sensazione: giacché il sensibile, se soppresso, sopprime assieme la sensazione, mentre la sensazione non sopprime assieme il sensibile"; prosegue poi: "inoltre la sensazione si origina insieme a ciò che è capace di sentire, invece il sensibile vi è anche prima che vi sia la sensazione";³⁶⁴ conseguentemente, "lo scibile (ἐπιστητόν) è anteriore alla scienza, giacché per lo più è delle cose che preesistono che noi acquistiamo le scienze".³⁶⁵ Una indicazione ulteriore circa l'anteriorità dell'esistenza dell'ente rispetto al discorso è data dal capitolo dodicesimo: "il fatto che un uomo esiste – scrive qui Aristotele – è correlativo, secondo l'implicazione dell'esistere, rispetto al discorso vero intorno a esso. Se infatti esiste un uomo, è vero il discorso con il quale diciamo che esiste un uomo; ed è per l'appunto correlativo".³⁶⁶ All'interno di tale

³⁶¹ Cfr. Zanatta 2022, pp. 112-118.

³⁶² Cfr. Zanatta 2022, p. 176.

³⁶³ Cfr. Berti 1971, p. 86; citato in Zanatta 2022, p. 530.

³⁶⁴ Aristotele, *Cat.*, VII, 7b 35-38; 8a 8-10; trad. it. p. 377, adattata.

³⁶⁵ *Ivi*, VII, 7b 28-32; tra. Zanatta p. 375.

³⁶⁶ *Ivi*, XII, 14b 13-23; trad. it. pp. 413-415, leggermente adattata e modificata.

correlazione tra essere e discorso, è l'esistenza dell'ente su cui porta il discorso a essere prioritaria: infatti, "il discorso vero non è in nessun modo causa dell'esistere della cosa (πρᾶγμα), mentre la cosa, in tutta chiarezza, è in qualche modo causa dell'essere il discorso vero. Ché, per il fatto che la cosa esiste o no il discorso è detto vero o falso".³⁶⁷ Già nel capitolo decimo, in questo senso, Aristotele aveva distinto, a proposito dei differenti tipi di opposizione, il discorso e il suo oggetto: "nemmeno ciò che cade sotto l'affermazione e la negazione è affermazione e negazione. Infatti, l'affermazione è un discorso affermativo e la negazione un discorso negativo, invece niente di ciò che cade sotto l'affermazione e la negazione è discorso"; di conseguenza, "come l'affermazione si oppone alla negazione, così si oppone anche la cosa che cade sotto ciascuna di queste due".³⁶⁸ Affermazione e negazione appartengono quindi alla dimensione del discorso e non, come potrebbe sembrare, a quella delle cose; il discorso si limita piuttosto a esprimere, in funzione di rispecchiamento affermativo o negativo, uno stato di cose che ha o non ha luogo tra le cose stesse, ed è a partire dalla corrispondenza tra discorso ed essere che, tramite l'affermazione o la negazione, si dà verità. Come Aristotele precisava in questo senso già nel capitolo quarto, le "cose dette senza connessione", in sé e per sé, non costituiscono nessuna affermazione, e di esse non si dà verità; piuttosto, è dalla loro connessione predicativa che ha luogo l'affermazione e può, eventualmente, darsi con ciò una verità: "infatti sembra che ogni affermazione sia vera o falsa, ma delle cose che vengono dette secondo nessuna connessione nessuna né è vera né è falsa".³⁶⁹

Il riferimento di Aristotele al concetto di verità come proprietà inerente al discorso, cioè alle "cose dette con connessione" nella forma di una affermazione o negazione, costituisce il passaggio naturale dal piano dei predicati a quello dell'enunciazione: la transizione è resa agevole dalla posizione intermedia in cui si trovano le categorie, in virtù della loro triplice valenza ontologica, logica e linguistica. In questo senso, anzi, sono diversi i luoghi testuali del trattato aristotelico che offrono l'occasione per una transizione tematica tanto verso il piano esperienziale quanto verso il piano logico e linguistico. Il passaggio dalle categorie all'enunciazione, nella misura in cui si configura come il passaggio dallo studio dei termini categorematici o significanti che compongono il discorso allo studio del discorso stesso e dei suoi valori di verità, dev'esse sembrato il più

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ivi*, X, 12b 5-16; trad. it. p. 403, adattata.

³⁶⁹ *Ivi*, IV, 2a 5-10; trad. it. p. 343. *Cfr.* inoltre *ivi*, X, 13b 10-13, trad. it. p. 409.

funzionale già ad Andronico di Rodi, il quale, nel riordinare editorialmente gli scritti aristotelici, fece seguire al trattato sulle *Categorie*, il primo degli scritti logici componenti l'*Organon*, quello sull'*Interpretazione*. Questa transizione, del resto, avrebbe forse goduto dell'assenso dello stesso Aristotele, secondo il quale la conoscenza della verità di una proposizione deve essere preceduta dalla conoscenza della sua analitica.³⁷⁰

III.2 *Le figure del vero: Dell'Interpretazione*

Nel trattato sull'*Interpretazione*, Aristotele presenta la propria dottrina dell'enunciazione nel quadro di una teoria logica del linguaggio, la quale si articola a partire dalle relazioni tra i termini categoriali che compongono il discorso e in funzione dei valori di verità dello stesso discorso.³⁷¹ Preliminare all'analisi della dimensione logica del linguaggio è la dottrina semiotica con cui Aristotele apre il trattato, alla quale è affidata l'esplicitazione delle relazioni che intercorrono tra i differenti ambiti del realismo corrispondentista emerso già nelle *Categorie*. Preoccupandosi in apertura al trattato di “stabilire che cos'è il nome e che cosa il verbo, indi che cos'è la negazione, l'affermazione, l'enunciazione e il discorso”³⁷², Aristotele espone in un quadro breve quanto denso la propria dottrina semiotica:

i suoni che sono nella voce (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) sono simboli (σύμβολα) delle affezioni che sono nell'anima (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων), e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia, ciò di cui queste cose sono segni (σημεῖα), come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono rappresentazioni (ὁμοιώματα) sono le cose (πράγματα), già identiche.³⁷³

La prima considerazione che emerge dal passo riguarda la duplicità della relazione che lega, da una parte, i segni linguistici alle affezioni dell'anima e, dall'altra, le affezioni

³⁷⁰ Aristotele, *Metaph.*, 1005b 1-4; trad. Viano pp. 271-272, citato in Pellegrin 2007, p. 27.

³⁷¹ Cfr. Zanatta 1992, p. 10-12.

³⁷² Aristotele, *De Int.*, I, 16a 1-2; trad. it. p. 101, adattata.

³⁷³ *Ivi*, 16a 3-8; trad. it. p. 101, modificata. Nel rendere ὁμοιώματα con “rappresentazione”, anziché con “immagine”, si è preferito discostarsi dalla traduzione di Zanatta per seguire l'interpretazione proposta in Raspa 2018, p. 156: “nonostante questa relazione [sc. tra il pensiero e il mondo] sia stata spesso interpretata come una relazione di somiglianza, credo che essa dovrebbe essere caratterizzata in termini di *rappresentazione*... Le affezioni dell'anima, in quanto immagini, avanzano la pretesa di somigliare alle cose, e tuttavia [...] il tipo di ‘rappresentazione’ che esse offrono supera il modo in cui le cose sono raffigurate dai sensi e dalla stessa facoltà rappresentativa, e può persino essere completamente differente rispetto a essa” (adattata). Inoltre, come rileva Dalimier 2007, p. 334, il sostantivo ὁμοιώματα compare già in Platone, dove indica non solo uno degli stadi dell'arte produttiva (cfr. Platone, *Soph.*, 266d, trad. it. p. 243), ma anche le rappresentazioni accessibili all'anima – le quali, si legge nel *Fedro*, non sono altro che un'eco delle Idee (cfr. Platone, *Phaedr.*, 250a-b, trad. it. p. 244).

dell'anima alle cose del mondo:³⁷⁴ se la prima è simbolica, la seconda è rappresentativa o "iconica",³⁷⁵ stante il carattere di immagine con cui le cose, tramite le affezioni, sono presenti nell'anima. Aristotele non si sofferma qui sullo statuto di tali affezioni né tantomeno su quello delle cose che ne sono causa, ma si limita a rinviare, a questo riguardo, alle trattazioni svolte nel *De anima*. Lasciata quindi da parte la psicologia dell'esperienza, il filosofo si concentra sulla logica del simbolo, nella sua duplice veste scritta e orale: se le cose e le relative rappresentazioni psichiche sono identiche per tutti gli individui, il valore logico dei segni risiede nella capacità del linguaggio di rinviare simbolicamente alle affezioni dell'anima.³⁷⁶ In altri termini, è attraverso la significatività delle parole nei confronti delle affezioni – e quindi delle rappresentazioni – che si dischiude la dimensione propriamente logica del simbolo linguistico.³⁷⁷

La relazione tra linguaggio, anima e cose si articola attraverso un rapporto speculare che si instaura tra il rinvio simbolico operato dal primo e la dimensione rappresentativa contenuta nella seconda: da una parte, infatti, i segni scritti sono simboli dei suoni della voce, i quali sono simboli delle affezioni dell'anima; dall'altra, le affezioni dell'anima sono immagini o rappresentazioni delle cose. Conseguenza di questa disarticolazione speculare tra il linguaggio e l'anima da una parte e l'anima e le cose dall'altra, è la correlativa disarticolazione, all'interno dello stesso simbolo, tra la *funzione semantica* – diretta verso l'affezione dell'anima – e la *funzione referenziale* – diretta verso la cosa:³⁷⁸ il "termine primo" del riferimento simbolico esercitato dai segni linguistici non è infatti costituito dalle cose, le quali intrattengono con l'anima un rapporto di somiglianza e rappresentazione, bensì dalle stesse affezioni dell'anima, rispetto alle quali il linguaggio intrattiene un rapporto di significazione.³⁷⁹ In questo senso, il rapporto tra discorso e mondo, o tra linguaggio ed essere, sembra dover passare necessariamente attraverso la *mediazione* delle affezioni dell'anima, quali immagini o rappresentazioni desunte

³⁷⁴ La proposta di ricondurre l'ambito dei πράγματα non al dominio delle "cose attuali", come tradotto in Ackrill 1963, p. 43, bensì del "mondo" come totalità "che abbraccia tutto ciò che può essere espresso o pensato, indipendentemente dal fatto che esista o meno", è avanzata in Raspa 2018, p. 146, p. 160, a partire dall'argomento aristotelico dell'ircocervo (o capricervo), nominato in *De Int.*, I, 16a 16, trad. it. p. 101. Radicalizzando la possibilità del linguaggio di significare cose che non esistono, è stata avanzata anche l'ipotesi di una disarticolazione in Aristotele tra ontologia e semantica (cfr. Sainati 1968, p. 207); tuttavia, nel *De Int.*, Aristotele non si sofferma sulla relazione tra i segni e le cose, ma si limita a segnalare la doppia corrispondenza tra segni-affezioni e affezioni-cose (cfr. Raspa 2018, pp. 147-148).

³⁷⁵ Cfr. Manetti 1987, pp. 106-107.

³⁷⁶ Cfr. Zanatta 2023, pp. 19-20.

³⁷⁷ Sulla significatività del linguaggio in Aristotele, cfr. Di Cesare 1981, citato in Manetti 1987, p. 108.

³⁷⁸ Cfr. Dalimier 2007, pp. 333-334.

³⁷⁹ Cfr. Aubenque 1962, p. 107.

dall'esperienza, nella misura in cui solo quest'ultima risponde direttamente al mondo e al suo essere.³⁸⁰ Parimenti, il fondamento della simbolicità del linguaggio è dato dalla convenzionalità dei segni linguistici, variabili a seconda delle lingue e degli alfabeti, rispetto alle affezioni dell'anima e alle relative rappresentazioni, le quali, a prescindere dai molteplici sistemi di riferimento, sono invece identiche per tutti. Proprio la convenzionalità del linguaggio, inoltre, riconducendo il simbolo scritto od orale a una consuetudine tra parlanti, lo distingue dal semplice segno, la cui dinamica referenziale è riscontrabile anche in natura, e lo iscrive all'interno di un sistema linguistico dove esso finisce per corrispondere a un'affezione dell'anima assimilabile al concetto o, quantomeno, al pensiero, e riconducibile in ultimo, come testimonia il rimando al *De Anima*, all'esperienza.³⁸¹

Il simbolo linguistico sembra allora rimandare a un significato generale, intersoggettivamente condiviso a partire dall'identità delle affezioni dell'anima e delle relative rappresentazioni, che deriva dalla capacità del pensiero di aderire alla cosa stessa ancor prima del linguaggio, attestando in questo modo la priorità del primo sul secondo.³⁸² All'interno del discorso, l'affezione dell'anima sembra allora costituire il "polo noematico" che viene a situarsi a metà via tra la voce, quale polo significante, e la cosa del mondo, quale polo referenziale:³⁸³ se la relazione triadica che Aristotele stabilisce nell'*Interpretazione* tra i suoni della voce, le affezioni dell'anima e le cose del mondo corrisponde alla relazione stabilita nelle *Categorie* tra il nome, la definizione della cosa e la cosa stessa – stante l'assimilabilità della definizione a un pensiero o "noema" quale affezione dell'anima –,³⁸⁴ allora la simbolicità del linguaggio risulterebbe simmetrica rispetto alla significatività delle categorie, e troverebbe anzi in queste il nucleo ultimo

³⁸⁰ Cfr. *ibid.* Una radicalizzazione di questa posizione è sostenuta da Zanatta 2023, p. 166, secondo il quale "la semanticità del linguaggio si fonda sulle affezioni dell'anima e non già sulle cose, che vengono così escluse dalla relazione del significato"; Zanatta muove sulla scorta di Sainati 1968, p. 208, il quale afferma che "l'essere delle cose è, infatti, un 'esteriore' che sfugge all'idealità del noema e, di conseguenza, alla semanticità del nome, che a quella idealità necessariamente si arresta". Su questo cfr. anche Aubenque 1962, p. 107; Raspa 2018, pp. 159-160.

³⁸¹ Cfr. a proposito Aubenque 1962, pp. 107-108; Zanatta 2023, pp. 20-23; Raspa 2018, pp. 152-153: sulla convenzionalità come frutto di "un processo di comunicazione intersoggettiva", cfr. anche Oehler 1984, p. 252.

³⁸² Cfr. Raspa 2018, p. 154: "Semantic generality, i.e. Aristotle's assertion that affections and things are the same for everyone ... suggests a priority of thought, which adheres to things immediately, over language, whose symbolic capacity is grounded on thought itself".

³⁸³ Cfr. Manetti 1987, p. 107.

³⁸⁴ Aristotele, *De Int.*, I, 16a 9-11, trad. it. p. 101: "νόημα" è qui impiegato per indicare nell'anima la presenza di un pensiero generico, suscettibile o meno di verifica.

della significatività logica dei termini.³⁸⁵ Il simbolo linguistico non è solo il risultato di una pura convenzione sedimentata nella pratica intersoggettiva del discorso; al contrario, esso conserva in sé tracce dell'esperienza intersoggettiva del mondo: il simbolo si configura allora come "il risultato di un accordo tra l'esperienza del mondo", che ha il suo correlato nelle rappresentazioni del pensiero, "e il mondo stesso", costituendo quindi il sigillo dell'accordo tra il pensiero e il mondo.³⁸⁶

La complessa stratificazione di elementi e relazioni articolata nel primo capitolo del *De Interpretatione* richiede una considerazione ricapitolativa. In apertura al trattato Aristotele distingue, da una parte, quattro tipi di elementi: suoni della voce, segni scritti, affezioni dell'anima, cose; e, dall'altra quattro tipi di relazioni: simbolizzazione, significazione, rappresentazione e riferimento. La simbolizzazione è la relazione che le parole scritte od orali intrattengono nei confronti delle affezioni dell'anima; la significazione è la controparte implicita della simbolizzazione, e consiste nella relazione semantica, di natura convenzionale, tra il simbolo e l'affezione; la rappresentazione è la modalità psicologica in cui le cose del mondo sono presenti nell'anima nella forma di affezioni; il riferimento è la relazione che, tramite il legame esplicito tra il simbolo e l'affezione dell'anima, lega implicitamente lo stesso simbolo alla relativa cosa del mondo presente nell'anima come affezione.³⁸⁷ La relazione di riferimento tra il discorso e il mondo si articola in conformità al principio di isomorfismo che struttura il realismo aristotelico: in questo modo, la relazione tra logica e psicologia, tra significati e affezioni, "ha come *tertium comparationis* la struttura della realtà, l'ontologia, la quale di conseguenza deve risultare isomorfa rispetto alle altre due".³⁸⁸ In altri termini: la relazione di corrispondenza tra il piano ontologico, quello linguistico e quello logico trova un'espressione ulteriore nell'articolazione semiotica tra il polo significante, il polo noematico e il polo referenziale del discorso; è attraverso quest'articolazione che il riferimento del discorso al mondo risulta mediato dal pensiero.³⁸⁹ Infatti, se da una parte

³⁸⁵ Per questa lettura del *De Interpretatione* alla luce delle *Categorie*, cfr. Modrak 2000, pp. 27-37; citato in Raspa 2018, p. 155.

³⁸⁶ Cfr. Raspa 2018, p. 156.

³⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 151-165, in particolare pp. 158-159: "Una volta stabilita una relazione tra le affezioni dell'anima e le cose del mondo, se ne riconosce implicitamente un'altra, ossia la relazione referenziale tra linguaggio e mondo: in quanto simboli dei contenuti del pensiero, che a loro volta sono immagini delle cose, le parole sono altresì simboli di tali immagini e, pertanto, delle cose stesse, sebbene in modo indiretto e non naturale."

³⁸⁸ Melandri 2017, p. 80.

³⁸⁹ Il ruolo di mediazione svolto dal pensiero è sottolineato da Oehler tramite l'assimilazione dell'affezione dell'anima, che rientra nella semiotica aristotelica, al λεκτόν (letteralmente il "detto",

l'esclusione della "cosa del mondo" dall'ordine del significato e la correlativa l'inclusione in quest'ultimo dell'affezione dell'anima conferiscono alla semanticità del linguaggio una natura simbolica e quindi convenzionale, dall'altra, l'assimilazione delle cose del mondo nell'anima, nella forma di affezioni sensibili o noetiche, trova il suo fondamento nell'esperienza – nella varietà delle sue forme – delle cose stesse. La mediazione psicologica svolta dalle affezioni dell'anima all'interno della funzione referenziale del discorso mostra come la dottrina semiotica esposta nell'*Interpretazione* si fonda su "un doppio isomorfismo: quello di cosa esterna e passione dell'anima; quello tra le sensazioni come impressioni dell'anima e i segni della voce o della scrittura".³⁹⁰

È importante notare come la negazione di una presa referenziale diretta e immediata del discorso sulla realtà non implichi conseguentemente la negazione della possibilità della stessa presa referenziale del discorso sul mondo: al contrario, la simbolicità del linguaggio rispetto alle affezioni dell'anima, configurandosi come una mediazione della realtà attraverso il pensiero, consente di ampliare l'ambito referenziale del discorso oltre la realtà attuale, in direzione di tutto ciò che può essere oggetto del pensiero e quindi del discorso. I πράγματα suscettibili di assimilazione psicologica non sarebbero allora solamente gli enti individuabili tramite la loro esistenza spazio-temporale e riconducibili in ultimo alla sostanzialità individuale del τόδε τι,³⁹¹ ma includerebbero anche ciò che, pur non essendo dotato di un'esistenza propria e attuale, è nondimeno rappresentabile attraverso il pensiero (νόημα).³⁹² Che proprio il pensiero (νοεῖν) sia effettivamente una delle affezioni proprie dell'anima, al pari di quelle sensibili, lo si trova affermato nel

corrispondente al significato) della logica stoica (cfr. Oehler 1984, pp. 255-256, citato in Raspa 2018, p. 158). Contrario all'assimilazione del λεκτόν alle affezioni dell'anima è invece Manetti: se quello è inerente al linguaggio, queste appartengono piuttosto al pensiero (cfr. Manetti 1984, pp. 138-140). Sulla relazione tra semiotica aristotelica e stoica, cfr. anche la nota di Guidetti in Melandri 2017, p. 80.

³⁹⁰ Ambrosetti 2016, p. 188, citato in Guidetti 2017, p. 152. Sempre secondo Melandri, "il momento problematico di questa semiologia non concerne il singolo segno o la singola impressione ma l'insinuazione, che con ciò vien fatta anche se non detta, che la struttura del mondo esterno sia riprodotta nella struttura dell'anima, la quale sia riprodotta ancora nella struttura del linguaggio".

³⁹¹ La coincidenza dei πράγματα con le "cose attuali" è sostenuta da Ackrill 1963, p. 43, che traduce con "actual things", e da Modrak 2000, p. 20, che li identifica con "actually existing objects"; De Rijk 2002, I, pp. 104 sgg., II, p. 290, propone invece di identificare i πράγματα con lo stato-di-cose ("state of affairs"); citati in Raspa 2018, pp. 159-160. Questa è anche l'interpretazione di Pellegrin, Crubellier, Dalimier 2007, pp. 217 sgg., p. 239, che identificano già il τῶν λεγομένων delle *Categorie* con l'"état de choses" al quale il discorso si riferisce.

³⁹² Cfr. Raspa 2018, pp. 159-160: "πράγματα (come anche 'affezioni dell'anima') deve essere compreso in un senso più largo, vale a dire, come comprendente, da una parte, singole entità spazio-temporali percepibili attraverso i sensi; e, dall'altra, fatti, azioni, qualità, generi, specie". Raspa rimanda in questo passo a Oehler 1984, p. 256.

trattato sull'*Anima* cui Aristotele aveva rinviato circa lo studio delle stesse,³⁹³ e la medesima direzione sembra indicare il filosofo nello stesso capitolo dell'*Interpretazione*, affermando che: “nell’anima talvolta vi è un pensiero (νόημα) indipendente dall’essere vero o falso [...] ed infatti *capricervo* (τραγέλαφος) significa qualcosa, ma non è ancora vero o falso, se non sia stato aggiunto l’essere o il non essere, in senso assoluto o secondo il tempo”.³⁹⁴ A partire da questi rilievi, il realismo corrispondentista di Aristotele non sembra ridursi a un mero repertorio degli enti empirici che popolano il mondo; al contrario, esso arriva a includere nel “discorso del mondo” anche ciò che non è propriamente reale: il nome “capricervo” evocato da Aristotele esemplifica in questo senso la capacità del discorso definitorio di “esprimere anche gli oggetti che non sono”, come attestato anche negli *Analitici Secondi*.³⁹⁵ I πράγματα non costituiscono allora il nucleo di un realismo commisurato all’esistenza empirica degli enti che popolano il mondo, ma indicano – senza peraltro assumere l’impegno ontologico di una dimostrazione esistenziale che invertirebbe anzi la priorità, affermata nelle *Categorie*, dell’essere sulla verità – gli oggetti del discorso, la cui esistenza reale ed effettiva è compito della ricerca empirica verificare.³⁹⁶

Accanto a nomi e verbi che, presi isolatamente, non implicano necessariamente l’attribuzione di un valore di verità, “il falso e il vero”, prosegue Aristotele in chiusura del primo capitolo e sulla scorta di quanto già accennato nelle *Categorie*,³⁹⁷ riguardano unicamente “la congiunzione (σύνθεσις) e la separazione (διάρρησις)”. Pur non applicandosi propriamente ai termini detti senza connessione, verità e falsità non possono tuttavia prescindere da questi ultimi: l’esame delle relazioni che intercorrono tra i singoli termini del discorso risulta allora decisiva in vista della determinazione del valore

³⁹³ Cfr. Aristotele, *De An.*, I, 1, 403a 3-12, trad. it. p. 59; cfr. a riguardo Sainati 1968, p. 201, e Zanatta 1992, p. 145, che propongono di individuare il rinvio di Aristotele in *De An.*, I, 1, 402a 9, ma anche 403a 3-b 19; Dalimier propone due differenti rinvii: *De An.*, III, 7, 431a 17-432a 14, trad. it. pp. 225-231: “l’anima non pensa mai senza un’immagine”; e III, 3, 427b 12, trad. it. p. 205: “la percezione dei sensibili propri è sempre vera”. Circa la natura delle affezioni, Manetti propone, sulla scorta di Belardi, di assimilare i παθήματα alla facoltà passiva dell’anima di subire impressioni, e i νοήματα alla facoltà attività di formulare giudizi: cfr. Manetti 1984, p. 107; Belardi 1975, p. 109.

³⁹⁴ Aristotele, *De Int.*, I, 16a 10-18, adattata; trad. it. p. 101. Sullo statuto ontologico del τραγέλαφος aristotelico cfr. Raspa 2018, pp. 165-169.

³⁹⁵ Aristotele, *An. Post.*, II, 7, 92b 29-30, trad. it. p. 371; cfr. a proposito Raspa 2018, p. 160.

³⁹⁶ Cfr. Raspa 2018, p. 160; il passo delle *Categorie*, già citato (*supra*, p. 91), riporta: “il discorso vero non è in nessun modo causa dell’esistere della cosa (πράγμα), mentre la cosa, in tutta chiarezza, è in qualche modo causa dell’essere il discorso vero. Ché, per il fatto che la cosa esiste o no il discorso è detto vero o falso”, 14b 19-23; trad. it. p. 415.

³⁹⁷ Cfr. Aristotele, *Cat.*, IV, 2a 5-10; trad. it. p. 343: “infatti sembra che ogni affermazione sia vera o falsa, ma delle cose che vengono dette secondo nessuna connessione nessuna né è vera né è falsa”; cfr. *supra*, p. 91.

di verità del discorso stesso, ed è attraverso questa analisi che Aristotele esibisce la propria teoria logica del linguaggio, annunciata già nella prima riga del trattato come un'analisi di "nome, verbo, negazione, affermazione, enunciazione, discorso".

Entrando nel vivo dell'analisi del linguaggio, nel secondo capitolo del trattato Aristotele stabilisce che "il nome (ὄνομα) è una voce capace di significare (φωνή σημαντική) secondo convenzione (κατὰ συνθήκην), indipendentemente dal tempo"; inoltre, prosegue, "il nome è secondo convenzione, poiché nessuno dei nomi è per natura, ma quando diventi simbolo".³⁹⁸ Se il nome è simbolo di un'affezione dell'anima, sensibile o noetica, la sua significatività o semanticità, di per sé, non è indice dell'esistenza di ciò di cui è simbolo, così come non è indice della sua verità o falsità; al contrario, perché si dia la possibilità affermare logicamente o esistenzialmente una di queste soluzioni, è necessario – come notava Aristotele alla fine del capitolo precedente a proposito dell'ircocervo – che il discorso aggiunga al nome "l'essere o il non essere, o in senso assoluto o secondo il tempo".³⁹⁹ A quest'ultima determinazione provvede quindi il verbo: come si legge nel terzo capitolo, esso "è ciò che in più [del nome] significa il tempo".⁴⁰⁰ Il verbo è semantico non solamente perché indica l'appartenenza della relativa determinazione al soggetto – e in questo senso il verbo è significativo allo stesso modo del nome –, ma perché, in aggiunta a questa, indica la temporalità di tale appartenenza.⁴⁰¹ Tuttavia, se il verbo, oltre a funzionare come un nome, è responsabile della determinazione temporale del discorso, esso non è però in grado di determinare "l'essere o il non essere in senso assoluto" del nome: come precisa Aristotele, "in sé stessi e detti per sé i verbi sono nomi e significano qualcosa, ma non significano ancora se è o non è. Ché l'essere o il non essere non è un segno della cosa, neppure se si dica *ente* (τὸ ὄν) senza aggiungere altro. Infatti, per sé stesso non è nulla, ma significa in più una certa congiunzione (σύνθεσιν), che senza ciò che è composto non è possibile pensare".⁴⁰² Il verbo essere viene considerato per così dire in negativo, a partire dalla sua intrinseca inadeguatezza a servire quale funtore esistenziale autonomo: in questa veste, esso finisce per coincidere piuttosto con una mera congiunzione, che richiede ancora un termine ulteriore. Preso in sé stesso, infatti, l'essere non è in grado di indicare un'esistenza

³⁹⁸ Aristotele, *De Int.*, II, 16a 19-20; 26-28; trad. it. p. 103.

³⁹⁹ *Ivi*, I, 16a 15-19; trad. it. p. 101.

⁴⁰⁰ *Ivi*, III, 16b 6; trad. it. p. 103, adattata.

⁴⁰¹ Cfr. Zanatta 2023, p. 188, che rimanda in questo a Zadro 1979, p. 101.

⁴⁰² Aristotele, *De Int.*, III, 16b 19-26; trad. it. p. 105, modificata e adattata.

effettiva, neanche se impiegato in forma nominale per indicare l'ente; solo nel suo valore predicativo, assunto all'interno della funzione copulativa e in connessione con un nome, l'essere si riveste di un valore esistenziale e permette di formulare un'affermazione che porta sull'esistenza o sulla realtà delle cose – come suggeriva già la chiusura del primo capitolo.⁴⁰³ Attraverso la considerazione che esso “per sé stesso non è nulla”, Aristotele fa dell’“essere” un termine *sincategorematico* o consignificante, la cui natura puramente relazionale è assimilabile in ultimo alla congiunzione predicativa.⁴⁰⁴ Quest'ultima, in quanto σύνθεσις, riveste allora una duplice funzione: da una parte, essa si configura come συμπλοκή di nome e verbo e costituisce la forma essenziale della predicazione categoriale; dall'altra, nella misura in cui ogni affermazione è un discorso vero o falso sulla realtà, la connessione predicativa si fa indirettamente carico del valore esistenziale relativo al riferimento mondano del discorso.⁴⁰⁵

“Discorso”, spiega Aristotele nel quarto capitolo del trattato, è ogni “voce capace di significare (λόγος δέ ἐστι φωνῇ σημαντική) ... per convenzione (κατὰ συνθήκην)” a partire dal significato delle sue parti. Il discorso “nel quale sussiste il dire il vero o il dire il falso”, precisa il filosofo, è propriamente il solo discorso enunciativo (ἀποφαντικός) o apofantico.⁴⁰⁶ La convenzionalità del discorso, giustificata a partire dalla convenzionalità dei nomi e dei verbi che lo compongono, si traduce – come si è già visto – nella mancanza di una presa referenziale diretta e immediata del discorso sulla realtà e sull'essere delle cose: ne consegue che la verità e la falsità del discorso, se da una parte indicano e anzi richiedono “la sporgenza del dire verso la realtà della cosa”, dall'altra “segnano uno scarto

⁴⁰³ Cfr. Zanatta 2023, pp. 193-196; p. 171, dove il rimando è a Sainati 1971, p. 91, n. 9.

⁴⁰⁴ Secondo Sainati, la “scissione della funzione ‘consignificativa’ da quella ‘significativa’ del verbo” fa sì che “mentre il verbo stesso si risolve senza residuo in un nome di proprietà, la copula s'incarica di stabilire la relazione predicativa di quel nome ad altro nome secondo le dimensioni del tempo” (Sainati 1968, p. 217, citato in Zanatta 2023, p. 195). Sulla “consignificatività” del verbo essere, cfr. inoltre Ackrill 1963, p. 122, e Melandri 2017, p. 83. In un altro passo, nel contesto della predicazione di una specie o di un genere relativamente a una sostanza, Melandri nota che “l'‘essere’ come categoria (come insieme delle determinazioni ontologiche) può comparire solo nel senso di sostanza seconda” (p. 54), riconoscendo in questo senso all'essere un nucleo di significatività – per quanto astratto – coincidente con le determinazioni ontologiche predicate della sostanza. Più lontano in questa stessa direzione sembrava andare già Heidegger nel ciclo di lezioni del semestre estivo del 1926 dedicate ai *Concetti fondamentali della filosofia antica*, affermando che “l'essere è la categoria più generale”, cfr. HGA XXII, trad. it. p. 243. Di diverso avviso Aubenque (1962, p. 232), secondo il quale, se si volesse fare dell'essere un attributo, esso sarebbe nondimeno un attributo vuoto, il quale non aggiunge nulla al soggetto.

⁴⁰⁵ Cfr. Sainati 1968, p. 218, seguito da Zanatta 2023, p. 195. In questo senso, nella forma nominale di “ente”, il verbo “essere” sarebbe allora dotato di una propria semanticità limitata al solo piano linguistico, la quale non si estende né al piano logico della predicazione né a quello ontologico dell'esistenza di tale ente: cfr. Zadro 1979, p. 106, seguito da Zanatta 2023, p. 196.

⁴⁰⁶ Aristotele, *De Int.*, IV, 16b 26-17a 7, trad. it. pp. 105-107, adattata.

rispetto al puro significare, a motivo della natura convenzionale di questo”.⁴⁰⁷ Il *valore di verità* veicolato dal discorso apofantico definisce quindi l’ambito eminentemente logico del trattato, il quale è orientato verso la determinazione della *struttura formale* che regola le condizioni entro le quali lo stesso discorso può dirsi vero o falso. Al confine con la logica, ma al di fuori della portata del trattato, si trova la semantica, la quale fornisce alla logica il quadro di riferimento entro il quale porre il problema della verità e della falsità del discorso.⁴⁰⁸ In questo senso, se il significare proprio di ogni discorso è puro, in quanto convenzionale, e se questa convenzionalità deriva da quella dei termini che lo compongono, il discorso apofantico si distingue tuttavia da quello poetico e retorico in virtù di una differenza essenziale che caratterizza la sua specifica funzione semantica. Seguendo quanto Aristotele afferma in questo senso nel quinto capitolo, “l’enunciazione (ἀπόφανσις) è una voce capace di significare intorno alla cosa se alcunché sussiste (ὕπάρχει) o non sussiste”:⁴⁰⁹ il discorso apofantico si caratterizza allora per la sua capacità di “manifestare (δηλῶν)”,⁴¹⁰ tramite l’affermazione o la negazione,⁴¹¹ la concordanza tra ciò che è detto e ciò che è, unendo o separando nell’enunciazione la reale l’inerenza di soggetto e predicato. Ne deriva che la semanticità del discorso apofantico, veicolata dal verbo ὑπάρχειν, non è limitata alla manifestazione della sola appartenenza “di qualcosa a qualcosa” sul piano linguistico; ma anche, come rileva Zanatta, della “effettiva sussistenza o non sussistenza di ciò che viene connesso” e quindi della “reale corrispondenza delle cose alle affezioni dell’anima”, assumendo così una intrinseca *valenza ontologica*: “proprio in quanto non è semplice capacità di significare convenzionalmente qualcosa, ma capacità di significare quel che realmente è”.⁴¹²

Tale valenza ontologica propria della semantica sottesa al discorso apofantico traduce allora il postulato realista di Aristotele enunciato già nelle *Categorie*, in accordo al quale il

⁴⁰⁷ Zanatta 2023, p. 203, a partire da un rilievo di Sainati, secondo il quale “neppure la semanticità del logos sporge [...] verso l’essere, arrestandosi piuttosto al livello di quei παθήματα τῆς ψυχῆς che non comportano necessariamente l’assunzione di una presenza attuale dell’essere come termine semantico del dire” (Sainati 1968, p. 210). In questo senso, come rileva Raspa a proposito dell’oggetto del discorso, “πρᾶγμα si riferisce all’oggetto del discorso, ma non implica alcun impegno riguardo alla sua esistenza o non esistenza, alla sua possibilità o persino impossibilità”, (Raspa 2018, p. 160).

⁴⁰⁸ Cfr. Zanatta 2023, p. 204.

⁴⁰⁹ Aristotele, *De Int.*, V, 17a 23-24; trad. it. p. 109.

⁴¹⁰ *Ivi*, V, 17a 16; trad. it. p. 107.

⁴¹¹ Cfr. Aristotele, *De Int.*, VI, 16b 25-26: “l’affermazione è un’enunciazione che attribuisce qualcosa a qualcosa, la negazione un’enunciazione che sottrae qualcosa da qualcosa”, trad. it. p. 109.

⁴¹² Zanatta 2023, p. 222. Qui il verbo ὑπάρχει “non denota l’appartenenza, bensì l’esistenza, la sussistenza” (*ibid.*). Secondo Sainati, inoltre, “il discorso assertivo si caratterizza per la proiezione ontologica dei suoi stessi significati, ossia per la loro ulteriore interpretazione come proprietà di cose ‘esistenti’” (Sainati 1968, pp. 221-222, citato in Zanatta 2023, p. 223).

discorso è vero se ciò che esso afferma è realmente sussistente e ciò che esso nega è realmente non sussistente.⁴¹³ Aristotele sembra confermare queste considerazioni nel nono capitolo dell'*Interpretazione*, nel contesto del problema dei futuri contingenti: qui lo Stagirita muove dalla constatazione – assunta in un'incontrovertibilità che la pone a fondamento del “realismo epistemologico” – che “se è vero dire che qualcosa è bianca o non è bianca, è necessario che sia bianca o non bianca, e se bianca o non bianca, era vero asserirlo o negarlo. E se il bianco e il non bianco non sussiste, si dice il falso; e, se si dice il falso, non sussiste. Di conseguenza è necessario che l'affermazione o la negazione sia vera”.⁴¹⁴

Dopo aver esaminato il piano del discorso e quello dei termini che lo compongono, e dopo aver stabilito che verità e falsità sono proprietà inerenti al discorso apofantico che afferma e nega, separa e congiunge secondo la reale sussistenza di ciò che è detto, l'analisi si sposta sul piano successivo dell'isomorfismo aristotelico, dove la sussistenza reale di predicato e soggetto, di nome e verbo, è vissuta come inerenza dell'attributo alla sostanza – quel piano, cioè, dove le affezioni dell'anima prendono forma attraverso l'esperienza.

III.3. *Le figure dell'esperienza: L'Anima*

Il passaggio dal discorso alla realtà, che nel *De Interpretatione* è motivato dal riscontro del valore di verità, trova una giustificazione ulteriore nei diversi passi aristotelici in cui viene affermata la priorità dell'oggetto della conoscenza rispetto alla conoscenza stessa e, correlativamente, del sensibile rispetto alla sensazione. A partire da questo principio, che trova la sua prima formulazione nel settimo capitolo delle *Categorie*, Aristotele sembra rinvenire sul terreno dell'esperienza sensibile la genesi di quelle affezioni dell'anima, sensibili o noetiche, che costituiscono il contenuto del pensiero e del discorso, e a partire dalle quali si misura la verità di quest'ultimo. Del resto, la stessa ἐμπειρία che dà il titolo al trattato aristotelico – e che sarà poi tramandata nella traduzione latina di Boezio come

⁴¹³ Cfr. Aristotele, *Cat.*, XII, 14b 13-23; trad. it. pp. 413-415

⁴¹⁴ Cfr. Aristotele, *De Int.*, IX, 18a 39-b 3; trad. it. p. 117. Insieme ai già citati (cfr. *supra*, p. 91) capitoli X e XII delle *Categorie*, questo passaggio costituisce secondo Zanatta il fondamento del “realismo epistemologico” di Aristotele e della correlativa teoria della verità-corrispondenza, cfr. Zanatta 2022, p. 732; a questi si accompagna il già citato (cfr. *supra*, p. 90) capitolo VII dello stesso trattato, dove si afferma l'anteriorità dell'oggetto del discorso rispetto al discorso stesso.

interpretatione – compare anche nel *De Anima*, dove è usata per indicare “la capacità di esprimersi” tramite l’articolazione della voce propria di alcuni viventi.⁴¹⁵

Se il *De Interpretazione* considerava l’espressione secondo il profilo logico del suo valore di verità, dando quindi per acquisita la dimensione semantica del suo contenuto, il *De Anima* considera invece la radice esperienziale di quei πράγματα – medesimi per tutti gli individui – che, una volta impressi nell’anima nella forma di affezioni, finiscono per costituire – seppure tramite una mediazione psicologica – il contenuto dell’espressione, prestandosi così a una circolazione e a una pratica discorsiva intersoggettiva. Lo stesso Aristotele, del resto, nel discutere i principi costitutivi del discorso in apertura al *De Interpretatione*, non si era spinto al di là della soglia “psicologica” del riferimento, posta come limite inferiore del rimando simbolico esercitato del linguaggio, ma si era limitato a indicare la provenienza delle affezioni dell’anima dal terreno delle cose del mondo, dalla cui identità derivava conseguentemente l’identità delle rappresentazioni. Questi argomenti, chiosava là Aristotele, erano già stati studiati in un differente ambito della filosofia e quindi esposti nel trattato sull’*Anima*. Ed è proprio all’interno di quest’ultimo che lo Stagirita si prefigge di “considerare e conoscere la natura ed essenza dell’anima, e tutte le caratteristiche che le competono”.⁴¹⁶

Richiamando le considerazioni già emerse nel quinto capitolo delle *Categorie* circa la priorità del sensibile rispetto alla sensazione e del conoscibile rispetto alla conoscenza, Aristotele avvia lo studio delle facoltà dell’anima in accordo al principio secondo cui “ancor prima che le facoltà si devono prendere in considerazione gli oggetti correlativi, poiché è di questi anzitutto, e per lo stesso motivo, che si deve trattare, ossia del sensibile e dell’intelligibile”.⁴¹⁷ Lo studio delle facoltà conoscitive dell’anima prende allora avvio dalla sensazione (αἴσθησις), intesa come una forma di passività. La sensazione, spiega Aristotele, muove a partire da un determinato oggetto,⁴¹⁸ e “consiste nell’essere mossi e nel subire un’azione”: per questo motivo, essa si configura come “una specie di alterazione”⁴¹⁹ dell’anima da parte di un oggetto sensibile (αἰσθητόν). La relazione tra

⁴¹⁵ Aristotele, *De An.*, II, 420b 19, trad. it. p. 163. Il titolo del trattato aristotelico è stato effettivamente oggetto di interpretazioni diverse da parte dei traduttori, tra le quali si segnala la resa “*Dell’espressione*” proposta da Colli 1955. A proposito delle differenti traduzioni e delle interpretazioni che ne sono alla base, cfr. Dalimier 2007, pp. 248-253.

⁴¹⁶ Aristotele, *De An.*, I, 1, 402a 9, trad. it. p. 55.

⁴¹⁷ *Ivi*, II, 4, 415a 20-23, trad. it. p. 133.

⁴¹⁸ Cfr. *ivi*, I, 4, 408b 17-18, trad. it. p. 93; cfr. poi *ivi*, I, 5, 409b 24-25; trad. it. p. 99: “questa teoria è stata formulata per rendere possibile all’anima la percezione degli esseri e la conoscenza di ciascuno di essi”.

⁴¹⁹ *Ivi*, II, 5, 416b 33-35, trad. it. p. 143.

sensibilità e oggetto sensibile risponde alla struttura di potenza e atto: la presenza effettiva dell'oggetto determina il passaggio dalla potenzialità della sensazione alla sua attualità, e avvia in questo modo quel processo di assimilazione attraverso cui l'anima, inizialmente dissimile, diventa simile all'oggetto dei sensi. Come spiega Aristotele, "la facoltà sensitiva è in potenza ciò che il sensibile è già in atto. Pertanto, essa subisce, poiché non è simile all'oggetto, mentre quando ha subito assomiglia e diventa simile a quello".⁴²⁰

Muovendo quindi alla discussione dei sensibili, Aristotele afferma che essi si dividono in tre gruppi: i sensibili "per sé", tra i quali si distinguono sensibili "propri" e sensibili "comuni", e i sensibili "per accidente". In riferimento a ciascun senso, sono detti propri quei sensibili che non possono essere percepiti tramite altri sensi, come il suono in riferimento all'udito, e rispetto ai quali non è possibile l'errore: l'udito non può ingannarsi sul fatto che un suono ci sia, "ma su che cosa e dove sia l'oggetto sonoro".⁴²¹ I sensibili comuni sono quelli che non sono propri di alcun senso particolare ma sono invece comuni a tutti: essi sono il movimento, la quiete, il numero, la figura e la grandezza. Sensibili per accidente sono infine quelli che esercitano un'azione accidentale sul senso, come la bianchezza del figlio di Diare, che risulta percepita incidentalmente a partire dalla percezione di quello.⁴²² Dopo aver passato in rassegna i cinque sensi particolari, Aristotele arriva a formulare una considerazione di carattere generale: "riguardo a ogni sensazione, si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili (αἰσθητῶν εἰδῶν) senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l'azione [...] in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma".⁴²³ La percezione è quindi definita da Aristotele come la ricezione della forma inerente all'oggetto sensibile, senza che a questa si accompagni la materia della sensazione. Contestualmente a questo processo assimilativo, i sensi – nella misura in cui si esercitano entro l'ambito dei sensibili propri – sono infallibili: di conseguenza, la forma percepita risulta sempre vera. La possibilità dell'errore risiede propriamente nel pensiero razionale, in ragione dell'esercizio di unione o separazione che – come si avrà modo di vedere in seguito –

⁴²⁰ *Ivi*, II, 5, 418a 3-6, trad. it. p. 149.

⁴²¹ *Cfr. ivi*, II, 6, 418a 15, trad. it. p. 149.

⁴²² *Cfr. ivi*, II, 6, 418a 8-24, trad. it. p. 149.

⁴²³ *Ivi*, II, 12, 424a 16-24, trad. it. p. 183, adattata. Secondo Bodéus (trad., p. 222, n. 2), la percezione consisterebbe precisamente nell'apprensione della forma inerente alle affezioni.

differenza costitutivamente l'attività dell'intelletto rispetto alla semplicità della sensazione.

Dopo aver trattato dei sensibili, e in direzione della trattazione degli intelligibili, Aristotele si sofferma sulla rappresentazione (φαντασία), la quale occupa una posizione intermedia tra la sensazione e l'intellezione e opera in funzione del loro raccordo. La rappresentazione "è infatti diversa sia dalla sensazione (αἴσθησις) che dal pensiero (διανοία), però non esiste senza sensazione, e senza di essa non c'è intellezione (ὑπόληψις)".⁴²⁴ La continuità tra la facoltà sensitiva e intellettiva è resa possibile unicamente dall'attività della rappresentazione; quest'ultima non indica una facoltà autonoma dell'anima, ma piuttosto un "movimento risultante dalla sensazione in atto".⁴²⁵ Aristotele la definisce infatti "una specie di movimento che non si produce senza sensazione, e che riguarda ciò che è oggetto di sensazione".⁴²⁶ Il movimento della rappresentazione prende quindi avvio dall'attualità del movimento della sensazione, causato dalla presenza degli oggetti sensibili ai rispettivi sensi, e persiste anche quando tale oggetto non è più presente. In questo modo, la rappresentazione si configura come un "movimento residuale" che prolunga e conserva, anche nell'assenza dell'oggetto, l'effetto della sensazione.⁴²⁷

Muovendo ora alla discussione delle parti dell'anima dedicate al pensiero e alla conoscenza – indicate come "anima intellettiva" o, semplicemente, intelletto – Aristotele prende avvio dalla considerazione – suggerita anche dall'opinione consolidata secondo cui il pensiero e l'intellezione sono una specie di sensazione –⁴²⁸ che, "se il pensare è comparabile al percepire", esso consisterà allora "nel subire l'azione dell'intelligibile".⁴²⁹ Inoltre, prosegue Aristotele a proposito dell'intelletto, "questa parte dell'anima deve essere impassibile, ma ricettiva della forma, e dev'essere in potenza tale qual è la forma, ma non identica a essa; e nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l'intelletto si trova rispetto agli intelligibili".⁴³⁰ L'anima intellettiva è quindi definita, mediante un'allusione ai platonici, "il luogo delle forme" – con la differenza che tali forme non sono là in atto, così come l'intelletto non è in atto nessuno degli enti

⁴²⁴ *Ivi*, III, 3, 427b 14-17, trad. it. p. 205, adattata e modificata. Il termine ὑπόληψις è reso da Movia come "apprensione intellettiva" e da Bodéus come "credenza", trad. fr. p. 149, *cfr.* anche n. 5.

⁴²⁵ *Ivi*, III, 3, 428b 27-429a 2, trad. it. p. 211.

⁴²⁶ *Ivi*, III, 3, 428b 11-13, trad. it. p. 209, modificata e adattata.

⁴²⁷ L'espressione "mouvement résiduel du sens" è di Bodéus (trad., p. 261, n. 1).

⁴²⁸ *Cfr. ivi*, III, 2, 427a 19, trad. it. p. 203.

⁴²⁹ *Ivi*, III, 4, 429a 14, trad. it. p. 213, modificata.

⁴³⁰ *Ivi*, III, 4, 429a 17-18, trad. it. p. 213, adattata.

prima di pensarli, ma solo in potenza. Così come la sensibilità distingue e apprende le configurazioni sensibili dell'oggetto, l'intelletto ne recepisce la forma intelligibile: nel caso degli oggetti fisici, come il naso dell'esempio aristotelico, la sensibilità ne percepisce le qualità sensibili "caldo, freddo", mentre l'intelletto recepisce la forma "camuso" inerente alla materia, cioè alla carne. Nel caso degli oggetti astratti dalla materia di inerenza, come gli enti matematici o una linea retta, essi vengono percepiti come pura forma. Anche nel caso di una forma inerente a una materia è possibile ottenere per astrazione una forma pura: nel caso precedente, ad esempio, la forma "camuso" può essere separata dalla materia di inerenza, cioè dalla carne, e considerata astrattamente in sé, come forma pura della "concavità".⁴³¹ La separazione della forma rispetto alla materia si riflette nella natura astrattiva propria della conoscenza intellettuale: così, osserva Aristotele, "come gli oggetti sono separati dalla materia, così viene a trovarsi l'intelletto". I gradi di astrazione che qualificano l'attività conoscitiva dell'intelletto rispecchiano dunque i diversi livelli di separazione della forma oggettuale dalla materia.⁴³² In considerazione di ciò, nota Aristotele, emerge una differenza strutturale tra gli enti sensibili e le loro qualità da una parte e le relative essenze dall'altra, "poiché sono diverse la grandezza e l'essenza (εἶναι) della grandezza, come l'acqua e l'essenza dell'acqua"; è allora necessario che di esse, nella loro differenza, il soggetto giudichi rispettivamente "con qualcosa di diverso" – vale a dire, attraverso facoltà differenti.⁴³³ In questo modo, alla *ratio essendi* che distingue ontologicamente l'ente empirico dalla sua essenza viene a corrispondere una parallela *ratio cognoscendi*, la quale distingue a sua volta le due facoltà preposte all'apprensione del sensibile e dell'intelligibile.

In quanto "luogo delle forme", l'intelletto coincide potenzialmente con tutti gli intelligibili, senza pertanto essere attualmente nessuno di questi prima della loro effettiva intellesione: in virtù di questa potenzialità, Aristotele presenta l'intelletto come "una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto". Inoltre, lo stesso intelletto risulta intelligibile esattamente come lo sono gli oggetti intelligibili: "infatti, nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa, poiché la scienza teoretica e il suo oggetto s'identificano. Invece negli oggetti che

⁴³¹ Cfr. *ivi*, III, 4, 429b 28-b 23; trad. it. pp. 215-217.

⁴³² Cfr. *ivi*, III, 4, 429b 22; trad. it. p. 217; cfr. a proposito anche la nota di Movia in *ivi*, p. 283, n. 101.

⁴³³ *Ivi*, III, 4, 429b 10-13, trad. it. p. 215.

hanno materia ciascuno degli intelligibili è presente potenzialmente”.⁴³⁴ In questo modo, la differenza tra l’intelletto capace di pensare e l’intelligibile che esso pensa si riduce alla differenza tra potenza e atto, e anzi lo stesso intelletto si distingue secondo i due momenti:

c’è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza.⁴³⁵

L’intelletto produttivo è quindi responsabile della trasformazione, tramite astrazione, delle forme potenzialmente intelligibili – presenti in tutti gli enti sensibili – in forme intelligibili in atto e apprese come tali dall’anima intellettiva. A questo proposito, precisa Aristotele, “l’intellezione (νόησις) degli indivisibili (ἀδιαίρετων) riguarda le cose circa le quali non è possibile il falso. Nelle cose, invece, riguardo a cui sono possibili il falso e il vero c’è già una sintesi (σύνθεσις) di nozioni (νοημάτων), le quali formano come un’unità”.⁴³⁶ La natura di questi “indivisibili”, riguardo ai quali l’intellezione non può fallire, viene richiamata in almeno due passi della *Metafisica*, ed è riconducibile in ultimo alla forma intelligibile. Nel primo di questi, Aristotele rileva che “ogni cosa che non ha materia è indivisibile (ἀδιαίρετον)”;⁴³⁷ nel secondo, egli afferma che “alcune cose sono uno qualora sia una la loro definizione, e tali sono quelle di cui è una l’intellezione (νόησις), tali cioè quelle di cui essa è indivisibile (ἀδιαίρετον), e indivisibile è l’intellezione dell’indivisibile per specie o per numero”: anche in questo caso, la causa dell’unità delle sostanze individuali è data dalla forma intelligibile.⁴³⁸ Un’indicazione fondamentale in direzione della natura sintetica o composta della verità è data altri passi tratti ancora della *Metafisica*. A partire dalla considerazione che “l’essere come vero e l’essere come falso dipendono dall’unione e dalla divisione”,⁴³⁹ e che “il vero o falso nelle cose è l’essere unite o essere divise”,⁴⁴⁰ Aristotele stabilisce infine che:

⁴³⁴ *Ivi*, III, 4, 429b 30-430a 5, trad. it. p. 217, adattata. L’immagine della “tavoletta” per descrivere il processo conoscitivo è utilizzata anche da Platone in *Thaet.*, 91c; Come nota Bodéus, “la pura potenzialità intellettiva non si compara con la tavoletta che può ricevere il disegno, ma con il disegno stesso che si trova potenzialmente inciso sulla tavoletta, essendo questa ‘essere o il soggetto potenzialmente intelligente’, in Aristotele, *De An.*, trad. fr. p. 263, nn. 4, 5.

⁴³⁵ *Ivi*, III, 5, 430a 10-18, trad. it. p. 219.

⁴³⁶ *Cfr. i*vi, III, 6, 430a 26-29, trad. it. p. 219.

⁴³⁷ Aristotele, *Metaph.*, X, 9, 1075a 5-10, trad. Berti p. 529, citato in Bodéus 1993, p. 267, n. 2.

⁴³⁸ *Ivi*, X, 1, 1052a 28-33, trad. Berti p. 407, adattata; *cfr.* inoltre il rilievo di Berti 2017, p. 440, n. 3.

⁴³⁹ *Ivi*, VI, 4, 1027b 18, trad. Berti pp. 263-265, modificata, citata in Movia 2018, p. 219, n. 3.

⁴⁴⁰ *Ivi*, IX, 1051b 1-2, trad. Berti p. 395, citato in Movia 2018, p. 284, n. 129.

il falso e il vero non sono nelle cose (ἐν τοῖς πράγμασιν), ma sono nel pensiero razionale (διανοίᾳ); mentre, per quanto riguarda le realtà semplici e le essenze (τὰ τί ἐστίν), essi non sono nemmeno nel pensiero razionale.⁴⁴¹

La struttura della verità che viene delineandosi nella *Metafisica* è duplice, e segue la partizione tra la dimensione logica propria del pensiero razionale e del discorso apofantico da una parte e la dimensione ontologica dell'essere delle cose del mondo (πράγματα) dall'altra. Al di fuori di questa partizione logico-ontologica, l'intellezione della forma indivisibile o dell'essenza risulta sempre vera non già perché queste ultime rientrano nella dimensione discorsiva del pensiero razionale, ma perché la loro indivisibilità le pone al di qua della sintesi discorsiva e quindi al riparo dalla possibilità dell'errore. La dimensione logica del vero e del falso, al contrario, si dischiude solo a partire dalla sintesi che ha luogo nell'affermazione e nella negazione; già nelle *Categorie*, in questo senso, Aristotele aveva definito la verità del discorso come il correlato dell'unione o della separazione delle cose del mondo:

Il fatto che un uomo esiste è correlativo secondo l'implicazione dell'esistere rispetto al discorso vero intorno a esso. Se infatti esiste un uomo, è vero il discorso con il quale diciamo che esiste un uomo ed è per l'appunto correlativo: se infatti è vero il discorso con il quale diciamo che esiste un uomo, esiste un uomo. Ma il discorso vero non è in nessun modo causa dell'esistere la cosa, mentre la cosa, in tutta chiarezza, è in qualche modo la causa dell'essere il discorso vero. Ché, per il fatto che la cosa esiste o non esiste il discorso è detto vero o falso.⁴⁴²

L'esistenza della cosa nel mondo – la sua esistenza unita o separata – non solo precede, quale correlato esistenziale, la sua articolazione discorsiva nella forma di affermazione o negazione, ma si situa su un piano radicalmente diverso: come si legge in un altro passo delle *Categorie*, “ciò che cade sotto l'affermazione e la negazione non è affermazione e negazione. Infatti, l'affermazione è un discorso affermativo e la negazione un discorso negativo; invece, niente di ciò che cade sotto l'affermazione e la negazione è discorso”.⁴⁴³ La distinzione tra il piano del discorso e quello dell'essere scandisce quindi due differenti ordini di verità, legati tra loro da una relazione di corrispondenza isomorfica: la verità logico-formale espressa dal giudizio apofantico nella forma di affermazione e negazione da una parte e quella ontologico-materiale riscontrata nell'esperienza come unione o

⁴⁴¹ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, VI, 4, 1027b 24-28, trad. Berti p. 265, adattata e modificata. In una nota alla sua traduzione, Berti (2017, p. 267, n. 27) rileva, a partire da *Metaph.*, IX, 10, 1051b 17-33, che “il vero concernente le realtà semplici e i ‘che cos’è’, cioè le forme delle sostanze materiali [...] non è nel pensiero razionale [διανοίᾳ], ma nell’intelletto (νοῦς)”.

⁴⁴² Aristotele, *Cat.*, XII, 14b 14-22, trad. it. pp. 413-415, leggermente modificata.

⁴⁴³ *Ivi*, X, 12b 5-9, trad. it. p. 403, adattata.

separazione dall'altra.⁴⁴⁴ Il passo della *Metafisica* dove Aristotele afferma che “il falso e il vero non sono nelle cose, ma nel pensiero” permette allora di ordinare, in accordo con i passi delle *Categorie* che stabiliscono la priorità ontologica dell'esistenza delle cose rispetto alla loro verità logica, questa scansione progressiva della verità: se quest'ultima, insieme alla falsità, è il correlato degli atti di unione e divisione che hanno luogo nel pensiero e nel discorso, ne consegue che esse riguardano unicamente le cose composte, mentre escludono le cose non composte. La verità di queste ultime, trattandosi di forme indivisibili ed essenze, non è data attraverso l'articolazione razionale o enunciativa, ma viene a coincidere con la semplice intellesione, riguardo alla quale – spiega inoltre Aristotele sempre nella *Metafisica* – non può esserci inganno: “a proposito, dunque, delle cose che sono precisamente l'essere qualcosa e che sono in atto, a proposito di queste non è possibile ingannarsi, ma averne intellesione”.⁴⁴⁵

Di conseguenza, tornando al *De Anima*, il converso dell'impossibile falsità dell'intellessione di un indivisibile (ἀδιαίρετον) quale la forma o l'essenza è la sua necessaria verità: come infatti precisa Aristotele, se “l'affermazione, come anche la negazione, è predicare qualcosa di qualcosa, ed è sempre vera o falsa, questo non è invece sempre il caso dell'intelletto: quando ha per oggetto ciò che una cosa è secondo l'essenza (κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι), è vero, e non predica qualcosa di qualcosa”.⁴⁴⁶ L'intellessione delle essenze immateriali che “informano” gli enti materiali risulta allora essere sempre vera allo stesso modo in cui secondo Aristotele è sempre vero “il vedere l'oggetto proprio”.⁴⁴⁷ La stessa infallibilità che si dà sul piano della sensibilità limitatamente ai sensibili propri si ritrova ora, analogamente, sul piano dell'intelletto che apprende la forma o essenza immateriale: la verità che i sensi e l'intelletto colgono senza margini di errore prescinde dall'articolazione predicativa e, di conseguenza, dalla dimensione logica inerente al discorso apofantico. Situandosi al di qua dell'enunciazione, l'apprensione intellettuale

⁴⁴⁴ Sul rapporto tra percezione e giudizio in riferimento alla verità “predicativa”, cfr. Besoli 2003, pp. 26 sgg.

⁴⁴⁵ Aristotele, *Metaph.*, IX, 10, 1051b 30-32, trad. Berti p. 397. È da notare come è proprio a questa seconda accezione di verità, introdotta da Aristotele nel libro IX della *Metafisica* e riferita alle realtà composte e alle essenze, che si riferisce implicitamente Heidegger in *Essere e tempo*, laddove introduce la sua rivisitazione della nozione di verità come “svelamento” (ἀλήθεια), quando afferma che, se si sostiene che la verità “appartiene ‘propriamente’ al giudizio”, allora “il richiamo ad Aristotele è infondato”, cfr. HGA II, § 7, pp. 44-45, trad. it. p. 48).

⁴⁴⁶ Aristotele, *De An.*, III, 6, 430b 26-30, trad. it. p. 223.

⁴⁴⁷ *Ibid.* Su questo punto, cfr. inoltre *ivi*, p. 285, n. 148. Bodéus (1993, p. 271, n. 4) nota che il coglimento (*saisie*) non enunciativo dell'essenza coincide con l'apprensione degli attributi essenziali che l'intelletto non attribuisce a un soggetto, ma si limita a “toccarli” nella loro realtà eterna, rimandando al già citato *Metaph.*, IX, 10, 1051b 24-26, trad. Viano p. 435.

coglie in sé, mediante un'intuizione diretta, una *verità antepredicativa*: si dischiude allora una dimensione della verità che, ancora prima che nel pensiero e nel discorso, si radica nel terreno originario dell'esperienza in atto, rivelando in questo modo la sua appartenenza all'essere della cosa esperita. La dimensione antepredicativa della verità che si apre all'intuizione precede tanto la verità logica espressa dal giudizio quanto la verità ontologica che le fa da sostrato, e che corrisponde al riscontro empirico degli oggetti del discorso. Rispetto alla valenza logica e ontologica della verità, quella antepredicativa indica allora "il verso di fondazione della gnoseologia aristotelica",⁴⁴⁸ in quanto costituisce il fondamento pre-discorsivo a partire dal quale l'inerenza ontologica dell'attributo alla sostanza si traduce nella verità predicativa del giudizio apofantico.

L'infallibilità propria della sensazione e dell'intellezione circonda all'interno dell'anima un dominio di verità *intuitive*, distinte per essenza dal dominio di verità *predicative* all'interno del quale opera il discorso. Se il primo coincide con l'intelletto (νοῦς), il secondo coincide invece con quella parte razionale dell'anima (διανοητικὴ ψυχὴ) che "afferma e nega", e alla quale le rappresentazioni ineriscono in questo senso come sensazioni.⁴⁴⁹ Non solo, quindi, la rappresentazione si costituisce come il movimento residuale impresso nell'anima dalle sensazioni, fornendo in questo modo all'intelletto la base materiale dell'astrazione anche in assenza dell'oggetto sensibile, ma le stesse rappresentazioni costituiscono inoltre per il pensiero discorsivo l'analogo di ciò che le sensazioni sono per la sensibilità – al punto che, precisa Aristotele, non può esserci pensiero senza rappresentazione.⁴⁵⁰ In un primo momento, infatti, l'intelletto pensa (νοεῖ) e coglie le forme (εἶδη) separatamente dalla materia di inerenza, senza possibilità di errore; in un secondo momento, l'unione dei pensieri (νοημάτων) così ottenuti forma una sintesi discorsiva che può invece essere vera o falsa. La verità delle cose semplici e incomposte, cioè delle forme e delle essenze, risiede quindi nell'intelletto (νοῦς), mentre la verità delle cose composte risiede nel pensiero razionale (διανοία).⁴⁵¹ Nell'atto di pensare le forme intelligibili, l'intelletto viene infatti a coincidere, attraverso una fusione conoscitiva, con i propri oggetti (πράγματα),⁴⁵² inverando in questo senso la definizione che Aristotele aveva precedentemente dato dell'intelletto come "luogo delle forme":

⁴⁴⁸ Besoli 2003, p. 10.

⁴⁴⁹ Cfr. Aristotele, *De An.*, III, 7, 431a 14-15, trad. it. p. 225, modificata.

⁴⁵⁰ Cfr. *ivi*, III, 7, 431a 17, trad. it. p. 225, modificata.

⁴⁵¹ Cfr. Berti 2017, p. 267, n. 27.

⁴⁵² Cfr. *ivi*, III, 7, 431b 1-18, trad. it. pp. 225-227.

l'anima è in certo modo – cioè, in potenza – tutti gli enti [ὄντα], sensibili e intelligibili [...]. La facoltà sensitiva e quella intellettiva dell'anima sono in potenza questi oggetti, la prima il sensibile e la seconda l'intelligibile. [...] Di conseguenza, [...] l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili. Poiché non c'è nessuna cosa, come sembra, che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione sia le proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili. Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa [θεωρεῖν], necessariamente al tempo stesso si pensa una rappresentazione. Infatti, le rappresentazioni sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia.⁴⁵³

La rappresentazione, dunque, costituisce l'anello di congiunzione tra la facoltà sensibile, da cui trae origine, e la facoltà intellettiva, che recepisce la forma intelligibile contenuta nella rappresentazione. La sensazione, nell'immediatezza della presenza del sensibile nell'esperienza e tramite un movimento unitario, imprime nell'anima la rappresentazione dell'affezione corrispondente; a partire da questa, l'intelletto conosce ed estrae la forma intelligibile che costituisce l'essenza dell'oggetto appreso inizialmente dall'esperienza sensibile. I concetti (νοήματα) così ottenuti possono allora essere composti tramite l'articolazione del pensiero razionale (διανοία) e del discorso enunciativo (λόγος ἀποφαντικός), dando luogo a unità concettuali o giudicative cui appartiene, nella misura in cui esprimono un giudizio affermativo o negativo sulla realtà, l'essere vere o false. A questo primo criterio di verità, che risponde alla logica della corrispondenza isomorfica tra mondo, pensiero e discorso, e che definisce così un "ordine dianoetico" di verità,⁴⁵⁴ se ne affianca un secondo, situato al livello delle cose esperite nel loro essere unite o separate: se la prima verità è di natura "logico-formale", e appartiene non alle cose ma alla dimensione razionale del pensiero e a quella discorsiva del giudizio apofantico, la seconda è di natura "ontologico-materiale", e si manifesta nel riscontro esperienziale di quelle relazioni ontologiche di inerenza che vengono poi espresse discorsivamente come relazioni logiche di predicazione.⁴⁵⁵ In questo senso, allora, "la verità delle relazioni espresse dall'esercizio di sintesi o diairesi del pensiero si commisura alla realtà delle relazioni inerenti alle cose, che verifica il grado di effettiva corrispondenza attribuibile all'esito giudicativo"⁴⁵⁶. Pur situandosi sul terreno del riscontro esperienziale,

⁴⁵³ *Ivi*, III, 7, 431b 20-432a 15, trad. it. pp. 227-229, modificata e adattata.

⁴⁵⁴ *Cfr.* Besoli 2003, p. 41.

⁴⁵⁵ Sulla coesistenza in Aristotele di "due concezioni di verità di segno diametralmente opposto" che non sottintende "la presenza di due logiche e forse anche di due psicologie", ma piuttosto il "riscontro di modalità cognitive divaricate, per quanto strutturalmente tutt'altro che divergenti e anzi in linea di principio collimanti", *cfr.* Besoli 2003, pp. 9-10 per la citazione.

⁴⁵⁶ Besoli 2003, p. 10.

la verità della cosa non si sottrae tuttavia allo spazio logico del discorso: la “verità della cosa”, così come anche la sua falsità, è assimilabile a un “momento sintetico”, cioè a “un correlato dell’asserzione affermativa vera e dell’asserzione affermativa falsa”.⁴⁵⁷

Se tanto la verità logico-formale del giudizio quanto quella ontologico-materiale della cosa rientrano nella dimensione più generale della verità predicativa, la verità antepredicativa dischiusa dall’intuizione fonda allora “la stessa possibilità di conferma dei giudizi percettivi”, ed è solamente a questi ultimi che “spetta per contro l’evenienza di essere veri o falsi”.⁴⁵⁸ In questo senso, la verità intuitiva degli oggetti semplici o non composti colti tramite intellesione determina “l’esperienza di una ‘suprema’ forma di verità, che certifica al contempo il modo di essere di tutto ciò che, nella sua assoluta semplicità, non può mai necessariamente risultare diverso da come è, essendo sempre così come si mostra”.⁴⁵⁹ Stante l’infallibilità conoscitiva che pertiene tanto ai sensibili propri quanto all’intellezione delle forme – al punto che Aristotele istituisce, attraverso il termine medio della rappresentazione, un’analogia costitutiva tra sensibilità e intelletto – il regime intuitivo della verità antepredicativa è esteso tanto alla percezione quanto alla noesi, e risponde a una “logica monovalente” che risulta sprovvista, nella presenza immediata dell’oggetto della conoscenza, della negazione e della falsità:⁴⁶⁰ in questo senso, la verità antepredicativa “si configura perciò come un ideale di ‘svelatezza’ allo stato puro, in cui gli asintoti della verità inerente alle cose e della sua rappresentazione categoriforme si uniscono per regressione al limite originario, evidenziando la sola condizione capace di realizzare quel massimo di adeguatezza, o approssimata identità, che a nessuna forma di corrispondenza è dato eguagliare”.⁴⁶¹ L’intuizione della verità antepredicativa circoscrive allora un ordine di conoscenze apodittiche e costituisce perciò una vera e propria “evidenza fenomenologica” *avant la lettre*, in virtù della quale “già sul piano della conoscenza sensibile la realtà ci è data per come essenzialmente è, senza bisogno quindi di doverle corrispondere”.⁴⁶² La verità antepredicativa si costituisce in ultima istanza come l’orizzonte intuitivo dell’essere, anteposto a ogni formazione categoriale e a ogni sintesi discorsiva.

⁴⁵⁷ Tugendhat 1992, p. 255, citato in Besoli 2003, p. 10.

⁴⁵⁸ Besoli 2003, p. 39.

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 50.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 53.

⁴⁶¹ *Ivi*, pp. 51-52, adattata.

⁴⁶² *Ibid.*

III.4. *Le figure dell'essere: la Metafisica*

La divaricazione tra i due estremi logico-formale e ontologico-materiale che scandisce l'ordine predicativo della verità ha origine nella presenza immediata della realtà, nella sua indivisibilità, in seno all'esperienza antepredicativa: nel libro IX della *Metafisica*, ricorrendo a un'immagine metaforica, Aristotele descrive in questo senso l'essere e la verità delle cose composte (ἀσύνθετα) come un "afferrare e dire il vero" (θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές), la cui immediatezza le differenzia radicalmente sia dall'essere unite o separate proprio delle cose composte sul piano ontologico, sia dalle relative affermazione e negazione sul piano logico.⁴⁶³ L'intellezione delle forme o essenze inerenti agli enti sensibili si realizza nella forma di un'intuizione diretta, all'interno della quale l'intelletto e l'intelligibile vengono a coincidere e a fondersi. Nell'intuizione, l'esperienza non si avvale ancora delle forme categoriali inerenti alla struttura predicativa della realtà: se così fosse, ogni esperienza si tradurrebbe inevitabilmente in un'*ontologia*, intesa nel suo senso letterale quale discorso "materiale" relativo all'essere della realtà, e in una correlativa *logica*, intesa quale discorso "formale" relativo alla sua verità.⁴⁶⁴ Al contrario, l'orizzonte antepredicativo dischiuso dall'intuizione corrisponde all'orizzonte *ontico* circoscritto dagli enti dell'esperienza. All'interno di questo orizzonte, gli enti vengono interpellati dall'esperienza a partire dalla domanda "che cos'è?" (τί ἐστι); ancora prima che al discorso che li definisce e che, come tale, circoscrive il dominio categoriale dell'*ontologia*, gli enti rispondono alla domanda conoscitiva dell'esperienza in maniera *ostensiva* e diretta, mostrandosi nella veste individuale e determinata che costituisce il loro essere un

⁴⁶³ Aristotele, *Metaph.*, IX, 10, 1051b 24-25, trad. Berti p. 395, modificata e adattata. Secondo Berti (2017, pp. 404-405, n. 75), la φάσις che Aristotele nel passo distingue dalla κατάφασις corrisponde all'enunciazione della definizione dell'ente la cui essenza è oggetto di intellesione; pur accogliendo il rilievo, si è preferito tradurre φάναι con "dire" al fine di restituire l'immediatezza propria del disvelamento ostensivo con cui il dire, più dell'enunciare, sembra fungere da correlato veritativo dell'essere delle cose composte. Riferendosi alla metafora aristotelica del toccare, Besoli (2003, p. 50) rileva proprio nella "prensione aptica" della conoscenza il punto della sua massima corrispondenza con la realtà. Anche Zanatta (2022, pp. 512-516) rileva come la verità delle cose composte discussa da Aristotele in *Metaph.* IX, 10 consiste "nel pensare inteso come un 'toccare' la cosa": se "il vero è il rispecchiamento dell'essere", allora "l'essere delle cose non composte consiste nella stessa semplicità delle cose"; riguardo poi alle "cose non composte" della *Metafisica* "non è possibile intendere altro" che "le cose semplici", gli ἀδιάρητα di *De An.*, III, 6.

⁴⁶⁴ Seguendo Melandri, "l'ontologia è il prodotto della realtà e del linguaggio, è quel tanto di ὄν che può rientrare nel *logos*, ed è quel tanto di λόγος che può fungere da rappresentanza di un dato di fatto ontico" (Melandri 2023, p. 70). Un'accezione differente del linguaggio inteso già come ontologia si ritrova in Aubenque (1962, pp. 131-132), secondo il quale "l'essere è inizialmente presupposto dal filosofo [sc. Aristotele] come l'orizzonte oggettivo della comunicazione. In questo senso, ogni linguaggio, non in quanto tale, ma nella misura in cui è compreso dall'altro, è già un'ontologia".

“questo qui” (τόδε τι). In altri termini, è nella datità diretta e immediata degli enti che si lascia cogliere intuitivamente la loro essenza, come forma indivisibile e separata.

Proprio nella contiguità tra l'ente sensibile e la sua essenza intelligibile avviene il passaggio al limite che collega il versante ontico dell'esperienza a quello ontologico e, per suo tramite, all'orizzonte logico della verità. Nelle *Categorie*, come si è visto, l'ente individualmente determinato, il τόδε τι, era ascrivito alla categoria della sostanza, all'interno della quale rivestiva anzi il ruolo di sostanza prima, in contrasto con le sostanze seconde delle specie e dei generi che lo definiscono. Nel quinto libro della *Metafisica*, diversamente, Aristotele caratterizza la sostanza attraverso una determinazione ulteriore: in aggiunta alla materia, la sostanza costituisce l'essenza dell'ente. “Il ‘che cos’era essere’ [l'essenza], il cui discorso è una definizione, anche questo è detto sostanza (οὐσία) di ciascuna cosa. Ne consegue allora che la sostanza è detta in due modi: tanto il sostrato ultimo, il quale non è mai detto di altro, quanto ciò che sia ‘un questo’ (τόδε τι) e separato: tale è la struttura e la forma (εἶδος) di ciascuna cosa”.⁴⁶⁵ Similmente si esprime Aristotele nel settimo libro della *Metafisica*, dove si legge: “non sembra che ciascuna cosa sia altro dalla sua stessa sostanza, e il ‘che cos’era essere’ [l'essenza] è detto essere la sostanza (οὐσία) di ciascuna cosa”.⁴⁶⁶ Di conseguenza, “sostanza” è detta tanto l'essenza “senza materia”⁴⁶⁷ quanto l'unione di materia e forma – dove, specifica Aristotele, “chiamo forma (εἶδος) il ‘che cos’era essere’ [l'essenza] di ciascuna cosa”: in questo senso, il composto forma-materia costituisce l'ente empirico “bruto”⁴⁶⁸ che si dà nell'esperienza e a partire dal quale, come si è visto nell'*Anima*, l'intelletto recepisce la forma inerente alla materia.

La coincidenza che si verifica in questo modo tra sostanza ed essenza permette di gettare una luce ulteriore sull'intellezione della forma e sul passaggio che, tramite l'intellezione, si opera in seno all'esperienza tra le dimensioni precategoriale e categoriale. Nella misura in cui l'orizzonte antepredicativo dell'esperienza costituisce al

⁴⁶⁵ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, V, 8, 1017b 23-26, trad. Berti p. 207. Questo passaggio della *Metafisica* è stato giudicato da Zanatta (2022, pp. 519-520) come “fondamentalmente convergente” con il quinto capitolo delle *Categorie*, dove la sostanza prima è discussa a partire dall'individuo. Dello stesso parere è anche Berti (1993, pp. 277-278). Secondo Argenti (2023, p. 109), il ricorso all'ileomorfismo nella *Metafisica* è motivato dalla ricerca della causa prima della sostanza, mentre le *Categorie* avrebbero una funzione unicamente propedeutica rispetto alle ricerche filosofiche più avanzate.

⁴⁶⁶ *Ivi*, VII, 6, 1031a 17-19, trad. Berti p. 283; come nota Berti (2017, pp. 333-334), rimandando a Frede e Patzig 2001, p. 244, Aristotele riconosce esplicitamente in questo passo la coincidenza di sostanza ed essenza, utilizzando la prima per indicare la seconda.

⁴⁶⁷ *Ivi*, VII, 7, 1032b 14, trad. Berti p. 289.

⁴⁶⁸ Così lo definiscono Vegetti e Ademollo 2016, p. 116.

contempo sia la condizione sensibile della costituzione oggettuale – in quanto l'ente empirico contiene in sé, quasi nella forma di un “*a priori* estetico”,⁴⁶⁹ le condizioni della propria intuitività –, sia la condizione pre-discorsiva del discorso stesso – in quanto la sostanza individuale si traduce nel soggetto della predicazione, regolando di conseguenza le funzioni reciproche tra le forme categoriali –, è allora possibile riconoscere come, all'interno della scansione progressiva di esperienza, realtà e discorso, che articola a sua volta il rapporto tra il livello ontico, ontologico e logico della conoscenza, il sostrato antepredicativo dell'esperienza – quale nucleo di realtà oggetto di intuizione diretta – viene a coincidere con il sostrato *categorematico* del discorso e del pensiero, quale nucleo di significato linguistico e concetto logico.⁴⁷⁰

Se il precategoriale circonda l'ambito eminentemente *ontico* dell'esperienza, dove l'essenza degli enti – sensibili e noetici – si dischiude conoscitivamente come forma intelligibile appresa dall'intelletto, il passaggio al piano propriamente *categoriale* dell'esperienza avviene attraverso la necessaria traducibilità della stessa sostanza individuale, quale composto di forma e materia, in soggetto del discorso, a partire dal quale si definiscono predicativamente tanto le relazioni ontologiche di unione e separazione quanto le relazioni linguistiche e logiche costitutive della verità. Più che marcare una differenza fondamentale in seno all'essere degli enti, la distinzione tra il piano antepredicativo e il piano categoriale scandisce allora, secondo un ordine genetico di fondazione, i due momenti distinti attraverso i quali si articola l'esperienza. Da una parte, come si è visto, il piano antepredicativo è retto dalla “logica monovalente” dettata da una “evidenza fenomenologica”, secondo la quale la verità coincide con la manifestatività e la datità dell'ente stesso – così che, secondo il nono libro della *Metafisica*, “a proposito dunque delle cose che sono precisamente l'essere qualcosa e che sono in atto,

⁴⁶⁹ Besoli 2003, p. 39, con il quale si indica “il principio dell'attività percettiva”.

⁴⁷⁰ Cfr. Guidetti 2017, p. 164. A questa considerazione deve però accompagnarsi l'attenta e precisa disamina di Besoli (2003, pp. 26 sgg), secondo cui (p. 30), se da una parte Aristotele delega “all'invarianza dell'ordine proposizionale”, costituito dall'unità di sostanza e soggetto, “la capacità di rendere ‘secondo natura’ i nessi oggettivi di cui si compone la realtà”, d'altra parte questa stessa struttura viene trasgredita sul piano dell'esperienza, dove “il referente primario dell'attività percettiva è rappresentato dalla forma qualitativa dell'oggetto sensibile e non dalla sua sostanziale e fisica individualità”; infatti, “non essendo direttamente correlate a nessuna delle facoltà percettive”, “le sostanze individuali sembrano richiedere l'intervento di una forma di individuazione più che sensoriale”; in questo modo, “ciò di cui esse entrano a far parte è unicamente una sorta di prolungamento accidentale del percepire” (p. 27, adattata). Per questo motivo, i sensibili propri, disponendo di una “saturazione ‘pre-discorsiva’ della modalità non categoriforme su cui l’*aisthesis*” di per sé si fonda – potrebbero anche esser designati, nella loro ‘atomica’ sussistenza, come termini autosemantici (o *categorematici*), mentre gli altri generi di *aistheta*, sprovvisti di un'autentica autonomia, apparirebbero – nel senso di un riempimento proposizionale o linguistico della percezione – come semplici connessioni *mitbedeutend*” (p. 29).

a proposito di queste non è possibile ingannarsi, ma averne intellesione o no”.⁴⁷¹ Diversamente dalla “logica monovalente” del piano antepredicativo, la “logica bivalente” che regge il piano predicativo stabilisce invece, secondo quanto afferma Aristotele in un noto passo tratto ancora dal medesimo libro della *Metafisica*, che:

l’ente (τὸ ὄν) e il non ente sono detti, da un lato, quello secondo le figure delle categorie (κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν), e dall’altro, quello secondo la potenza o l’atto di queste o secondo i loro contrari, e poiché quello detto nel senso principale, se vero o falso, questo nelle cose è l’essere unite o essere divise, di modo che è nel vero chi pensa che il diviso è diviso e l’unito è unito, mentre è nel falso chi considera le cose nel modo contrario.⁴⁷²

La valenza linguistica e logica delle categorie si riconduce in questo modo a quella ontologica tramite il ricorso alla dottrina della *polisemia dell’essere*; questa dottrina, congiunta a quella della verità come corrispondenza, innerva l’intera filosofia aristotelica e ne mette in rilievo i momenti di maggiore tensione. Se è vero, infatti, che l’essere si riflette nel pensiero e si esprime nel linguaggio, ne risulta allora che la relazione di corrispondenza tra il polo ontologico e quello logico-linguistico è definita dal fatto che lo stesso essere si dice in molti modi: in questo senso, afferma Aristotele nel quinto libro della *Metafisica*, “sono dette ‘essere’ per sé (καθ’ αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται) tutte le cose che le figure della predicazione (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) significano, poiché in quanti modi si dice, in altrettanti l’essere significa (ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει)”.⁴⁷³ Riconoscendo agli schemi della predicazione una matrice ontologica, a partire dalla quale i modi di essere si traducono in altrettanti modi di dirsi, Aristotele sembra salvaguardare l’isomorfismo tra realtà, pensiero e linguaggio, conferendo inoltre a quest’ultimo la facoltà di dire ciò che è – l’ente in quanto ente e gli attributi che gli

⁴⁷¹ Aristotele, *Metaph.*, IX, 10, 1051b 30-33, trad. Berti p. 397.

⁴⁷² *Ivi*, IX, 10, 1051a 34–1051b 5, trad. Berti p. 395. Nella sua traduzione, Berti (2017, p. 404, n. 68), sulla base della famiglia *alpha* dei manoscritti che hanno tramandato il testo aristotelico e sulla scorta di Charles e Peramatzis 2015, interpreta il “senso principale” dell’ente come riferito alle categorie e alla dualità di potenza e atto, in accordo anche con il passo di *Metaph.*, IV, 4, 1027b 31; diversamente, la pari importanza che, su una differente base filologica, la famiglia di manoscritti *beta* permette di attribuire all’“essere nel senso di vero” – cfr. per esempio *Metaph.* IX, 10, 1051b 1, trad. Viano p. 434: “l’essere e il non-essere si dicono secondo le figure delle categorie, o secondo la potenza o l’atto di queste, o secondo il vero o falso” – sarebbe alla base di quel contrasto testuale con *Metaph.*, IV, 4, che – prosegue Berti – ha permesso a Heidegger (cfr. HGA XXXI, pp. 80-86) di sostenere che l’ente nel senso più proprio è il vero.

⁴⁷³ *Ivi*, V, 7, 1017a 23-24, trad. Berti p. 205. Berti (p. 330, n. 1) segnala la possibilità, sollevata da Frede e Patzig 2001, p. 172, che il V libro della *Metafisica* non appartenga in realtà alla raccolta: riguardo a questo dibattito, cfr. Galluzzo e Mariani 2006.

pertengono di per sé stesso”⁴⁷⁴ – secondo la sua essenza e secondo verità.⁴⁷⁵ La formulazione più esplicita della dottrina della polisemia dell’essere secondo le figure delle categorie e in accordo con la primalità della sostanza è consegnata da Aristotele al quarto libro della *Metafisica*:

Ebbene, l’ente si dice in molti modi (τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς), tuttavia in relazione ad uno (πρὸς ἓν) e ad una qualche natura unica, cioè non in modo omonimo. Ma, come anche tutto ciò che è “sano” si dice tale in relazione alla sanità, l’uno perché la custodisce, l’altro perché la produce, l’altro ancora perché è segno della salute e l’altro perché ne è ricettacolo, e ciò che è ‘medico’ si dice tale in relazione alla medicina [...], così anche l’ente da un lato si dice in molti modi, ma dall’altro si dice in tutti i casi in relazione ad un principio che è uno (πρὸς μίαν ἀρχήν). Alcune cose, infatti, si dicono enti perché sono sostanze, altre perché sono affezioni della sostanza, altre perché sono via che porta alla sostanza, o corruzioni, o privazioni, o qualità, o produttrici, o generatrici della sostanza, o delle cose dette in relazione alla sostanza, o negazioni di qualcuna di queste o della sostanza; perciò, anche il non ente diciamo essere non ente.⁴⁷⁶

Risuona in questo passo la considerazione fondamentale, espressa già nel quinto capitolo delle *Categorie*, secondo cui, se l’ente individuale è sostanza in senso primo, tutte le altre cose che non sono sostanze “o sono dette delle sostanze prime assunte come soggetti o sono in esse come in soggetti”.⁴⁷⁷ Alla priorità categoriale della sostanza si aggiunge nella *Metafisica* una determinazione ulteriore, che la identifica con la forma o l’essenza dell’ente. Il termine οὐσία – conformemente al verbo essere (εἶναι) da cui deriva – assume allora una duplice valenza, esistenziale ed essenziale: nella prima, “sostanza” esprime il fatto che la cosa esiste come realtà primaria e fondamentale, nel senso indicato dalle *Categorie*; nella seconda, “sostanza” esprime ciò che una cosa è, cioè la sua essenza, nel senso indicato ora dalla *Metafisica*. Parimenti, l’espressione “dire l’ente” o “dire l’essere” posta in apertura del passo aristotelico significa “dire che una cosa è, o è

⁴⁷⁴ *Ivi*, IV, 1, 1003a 21, trad. Berti p. 127. Come nota Berti (2017, p. 170, n. 1), “l’ente in quanto ente è qualsiasi ente considerato sotto l’aspetto per cui è detto ente, ma poiché il predicato ‘ente’ si dice di tutti gli enti (*Metaph.* III, 3, 998b 21), l’ente in quanto ente è la totalità degli enti; e poiché lo stesso predicato si dice anche delle differenze di ciascun ente (*ivi*, 32-24), l’ente in quanto ente comprende tutto l’essere di tutti gli enti”. Ancora, secondo Berti (1993, pp. 273): “ente in quanto ente’ significa tutto ciò che è, considerato nel suo essere. Esso è sinonimo di [...] ente di cui il verbo ‘essere’ si dice non ‘per accidente’, ma per indicare l’essere nel senso proprio, cioè nel significato che è proprio a questo verbo”. “Ente in quanto ente” ed “essere” godono quindi di uno statuto sinonimico.

⁴⁷⁵ In questo senso, un “isomorfismo di fondo” tra le “categorie ontologiche” e le “categorie predicative” è rilevato anche da Argenti 2023, p. 76.

⁴⁷⁶ *Ivi*, IV, 1003a 33-b 11, trad. Berti p. 127, adattata.

⁴⁷⁷ Aristotele, *Cat.*, V, 2a 34-35, trad. it. p. 345.

qualcosa”.⁴⁷⁸ Tuttavia, i due significati non sono equivalenti: da una parte, infatti, “essere” si dice in senso *esistenziale* di ogni ente che è o che esiste; dall’altra, in senso *essenziale*, lo stesso “essere” si dice di volta in volta secondo un significato diverso, in accordo all’essenza dell’ente cui esso si riferisce. Al di là dello scarto che separa la valenza esistenziale da quella essenziale, “essere” è detto sempre in relazione alla categoria della sostanza. La diversità essenziale dell’essere degli enti nell’unità del loro riferimento dà luogo alla polisemia dell’essere stesso, alla dispersione del suo significato nella molteplicità delle categorie. Questa polisemia non corrisponde a un’omonimia rigorosa, all’interno della quale le cose hanno lo stesso nome ma definizioni diverse: nella misura in cui l’essere dell’ente è detto ogni volta in riferimento alla sostanza, la polisemia si costituisce piuttosto come una “omonimia relativa ad uno (πρὸς ἓν)”.⁴⁷⁹

Il riferimento unitario alla sostanza che permette di ordinare verticalmente i molteplici significati orizzontali dell’essere è la conseguenza di una duplice priorità, logica e ontologica, che pone la categoria della sostanza al di sopra delle altre: come spiega Aristotele, “delle altre cose che sono predicate, nessuna è separabile, mentre questa sola lo è; ma anche nella definizione questa è prima (poiché è necessario che nella definizione di ciascuna altra cosa sia contenuta la menzione della sostanza)”.⁴⁸⁰ La priorità della sostanza è ribadita da Aristotele in apertura al settimo libro della *Metafisica*: “dicendosi l’ente in tanti modi, è manifesto che di questi il primo ente è il ‘che cos’è’, il quale significa la sostanza, mentre gli altri sono detti enti perché di ciò che è in questo modo alcuni sono quantità, altri qualità, altri affezioni, altri qualcos’altro di simile”⁴⁸¹ secondo le figure delle categorie. La sostanza, insomma, è il πρὸς ἓν: il riferimento unitario attraverso il quale “l’essere si dice in molti modi” e in relazione al quale tutti gli enti “si dicono enti”. La dislocazione semantica dell’essere, raccolta intorno al “significato focale”⁴⁸² della sostanza quale principio ordinatore di un’omonimia πρὸς ἓν, manifesta in controluce l’impossibilità di considerare l’essere una categoria unitaria, capace di comprendere in sé,

⁴⁷⁸ Berti 2017, trad. p. 170, n. 5. Sulla valenza essenziale ed esistenziale della sostanza, a partire dalla sua derivazione dal verbo essere, cfr. anche Vegetti e Ademollo 2016, pp. 115-116, che rimandano a Frede e Patzig, 2001.

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 171.

⁴⁸⁰ Aristotele, *Metaph.*, VII, 1, 1028a 32-36, trad. Berti p. 269; cfr. a proposito anche Berti 2017, p. 330, nn. 7, 8.

⁴⁸¹ *Ivi*, VII, 1, 1028a 14-20, trad. Berti p. 269, adattata.

⁴⁸² “Focal meaning” è l’espressione coniata da Owen 1960; ricercando una maggiore precisione terminologica circa il riferimento dei vari significati dell’essere a quello fondamentale della sostanza, Aubenque (1989, p. 294), propone di tradurre “focal meaning” con “unité focale de signification”. Riguardo alla teoria del *focal meaning*, cfr. anche Berti 2001; per una diversa interpretazione, cfr. Argenti 2023, p. 84.

attraverso una omonimia rigorosa, la totalità delle sue manifestazioni; questa impossibilità trova conferma nell'avvertimento dato Aristotele già negli *Analitici Secondi*: "l'essere non è per nessun oggetto la sua sostanza, dato che ciò che è non è un genere".⁴⁸³ D'altra parte, e per converso, neanche la totalità degli enti, intesa come totalità delle manifestazioni dell'essere, costituisce di per sé un genere, come stabilito nel terzo libro della *Metafisica*: "non è possibile che né l'uno né l'ente siano un genere unico degli enti, poiché è necessario che le differenze di ciascun genere siano e siano ciascuna una".⁴⁸⁴

La determinazione del significato dell'essere richiama allora in causa la valenza ontologica delle categorie, a partire dalla quale emerge chiaramente come la questione del significato dell'essere riguardi meno l'essere stesso che non il discorso che porta su di esso. Si rivelerebbe infatti vano, in questo senso, il tentativo di separare l'essere dal suo discorso; una tale separazione, come si è visto, permetterebbe unicamente di risalire dal piano ontologico del discorso sull'essere al piano ontico dell'intuizione dell'ente: se quest'ultimo "può essere incontrato ancora prima di essere detto, al contrario, l'essere in quanto essere non si incontra mai, non è oggetto di nessuna intuizione, né sensibile né intellettuale, e non ha altro supporto al di fuori del discorso che teniamo su di esso".⁴⁸⁵ All'interno del discorso, il significato dell'essere si infrange inevitabilmente nella polisemia: il divieto di ricondurre l'essere all'unità di un genere si traduce allora nella concessione di identificarlo di volta in volta nella molteplicità dei generi stessi.⁴⁸⁶ Se i significati dell'essere secondo le figure delle categorie sembrano disporsi secondo uno schema orizzontale, il riferimento πρὸς ἓν che orienta la molteplicità degli stessi significati in direzione della sostanza sembra invece indicare uno schema verticale, all'interno del quale il primato ontologico e logico della sostanza lascerebbe intravedere la possibilità di un'unità dei significati dell'essere nella forma di una "omonimia relativa". Ma anche nella disposizione orizzontale dell'essere attraverso le categorie sembra intravedersi la possibilità di un'unità: come spiega Aristotele in un passo del quinto libro della *Metafisica*, l'unità propria delle singole cose "è un'unità "per genere": "sono una [...] per genere (γένει) quelle [cose] di cui è lo stesso tipo di predicazione (σχῆμα τῆς κατηγορίας)";⁴⁸⁷ l'unità tra generi diversi, si legge nello stesso passo, è invece "per

⁴⁸³ Aristotele, *An. Post.*, II, 7, 92b 13, trad. it. p. 370.

⁴⁸⁴ Aristotele, *Metaph.*, III, 3, 998b 22, trad. Berti p. 97. Su questo punto, *cf.* Mariani 2012, pp. 36-38.

⁴⁸⁵ Aubenque 1962, p. 235.

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 236.

⁴⁸⁷ Aristotele, *Metaph.*, V, 6, 1016b 30-34, trad. Berti p. 203, adattata.

analogia”: “sono una [...] per analogia quelle [cose] che stanno come altro in relazione ad altro; [...] quelle che sono una per analogia non sono tutte una per genere”.⁴⁸⁸ Come si evince inoltre da un passo dell’*Etica Nicomachea*,⁴⁸⁹ l’analogia cui Aristotele si riferisce nella *Metafisica* è da intendersi come un’analogia di proporzionalità: essa consiste in “un’identità di rapporti tra termini diversi, cioè nella proporzione aritmetica $A:B=C:D$, che può sussistere tra ogni genere di enti”.⁴⁹⁰ In questo senso, l’analogia di proporzionalità costituisce una forma orizzontale di unità che non è dovuta all’identità delle cose stesse, ma all’identità rapporti che, secondo uno schema a quattro termini, queste cose intrattengono con altre. L’unità come “omonimia relativa a uno”, al contrario, si costituisce come un rapporto verticale a partire dall’unità e dall’identità del termine primo – nel caso presentato nel settimo capitolo della *Metafisica*, della sostanza – cui si riferiscono, nella diversità dei loro rapporti, cose tra loro diverse – nello stesso caso, i modi dell’essere secondo le categorie.⁴⁹¹

L’unità per analogia e l’unità fondata sul riferimento a un unico termine non sono quindi assimilabili. La differenza tra l’analogia proporzionale e l’omonimia relativa a uno risiede nella natura dei rapporti considerati: nel primo caso si ha un rapporto di identità proporzionale tra termini; mentre, nel secondo caso, una molteplicità di significati è fatta derivare da un termine primario. Un’analogia di proporzionalità sembra tuttavia sussistere, secondo Aristotele, all’interno delle stesse categorie:⁴⁹² in un passo dell’ottavo libro della *Metafisica*, si legge che “se la sostanza ($\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu\alpha$) è causa dell’essere ciascuna cosa, in queste differenze si deve cercare che cosa è la causa dell’essere ciascuna di queste cose. Nessuna di queste differenze, dunque, è sostanza, neppure se accoppiata con la materia; tuttavia, esse ne sono l’analogo in ciascuna cosa. E come nelle sostanze il predicato della materia è l’atto stesso, così anche nelle altre definizioni lo è ciò che è atto a maggior ragione”.⁴⁹³ Aristotele riconosce che la causa dell’essere di ciascuna cosa è la sostanza

⁴⁸⁸ *Ibid.*, adattata.

⁴⁸⁹ Aristotele, *Eth. Nic.*, V, 6, 1131a 31, trad. it. p. 337: “la proporzione è un’uguaglianza di rapporti e comporta per lo meno quattro termini. Ora, che la proporzione discontinua richieda quattro termini, è chiaro; ma li richiede anche una proporzione continua; essa, infatti, utilizza un solo termine come se fossero due e lo chiama in causa due volte; ad esempio, la linea A sta alla linea B come la linea B sta alla linea C. Due volte è perciò chiamata in causa la linea B; di modo che, se la linea B è posta due volte, i termini in proporzione saranno quattro”; citato in Berti 2017, p. 248.

⁴⁹⁰ Berti 2017, p. 248, n. 61.

⁴⁹¹ *Cfr.* Berti 2022, pp. 10-15.

⁴⁹² Seguiamo qui l’analisi di Berti 2022, pp. 15-21.

⁴⁹³ Aristotele, *Metaph.*, VIII, 2, 1043a 2-7, trad. Berti p. 349; citato in Berti 2022, p. 15. Una precedente formulazione dell’analisi è contenuta in Berti 2016, pp. 69-70.

(οὐσία) intesa come l'essenza: se nella categoria della sostanza sensibile l'essenza coincide con la forma, nelle altre categorie il ruolo dell'essenza è svolto da quelle che Aristotele chiama "differenze" e che, pur non essendo né essenze né forme, ne sono tuttavia "l'analogo", in quanto svolgono la medesima funzione. La proporzionalità del rapporto, e quindi l'analogia tra essenze e differenze, emerge esplicitamente in chiusura del passo: nella sostanza sensibile la forma sta alla materia così come le differenze stanno alla materia delle altre categorie.⁴⁹⁴ Ne deriva che l'orizzontalità propria dell'analogia proporzionale si interseca con la verticalità espressa della relazione ad uno, poiché entrambe definiscono e strutturano, in maniera diversa, l'ambito delle categorie. Un'ulteriore conferma della duplice dislocazione delle categorie in rapporto all'essere è data nel libro quattordicesimo della *Metafisica*: "tutte le cose – si legge là – sono tra loro imparentate, e formano un'unità in virtù dell'analogia (ἐν δὲ τῷ ἀνάλογον); in ciascuna categoria dell'ente infatti c'è l'analogo: come il retto sta nella lunghezza, così sta il piano nella superficie, e ugualmente il dispari nel numero, e il bianco nel colore".⁴⁹⁵ Anche qui, l'unità per analogia è data dalla proporzione tra i rapporti, e si traduce in una disposizione orizzontale dell'essere che interseca, senza per questo coincidere, con la disposizione verticale orientata verso la sostanza.⁴⁹⁶

La forma di unità che Aristotele riconosce possibile tramite il ricorso all'analogia non si rivela quindi funzionale al riscontro di un'unità intrinseca all'essere in quanto essere: in questo senso, anzi, occorre riconoscere esplicitamente che Aristotele non parla mai di analogia nel caso dell'essere.⁴⁹⁷ L'unità analogica si applica invece propriamente – cioè in modo proporzionale – alle categorie intese quali *modi* di dirsi corrispondenti alle divisioni categoriali dell'essere, senza che tuttavia questa identità di rapporti lasci intravedere un'unità delle categorie che sia diversa da quella puramente geometrica o proporzionale. In questo senso, anzi, all'interno del numero delle categorie e in virtù delle differenze che costituiscono la singolarità di ogni genere, vige l'assoluto divieto di μετάβασις εἰς ἄλλο

⁴⁹⁴ Cfr. Berti 2022, p. 16.

⁴⁹⁵ Aristotele, *Metaph.*, XIV, 6, 1093b 17-21, trad. Berti p. 643; citato in Berti 2022, p. 16.

⁴⁹⁶ Un ulteriore e fondamentale impiego dell'analogia in senso euristico, che esula però dalla traccia aristotelica qui seguita, si ritrova nella ricerca scientifica dei principi di cui Aristotele parla sempre nella *Metafisica*: "Di queste cose, dunque, i principi e gli elementi sono gli stessi (ma di cose diverse sono diversi), però non si può dire che lo siano in questo modo di tutte le cose, bensì per analogia, come se qualcuno dicesse che i principi sono tre, la forma, la privazione, e la materia, ma ciascuno di questi è diverso per ciascun genere di cose, per esempio nel colore sono bianco, nero e superficie; oppure luce, tenebra e aria, da cui sono costituiti il giorno e la notte" (Aristotele, *Metaph.*, XII, 4, 1070b 17-22, trad. Berti p. 507); cfr. a proposito anche Berti 2016.

⁴⁹⁷ Cfr. Aubenque 1989, p. 294.

γένος, di *trasgressione categoriale*, che Aristotele ricorda nel primo libro degli *Analitici Secondi*: “non è possibile condurre la dimostrazione passando da un genere all’altro (ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι): ad esempio, non si può dimostrare una proposizione geometrica mediante l’aritmetica”.⁴⁹⁸ Conformemente al divieto di trasgressione categoriale, l’unità analogica permette unicamente di individuare quell’analogo che – come ricorda Aristotele – si dà all’interno di ciascuna categoria dell’essere, senza postularne un’unità fondamentale che trascenda le differenze tra i generi.

Rispettando alla lettera i dettami ontologici riscontrati nei trattati aristotelici,⁴⁹⁹ le indicazioni che se ne traggono in direzione di una determinazione unitaria dell’essere si rivelano invero esigue. L’essere si dice in molti modi, secondo la potenza e l’atto e secondo le figure delle categorie: queste, se da una parte sono dette in relazione alla sostanza, dall’altra non possono essere ridotte, nella loro eterogeneità, a quest’ultima, stante anche l’assoluto divieto di trasgressione categoriale; l’unica forma di unità possibile tra le differenti categorie è data infatti dall’identità di rapporti, e in questo senso essa deve essere intesa unicamente come un’analogia di proporzionalità. Infine, né l’essere né la totalità degli enti costituiscono un genere; di più, Aristotele non dice. In definitiva, “alla domanda ‘che cos’è l’ente?’, ossia ‘che significa essere?’”, Aristotele “risponde che l’essere ha molti significati, e che il primo di questi è la sostanza”.⁵⁰⁰ Lo sviluppo ulteriore della questione della polisemia categoriale dell’essere, a partire dalla sovrapposizione indebita tra l’analogia di proporzionalità e l’omonimia relativa ad uno che confluirà nell’elaborazione sotterranea della dottrina dell’*analogia entis*,⁵⁰¹ abbandona il terreno della filosofia che Aristotele ha consegnato ai trattati e si sviluppa ormai unicamente all’interno della *tradizione* aristotelica, modulata dagli influssi neo-platonici dei

⁴⁹⁸ Aristotele, *An. Post.*, I, 7, 75a 38-39, trad. it. p. 296.

⁴⁹⁹ È importante segnalare il rilievo critico di Berti 2017, p. XXI-XXXIII, secondo il quale la *Metafisica* non costituirebbe, propriamente, nemmeno un’ontologia: “per Aristotele infatti l’ente, proprio perché è il più universale di tutti i concetti, cioè in quanto si predica di tutto, si predica anche delle proprie differenze, quindi non è un genere. Il fatto che esso si predichi anche delle proprie differenze significa che l’ente non prescinde da nulla, cioè non è il risultato di un’astrazione, non è un concetto astratto, non è il più astratto di tutti i concetti” (p. XXII); in particolare, l’introduzione del concetto di “ente in quanto ente” risponderebbe all’esigenza giustificare l’unità della scienza dedita alla ricerca delle cause prime, cioè l’unità della filosofia prima. In questo senso, la *Metafisica* consisterebbe allora “nella continua ricerca dei principi della sostanza, cioè del significato principale dell’ente in quanto ente” (p. XXIII). Una recente e differente interpretazione della *Metafisica* è quella di Argenti 2023, secondo cui essa sarebbe una scienza dell’essere concepita da Aristotele già nelle opere logiche come scienza della sostanza e dei suoi attributi; la *Metafisica* costituirebbe allora il tentativo di fondazione di questa scienza.

⁵⁰⁰ Berti 1993, pp. 275-276, adattata.

⁵⁰¹ Per una ricostruzione globale accurata dell’“invenzione” dell’*analogia entis* a partire dall’aristotelica polisemia dell’essere, cfr. Mariani 2012, pp. 45-62. Riguardo alla sovrapposizione indebita tra l’analogia di proporzionalità e l’omonimia relativa ad uno, cfr. invece Berti 1984, Aubenque 1989, e Courtine 2005.

commentatori successivi: in questo senso, infatti, il tentativo intrapreso già da Teofrasto e Alessandro di Afrodisia in direzione di una sistematizzazione del pensiero del maestro finirà per accentuarne – tramite una vera e propria violenza interpretativa⁵⁰² – quei tratti teologici al termine dei quali, infine, la *Metafisica* sarà letta da Heidegger attraverso la lente di una “*onto-teologia*”.⁵⁰³

⁵⁰² Al punto che, secondo Berti 2017, p. xv, “non è esagerato dire che la *Metafisica* ritenuta aristotelica dalla tradizione è in realtà la *Metafisica* di Alessandro”.

⁵⁰³ Cfr. Berti 1993, pp. 256-260, dove il riferimento a Heidegger è relativo alla “costituzione *onto-teologica* della *Metafisica*” in HGA XI.

Capitolo quarto

Verso un'ontologia ermeneutica

“Seit uns die Namen in die Dinge wiegen,
wir Zeichen geben, uns ein Zeichen kommt,
Ist Schnee nicht nur die weiße Fracht von oben,
ist Schnee auch Stille, die uns überkommt.”⁵⁰⁴
I. Bachmann, *Anrufung des Großen Bären*

L'eco dell'aristotelica polisemia dell'essere, amplificata dalla dottrina scolastica dell'*analogia entis*, lungi dall'affievolirsi fino a estinguersi negli spazi siderali della scienza moderna e nella sottile acribia della filosofia critica, risuona all'interno della tradizione filosofica ancora a metà Ottocento, quando viene proposta da Brentano quale chiave interpretativa del trattato sulle *Categorie* di Aristotele, intorno alla cui natura si era intanto acceso un partecipato dibattito.⁵⁰⁵ Il saggio di Brentano del 1862, *Sul molteplice significato dell'essere in Aristotele*, è – com'è noto – all'origine della ricerca intrapresa da Heidegger in direzione di un senso unitario, diverso dalla sostanza, al quale ricondurre la polisemia categoriale dell'essere.⁵⁰⁶ L'interpretazione tentata da Heidegger, in particolare, intravede nella *Metafisica* di Aristotele il progetto di una *ontoteologia*, all'interno della quale il ricorso alla dottrina dell'*analogia entis* orienta la ricerca ontologica – l'essere in quanto essere – in direzione di un riferimento πρὸς ἓν – la *sostanza prima*.⁵⁰⁷ L'ontoteologia, riconosce Ricœur ne *La metafora viva*, sottrae il discorso religioso al regime poetico, e lo iscrive in quello speculativo.⁵⁰⁸ La molteplicità regolata

⁵⁰⁴ Bachmann 2022, trad. it. pp. 26-29: “da quando i nomi ci cullano nelle cose, / facciamo un segno, ci risponde un segno, / la neve non è solo un bianco carico, / è neve anche la quiete che ci assale”.

⁵⁰⁵ Il riferimento è al già citato Brentano 1862.

⁵⁰⁶ Cfr. Volpi 2022, pp. 78-79; sulla questione dell'influenza che ebbe Brentano su Heidegger circa l'interpretazione di Aristotele si veda Volpi 1976. Sull'interpretazione specificamente heideggeriana di Aristotele, si vedano invece Volpi 1984; 1992.

⁵⁰⁷ Il riferimento è alla già citata *La costituzione onto-teo-logica della Metafisica*, in HGA XI. La lettura di Heidegger si è imposta nel corso del Novecento come una delle principali e più innovatrici chiavi interpretative del pensiero aristotelico; la sua influenza è ampiamente riscontrabile nell'importante studio *Le problème de l'être chez Aristote* di P. Aubenque (1962) – il quale ha peraltro affiancato il metodo esegetico heideggeriano a quello di Jaeger (cfr. Aubenque 1964, trad. it. pp. 19-22). Più recentemente, alcune critiche sono state avanzate a proposito del fondamento filologico dell'interpretazione heideggeriana, specialmente da Berti: cfr. ad esempio Berti 1992, pp. 44-111; Berti 1993; 2017, pp. ix-xxiv. Da parte sua, anche Ricœur, nel corso del 1953-54, riduce l'espressione dell'ontologia aristotelica a quattro proposizioni: “la filosofia è un'eziologia; [...] un'ontologia; [...] una teoria della sostanza, ousiologia. [...] La filosofia è teologia” (Ricœur 2011, p. 252, trad. it. p. 201, adattata).

⁵⁰⁸ Ricœur 1975b, p. 344, trad. it. p. 359.

delle categorie dell'essere viene quindi estesa al rapporto tra la trascendenza divina e la finitezza della sua creazione: "la dottrina dell'analogia dell'essere è nata da questa ambizione di poter abbracciare con una unica teoria il rapporto orizzontale tra categorie e sostanza e il rapporto verticale che va dalle cose create al creatore. L'ontoteologia è definita da questo progetto".⁵⁰⁹ Ma la dottrina dell'*analogia entis*, prosegue Ricœur, non esaurisce le possibilità di scambio tra il discorso poetico e quello speculativo, subordinando il primo al secondo; al contrario, entrambi i discorsi hanno una propria "intenzione semantica", una specifica *intenzionalità* che li lega al proprio oggetto.⁵¹⁰ per questo motivo, l'apertura tra il discorso poetico e il discorso speculativo – tra *meta-forica* e *meta-fisica* –⁵¹¹ può essere interrogata a partire dal modo in cui entrambi i discorsi si dirigono verso il rispettivo oggetto, afferrando l'uno la realtà percettiva del mondo e l'altro la tonalità emotiva dell'*essere nel mondo*. Se le intenzioni semantiche del discorso speculativo e di quello poetico rimandano rispettivamente, entro la totalità del mondo, a due ambiti referenziali distinti ma complementari, assimilabili a due semisfere, la loro congiunzione dà allora luogo alla sfera complessiva dell'*onto-logia* che giace, frammentaria, sullo sfondo dell'intera ermeneutica di Ricœur.⁵¹²

La questione è tanto più paradossale se si considera che, volendo ricercare una trattazione sistematica dell'ontologia all'interno dell'opera di Ricœur, occorre risalire a un corso universitario tenuto nei primi anni di attività e circolato per quasi un trentennio sotto forma di dispense, prima di essere pubblicato in un'edizione universitaria.⁵¹³ Si tratta del corso *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, discusso per la prima volta all'Università di Strasburgo nel 1953-54. All'interno del corso Ricœur tenta di afferrare, attraverso il confronto tra le ontologie di Platone e di Aristotele, il "ritmo della nostra filosofia" – lo stesso ritmo che, ancora nel 1990, scandirà la domanda con cui si apre il decimo e ultimo studio di *Sé come un altro*: "verso quale ontologia?". Le implicazioni ontologiche di una ermeneutica del sé, quale era stata delineata da Ricœur

⁵⁰⁹ *Ivi*, pp. 345-346, trad. it. p. 361.

⁵¹⁰ *Cfr. ibi*, p. 356, trad. it. p. 372.

⁵¹¹ *Cfr. ibid.* I due termini, la cui radice comune è evidenziata ricorrendo al trattino, costituiscono il titolo del terzo paragrafo dell'*Ottavo* e ultimo studio de *La metafora viva*.

⁵¹² "L'ontologia frammentata" è l'espressione utilizzata da Michel 2009 per indicare la condizione incompiuta e frammentaria dell'ontologia ermeneutica di Ricœur, divisa nei suoi due versanti onto-poetico e onto-antropologico, rappresentati rispettivamente da *La metafora viva* e da *Sé come un altro*.

⁵¹³ Secondo il curatore dell'edizione critica pubblicata solo nel 2011, il maggior merito dell'edizione del 1982, che riproponeva in maniera letterale il contenuto del corso, consisteva unicamente nella maggiore chiarezza tipografica: *cfr.* J.-L. Schlegel in Ricœur 2011, p. 8.

lungo l'arco dell'intera opera, vengono infine esplicitate alla luce della "polisemia della questione *chi?*", con l'intento di far "apparire la molteplicità dei sensi dell'essere che si nascondono dietro alla questione posta inizialmente: quale sorta di essere è il sé? A questo riguardo" – riconosce allora Ricœur – "tutto lo studio è dominato dalla concezione polisemica dell'essere ricevuta da Platone e da Aristotele".⁵¹⁴ Il presupposto di questa ricerca ontologica del sé – che, pur accompagnando silenziosamente l'intera opera sin dalla *Prefazione*, viene differita all'ultimo studio –⁵¹⁵ è dato dalla considerazione secondo cui "una ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo".⁵¹⁶ L'atto di riscoperta del "potenziale di senso racchiuso" nelle filosofie di Platone Aristotele – il "senso" che orienta la ricerca ontologica del 1990 –, può allora essere ricercato già all'interno del corso universitario del 1953-54. L'ontologia di Aristotele non costituisce unicamente un motivo filosofico situato agli albori del pensiero di Ricœur, né si ripresenta solamente nello stadio più avanzato della sua ermeneutica, a partire dal problema del sé; al contrario, esso può essere rintracciato entro l'intera evoluzione della sua filosofia, all'interno della quale il pensiero di Aristotele può essere riscoperto come la luce che illumina indirettamente, in maniera obliqua, proprio quella dimensione che l'ermeneutica di Ricœur sfiora continuamente, ma senza mai affrontarla in maniera diretta e sistematica: la questione della *configurazione ontologica del mondo* che si delinea *all'intersezione del discorso filosofico e del discorso poetico*.

IV.1 *Le categorie del mondo tra essenza e sostanza: Aristotele*

Nella seconda sezione del corso *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, giunto al punto di caratterizzare la transizione della questione ontologica dalla filosofia di Platone a quella di Aristotele, Ricœur nota come il secondo abbia ridotto "la possibilità del senso e infine del linguaggio" che definiva l'interrogazione del primo al problema della "realtà sensibile", ponendo in questo modo "l'indice della realtà" non più sull'Idea, ma "sulla *cosa*".⁵¹⁷ Così, se per Platone "l'Idea o Forma è un'unità di significato, un granello di

⁵¹⁴ Ricœur 1990, p. 345, trad. it. pp. 409-410, leggermente adattata.

⁵¹⁵ In questo senso, come nota Michel (2009, pp. 479-480), la questione del senso dell'essere si trova costantemente differita e rimandata agli studi conclusivi delle opere in cui Ricœur si propone di affrontarla: è il caso de *La metafora viva*, *Tempo e racconto III* e, appunto, *Sé come un altro*.

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 346, trad. it. p. 411.

⁵¹⁷ Ricœur 2011, pp. 233-234, trad. it. pp. 186-188, modificata e adattata.

senso”, per Aristotele al contrario “la forma è un principio di esistenza, un’unità, un granello di esistenza”; di conseguenza, “la realtà è il composto concreto della forma e della materia, *l’individuo che si trova qui nella indivisibilità* [indivision] *del suo senso e della sua presenza*”.⁵¹⁸ Qual è allora il senso dell’individuo – il *senso* che ne accompagna la *presenza*? È forse già la sua stessa possibilità di essere detto, di essere portato al linguaggio? Il senso è forse il procedere del pensiero e del discorso dall’essere? In altri termini: il senso coincide già con la stessa possibilità dell’essere di *essere-pensato* ed *essere-detto*, come sosterrà Ricœur ne *La metafora viva*?⁵¹⁹ “In una filosofia dell’individualità concreta” – riconosce in questo senso Ricœur – “l’essenza (*quiddité*) e la cosa fanno uno”.⁵²⁰

La natura “concreta” dell’individualità, secondo Aristotele, non è altro che la traduzione ontologica del privilegio accordato in sede epistemica alla sostanza, la quale regola la molteplicità dei significati dell’essere secondo le figure delle categorie.⁵²¹ La scansione categoriale dell’essere è allora strutturata a partire da un “principio di determinazione, che consiste nell’ordinare una serie di significati in modo tale che il primo significato serva da riferimento a tutti gli altri attraverso un sistema speciale di rinvii, senza pertanto che questi sensi siano subordinati come delle specie a uno stesso genere”.⁵²² Ricœur richiama quindi il celebre passo di Aristotele nella *Metafisica* secondo cui “l’universale” dell’essere non è generico ma *analogico*: “l’essere (τὸ ὄν)” – sostiene Aristotele – “si dice in molti modi, tuttavia *in relazione ad uno* (πρὸς ἓν) e ad una qualche natura unica, cioè non in modo omonimo. Ma, come anche tutto ciò che è ‘sano’ si dice tale in relazione alla sanità, [...] così anche l’essere da un lato si dice in molti modi, ma dall’altro si dice in tutti i casi in relazione ad un principio che è uno”.⁵²³ Questo principio di denominazione comune a

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 236, trad. it. p. 188-189, modificata.

⁵¹⁹ *Cfr.* Ricœur 1975b, p. 386, trad. it. p. 403.

⁵²⁰ Ricœur 2011, p. 236, trad. it. p. 189, modificata e adattata. Il termine *quiddité* traduce la *quidditas* con cui i latini avevano reso l’espressione aristotelica τὸ τί ἦν εἶναι, assimilabile alla forma e quindi all’essenza, *cfr.* p. 294, trad. it. p. 234.

⁵²¹ *Cfr. ivi*, p. 238, trad. it. pp. 190-191.

⁵²² *Ivi*, p. 253, trad. it. p. 203, leggermente modificata e adattata. In questo senso, notava precedentemente Ricœur, la dottrina aristotelica delle categorie, connesse tra loro da un vincolo analogico che oscilla tra l’omonimia e la sinonimia, “è della stessa vena” della dialettica tra i cinque “grandi generi” discussi da Platone nel *Sofista* – dialettica che diventa poi “di secondo grado” una volta che il *Filebo* radicalizza l’Idea del Bene nell’Idea dell’Uno: *cfr.* Ricœur 2011, pp. 239-240, trad. it. p. 191. Il primo riferimento ai dialoghi platonici è a Platone, *Soph.*, 248a-259c, trad. it. pp. 149-211; il secondo è a Platone, *Phil.* 20b-27e, trad. it. pp. 79-88. In *Sé come un altro*, Ricœur ritorna alla dialettica tra due “meta-categorie”, due “grandi generi” platonici affini al *Medesimo* e all’*Altro*, che definiscono un discorso di “secondo grado” (appunto “meta-”) trascendente rispetto al discorso di “primo grado” definito dalle categorie particolari, quali “persona” e “cosa”, *cfr.* Ricœur 1990, p. 346, trad. it. p. 410.

⁵²³ Aristotele, *Metaph.*, IV, 2, 1003a 34 – b 6, trad. Berti p. 127, leggermente modificata e adattata; corsivo aggiunto. In linea con il discorso di Ricœur e con la sua traduzione del lessico della *Metafisica*, il sostantivo

partire da un “senso primario”, spiega Ricœur, è ciò che Aristotele chiama “universalità πρὸς ἓν (relativa a un unico termine)”.⁵²⁴ Il termine primo tra tutti gli analoghi – il termine che definisce il “senso primario” dell’essere – è quindi l’οὐσία. La traduzione di questo termine con “sostanza”, nota Ricœur, ha il grave difetto di “non conservare la radice ‘essere’”; più che una traduzione, si tratta di un “commento corretto”, dal momento che Aristotele considera la sostanza “come ciò che sussiste nel cambiamento”.⁵²⁵ In questo modo, prosegue Ricœur, “la sostanza irradia il suo essere fin nel non-essere. [...] Così, trovando delle ‘accezioni’ dell’essere nell’esperienza, egli [sc. Aristotele] le riferisce e le ordina in rapporto a un senso primo, senza ricorrere all’unità di un genere”.⁵²⁶ Le accezioni categoriali dell’essere si ritrovano allora primariamente e originariamente – o, meglio, *geneticamente* – sul terreno dell’esperienza, a testimonianza del fondamento segnatamente *ontologico* della logica aristotelica.⁵²⁷ La preminenza ontologica della sostanza si traduce di conseguenza nella sua priorità logica: “in che senso l’assioma può essere detto universale? Poiché esso si dice del primo nell’ordine dell’essere, ovvero della οὐσία, un *essere* è quel che è: ecco il fondamento ontologico del principio di identità. Il principio d’identità è così l’espressione logica del principio della sostanza”.⁵²⁸ Attraverso la dottrina dell’unità analogica dell’essere, nota Ricœur concludendo la sezione del corso dedicata al problema dell’essere in quanto essere,

Aristotele si apre una strada tra due posizioni insostenibili, l’una che consiste nel fare dell’essere un genere che “copre” le categorie come sue specie, l’altra che lascia le accezioni dell’essere allo stato dispersivo. Il principio della soluzione si trova in una unità “analogica” e non “generica”: la prima accezione del termine essere – οὐσία – è la prima di una serie in cui tutti gli altri termini si riferiscono a questo senso primo.⁵²⁹

τὸ ὄν di questo passo è stato reso con “essere” invece che con “ente”, come fa Berti. È da notare come del resto lo stessi Berti consideri in fin dei conti sinonimiche le due traduzioni, *cfr.* Berti 2017, p. 170, n. 1; 1993, p. 273; si veda inoltre *supra*, p. 116.

⁵²⁴ Ricœur 2011, p. 253, trad. it. p. 202.

⁵²⁵ *Ivi*, p. 254, trad. it. p. 202, leggermente modificata. Si noti *en passant* come la persistenza attraverso il cambiamento costituirà in *Sé come un altro* la specifica modalità di permanenza attraverso il tempo propria della identità-*idem*. Come Ricœur scrive più avanti, “la realtà, in forza della sua uguaglianza a sé stessa, fonda la possibilità di mantenere stabile il riferimento del soggetto stesso durante la mia affermazione. La definizione della sostanza come permanenza dell’essere e come supporto del cambiamento è così la radice del principio di identità”, p. 256, trad. it. p. 204, modificata. Più avanti ancora, la coincidenza tra il sostrato del cambiamento a livello ontologico e il soggetto dell’attribuzione a livello linguistico in Aristotele dimostra, secondo Ricœur, “che l’autentica sostanza – la sostanza prima – è l’individuo” (p. 274, trad. it. p. 218, modificata e adattata.). Circa l’emergere di una filosofia ricœuriana della soggettività e della persona proprio nella parte del corso dedicata ad Aristotele, si veda D’Alessandris 2023, pp. 132-136.

⁵²⁶ *Ivi*, p. 255, trad. it. p. 203, leggermente modificata; corsivo aggiunto.

⁵²⁷ Sull’ontologia sottesa alla logica dell’*Organon* aristotelico, si veda Melandri 2017, pp. 28-34.

⁵²⁸ Ricœur 2011, p. 255, trad. it. p. 203.

⁵²⁹ *Ivi*, p. 261, trad. it. p. 208. Va qui ricordato che il “riferimento ad uno” non costituisca propriamente una unità analogica, ma una forma di omonimia πρὸς ἓν: si vedano a questo proposito i già citati studi di

Di conseguenza, prosegue Ricœur, “l’essere in quanto essere è un termine vuoto soltanto se vogliamo considerarlo come un genere supremo e il suo significato si ripartisce secondo le categorie”. Da questo punto di vista, infatti, nella misura in cui la scansione categoriale dei significati dell’essere è regolata da un significato primario al quale tutti gli altri rinviano “secondo un rapporto di omonimia per analogia”, “tutto ciò di cui diciamo ‘è’ rinvia a quel che è per eccellenza: οὐσία”, sostanza.⁵³⁰ La lettura di Ricœur esplicita compiutamente il legame implicito nell’ontologia aristotelica tra il livello *predicativo* del discorso e il livello *ontico* dell’esperienza: l’essere detto – “tutto ciò di cui diciamo ‘è’” – rinvia all’essere della sostanza – “quel che è per eccellenza”: se l’essere si dà, e se di conseguenza si dà un’ontologia, è unicamente *in virtù di un linguaggio nel quale l’essere si dice*. Nei termini leggermente diversi impiegati da Ricœur ne *La metafora viva*, lo stesso principio viene espresso a partire dalla necessità “che qualcosa sia, perché qualcosa sia detto”.⁵³¹ In questo senso, se l’essere, considerato nella natura sensibile della sostanza, si attesta nell’esperienza nella sua dimensione ontica, ne deriva che l’ontologia – tanto in Aristotele quanto in Ricœur – non è che “il prodotto della realtà e del linguaggio, è quel tanto di ὄν che può rientrare nel *logos*, ed è quel tanto di λόγος che può fungere da rappresentanza di un dato di fatto ontico”.⁵³² La dottrina della sostanza, riconosce Ricœur, restituisce all’analisi della realtà tutto lo “sforzo di *intelligibilità del sensibile*” perseguito dall’intera filosofia di Aristotele: la sostanza non coincide unicamente con le

Aubenque 1978, 1989; Berti 1984; Courtine 2005. Nell’introdurre con un breve scritto la traduzione italiana di *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, il curatore scrive: “di certo Ricœur conosceva perfettamente i lavori precedenti di Aubenque al momento della stesura del *Cours*, e dunque non gli è affatto imputabile una sorta di leggerezza interpretativa del πρὸς ἔν (Possati 2014, pp. 16-17); questa posizione sembra difficile da sostenere, dal momento che non si ha riscontro di lavori di Aubenque anteriori o coevi rispetto al *Cours* di Ricœur, il quale precede di venticinque anni l’articolo del 1978. Una breve ricognizione dell’apparato critico utilizzato da Ricœur durante la stesura del corso mostra anzi come le sue fonti principali nell’interpretazione del pensiero di Aristotele fossero, tra gli altri, Jaeger, Le Blond, Moreau, Owens, Robin, Rodier, Tricot. L’intera lettura di Aristotele data nel *Cours* risente, per così dire, retrospettivamente di un panorama interpretativo che precede gli studi di Heidegger, i quali – con l’importante mediazione proprio di Aubenque e segnatamente de *Le problème de l’être chez Aristote*, del 1962 – saranno invece fondamentali nel caratterizzare il successivo confronto, a partire dagli anni Settanta, di Ricœur con il pensiero dello Stagirita: ne *La metafora viva*, oltre a seguire l’interpretazione “aporetica” della *Metafisica* proposta da Aubenque, Ricœur si riferisce esplicitamente alla “dottrina *tomista* dell’analogia” in un paragrafo intitolato *La metafora e la “analogia entis”: l’onto-teologia*, e subito dopo aver richiamato l’interpretazione ontoteologica della *Metafisica* avanzata da Heidegger (cfr. Ricœur 1975b, p. 344, trad. it. p. 359, corsivo aggiunto). Del resto, è lo stesso Ricœur a ridurre – erroneamente – l’omonimia πρὸς ἔν all’unità analogica, ma è proprio questa riduzione a caratterizzare precipuamente la lettura della questione aristotelica dell’essere nel corso del 1953-54.

⁵³⁰ *Ivi*, p. 267, trad. it. p. 213, leggermente adattata.

⁵³¹ Ricœur 1975b, p. 386, trad. it. p. 403, leggermente modificata.

⁵³² Melandri 2023, p. 70. Per una contestualizzazione di questa considerazione in Aristotele, si veda *supra*, p. 112.

determinazioni del soggetto logico e del sostrato materiale, ma indica sempre anche la *determinatezza* del soggetto e del sostrato – e, conseguentemente, la sua individualità.⁵³³ “Solo l’individuo ‘un tale’ ha un’esistenza propria. L’individuo non è più una ‘x’ *senza* le sue determinazioni, ma ‘un tale’ *con* le sue determinazioni; di conseguenza, le altre categorie non sono esterne alla sostanza, bensì l’esplicitazione delle determinazioni che fanno della sostanza un qualcosa di determinato”.⁵³⁴ In altri termini, la sostanza non indica semplicemente *questo* (τόδε) ente individuale, ma questo *determinato* (τί) ente individuale, definito secondo la sua *essenza*. L’espressione τόδε τι indica allora precisamente “il momento in cui il linguaggio tocca la soglia dell’extralinguistico”; di conseguenza, il riferimento πρὸς ἓν “rimanda a una unità e a una realtà determinata che è la sostanza prima, la sostanza individuale”.⁵³⁵ Quest’ultima, nell’universalità semantica della sua essenza e nell’individualità determinata della sua esistenza, prolunga la funzione referenziale del linguaggio in direzione di una dimensione “prelinguistica e precategoriale” dell’esperienza, la quale costituisce la stessa “condizione unitaria della molteplicità categoriale”.⁵³⁶ Tuttavia, secondo Ricœur, “quel che fa sì che un individuo sia un individuo distinto da un altro individuo è un problema esistenziale che non interessa ad Aristotele. Ad Aristotele interessa quel che *determina* la realtà, quel che le conferisce uno statuto stabile e identificabile”.⁵³⁷ È certo noto che, secondo Aristotele, “l’individuo è

⁵³³ Cfr. Ricœur 2011, p. 276, trad. it. p. 220.

⁵³⁴ Ivi, p. 277-278, trad. it. p. 222, adattata.

⁵³⁵ Travaglini 2009, p. 138. Secondo l’autrice, l’impossibilità in Aristotele di una conoscenza *strictu sensu* dell’individuale lascia aperta la possibilità di una sua conoscibilità mediante il ricorso al linguaggio “impreciso” della metafora; in questo senso, prosegue l’autrice, “attraverso il linguaggio metaforico e il metodo dell’analogia, Aristotele scopre un modello di ricerca non più fondato sull’idea di un rapporto univoco tra linguaggio e sostanza, ma un procedimento che può dar conto esemplarmente della tensione tra la molteplicità dei significati dell’essere e la sua unità, del suo essere contemporaneamente *equivoco* ed *univoco*... questo modello porta allo scoperto una necessità costitutivamente segnata dalla contingenza, legata a un linguaggio che trova il suo anello ontologico non nella sua possibilità di denotare univocamente una sostanza, ma in un genere che esprime la tensione tra determinatezza della sostanza individuale e l’universalità delle forme della predicazione (p. 140). Sulla funzione intrinsecamente conoscitiva della metafora aristotelica si veda, inoltre, Travaglini 2003. In un ulteriore studio, l’autrice indica come l’ontologia ermeneutica di Ricœur riveli il suo limite quando si tratta di rendere pienamente conto della prospettiva metafisica di Aristotele, specialmente riguardo alla relazione che intercorre tra l’essere e il linguaggio; in particolare, la teoria della metafora discussa nella *Poetica* non si lascia ridurre, come fa invece Ricœur ne *La metafora viva*, alla sola dimensione logico-semantica, ma si carica di una dimensione ulteriore, al contempo epistemologica ed ontologica (cfr. Travaglini 2015, in part. pp. 61 sgg.). La metafora rappresenta infatti un importante strumento per la conoscenza del mondo sublunare, la cui struttura “non si definisce come un ordine logico dato una volta per tutte, ma come una forma dinamica, processuale, che sembra riconnotare il linguaggio di una forte componente sensibile”; nella validità “per lo più” che Aristotele accorda all’empiria, “la metafora diventa la forma di linguaggio in cui il movimento del discorso riesce a essere immagine del movimento delle cose”: cfr. Travaglini 2009, pp. 125-127.

⁵³⁶ Ivi, p. 143.

⁵³⁷ Ricœur 2011, p. 303, trad. it. p. 241.

il singolare e la scienza è scienza dell'universale",⁵³⁸ dal momento che – com'è altrettanto noto – dell'individuo non si dà scienza.⁵³⁹ Tuttavia, nota Ricœur, lasciarsi sfuggire il senso profondo di questo principio aristotelico comporterebbe una frattura in seno allo stesso aristotelismo: "da un lato una logica rivolta all'universale, dall'altro un'ontologia rivolta agli individui. Scienza e realtà sarebbero così radicalmente discordanti". Il principio aristotelico va allora interpretato secondo Ricœur in maniera differente: se da una parte, infatti, "la scienza aristotelica tende verso le determinazioni intelligibili più vicine all'individuo", dall'altra, tuttavia, "la realtà dell'individuo non è la sua singolarità".⁵⁴⁰ In questo senso, "il movimento del pensiero non è una fuga verso ciò che è più universale, bensì un'approssimazione intelligibile al reale in direzione di ciò che è più specifico".⁵⁴¹

La scienza è per Aristotele "scienza delle forme"; di conseguenza, la definizione che racchiude ed esprime la forma o l'essenza universale di una cosa "si realizza in comprensione, non in estensione; vale a dire che il fascio delle determinazioni, che appartengono necessariamente alla cosa e fanno sì che essa sia ciò che è, è colto nella cosa prima della sua appartenenza a una classe".⁵⁴² L'individuo, ricorda Ricœur, coincide con la sostanza considerata non come sola forma, ma come *sostanza composta*, vale a dire come forma in una materia;⁵⁴³ la *sostanza individuale*, inoltre, è un τόδε τι, un "certo qualcosa" colto come già determinato nella sua essenza. La determinatezza intrinseca alla sostanza individuale indica che anche "la sensazione più elementare ha già superato l'individuale. [...] I sensi già liberano l'atto dalla materia [...]; è per questo che, persino al livello della sensazione, la sostanza si rivela essere *forma* e non individuo bruto. È per questo, infine, che nell'aristotelismo la forma è chiamata πρώτη οὐσία, sostanza prima".⁵⁴⁴ Del resto, nota Ricœur, "non c'è dubbio che una certa individualità si colleghi all'essenza (al τί ἦν εἶναι)",⁵⁴⁵ dal momento che, come riconosce lo stesso Aristotele, "tutte le cose di cui è una la sostanza ed è una l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι), anch'esse sono una".⁵⁴⁶ In altri termini, mentre sul piano universale "l'essenza rappresenta l'unità totale dei

⁵³⁸ *Ivi*, p. 305, trad. it. p. 242, leggermente adattata.

⁵³⁹ *Cfr.* Aristotele, *Metaph.*, VII, 1039b 20 – 1040b 4, trad. Berti pp. 321-323.

⁵⁴⁰ Ricœur 2011, p. 305, trad. it. p. 242, leggermente adattata.

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 306, trad. it. p. 243, leggermente modificata.

⁵⁴² *Ibid*, leggermente modificata.

⁵⁴³ *Cfr.* Aristotele, *Metaph.*, 1039b 20-23, trad. Berti p. 321.

⁵⁴⁴ Ricœur 2011, pp. 307-308, trad. it. p. 244, adattata e modificata.

⁵⁴⁵ Ricœur 2011, p. 311, trad. it. p. 246, leggermente modificata.

⁵⁴⁶ Aristotele, *Metaph.*, VII, 1038b 14-15, trad. it. Berti p. 315, leggermente modificata.

caratteri che costituiscono una natura all'interno di un genere",⁵⁴⁷ sul piano esperienziale la sostanza individuale realizza la determinatezza concreta dell'essenza incarnata ed esemplificata dall'esistenza sensibile. La sostanza prima e composta, comunione di una forma generale – τὸ τί ἦν εἶναι – e di una materia individuale – τόδε τι –, coniuga al suo interno la propria essenza con la propria esistenza: in questo senso, essa costituisce il riferimento unitario in grado di raccordare l'universalità semantica dell'essenza all'univocità ontologica dell'individuo. L'οὐσία – riconosce Ricœur – racchiude allora in sé il senso copulativo e il senso esistenziale del verbo essere: ogni τόδε τι ha un'essenza che lo determina; ogni essenza è forma di un τόδε τι determinato e quindi irriducibile alla mera materia.⁵⁴⁸ Il sostrato di essere sotteso alla sostanza rinvia allora "alla teoria dell'essere come 'analogo' di tutti i suoi significati, e per questo diverso da un genere".⁵⁴⁹

Due linee direttrici orientano insomma la lettura ricœuriana di Aristotele alla luce della questione dell'essere: da una parte, la concezione della sostanza individuale come τόδε τι determinato nella sua essenza generale; dall'altra, la dottrina dell'analogia come principio regolatore della polisemia categoriale dell'essere. Entrambi i concetti definiscono la struttura portante dell'ontologia non solo di Aristotele, imperniata sul riferimento a uno che media tra l'equivocità dell'essenza universale e l'univocità della sostanza individuale, ma anche – come si avrà modo di vedere – di Husserl.⁵⁵⁰ Rintracciare i prodromi aristotelici dell'ontologia ermeneutica di Ricœur implica di conseguenza indagare la possibilità di un legame diretto tra la fenomenologia husserliana, concepita da Ricœur come il fertile terreno dell'ermeneutica, e la filosofia aristotelica. Del resto, lo stesso Ricœur, nel concludere il corso, riconosce come l'espressione "*fenomenologia dell'essere*", introdotta da Jaeger a partire dalla considerazione che "l'essere non è un genere, ma un fascio di significati imparentati", rappresenti "l'ultimo stadio del pensiero di Aristotele sull'essere".⁵⁵¹ Ancora ne *La metafora viva*, Ricœur riconosce inoltre come l'impossibilità ultima di concepire un'unità analogica dell'essere a partire dal riferimento πρὸς ἓν, unita all'impossibilità di derivare le altre categorie a partire dalla sostanza, condanni l'ontologia di Aristotele al fallimento di un'indagine senza fine, irrimediabilmente caratterizzata

⁵⁴⁷ Ricœur 2011, p. 311, trad. it. p. 246.

⁵⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp. 318-320, trad. it. pp. 251-253.

⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 319, trad. it. p. 253.

⁵⁵⁰ Ringrazio Emanuele Mariani per la fertile discussione avuta riguardo al rapporto tra ontologia ed esperienza in Aristotele e Husserl, per i preziosi consigli e per le utili indicazioni.

⁵⁵¹ Ricœur 2011, p. 343, trad. it. p. 270; corsivo aggiunto. Il progetto delineato da Aristotele nella *Metafisica*, conclude poco dopo Ricœur, "è, se non semplice, almeno coerente".

come “scienza” sempre “ricercata” e mai conseguita.⁵⁵² Ma proprio il fallimento dell’impresa aristotelica rinnova secondo Ricœur la necessità di “pensare il compito che Aristotele si è dato, quello di pensare ad un tempo l’unità orizzontale dei significati dell’essere e l’unità verticale degli esseri”.⁵⁵³

IV.2 Individuo, essenza e regioni del mondo: Husserl

La formula con cui Jaeger aveva caratterizzato l’ontologia di Aristotele, la “fenomenologia dell’essere”, acquista tutta la sua pregnanza se si considera come l’individuo aristotelico, il τὸδε τι, esprima in maniera sorprendentemente accurata il binomio di *fatto* ed *essenza* con cui Husserl, nel primo volume delle *Idee*, descrive la natura intrinsecamente composita dell’esperienza, definita a partire dalla correlazione tra la *contingenza* di un’*esistenza* reale determinata in maniera spazio-temporale e la *necessità* prescritta dalla sua *essenza* ideale:

Al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un’essenza [Wesen], un Eidos afferrabile nella sua purezza, [che] si inserisce in una gerarchia di verità eidetiche di diverso grado di generalità. Un oggetto individuale non è qualcosa di semplicemente individuale, un “questo qui” (Dies da), un qualcosa di irripetibile, ma, in quanto è “in sé stesso” costituito in una determinata maniera, possiede il suo specifico carattere [Eigenart], la sua compagine di predicati essenziali [wesentlichen Prädikabilien] che necessariamente gli competono (competono, cioè, “all’ente come è in sé stesso”).⁵⁵⁴

Alla contingenza dell’esistenza individuale è inscindibilmente correlata la necessità dell’essenza che lo costituisce, nella specificità del suo carattere, mediante un fascio di predicati essenziali. In questo modo,

ogni cosa materiale [Ding] ha la propria specificità eidetica, e anzitutto quella di “cosa materiale in generale”, con una determinazione temporale in generale, una durata, una forma, una materialità in generale. Tutto ciò che appartiene all’essenza di un individuo [Individuum] può appartenere anche a un altro individuo, e le supreme generalità eidetiche delimitano “regioni” o “categorie” di individui.⁵⁵⁵

L’espressione “questo qui” (*Dies da*) con cui Husserl definisce la singolarità della cosa dell’esperienza traduce esattamente l’espressione τὸδε τι impiegata a suo tempo da Aristotele per definire la sostanza individuale:

⁵⁵² Cfr. Ricœur 1975b, p. 334, trad. it. p. 349. Ricœur segue qui la lettura “aporetica” di Aristotele proposta da Aubenque, secondo il quale – come riporta Ricœur (1975b, p. 335, trad. it. p. 350, citando Aubenque 1962, p. 240) – “la realtà del fallimento” ontologico di Aristotele si misura all’“ideale” della ricerca filosofica – intesa come ricerca indefinita.

⁵⁵³ *Ivi*, p. 337, trad. it. p. 352.

⁵⁵⁴ Hua III/1, pp. 12-13, trad. it. p. 15-16, leggermente adattata.

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 13, trad. it. p. 16, leggermente adattata.

Se consideriamo la classe delle oggettualità materiali, giungiamo allora agli *ultimi substrati materiali*, che costituiscono i nuclei di tutte le formazioni sintattiche. A questi nuclei appartengono le categorie di substrato, che si ordinano sotto i due disgiunti titoli: “*essenza ultima materiale*”, e “*questo qui!*” [*Dies da!*] o pura singolarità individuale, sintatticamente informale. Il termine “individuo”, che sembrerebbe qui imporsi, è inadatto, perché l’indivisibilità evocata da questa parola non può venire ammessa in questo concetto, ma va piuttosto riservata al particolare e indispensabile concetto di individuo. Preferiamo quindi assumere l’espressione aristotelica τὸδε τι che, almeno nel suono verbale, non include quel significato.⁵⁵⁶

Ora, l’*individuo*, precisa Husserl, è “un ‘questo qui (*Dies da*)’ la cui essenza riempita è un concreto” – vale a dire, “una singolarità eidetica” caratterizzata come “un’essenza assolutamente indipendente”. L’individuo costituisce allora “l’oggetto originario (*Urgegenstand*) richiesto dalla logica pura, l’assoluto logico a cui rimandano (*zurückweisen*) tutte le variazioni logiche”.⁵⁵⁷ La percezione di una cosa individuale non è mai una percezione in sé *individuale*; al contrario, essa oltrepassa sempre la soglia del sensibile e coglie l’intera sfera di predicati essenziali che pertengono all’individuo: “percepire una cosa individuale è sempre e necessariamente percepire qualcosa che è al contempo un unico ‘questo qui’ e un latore di ‘predicabili’: un *So-und-so beschaffen*”.⁵⁵⁸ Lo “sforzo di *intelligibilità del sensibile*” che Ricœur riconosceva nella dottrina aristotelica della sostanza individuale a partire dalla determinatezza essenziale del τὸδε τι si ritrova ora, *mutatis mutandis*, nell’essenza del *Dies da* descritto dalla fenomenologia della percezione di Husserl.⁵⁵⁹ In un illuminante passaggio dei *Manoscritti di Bernau*, Husserl approfondisce la correlazione che intercorre tra il τὸδε τι e l’essenza individuale:

⁵⁵⁶ *Ivi*, pp. 33-34, trad. it. p. 36, leggermente adattata. Sulla complessità del concetto di individualità introdotta da Husserl nelle *Idee*, che si differenzia da quella presentata a suo tempo nella *Seconda ricerca logica*, si veda Majolino 2023. L’autore mostra come nelle *Idee* il concetto di individualità sia scisso in due concetti differenti: l’*Individuum* e il *Dies da*, dove quest’ultimo, è in qualche modo più generale del primo, dal momento che compare nella sua definizione (pp. 78-79).

⁵⁵⁷ *Ivi*, p. 35, trad. it. p. 37; passi citati anche in Majolino 2023, p. 79, di cui seguiamo qui l’efficace scansione argomentativa.

⁵⁵⁸ Majolino 2023, p. 81, adattata. Poco dopo, aggiunge l’autore, “ci si può chiedere se, impiegando il termine specifico di ‘predicabili’ (*Prädikabilien*), Husserl accenni alla differenza tra i *praedicabilia* – vale a dire, la lista dei quattro κατηγορούμενα precisata nei *Topici*, e successivamente estesa e modificata nell’*Isagoge* di Porfirio – e i *praedicamenta* – vale a dire, le κατηγορίαι compilate nelle *Categorie* (in riferimento ai predicati delle cose, e non ai predicati dei predicati)”, p. 81.

⁵⁵⁹ Si potrebbe aggiungere, sulla scorta di Besoli 2021, che “essendo in qualche modo dato nella sensazione, in virtù di una determinata caratterizzazione formale (un ‘tale-essere’) riguardante il singolare percepito, l’universale viene dunque fornito, nella sua concretezza, dal materiale su cui l’intelletto si esercita, abolendo alla fonte ogni pregiudiziale distinzione tra sensazione e intellesione, tra intuizione e simbolizzazione, poiché ciò che smarca questi due tipi di conoscenza è solo il modo distinto in cui viene colto in essi il principio della forma che, nel caso dell’intellessione, si riserva – come unico principio d’intelligibilità del reale – una propria relativa autonomia dai molti”; in questo modo, “lungo la direttrice in cui si formano gli universali e i concetti, si appalesa, in senso fenomenologico, la datità di un *Wesen* la cui operatività si traduce descrittivamente in *eidōs*” (pp. 328-329). Va qui richiamata la distinzione stabilita da

Ogni entità [*Seiendes*] ha la sua essenza [*Essenz*] e la sua esistenza [*Existenz*], per le quali è normale dire: essere-così [*Sosein*] ed essere-là [*Dasein* ...]. L'essenza, la *cosa* [*Was*] del substrato, è, da una parte, un'essenza [*Wesen*] concreta e specifica, ciò che è "ripetibile" e ripetuto in differenti individui con differenti substrati e possibili singolarizzazioni dell'essenza specifica; dall'altra, è il τόδε τι. Il τόδε τι è ciò che singolarizza individualmente la specie, vale a dire, la specie ultima e non ulteriormente differenziabile, il *principium individuationis*.⁵⁶⁰

In questo modo, secondo Husserl, l'essenza di un oggetto individuale include tanto il suo *quid*, la sua essenza (*Wesen*), quanto la sua singolarità individuale – il τόδε τι. Di conseguenza, l'oggetto individuale non è che il sostrato ultimo di un'essenza ultimamente singolarizzata. Nel caso di un oggetto *empirico* individuale, l'essenza ultimamente singolarizzata coincide con la sua esistenza attuale, determinata in maniera spazio-temporale (*Daseiendes*); inoltre, il τόδε τι rappresenta secondo Husserl non solo "l'esemplificazione ultima di una singolarità eidetica", ma anche "un esempio dei generi e delle specie superiori, rispetto ai quali la singolarità eidetica rappresenta la differenza ultima".⁵⁶¹ Allo stesso modo, secondo Aristotele, il τόδε τι rappresenta un *determinato* "questo qui": "un substrato che non è *unicamente* substrato, ma di cui si può anche dire *che cos'è* e *com'è* determinato".⁵⁶² Alla caratterizzazione aristotelica della forma (εἶδος) come essenza della sostanza individuale, Husserl aggiunge una distinzione ulteriore: se "l'essenza-di" un oggetto individuale corrisponde al *Wesen*, "l'essenza-come oggetto" corrisponde all'essenza pura (*reine Wesen*) o εἶδος.⁵⁶³ Di conseguenza, una duplice relazione si instaura tra gli εἶδη, i quali risultano connessi "verticalmente, in quanto subordinati all'interno dell'ordine gerarchico *genere sommo/genere/specie/singolarità eidetica*, e in un certo senso orizzontalmente, in quanto uniti nel formare altri εἶδη appartenenti a differenti generi sommi".⁵⁶⁴

Husserl sembrerebbe allora raccogliere la sfida che, secondo Ricœur, racchiudeva la posta in gioco dell'intera filosofia di Aristotele: "pensare ad un tempo l'unità orizzontale

Husserl tra essenza ed *eidos*: se la prima è "il *quid* dell'individuo", la seconda è il *quid* "trasposto in idea": cfr. Hua III/1, p. 13, trad. it. p. 16.

⁵⁶⁰ Hua XXXIII, pp. 299-300, citato in Majolino 2023, p. 81.

⁵⁶¹ Cfr. Majolino 2023, p. 82; p. 84 per la citazione; cfr. inoltre Hua III/1, pp. 12-13, trad. it. pp. 15-16.

⁵⁶² *Ibid.*, dove si rimanda ad Aristotele, *Metaph.*, VII, 1028a 26-27, trad. Berti p. 269, dove si legge: "questi [sc. questi enti: "il camminante, il seduto, il sano"] appaiono più chiaramente enti, perché c'è qualcosa di determinato che soggiace ad essi (questo è la sostanza, cioè l'individuo), il quale si manifesta in questo tipo di predicazione. [...] è chiaro, dunque, che in virtù di questa predicazione anche ciascuno degli altri enti è, per cui l'ente in senso primo, il quale non è un certo tipo di ente, ma è ente senza ulteriori qualificazioni, sarà la sostanza" (leggermente adattata). Majolino (2023, p. 82) riconosce come l'utilizzo da parte di Husserl del concetto di τόδε τι, per quanto "inatteso", è "coerente" con quello di Aristotele.

⁵⁶³ Cfr. *ivi*, p. 85.

⁵⁶⁴ *Ivi*, p. 88.

dei significati dell'essere e l'unità verticale degli esseri".⁵⁶⁵ Anche Husserl, come Aristotele, si troverebbe insomma confrontato all'esigenza di pensare una *unità dell'essere* – un'unità in grado di riunire al suo interno tutti i generi sommi appartenenti alla medesima regione.⁵⁶⁶ La soluzione intrapresa in questo senso da Husserl è descritta nella conclusione del capitolo *Fatto ed essenza*:

La regione non è altro che la *complessiva e suprema unità dei generi appartenenti a un concreto*, cioè il legame che conferisce per essenza unità ai generi supremi relativi alle differenze ultime osservabili all'interno del concreto. L'ambito eidetico della regione abbraccia la totalità ideale dei complessi concretamente unificati delle differenze di questi generi, mentre l'ambito individuale comprende la totalità ideale di tutti gli individui possibili pertinenti a tali essenze concrete.⁵⁶⁷

Il principio unitario di una regione è costituito dal $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ e dalla sua essenza concreta – inteso quale individuo originario e paradigmatico, prototipo di un *Urgegenstand* che funge da "assoluto logico" per ogni ulteriore variazione.⁵⁶⁸ Nella misura in cui l'unità non-generica della regione rimanda secondo Husserl a un individuo originario e alla sua essenza concreta – il $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ –, l'intera ontologia fenomenologica, costruita a partire dal "riferimento a uno", si configura di conseguenza come *unità πρὸς ἓν*; l'*Individuum* è allora "l'*Urgegenstand* a partire dal quale l'essere diviene una *regione*".⁵⁶⁹

Se l'*Urgegenstand* husserliano, alla stregua del $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ aristotelico, costituisce il riferimento *πρὸς ἓν* a partire dal quale si disegna l'intera mappa delle regioni che compongono l'ontologia fenomenologica, occorre ora stabilire se, tra tutte, vi sia "una regione paradigmatica di riferimento"; e, di conseguenza, "se esiste un modello di 'oggetto' [*Gegenstand*] che Husserl abbia eletto a dominio privilegiato, in funzione di cui interpretare le strutture costitutive della coscienza pura, e che avrebbe poi trasposto a tutti gli oggetti in generale".⁵⁷⁰ In questo senso, l'esistenza empirica dell'*Urgegenstand* possiede "un privilegio ontologico nei confronti delle oggettività ideali in virtù della relazione di fondazione: ogni oggetto ideale è infatti fondato sugli oggetti reali e da essi deriva, cosicché le realtà sono l'assoluto logico' a cui tutte le idealità fanno a loro volta riferimento".⁵⁷¹ L'oggetto ideale della matematica, in quanto risultante di una

⁵⁶⁵ Ricœur 1975b, p. 337, trad. it. p. 352.

⁵⁶⁶ Cfr. Majolino 2023, p. 89.

⁵⁶⁷ Hua III/1, p. 36, trad. it. pp. 38-39, citato in Majolino 2023, p. 89.

⁵⁶⁸ Cfr. Majolino 2023, p. 89; "Husserl non sta solamente proponendo un'ontologia – sta mostrando come le ontologie sono fatte" (p. 90).

⁵⁶⁹ *Ivi*, p. 90.

⁵⁷⁰ Pradelle 2024, pp. 531-532.

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 534.

connessione di tipo deduttivo, rappresenta in questo senso una regione oggettuale troppo ristretta per fungere da paradigma per l'oggetto della coscienza in generale; inoltre, la sua idealità non è che una variazione logica condotta a partire dalla realtà dell'oggetto empirico. Sono quindi le singole cose, le individualità dell'esperienza, che portano con sé le strutture ontologico-formali valide per qualsiasi oggetto in generale, dal momento che "è l'essenza dell'oggetto a dettare il suo modo di costituzione".⁵⁷²

La cartografia delle regioni dell'essere viene tracciata da Husserl a partire da un "*principio anticopernicano*", secondo il quale a ogni tipo d'oggetto, preso come "filo conduttore trascendentale", corrisponde un tipo costitutivo, una struttura regolatrice dell'io puro o una forma eidetica di intenzionalità costituente"; ne deriva, di conseguenza, che "il campo della costituzione trascendentale è governato da un principio di pluralizzazione o di differenziazione regionale dei modi di costituzione e di evidenza degli oggetti".⁵⁷³ L'intera fenomenologia è allora, in definitiva, *regionale*: ogni regione dell'ontologia fenomenologica richiede un'indagine condotta conformemente alle strutture di coscienza che ne delimitano l'ambito oggettuale, dal momento che è precisamente l'appartenenza dell'oggetto a una determinata regione dell'essere che prescrive alle strutture di coscienza la correlativa modalità di apprensione oggettuale. Di conseguenza, l'eventuale trasposizione analogica dei principi costitutivi da una regione all'altra non è in nessun caso garantita a priori, ma deve essere verificata di volta in volta. La tesi fondamentale della fenomenologia, la costituzione intenzionale e trascendentale dell'esperienza, va allora "esplorata per tentativi analogici successivi, costruendo ponti analogici tra varie regioni" dell'esperienza e dell'essere.⁵⁷⁴

L'individuo e la regione costituiscono insomma le coordinate fondamentali dell'ontologia fenomenologica di Husserl, attraverso le quali egli orienta la questione dell'essere ereditata da Aristotele. Da una parte, l'individuo, assimilabile al τὸδε τι, costituisce l'originario riferimento πρὸς ἓν di ogni ontologia regionale, e definisce

⁵⁷² *Ivi*, p. 536. Sul "filo conduttore trascendentale", di cui si è parlato in *supra*, p. 51; p. 72, e, più in generale, sulla questione della costituzione all'interno delle ontologie regionali, si veda Hua III/1, pp. 344-352, trad. it. pp. 349-375.

⁵⁷³ *Ibid.*, leggermente adattata. Quella di Husserl, prosegue l'autore, è una tesi "fondamentalmente 'antikantiana'. Per Kant, infatti, nella formazione apofantica delle forme proposizionali e nella costituzione sintetica degli oggetti sono coinvolte, internamente all'esperienza, le stesse sintesi, le stesse funzioni che garantiscono un'unità alle rappresentazioni di un giudizio e di un'intuizione. [...] In fenomenologia, al contrario, non esiste un'architettura formale della coscienza oggettuale che *ne varietur* risulti indistintamente applicabile a tutti i domini oggettuali" (p. 536).

⁵⁷⁴ *Ivi*, p. 544.

l'ambito oggettuale che delimita ogni sfera dell'essere, ordinata in senso verticale secondo una scansione che dalla singolarità eidetica risale verso la specie, il genere e il genere sommo; dall'altra, le regioni, assimilabili alla polisemia categoriale dell'essere, definiscono una molteplicità orizzontale di ambiti oggettuali tra loro eterogenei, la cui relazione reciproca è regolata euristicamente dall'*analogia*. Ma qual è la via d'accesso all'ontologia, al discorso sull'essere che la fenomenologia eredita dall'aristotelismo, e che nell'ermeneutica ripropone ancora una volta? Se, come riconosce Ricœur, "bisogna che qualcosa sia, perché qualcosa sia detto",⁵⁷⁵ è necessario che l'essere di "qualcosa che è" sia reso accessibile non già al discorso, ma – ancora prima – all'esperienza; è necessario, insomma, che il "questo qui", il τόδε τι, sia colto nella dimensione *ontica* che precede quella onto-logica. È necessario, in definitiva, risalire dalla dimensione predicativa o categoriale del discorso a quella precategoriale o antepredicativa dell'esperienza. Non è un caso, allora, che "nel corso del Novecento, occorre rivolgersi alla tradizione di pensiero fenomenologica per veder riaffiorare un privilegio accordato all'intuizione, che possa dirsi all'altezza della filosofia greca", dal momento che proprio "il disegno fenomenologico è quello di sondare il terreno dell'esperienza percettiva, lasciando all'ente la prerogativa di manifestarsi per come è, prima cioè che intervenga il tentativo di far presa su di esso e d'imporgli i tratti di un'autorità esterna".⁵⁷⁶

Nonostante già nelle *Ricerche logiche* emergano delle linee di continuità tra le filosofie di Husserl e di Aristotele – quali, per citarne solo alcuni, il carattere immediato del riferimento intenzionale, la relazione tra il "vedere" e il "parlare" nell'intuizione categoriale, l'intreccio di "predicazione" e "asserzione" nel giudizio –,⁵⁷⁷ è segnatamente nelle *Idee* che "il rapporto all'ontologia si definisce sulla scorta di una molteplicità dei sensi dell'essere",⁵⁷⁸ a partire dal primato accordato da Husserl all'intuizione in quanto

⁵⁷⁵ Ricœur 1975b, p. 386, trad. it. p. 403, leggermente modificata.

⁵⁷⁶ Besoli 2021, p. 329, leggermente adattata, citato in Mariani 2024, p. 251, di cui riproponiamo qui il convincente sviluppo argomentativo.

⁵⁷⁷ Questi sono i tre temi "aristotelici" rilevati da Cobb-Stevens (2002) all'interno delle *Ricerche logiche* di Husserl. In questo senso, secondo l'autore, il principale contributo di Husserl alla filosofia consisterebbe nella "rivitalizzazione del realismo aristotelico": "entrambi descrivono semplicemente come le cose ci appaiono in una varietà di presentazioni" (p. 82). Tuttavia, il realismo di Husserl non è una semplice ripetizione della tesi di Aristotele, esposta nel *De Anima*, secondo cui l'anima sarebbe in qualche modo tutte le cose: al contrario, l'enfasi del primo sulle forme di intenzionalità vuota deriverebbe da un confronto con lo scetticismo moderno circa il tema della realtà del mondo, e costituirebbe il risultato di un "senso post-critico della meraviglia" non ancora reperibile in Aristotele (p. 85). Più in generale, sul rapporto tra Husserl e Aristotele, si veda Tinaburri 2011.

⁵⁷⁸ Mariani 2024, p. 253.

“intenzionalità che raggiunge l’essere”.⁵⁷⁹ L’intero dominio dell’esperienza (ἐμπειρία), ricordava Aristotele già all’inizio della *Metafisica*, è reso accessibile a partire dal carattere fattuale delle “cose” del mondo (πράγματα) che si presentano attraverso i sensi (αἴσθησις):

Tutti gli esseri umani per natura desiderano sapere. Ne è segno il godimento che si prova nell’esercizio dei sensi, poiché questi sono goduti per sé stessi, anche indipendentemente dall’utilità, e più di tutti gli altri quello che si esercita per mezzo degli occhi. Infatti, non solo per agire, ma anche quando non intendiamo compiere nessuna azione, preferiamo il vedere a tutte, per così dire, le altre cose. La causa è che questo ci fa conoscere più di tutti i sensi, perché ci mostra molte differenze. [...] Negli esseri umani dal ricordo nasce l’esperienza, poiché molti ricordi dello stesso fatto realizzano la capacità di un’unica esperienza.⁵⁸⁰

Il raccordo tra l’immediatezza conoscitiva del *vedere* menzionato da Aristotele nella *Metafisica* e l’universalità dell’*intuire* cui Husserl attribuisce la responsabilità di una fondazione non solo della fenomenologia, ma addirittura della filosofia *tout-court* – “a dimostrazione che è dalle ‘cose stesse’ che procedono il pensiero e la conoscenza” –,⁵⁸¹ è stabilito nel celebre § 24 delle *Idee*, cui Husserl affida l’esposizione del *principio di tutti i principi*; il quale principio, del resto, “altro non è se non un vedere immediato, un portare alla presenza – in carne e ossa, *leibhaftig* – ciò che ci sta di fronte”:⁵⁸²

Il principio di tutti i principi: *cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell’“intuizione” [Intuition] (per così dire in carne e ossa) è da assumere come si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà. È chiaro che qualunque teoria può attingere la sua verità soltanto dalle sue datità originarie.*⁵⁸³

Richiamando la vocazione *regionale* della fenomenologia, all’interno della quale l’indagine esperienziale registra e distingue tanti ambiti dell’essere quanti sono i tipi di individui o di “oggetti originari” che ne stanno a fondamento, la dottrina dell’intuizione

⁵⁷⁹ L’espressione è di Lévinas (1930), citata in Mariani 2024, p. 253.

⁵⁸⁰ Aristotele, *Metaph.*, I, 980a 21- 981a 1; trad. Berti p. 3, adattata. Come ricorda Berti (trad., p. 54, n. 5), l’esperienza è per Aristotele “una conoscenza superiore alla percezione ottenuta per mezzo dei sensi e al ricordo, perché è formata da molti ricordi di un medesimo fatto”; “l’esperienza consiste nell’essere esperti di un certo tipo di cose, cioè nell’avere familiarità o consuetudine con esse”. Ulteriori occorrenze del “vedere” conoscitivo si hanno in *Metaph.*, IX, 1048b 23-35, trad. Berti p. 381: “nello stesso tempo uno vede, pensa e ha intellesione, e ha visto, pensato e avuto intellesione. [...] nello stesso tempo uno è pervenuto a vedere e vede la stessa cosa, e ha avuto intellesione e ce l’ha. L’azione, dunque, di questo tipo chiamo atto”; *De An.*, II, 418a 26 – 419b 3, trad. it. pp. 151-155; *De An.*, III, 430b 29-30, trad. it. p. 223, dove si legge che, a proposito dell’intelletto, ogni “vedere l’oggetto proprio è vero”.

⁵⁸¹ Mariani 2024, p. 253, leggermente adattata.

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ Hua III/1, p. 51, trad. it. pp. 52-53, citato anche in Mariani 2024, p. 253. Come nota Mariani, il “principio di tutti i principi” “è tale perché viene prima di ogni teoria, stabilendo il fondamento ‘pre-teorico’ e, in tal senso, ‘prefilosofico’, su cui si costituisce ogni tipo d’esperienza” (p. 254).

costituisce ora una via d'accesso diretta e privilegiata al dominio *ontico* dell'esperienza, considerato come *ὄν* che si dà prima di ogni λόγος. A partire proprio dall'intuizione, infatti, "la conoscenza si realizza sempre e necessariamente in funzione di un ambito oggettuale inerente a una regione dell'essere, da cui deriva un determinato tipo d'esperienza";⁵⁸⁴ il discorso scientifico, inteso nella sua specifica attinenza a una data regione dell'essere e quindi come "ontologia regionale", non fa "altro che elaborare in forma mediata, predicativamente, ciò che è direttamente offerto da un'intuizione preliminare, in virtù di cui si attesta il dominio che s'intende indagare".⁵⁸⁵ Così, nonostante l'intuizione costituisca un principio unitario, essa è nondimeno "contestualmente molteplice, ed è molteplice perché 'originaria', fungendo da *origine* per una data esperienza e, di conseguenza, per un determinato tipo di conoscenza che varia in funzione dell'ambito in cui si costituisce il nostro rapporto al mondo"; di conseguenza, si avranno "tanti tipi d'intuizione originariamente offerente e di datità, e altrettante regioni dell'essere".⁵⁸⁶ Ogni regione dell'essere si determina a partire da un individuo inteso quale "oggetto originario" (*Urgegenstand*) dell'esperienza: all'interno dell'ontologia così descritta da Husserl si lascia allora cogliere una "sfumatura marcatamente aristotelica", in accordo alla quale "ogni specifico ambito d'appartenenza s'organizza in funzione di un oggetto contestualmente preferenziale, l'individuo, il cui privilegio sta nell'essere il riferimento direttivo di una molteplicità di termini ontologicamente affini – il 'focal meaning' o, per dirlo con le parole di Aristotele, il πρὸς ἓν che permette di modulare l'essere, il πολλαχῶς λεγόμενον in πρὸς ἓν λεγόμενον".⁵⁸⁷ Per la fenomenologia si delinea allora, come spiega Husserl, "l'idea di un compito":

Determinare nell'ambito delle nostre intuizioni di qualcosa di individuale i *generi supremi* che regolano le concrezioni e compiere così una *ripartizione di tutti gli esseri individuali intuibili secondo regioni dell'essere, ciascuna delle quali circoscrive una scienza* (o un gruppo di scienze) *eidetica ed empirica* che si distingue in linea di

⁵⁸⁴ Mariani 2024, p. 254.

⁵⁸⁵ *Ibid.* In questo senso, prosegue poco dopo l'autore, "il principio di tutti i principi" funge da punto di partenza e al contempo da principio di fedeltà a ciò che è e per come si dà; fissa il punto d'ancoraggio che protegge l'immediatezza della visione dalle derive della teoria, la quale, se svincolata da un appiglio concreto, ci spingerebbe a vedere erroneamente ciò che non c'è o a non apprezzare pienamente tutto ciò che si dà a vedere"; in questo senso, l'adesione senza scarto alle "cose stesse" fa del fenomenologo un "custode dell'essere".

⁵⁸⁶ *Ivi*, pp. 257-258. "Regioni" – prosegue l'autore – "che possiamo intendere materialmente come nel caso del mondo naturale, del vivente o del mondo sociale, i cui contenuti si specificano in funzione di un determinato ambito d'oggettualità, oppure formalmente, se consideriamo le connessioni tra i contenuti a prescindere dai contenuti stessi – le connessioni che vengono a definire le categorie dell'ontologia formale, al cui interno ritroviamo la forma di tutte le possibili ontologie" (p. 258).

⁵⁸⁷ *Ivi*, pp. 260-261; i riferimenti citati rimandano ad Aristotele, *Metaph.*, IV, 1003a 34-35, trad. Berti p. 127; Owen 1960.

principio dalle altre in virtù dei più radicali fondamenti essenziali. [...] Il problema di una radicale “classificazione” delle scienze è anzitutto il problema della distinzione delle regioni”.⁵⁸⁸

A partire dal principio dell’intuizione “risulterebbe possibile, allora, ricavare da un nucleo di positività originalmente afferrabile le specie, i generi e i generi supremi che tracciano il perimetro dell’indagine scientifica”.⁵⁸⁹ Ancora una volta, la gerarchia verticale stabilita dai generi e dalle specie si sovrappone alla disposizione orizzontale delle regioni dell’essere; a fondamento dell’una come anche delle altre si trova l’*Urgegenstand*, l’oggetto originario la cui intuizione rimanda al contempo all’individualità empirica del τόδε τι e alla generalità eidetica delle specie e dei generi. Il ritorno all’intuizione è allora un “ritorno all’origine” – ritorno all’ὄν, all’individuo originario dell’esperienza al di qua delle forme categoriali e predicative che ne segnano l’immissione nel discorso, nel λόγος di ogni *onto-logia*. Nelle parole di Husserl,

L’immediato “vedere”, non soltanto il vedere sensibile, empirico, ma il *vedere in generale, come coscienza originalmente offerente di qualunque specie*, è la sorgente ultima di legittimità di tutte le affermazioni razionali. Essa ha funzione legittimante solo perché e in quanto è originalmente offerente. Soltanto se vediamo un oggetto in piena chiarezza, se lo esplichiamo e lo comprendiamo concettualmente sulla base del vedere e nell’ambito di ciò che abbiamo effettivamente afferrato nel vedere, se quindi vediamo (come in una nuova modalità del “vedere”) come esso è strutturato, allora l’asserzione, che esprime fedelmente tutto ciò, è legittima.⁵⁹⁰

L’intuizione, la visione dell’ente nella sua datità positiva, circoscrive l’orizzonte antepredicativo o precategoriale dell’esperienza, oltre il quale si estende il dominio delle categorie e della predicazione, del discorso. Il molteplice dell’esperienza, quale modalità attraverso cui si dà ai sensi la pluralità degli individui originari a fondamento di ogni regione, caratterizza le medesime ontologie regionali quali riflessi di un’*equivocità ontologica*, espressione del *πολλαχῶς λεγόμενον*; a quest’ultima fa da contraltare un’*univocità logica* solo presuntiva, la quale si traduce in *univocità analogica* nel momento in cui “l’idea stessa di un *essere in generale*, a cui dovrebbe applicarsi il requisito di univocità, non può esser definita categorialmente: può esserla solo analogicamente, come tutti i principi generali e cioè transcategorici”; di conseguenza, “l’essere-in-generale

⁵⁸⁸ Hua III/1, p. 38, trad. it. p. 40, adattata; citato parzialmente in Mariani 2024, p. 261.

⁵⁸⁹ Mariani 2024, p. 261.

⁵⁹⁰ Hua III/1, p. 43, trad. it. p. 44, citato parzialmente in Mariani 2024, p. 262.

sussiste solo come *anàlogon*, cioè in maniera del tutto dipendente dal modo in cui il discorso ne individua la possibile unità”.⁵⁹¹

Nel suo commento alle *Idee*, in una nota a margine al § 24, Ricœur sottolinea come la dottrina dell'intuizione, *il principio di tutti i principi*, debba essere interpretata a partire dalla *Sesta ricerca logica*, dove “l'intuizione si definisce unicamente come riempimento di una significazione vuota. È per questo che il rispetto del puro dato (tanto eidetico quanto mondano) può essere confermato all'interno della costituzione trascendentale”.⁵⁹² Se si segue l'indicazione di Ricœur, si nota effettivamente come già nella *Introduzione* alla *Sesta ricerca* Husserl attribuisca alla questione del riempimento una inedita estensione del principio dell'intuizione oltre la sfera della sensibilità:

Il riempimento [*Erfüllung*] ultimo rappresenta un ideale di compiutezza. Esso risiede sempre in una “percezione” corrispondente (dove indubbiamente si presuppone una necessaria estensione del concetto di percezione al di là dei limiti della sensibilità). In questo caso, la sintesi del riempimento è *l'evidenza o la conoscenza nel senso pregnante del termine*. Qui si realizza *l'essere nel senso della verità*, della “concordanza” correttamente intesa, dell’*adaequatio rei ac intellectus*, qui essa è data in sé stessa e può essere direttamente afferrata e colta”.⁵⁹³

⁵⁹¹ Melandri 2023, pp. 94-95. Secondo l'autore, la dottrina dell'*analogia entis*, considerata quale via mediana tra realismo e nominalismo, è “intermedia non già alla maniera contingente di un compromesso, seppure inevitabile; bensì in quella più fondamentale di una mediazione necessaria per principio, al di là di ogni convenienza: e cioè di un principio di simmetria capace di coordinare tutte le opposizioni speculari in virtù delle sue stesse potenzialità razionali” (p. 96). Poco più avanti, Melandri cita un passo di Heidegger dal §1 di *Essere e tempo* (HGA II, p. 4, trad. it. p. 14, modificata dall'autore): “già Aristotele individuò come *l'unità dell'analogia*, l'unità di questo essere trascendentalmente ‘universale’ nei confronti della molteplicità dei generi sommi che comprendono le cose empiriche”. Del resto, riallacciandoci noi a quanto già sostenuto da Majolino 2023, p. 79, sulla scorta di un passo di Hua III/1, p. 35 a proposito dell'individuo come “l'assoluto logico a cui rimandano tutte le variazioni logiche”, notiamo che anche Melandri sottolinea come lo stesso individuo venga considerato da Husserl quale “fonte di una pluralità di riferimenti e quindi come qualcosa di essenzialmente non-univoco, ma equivoco o per lo meno *analogo*”, Melandri 2004, p. 365. A proposito dell'individuo quale assoluto logico che rientra inoltre nella forma logica del giudizio apofantico, Melandri nota infine come “l'essere non può mai essere un puro ‘verbo’ (ossia una relazione semplicemente formale) ma conserva sempre un residuo ineliminabile di significato ‘nominale’, ossia empirico... l'essere rimane mondano” (Melandri 1960, pp. 177-178).

⁵⁹² Ricœur 1950a, p. 78, n. 5. Commentando nella nota successiva lo stesso *principio*, Ricœur definisce “sorprendente” l'accostamento nel testo husserliano delle espressioni “intuizione offerente” e “ciò che si dà”, dal momento che esso “riassume tutte le difficoltà di una filosofia della costituzione che deve restare allo stesso tempo, ma da un altro punto di vista, un intuizionismo”, p. 78, n. 6.

⁵⁹³ Hua XIX/2, p. 540, trad. it. p. 594. L'approfondimento richiesto dal concetto di intuizione è inerente alla distinzione tra intuizione *sensibile* e intuizione *categoriale* che Husserl discuterà nella seconda sezione della *Sesta ricerca*, intitolata *Sensibilità e intelletto*. L’“ideale del riempimento ultimo”, che dà il titolo al §37, è invece discusso al termine della prima sezione, intitolata *Le intenzioni oggettivanti e i riempimenti*, pp. 646-650, trad. it. pp. 682-685. Qui, scrive Husserl, “ogni qual volta un'intenzione rappresentazionale ottiene il proprio riempimento ultimo per mezzo di questa percezione idealmente compiuta, si produce allora l'autentica *adaequatio rei ac intellectus*: l'oggettualità è effettivamente ‘presente’ o ‘data’ proprio così come è stata intenzionata... qui l'*intellectus* è l'intenzione intellettuale, quella del significato. E l'*adaequatio* è realizzata se l'oggettualità è data nell'intuizione in senso rigoroso, e lo è proprio così come è pensata e denominata”; ne deriva che l’“ideale del riempimento” è commisurato alla “stessità assoluta” (*absolute Selbst*) della cosa (pp. 647-648, trad. it. p. 683). “L'essere nel senso della verità” che si realizza secondo

Nell'introdurre la questione del riempimento, Husserl prende le mosse dalla considerazione secondo cui, in generale, "il significato non può dispiegarsi nel suo riferimento *determinato* all'oggettualità intesa senza ricorrere all'intuizione [*Anschauung*]",⁵⁹⁴ dal momento che "senza la percezione il rinviare sarebbe vuoto". Ne deriva, prosegue Husserl, che solo "la percezione *realizza* dunque la *possibilità* per il dispiegamento dell'intendere-questo con il suo riferimento determinato all'oggetto".⁵⁹⁵ Se la corrispondenza di intenzione e intuizione descrive il riempimento da un punto di vista ancora statico, la considerazione della medesima corrispondenza da un punto di vista dinamico consente invece di vedere come

all'espressione che prima fungeva in modo puramente simbolico si associa in un secondo tempo un'intuizione corrispondente. Quando accade ciò, noi viviamo una *coscienza di riempimento* descrittivamente peculiare: l'atto meramente significante, come intenzione che mira a qualcosa, trova il proprio riempimento nell'atto della traduzione intuitiva. [...] Noi viviamo come si dia in presenza intuitiva, nell'intuizione, la *stessa* oggettualità che era "meramente pensata" nell'atto simbolico: e ciò che in un primo tempo era meramente pensato (meramente significato), diventa ora intuitivo nella sua determinatezza. Non si fa altro che esprimere questa situazione in altri termini, se si dice che *l'essenza intenzionale dell'atto intuitivo collima* (più o meno completamente) *con l'essenza significazionale dell'atto espressivo*.⁵⁹⁶

In ogni sintesi di riempimento, spiega Husserl, "ha luogo una più o meno completa *traduzione intuitiva*", in virtù della quale "nel riempimento noi viviamo un '*esso è in sé stesso*'".⁵⁹⁷ In altri termini, la dottrina del riempimento persegue la vocazione fenomenologica di un ritorno alle "cose stesse" e la inverte nella forma di un ritorno alla "stessità assoluta" (*absolute Selbst*) della cosa, dal momento che l'intuizione dà l'oggetto nella viva presenza del suo *essere*, e del suo essere-qui e -ora, davanti ai nostri occhi, in carne e ossa – *leibhaftig*, come dirà Husserl nelle *Idee*:

La sintesi del riempimento rivela una *non-equivalenza* dei membri connessi, in modo tale che l'atto riempiente ha un vantaggio che manca alla mera intenzione, cioè *esso partecipa all'intenzione la pienezza dell'"essere in sé stesso", conducendo l'intenzione almeno più direttamente in prossimità della cosa stessa [an die Sache selbst...]*. La relazione di riempimento ha in sé, in certo modo, il carattere di una relazione di progressione [...], dove ogni serie progressiva rinvia a un *limite ideale* o lo realizza già nel suo membro terminale, un limite che pone a ogni progressione un'unità non

Husserl tramite la concordanza o adeguazione rimanda all'"essere come vero" indicato da Aristotele in *Metaph.*, V, 1017a 30, trad. Berti p. 205. Per un recente commentario alla prima e alla seconda sezione della *Sesta ricerca*, la cui fondamentale importanza per la fenomenologia husserliana deve tuttavia cedere qui il passo alle esigenze della presente esposizione, si vedano rispettivamente Nobili 2024 e Manca 2024.

⁵⁹⁴ *Ivi*, p. 553, trad. it. p. 606.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 554, trad. it. p. 607.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 566, trad. it. p. 617, adattata.

⁵⁹⁷ *Ivi*, p. 597, trad. it. p. 642.

oltrepassabile: *la meta della conoscenza assoluta, dell'auto-ostensione adeguata dell'oggetto della conoscenza*.⁵⁹⁸

Ogni significato, ogni concetto, ogni pensiero può allora essere “rischiarato” alla luce della sua ritrovata pienezza conoscitiva, riconquistata attraverso il rinvio “all’intuizione riempiente, all’origine [*Ursprung*] dei concetti e delle proposizioni dall’intuizione delle loro cose stesse”.⁵⁹⁹ Attraverso il ritorno al contenuto originario della percezione, alle “cose stesse” date nella sintesi del riempimento tra intenzione e intuizione, si dischiude una sfera altrettanto originaria dell’esperienza: l’evidenza. L’intenzione che mira alla cosa, spiega Husserl, raggiunge il proprio scopo nella misura in cui concorda con l’intuizione; di conseguenza, l’adeguazione che conferma percettivamente la mira intenzionale acquista precisamente il carattere particolare dell’evidenza, in virtù della quale “l’oggetto non è meramente inteso, ma è *dato* in senso rigoroso così come è inteso e posto in unità con l’intenzione... l’evidenza stessa è l’atto di quella perfetta sintesi di coincidenza”. La verità non è allora che il correlato oggettivo di un atto intenzionale che coglie “*la piena concordanza tra l’inteso e il dato come tale*”;⁶⁰⁰ il *vissuto* della verità, d’altra parte, coincide con la stessa evidenza.

La sintesi del riempimento, come anticipato, impone una rivisitazione del concetto di intuizione, dal momento che all’interno di una proposizione – la cui derivazione aristotelica è attestata tanto dalla forma del giudizio apofantico quanto dalla caratterizzazione dei suoi membri – del tipo ‘*S è P*’ solo le “materie” o “*sostanze sensibili*” (*Stoff*) ‘*S*’ e ‘*P*’ possono trovare un riempimento diretto nell’intuizione, diversamente dalla “*forma categoriale*” (*Form*) ‘*è*’.⁶⁰¹ Ora, precisa Husserl, “i correlati oggettivi delle forme categoriali non sono momenti ‘reali’”:

la flessione che dà una forma, l’essere nella funzione attributiva e predicativa, non si riempie in nessuna percezione. Ci richiamiamo qui alla frase di Kant: *l’essere non è un predicato reale*. Anche se essa si riferisce all’essere esistenziale, all’essere della “posizione assoluta”, come anche è stato definito da Herbart, ciò nondimeno non possiamo servirci di essa in rapporto all’essere predicativo e attributivo. [...] *Nell’oggetto l’essere non è nulla, non è una sua parte, non è un momento insito in esso. [...] Ma l’essere non è nemmeno qualcosa che si aggiunga all’oggetto: per questo, in*

⁵⁹⁸ *Ivi*, pp. 597-598, trad. it. p. 642, adattata.

⁵⁹⁹ *Ivi*, p. 600, trad. it. p. 644.

⁶⁰⁰ *Cfr. ibi*, pp. 651-652, trad. it. p. 686. Riguardo al rapporto tra evidenza e verità, si veda l’intero §39, pp. 651-656, trad. it. pp. 686-690, in parallelo con il secondo capitolo della quarta sezione di *Idee I*, intitolato *Fenomenologia della ragione*, rispetto al quale, come precisa Husserl, la *Sesta ricerca* offre dei lavori preparatori, *cfr.* Hua III/1, pp. 314-337, trad. it. pp. 338-360.

⁶⁰¹ *Cfr. ibi*, pp. 664-665, trad. it. pp. 698-699, leggermente modificata. Specifica Husserl, “noi intendiamo come ‘sostanziali’ e ‘formali’ anche le componenti del *riempimento*, corrispondenti alle componenti sostanziali e formali delle *intenzioni significanti*”, p. 665, trad. it. p. 699.

sensu *reale* [*realen*] non è in generale una “proprietà”. [...] non è dato trovare nulla di corrispondente allo *è*.⁶⁰²

La distinzione fenomenologica tra sostanza sensibile e forma categoriale sembra essere ripresa in maniera quanto meno implicita da Heidegger in *Essere e tempo*, all'interno dell'affermazione secondo cui “il concetto di ‘essere’ è indefinibile”, dal momento che “l’‘essere’ non può essere concepito come un ente”.⁶⁰³ In questo senso, in maniera non dissimile, già Husserl osserva come

il concetto di essere può sorgere soltanto se un *essere qualsiasi ci viene posto di fronte*, effettivamente o immaginativamente. Se l’essere vale per noi in quanto essere *predicativo*, allora deve esserci dato uno *stato di cose* [*Sachverhalt*] qualsiasi e ciò naturalmente attraverso un atto che lo “dà” – *l’analogon dell’intuizione sensibile* [*sinnlichen Anschauung*] *in senso comune*. *Lo stesso si dica per tutte le forme categoriali o per tutte le categorie*.⁶⁰⁴

A partire da questa considerazione, Husserl può ora avanzare un primo argomento in direzione dell’estensione del principio d’intuizione: se anche le forme categoriali, in aggiunta alle sostanze empiriche, trovano il loro riempimento effettivo attraverso l’intuizione, è allora necessario registrare l’occorrenza di una forma particolare di intuizione, la quale, per quanto analoga a quella sensibile, ne differisce tuttavia essenzialmente; deve, insomma, potersi dare “un atto che svolge rispetto agli elementi categoriali di significato la stessa funzione assolta dalla percezione sensibile nei confronti

⁶⁰² Ivi, pp. 665-666, trad. it. p. 700, adattata. Aggiunge Husserl poco più avanti: “nella sfera della percezione sensibile così intesa, e corrispondentemente dell’intuizione sensibile in generale, un significato come quello della parola *essere* non trova dunque nessun *correlato oggettivo* possibile e perciò nessun riempimento possibile negli atti di una simile percezione. Ciò che vale per l’essere, vale palesemente anche per le altre forme categoriali presenti negli enunciati. [...] tutti questi sono elementi proposizionali significanti, ma cercheremo invano i loro correlati oggettuali nella sfera degli oggetti *reali*, espressione che non vuol dire altro se non: oggetti di una percezione sensibile”, p. 667, trad. it. p. 701, adattata.

⁶⁰³ HGA II, p. 5, trad. it. p. 15. A questo proposito Melandri, riprendendo il citato l’adagio heideggeriano secondo cui “l’essere’ non è qualcosa come l’ente”, osserva come “l’‘essere’ è un verbo, anche se espresso in forma sostantivale; mentre l’‘ente’ o l’‘essente’ è un nome, anche se espresso come modo verbale. Ora il verbo ‘essere’ svolge la funzione della copula: ossia, della funzione proposizionale. Non vale gran che osservare che tale verbo è generico, vago e impreciso; solo a questa condizione può infatti svolgere la sua funzione trascendentale di copula. Dal punto di vista proposizionale o ‘noetico’, il verbo prevale sul sostantivo e ne determina il senso anche tematico; da un punto di vista ‘esistenziale’, invece, è il riferimento extra-linguistico che fa da tema al pensiero e ne determina il senso anche logico” (Melandri 2004, p. 307, leggermente adattata). Del resto, scrive Melandri, la fenomenologia di Husserl non è stata in grado di dare alla logica relazionale un tipo di connessione strutturalmente diverso da quello sostanzialistico di stampo aristotelico (p. 631). Un rimando diretto di Heidegger alla *Sesta ricerca logica* si trova in HGA II, p. 289, trad. it. p. 264, al termine di questa citazione: “La giustificazione ha a che fare con lo scoprimento dell’ente stesso, con l’ente nel ‘come’ de suo esser-scoperto. Essa trova la sua verifica nel fatto che l’asserito, cioè l’ente stesso, si manifesta *come il medesimo*. *Verifica* significa: *manifestarsi dell’ente nella sua identità*”. Sull’influenza che ebbe la *Sesta ricerca logica* nel pensiero di Heidegger, rimandiamo a Besoli 2021; più in generale, sulla relazione tra “essere” e intuizione categoriale, si veda Cobb-Stevens 1990.

⁶⁰⁴ Hua XIX/2, p. 660, trad. it. p. 703.

degli elementi sostanziali”.⁶⁰⁵ Il riempimento intuitivo della forma categoriale non si riferisce allora alla sostanza sensibile che funge da sostrato alla forma, ma alla “sua *messa in forma [Formung] categoriale*. L’oggetto con queste forme categoriali non è qui unicamente intenzionato, [...] ma è posto di fronte ai nostri occhi in queste stesse forme; in altri termini, esso non è soltanto pensato, ma appunto *intuito o percepito*”.⁶⁰⁶ In conclusione, riconosce Husserl, “distingueremo, in linea del tutto generale, tra *intuizione sensibile e intuizione categoriale*”.⁶⁰⁷

La “scoperta” fenomenologica di una distinzione d’essenza in seno all’intuizione, divaricata al contempo in direzione empirica e categoriale, rappresenta una prima e fondamentale testimonianza del carattere *trascendentale* dell’intenzionalità – un trascendentale inteso non già in senso costitutivo, sulla scorta delle *Idee*, ma in senso *trans-categoriale*: in virtù della sua capacità di attraversare, trasversalmente, le regioni eterogenee dell’essere, l’intenzionalità può allora essere definita una sorta di *analogia entis*,⁶⁰⁸ o “*analogia dell’essere*”.⁶⁰⁹ Impiegata in senso metodologico ed euristico, l’analogia permetterebbe di rendere conto delle strutture ontologiche regionali a partire dalle precipue modalità di datità e di costituzione intenzionale degli oggetti individuali originari che ne stanno a fondamento.⁶¹⁰ In questo senso, la sintesi del riempimento delineata già nella *Sesta ricerca logica* è una sintesi da intendersi, come già accennato in

⁶⁰⁵ Ivi, p. 671, trad. it. p. 704, leggermente modificata.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, adattata; “perciò” – prosegue immediatamente Husserl – “non appena vogliamo spiegare che cosa si abbia di mira quando si parla di riempimento, [...] ci imbattiamo inevitabilmente nell’‘intuizione’, ovvero nella ‘percezione’, e nell’‘oggetto’. Di queste parole, il cui senso ampliato è naturalmente manifesto, non possiamo fare a meno” (pp. 671-672, trad. it. p. 704).

⁶⁰⁷ Ivi, pp. 672-673, trad. it. p. 705, leggermente adattata.

⁶⁰⁸ È quanto fa Melandri 1960, p. 69, sulla scorta di Diemer 1956, p. 206, citati entrambi in Mariani 2012, p. 19. Ringrazio nuovamente Emanuele Mariani per avermi fornito nel corso di un colloquio queste fondamentali coordinate interpretative dell’intenzionalità husserliana. Secondo Melandri (1960, p. 68), “la riflessione trascendentale si differenzia da quella normale perché non ne condivide il limite naturalistico, e perché questo fatto la mette in grado di fungere da principio di *analogia entis* limitativo dell’equivocità dell’essere. Nella ricerca esteticamente orientata, la riflessione trascendentale serve a mettere nella giusta luce un campo di datità assolute: l’‘essere come coscienza’, che precede e fonda ogni dato onticamente inteso”.

⁶⁰⁹ L’espressione è di Diemer 1956, p. 206, citato in Mariani 2012, p. 19. Un ulteriore riferimento dato da Mariani riguardo allo studio del tema dell’analogia in Husserl è Hedwig 1982, il quale critica la costituzione husserliana dell’ente a partire dalla considerazione che l’analogia imporrebbe là l’istanza di un unico termine di riferimento a fondamento dell’intera ontologia: il *Ding*. Contro questa interpretazione generale, si vedano Majolino 2023 e Pradelle 2024.

⁶¹⁰ L’accezione del trascendentale come trans-categoriale non deve tuttavia essere estesa fino alla pretesa di determinare la legalità di una regione a partire da quella di una regione differente, la qual cosa configurerebbe una violazione del celebre divieto di Aristotele in *An. Post.*, I, 7, 75a 38-39 (trad. it. p. 296). L’avvertimento di Husserl è in questo senso altrettanto esplicito: “l’idea di fondare con l’ausilio della sensibilità leggi puramente categoriali rappresenta la più palese μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Leggi che non intendono dei fatti non possono essere confermate o confutate dai fatti” (Hua XIX/2, p. 728, trad. it. p. 747).

precedenza, in direzione spiccatamente non-kantiana, se non “anti-kantiana”,⁶¹¹ dal momento che per Husserl l’evidenza, quale “vissuto della verità”,⁶¹² implica una molteplicità di “modalità strutturali differenziate, relative ai vari tipi d’oggetti possibili”⁶¹³ che popolano le varie regioni dell’essere. Per Husserl l’evidenza, così come anche la sintesi che ne è alla base, non rimanda, come accade invece per Kant, a un’unica forma di sintesi a priori operante indistintamente all’interno delle strutture apofantiche e di quelle oggettuali,⁶¹⁴ ma alle differenti sintesi prescritte dai differenti oggetti a partire dalla propria struttura ontologica e dai propri modi di decorso esperienziale – differenze che trovano una prima espressione già nella divaricazione riscontrata in seno all’intuizione.

La distinzione tra intuizione empirica e categoriale è radicata in definitiva nel carattere *reale* o *ideale* dei medesimi oggetti dell’intuizione, e la distanza tra realtà e idealità – spiega in questo senso Husserl – non è che una differenza di *grado* (*Stufe*): “noi possiamo caratterizzare gli oggetti *sensibili* o reali come *oggetti del grado inferiore di un’intuizione possibile*, quelli *categoriali* o ideali come *oggetti dei gradi superiori*”.⁶¹⁵ Se la percezione sensibile dà in sé stesso un oggetto che si costituisce nell’atto percettivo in modo semplice, vale a dire “in un atto di *un solo grado*”, questo singolo atto della percezione può tuttavia porsi alla base di atti di un nuovo tipo, i quali, attraverso una altrettanto nuova modalità di coscienza, “*genereranno al tempo stesso una nuova coscienza di oggettività, che presuppone per essenza la coscienza originaria*”.⁶¹⁶ In altri termini, l’oggettività ideale data in un’intuizione categoriale, pur rappresentando un’inedita modalità di coscienza, è

⁶¹¹ Cfr. Pradelle 2024, p. 536

⁶¹² Hua XIX/2, p. 652, trad. it. p. 686.

⁶¹³ Pradelle 2024, p. 536.

⁶¹⁴ Cfr. *ibid.* A questo proposito, scriveva Kant, “ciò che prima di tutto ci deve essere dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il molteplice dell’intuizione pura”, cui seguono “la sintesi di questo molteplice, tramite l’immaginazione” e infine “i concetti che danno unità a questa sintesi pura”. Così, “quella medesima funzione che conferisce unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà anche unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione; questa unità è detta concetto puro dell’intelletto” (Kant 1911, A 79, B 111, trad. it. p. 145, riferimento presente in Pradelle 2024, p. 536). Da parte sua, in una breve appendice al §66, Husserl chiosa: “a Kant è sfuggito il concetto fenomenologicamente autentico dell’*a priori*. Perciò egli non ha mai potuto assumere l’unico scopo possibile di una critica rigorosamente scientifica della ragione, lo scopo, cioè, di indagare le leggi essenziali pure che regolano gli atti come vissuti *intenzionali* in tutti i loro modi di donazione oggettivante di senso e di costituzione riempiente dell’“essere vero”” (Hua XIX/2, p. 733, trad. it. p. 750).

⁶¹⁵ Hua XIX/2, p. 674, trad. it. p. 706.

⁶¹⁶ *Ivi*, p. 674, trad. it. pp. 706-707.

tuttavia *fondata* nella coscienza originaria costituita dall'oggettività reale data nell'intuizione empirica.⁶¹⁷

In tali atti fondati risiede l'aspetto categoriale dell'intuire e del conoscere, in essi il pensiero enunciativo, quando funge come espressione, trova il proprio riempimento: la possibilità di un'adeguazione completa a questi atti determina la verità dell'enunciato come sua giustezza.⁶¹⁸

Già nelle *Ricerche logiche* la sostanza sensibile (*Stoff*), l'oggetto reale dell'intuizione empirica svolge quindi la funzione di *Urgegenstand*, di "assoluto logico" menzionato ancora nelle *Idee* a cui rimandano tutti gli oggetti ideali, tutte le formazioni categoriali ulteriori appartenenti non più all'orizzonte antepredicativo dell'esperienza, ma al dominio predicativo del pensiero e del discorso. L'individuo dell'esperienza è l'ὄν dell'ontologia, l'ente sostrato dell'essenza, il τόδε τι determinato nel suo εἶδος.⁶¹⁹ Husserl non eredita da Aristotele unicamente la questione dell'essere, ma ne eredita il vocabolario e la grammatica; e, insieme a questi, eredita anche gli strumenti che operano in vista della risoluzione della questione iniziale. È nell'articolazione predicativa del pensiero e del discorso che risiede, per Aristotele come per Husserl, "la possibilità di un'adeguazione tra il discorso e la realtà, tra il senso e l'essere".⁶²⁰

⁶¹⁷ Come sottolinea Renaudie (2015, p. 127), "dire che l'unità della percezione sensibile è semplice permette di fissare in qualche modo un limite inferiore all'indagine fenomenologica: non c'è bisogno di cercare al di là di questa semplicità che ci connette immediatamente al mondo, e sulla base della quale si costruisce un rapporto più distanziato, *categoriale*, con il percepito. Ma la fenomenologia non si estenderà neanche al di là di queste leggi analitiche di strutturazione delle forme categoriali, relative ai rapporti di fondazione tra i differenti tipi di atti intenzionali".

⁶¹⁸ Hua XIX/2, p. 675, trad. it. p. 707. Va sottolineato, a questo proposito, che "la messa in forma categoriale non implica alcuna trasformazione reale dell'oggetto", come spiega Husserl nel §61: "le funzioni categoriali, nella misura in cui 'formano' l'oggetto sensibile, lo lasciano intatto nella sua essenza reale. L'oggetto viene colto intellettivamente dall'intelletto", ma le forme categoriali "non danno una forma nel senso in cui la dà un vasaio. Altrimenti, ciò che è dato originariamente nella percezione sensibile verrebbe modificato nella sua propria oggettualità"; al contrario, "il risultato di un atto categoriale consiste in una strutturazione oggettiva di ciò che è primariamente intuito" (pp. 714-715, trad. it. pp. 736-737).

⁶¹⁹ Da non confondere tra loro, *cfr. supra*, p. 134.

⁶²⁰ Renaudie 2015, p. 11. Come rileva l'autore, Husserl rompe tuttavia con il gesto inaugurale del *Sofista* platonico, il quale consegna all'analisi categoriale del discorso la presa in carico esclusiva della questione dell'essere: a partire dalle *Ricerche logiche*, l'indagine categoriale non porta più sull'analisi delle modalità logiche della predicazione che esprimono la molteplicità dei sensi dell'essere, ma è centrata sulla questione della formalità propria dell'oggettività logica e ideale del pensiero e della conoscenza, p. 17. Tuttavia, è fuorviante affermare (p. 11) che l'orizzonte delle *Categorie* di Aristotele è circoscritto alla sola analisi logica della predicazione: le categorie non si esauriscono in "ciò che è detto di un soggetto", ma – come si è tentato di mostrare nel terzo capitolo – esibiscono una triplice valenza, al contempo logica, ontologica e linguistica. In una nota successiva, tuttavia, l'autore sottolinea come l'originalità della dottrina husserliana delle categorie consista nell'articolare, proprio all'interno della *Sesta ricerca logica*, le une alle altre quelle che già Simplicio aveva identificato come le tre principali chiavi interpretative della dottrina aristotelica delle categorie: grammaticale, ontologica e gnoseologica (p. 19, n. 1).

L'oscillazione aristotelica del concetto di verità tra i due poli del correlato del giudizio apofantico e dell'essere come vero si risolve in Husserl tramite il ricorso alla concordanza tra intenzione e intuizione che si dà nel vissuto dell'evidenza. Nel caso di un giudizio apofantico '*S è P*', affinché sia possibile portare a evidenza lo stato-di-cose (*Sachverhalt*) che esso esprime, è necessario che non solo i termini riconducibili a sostanze sensibili (*Stoffen*) trovino un riempimento intuitivo, ma anche quelli riconducibili a forme categoriali. La cerniera che collega l'orizzonte esperienziale dell'intuizione empirica al dominio predicativo dell'intuizione categoriale è rappresentata dalla *Fundierung*: il passaggio dal piano sensibile e ontico a quello ontologico e categoriale si effettua mediante la fondazione degli atti intenzionali che conferiscono la forma sugli atti inferiori che danno l'oggetto – vale a dire, attraverso la differente "mira" che un differente "sguardo" intenzionale rivolge a un medesimo oggetto, percepito una prima volta nella sua unità sensibile e una seconda volta nella sua identità logica.⁶²¹

In questo senso, tra *sensibile* e *categoriale* non si dà una relazione di continuità, ma di *fondazione*; di conseguenza, in Husserl viene a cadere quell'isomorfismo che in Aristotele strutturava il rapporto tra la realtà da una parte e il pensiero e il discorso dall'altra: tanto l'essere, in entrambe le sue funzioni predicative ed esistenziali, quanto le sue categorie, nell'oggetto e rispetto all'oggetto, non sono – da un punto di vista *reale* – "nulla"; da un punto di vista *ideale*, esse sono forme del significato, e come tali appartengono al pensiero.⁶²² Se, da una parte, l'intuizione categoriale installa sin dal principio il soggetto "al cuore del rapporto tra il pensiero e il mondo",⁶²³ il dominio categoriale esprime dall'altra il λόγος del mondo, articolando la dicibilità fondamentale dell'esperienza all'interno di un discorso compiuto. L'ambito categoriale costituisce allora il "formato di descrivibilità" del vissuto, rendendone accessibile la struttura logico-formale alla descrizione fenomenologica in vista dell'esplicazione della correlazione intenzionale che articola il pensiero e il mondo.⁶²⁴

⁶²¹ Come nota Renaudie, (2015, p. 134), "i rapporti di fondazione tra atti categoriali e atti sensibili non significano mai che le forme di unità categoriale trovano la loro prefigurazione nelle forme d'organizzazione pregiudicative o 'antepredicative' del sensibile", dal momento che "gli atti in occasione dei quali ci sono donate delle forme superiori di oggetti e nei quali si realizza la conoscenza oggettiva suppongono che sia già ratificata una messa in presenza semplice e diretta dell'oggetto".

⁶²² Cfr. *ivi*, p. 188; Hua XIX/2, pp. 665-666, trad. it. p. 700.

⁶²³ Cfr. *ivi*, p. 226.

⁶²⁴ *Ivi*, p. 227. A questo proposito, è da sottolineare come, secondo Ricoeur, il metodo della descrizione fenomenologica si avvalga implicitamente del principio ermeneutico dell'*Auslegung*: ne sono esempi, secondo Ricoeur, sia il tentativo di elevare all'intuizione gli atti conferenti la significazione nella *Prima ricerca logica*, sia quello, nelle *Meditazioni cartesiane*, di rendere conto del senso dell'esperienza nel suo

IV.3 Metafora e trasgressione categoriale: verso un'ontologia ermeneutica

La dottrina husserliana del riempimento rappresenta un “ideale di compiutezza” che coincide in ultima istanza con l'evidenza; in questo senso, nel riempimento si realizza allora “l'essere nel senso della verità, della ‘concordanza’, dell’*adaequatio rei ac intellectus*”.⁶²⁵ Il riferimento nelle *Ricerche logiche* all’“essere nel senso della verità” crea un ponte con “l'essere secondo il vero” descritto da Aristotele nella *Metafisica*: “l’‘essere’ e l’‘è’ significa che è vero, mentre il ‘non essere’ significa che non è vero, ma falso; allo stesso modo a proposito dell’affermazione e della negazione”.⁶²⁶ La dottrina husserliana del riempimento, che troverà sviluppo nelle opere ulteriori attraverso l’approfondimento della dimensione intrinsecamente *temporale* della percezione in direzione di una sintesi di adombramenti,⁶²⁷ e quella aristotelica dell’essere secondo il vero, articolata a tra le *Categorie*, l’*Interpretazione*, e la *Metafisica*,⁶²⁸ sono entrambe riconducibili, in ultima istanza, a una nozione di verità intesa come *corrispondenza*,⁶²⁹ in accordo alla quale il pensiero e il discorso rispecchiano l’ordine e la realtà delle cose. L’essere, nella sua funzione predicativa ed esistenziale, costituisce in questo senso una cerniera di natura

insieme, cfr. Ricœur 1986a, pp. 69-81, trad. it. pp. 56-69. Per un approfondimento del rapporto tra intenzionalità e interpretazione, cfr. Bianchin 2017, secondo cui “la svolta ermeneutica del movimento fenomenologico [sc. la svolta effettuata a partire da Heidegger, attraverso Gadamer e fino a Ricœur] non segna una discontinuità radicale, ma rappresenta piuttosto una linea di sviluppo naturale della fenomenologia, motivata dalla dinamica interna dei suoi concetti fondamentali” (p. 8).

⁶²⁵ Hua XIX/2, p. 540, trad. it. p. 594.

⁶²⁶ Si noti come l'accostamento delle *Ricerche logiche* alla *Metafisica* si rivela tanto più pertinente se si considera che né l'una né l'altra opera pretendono di sviluppare un'ontologia: la celebre *neutralità metafisica* delle *Ricerche logiche*, in accordo alla quale appunto “la questione dell'esistenza e della natura del ‘mondo esterno’ è una questione metafisica” (cfr. Hua XIX/1, p. 26, trad. it. p. 215), lascia spazio a una ontologia intesa unicamente quale *teoria dell'oggetto in generale*, circoscritta entro il limite inferiore del sensibile e quello superiore del categoriale (cfr. a questo proposito Renaudie 2015, p. 127); l'ulteriore approfondimento “ontologico” delle *Ricerche* da parte di Husserl risale al 1913, e si può riscontrare nell'*Abbozzo di una prefazione alle Ricerche logiche* (cfr. Husserl 1939); parimenti, neanche la *Metafisica* di Aristotele costituirebbe propriamente una ontologia, dal momento che l'essere considerato quale “ente in quanto ente” non sarebbe altro che l'*explanandum* e quindi il principio unificatore di una scienza più generale intesa da Aristotele quale scienza dei principi o delle cause prime: cfr. a questo proposito Berti 2017, pp. XXII-XXVI.

⁶²⁷ Il tema è invero sproporzionato rispetto alla presente trattazione: sarà sufficiente rinviare, in generale, a Hua III/1, Hua X; Hua XXXIII.

⁶²⁸ Cfr. Aristotele, *Cat.*, VII, 6a 35 – 8b 24, trad. it. pp. 367-381; X, 11b 15 – 13b 35, trad. it. pp. 397-411; XII, 14a 25 – 14b 24, trad. it. pp. 413-415; *De Int.*, 18a 39 – b 3, trad. it. p. 117; *Metaph.*, 1051b 1-6, trad. Berti p. 395.

⁶²⁹ È da precisare tuttavia come l'appropriazione husserliana della dottrina dell’*adaequatio* finisca per “trasvalutare fenomenologicamente il senso del riempimento”, dal momento che “la sintesi del riempimento non mette in comunicazione il significato con la cosa, bensì due atti intenzionali distinti”: per questo motivo, “parlare di corrispondenza o di *adaequatio* è lecito tenendo però in considerazione che essa si svolge interamente sul piano della sintesi intenzionale”; l'evidenza interessa insomma i vissuti, e non va, “per così dire, da mente a mondo”. In questo senso, “*evidente* e quindi *vera* è la sintesi stessa”: Nobili 2024, p. 200; pp. 203-204.

onto-logica tra la realtà *ontica* e precategoriale delle cose e la loro esprimibilità nel *logos* categoriale del pensiero e del discorso.

Nell'*Ottavo studio* de *La metafora viva*, Ricœur avverte che la corrispondenza non è l'unico esito veritativo in cui si risolve, in generale, il discorso.⁶³⁰ Una diversa forma di verità si dischiude dalla disgiunzione del discorso descrittivo e speculativo dal discorso poetico e ridescrittivo. La chiave di questa disgiunzione è custodita, secondo Ricœur, nel *postulato della referenza*; vale a dire, nella differente struttura referenziale dispiegata dai due discorsi. Nel *Settimo studio* dell'opera, l'ordinaria funzione referenziale – la *Bedeutung* che Frege, in un'ottica ancora corrispondentista, accordava al solo discorso scientifico in funzione della determinazione del suo valore di verità, coincidente appunto con il riferimento –⁶³¹ viene riformulata da Ricœur in vista di una sua estensione in direzione del discorso poetico.⁶³² Tuttavia, invece di approfondire la referenza letteraria in senso connotativo, a partire da quella "tonalità emotiva", affine alla *Befindlichkeit* di Heidegger, tramite cui la poesia si rivela in grado di dare voce a una più fondamentale maniera di abitare il mondo,⁶³³ Ricœur propone di estendere il privilegio della denotazione anche alla referenza poetica, e in particolar modo alla referenza metaforica:

in forza della sua struttura propria, l'opera letteraria dispiega un mondo solo a condizione di sospendere la referenza al discorso descrittivo. O, per dirlo in altri termini: nell'opera letteraria, il discorso dispiega la sua denotazione come fosse una denotazione di secondo grado, a favore della sospensione della denotazione di primo grado del discorso. Questo postulato ci riporta al problema della metafora. È, in effetti, possibile che l'enunciato metaforico sia precisamente quello che mostra chiaramente questo rapporto tra referenza sospesa e referenza dispiegata. Come l'enunciato metaforico è quello che conquista il suo senso metaforico sulle rovine del senso

⁶³⁰ Cfr. Ricœur 1975b, p. 388, trad. it. p. 405.

⁶³¹ Cfr. Frege 1892; Per una maggiore uniformità con il vocabolario impiegato da Ricœur, preferiamo alla traduzione italiana di *Bedeutung* come 'significato' (comunque valida) quella di 'riferimento'. Al fine di comprendere appieno il senso della teoria fregeana della referenza, il celebre scritto *Senso e significato* va messo in relazione con il successivo saggio *Il pensiero*, del 1918. Il tenore corrispondentista che in *Senso e significato* faceva coincidere il valore di verità di un enunciato con il suo riferimento viene sostituito ne *Il pensiero* da una vera e propria "ontologizzazione del senso" (Farges 2022, p. 21), che fa della verità una proprietà essenziale, oggettiva ma non empirica, del pensiero. L'operazione intentata da Ricœur ne *La metafora viva* consiste nella destituzione del fondamento aletico soggiacente alla teoria del riferimento in Frege in vista della sua ridefinizione ermeneutica. In questo senso, al triangolo disegnato da Frege a partire dai vertici di proposizione, senso e riferimento corrisponde nell'ermeneutica di Ricœur un analogo triangolo, disegnato a partire dal testo, dalla struttura e dal mondo dell'opera, cfr. Ricœur 1975b, pp. 273-279, trad. it. pp. 285-292; Ricœur 1986a, p. 58, trad. it. p. 50; Ricœur 2024, p. 308. La riformulazione ricœuriana della teoria della referenza in chiave ermeneutica corregge quindi l'impostazione originaria di Frege, secondo cui "l'enunciato 'Odisseo approdò a Itaca in un sonno profondo' ha evidentemente un senso, ma poiché è dubbio che il nome proprio 'Odisseo' abbia un riferimento, è anche dubbio che l'intero enunciato abbia un riferimento" (Frege 1892, trad. it. p. 39, leggermente modificata).

⁶³² Cfr. Ricœur 1975b, p. 277, trad. it. p. 290.

⁶³³ Cfr. Ricœur 1975b, pp. 288-289, trad. it. pp. 301-302; Ricœur 2024, trad. fr. pp. 394-397; si veda inoltre *supra*, pp. 16-17.

letterale, così è anche quello che acquista la sua referenza sulle rovine di quella che, per simmetria, possiamo chiamare la sua referenza letterale. Se è vero che è solo all'interno di una interpretazione che senso letterale e senso metaforico si distinguono e si articolano, è altrettanto vero che entro una interpretazione viene liberata una denotazione di secondo grado, quella che è la denotazione metaforica, a seguito della sospensione della denotazione di primo grado.⁶³⁴

La duplice referenza dispiegata dalla metafora è ancorata al contempo al senso letterale – vale a dire, al mondo veicolato dal linguaggio ordinario e dalla descrizione scientifica –, e al senso metaforico – vale a dire, al mondo ulteriore che si dischiude tramite la ridescrizione poetica del mondo. Come ricordava Ricœur nel *Primo studio*, “metaforizzare”, secondo Aristotele, equivaleva a “vedere il simile” (εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν):⁶³⁵ in questo senso, la metafora si situa sul crinale che separa due differenti ordini: la logica dell'identità da una parte, e la logica della somiglianza dall'altra. Lungo questa linea di crinale, sospesa tra i due versanti della logica, “la realtà resta una referenza, senza mai diventare una costrizione”.⁶³⁶ In virtù della sua situazione, la metafora racchiude allora in sé tanto l'identità della referenza primaria alla realtà quanto la similarità della referenza secondaria: in questo modo, a partire dall'identità del soggetto dell'enunciato, la metafora “rivela la struttura logica del simile, dal momento che, nell'enunciato metaforico, il ‘simile’ è percepito *a dispetto* della differenza, *malgrado* la contraddizione”.⁶³⁷ Metaforizzare, vedere il simile, significa “vedere come”: vedere l'identico non come identico, ma – oltre la differenza e la contraddizione – come *simile*.⁶³⁸ Il discorso poetico, al pari di quello scientifico, porta con sé una “intenzione ‘realistica’”, la quale tuttavia non trova più espressione in un concetto di verità intesa come corrispondenza, né viene perseguita, a partire da una logica dell'identità, nella forma di una descrizione; al contrario, il discorso poetico esprime una sua *verità metaforica* che *ridescrive* la realtà a partire da una logica della somiglianza e della tensione.⁶³⁹ L'accezione metaforica della verità, spiega Ricœur,

riguarda la referenza e la pretesa dell'enunciato metaforico di raggiungere, in un certo senso, la realtà. Per dirlo nella forma più radicale possibile, occorre introdurre la

⁶³⁴ Ricœur 1975b, pp. 278-279, trad. it. p. 291.

⁶³⁵ Aristotele, *Poet.*, XXII, 1459a 6-8, trad. it. p. 153, modificata; al tema della metafora in Aristotele è dedicata buona parte del primo studio de *La metafora* viva: cfr. Ricœur 1975b, pp. 13-40, trad. it. pp. 9-38.

⁶³⁶ Ricœur 1975b, p. 60, trad. it. p. 59.

⁶³⁷ *Ivi*, p. 249, trad. it. p. 259, leggermente modificata.

⁶³⁸ Per questo motivo, secondo Ricœur, il “‘vedere come’ assume esattamente il ruolo dello schema, che usa il concetto *vuoto* e l'impressione *cieca* e, grazie al suo carattere di semi-pensiero e di semi-esperienza, salda la luce del senso alla pienezza dell'immagine. Il non verbale e il verbale sono così strettamente uniti nel seno della funzione immaginativa del linguaggio”, Ricœur 1975b, p. 270, trad. it. p. 282.

⁶³⁹ Cfr. *ivi*, p. 311, trad. it. p. 325.

tensione nell'essere, affermato metaforicamente. Quanto il poeta dice: 'la natura è un tempio di colonne viventi...' il verbo essere [...] comporta che ciò *che è*, venga ridescritto, attraverso la relazione predicativa.⁶⁴⁰

La tensione è nell'essere stesso, sospeso tra un "è" e un "non è": "perché possa emergere questa tensione, interna alla forza logica del verbo essere, occorre far apparire un 'non è' a sua volta interno alla interpretazione letterale impossibile, eppure presente in filigrana nell'è metaforico"; l'"essere come" esplica allora una "modalità metaforica" della predicazione.⁶⁴¹ La verità metaforica – o verità tensionale, dal momento che la tensione relazionale della predicazione si estende anche alla sua funzione esistenziale – preserva, all'interno del verbo essere, il non-essere, nella forma – al contempo predicativa ed esistenziale – dell' 'è' e del 'non è'.⁶⁴² Ma come si rende possibile la coesistenza di due differenti regimi di discorso, cui rispondono due differenti modelli di verità? In che modo si può concepire la transizione dalla descrizione scientifica del mondo, perseguita a partire dal principio d'identità, alla ridescrizione poetica del mondo, che perverte l'identità in somiglianza, e la corrispondenza in metafora? Interrogarsi circa questa transizione, avverte Ricœur, significa interrogarsi circa il significato del mondo, della verità, della realtà; correndo, inoltre, il rischio che il corso dell'interrogazione conduca l'interrogante lontano dalle mappe disegnate dai significati ordinari del linguaggio.

Per questo motivo, al termine dell'*Ottavo studio* de *La metafora viva*, Ricœur rivendica alla filosofia, contro le pretese della linguistica e della semantica, l'esplicitazione ontologica del postulato della referenza introdotto nello studio precedente. Dal momento che "il rapporto del linguaggio con il suo altro, la realtà, riguarda le condizioni di possibilità della referenza in generale; quindi, del significato del linguaggio nel suo insieme",⁶⁴³ è necessario che questo stesso rapporto non sia semplicemente asserito, ma *pensato*, in maniera riflessiva, attraverso una messa a distanza che renda possibile tematizzarlo nel suo insieme. Nel discorso speculativo della filosofia, la funzione riflessiva "è il sapere che accompagna la funzione referenziale stessa, è *il sapere del suo esser-rapportato all'essere*".⁶⁴⁴ Attraverso questo sapere riflessivo, il linguaggio si conosce

⁶⁴⁰ Ivi, p. 311, trad. it. pp. 325-326; il riferimento al "poeta" è a Baudealire 1857, trad. it. p. 13; la poesia citata è *Correspondances*: "La nature est un temple où des vivants piliers / laissent parfois sortir des confuses paroles; / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l'observent avec des regards familiers"; trad. it. "è un tempio la Natura, dove a volte parole / escono confuse da viventi pilastri / e che l'uomo attraversa tra foreste di simboli / che gli lanciano occhiate familiari".

⁶⁴¹ Cfr. ivi, p. 312, trad. it. p. 326.

⁶⁴² Ivi, p. 313, trad. it. p. 327.

⁶⁴³ Ivi, pp. 384-385, trad. it. pp. 400-401, modificata e adattata.

⁶⁴⁴ Ivi, p. 385, trad. it. pp. 402-403.

nell'essere; di conseguenza, la riflessione non equivale alla chiusura del ripiegamento; ma, al contrario, alla coscienza dell'apertura.

Quando parlo, so che qualche cosa è portato al linguaggio. Questo sapere non è più intra-linguistico, ma extra-linguistico: va dall'essere all'essere detto, e contemporaneamente il linguaggio va dal senso alla referenza. Kant ha scritto: 'bisogna che qualcosa sia, perché qualcosa appaia'; noi diciamo: 'bisogna che qualcosa sia, perché qualcosa sia detto. Questa proposizione fa della realtà la categoria ultima a partire dalla quale il linguaggio nel suo complesso può essere pensato, anche se non conosciuto, come l'essere-detto della realtà. È sullo sfondo di questa tesi che dobbiamo, ora, tentare di esplicitare ontologicamente i postulati, non solo della referenza in genere, ma della referenza *sdoppiata*, secondo la prospettiva semantica del discorso poetico.⁶⁴⁵

All'interno dell'orizzonte filosofico, la duplice referenza dispiegata dalla metafora assume il ruolo di "istanza critica rivolta contro il nostro concetto convenzionale di realtà".⁶⁴⁶ Lo strumento di cui si avvale la filosofia per scardinare il concetto convenzionale di realtà – vale a dire, la rappresentazione della realtà veicolata dalla descrizione e dalla categorizzazione scientifica del mondo – è, secondo Ricœur, l'*epoché* fenomenologica. Solo l'*epoché* permette di sospendere la referenza ordinaria e primaria del linguaggio descrittivo, consentendo conseguentemente l'emergenza, in seno al discorso poetico, di una referenza ulteriore, secondaria, in virtù della quale si apre un'autentica *ridescrizione* del mondo: "il discorso poetico è quello per il quale l'*epoché* della referenza ordinaria è la condizione negativa per l'apertura di una referenza di secondo grado. Questa apertura è regolata dalla capacità di descrizione che propria di talune finzioni euristiche".⁶⁴⁷ La ridescrizione poetica del mondo non solo sovrascrive la descrizione scientifica e razionale del mondo, ma – quasi al pari di un principio irrazionale – la scardina e la sovverte:

effettivamente, lo sconvolgimento delle categorizzazioni acquisite opera alla maniera di un disordine logico, per mezzo di accostamenti non pertinenti, di congiunzioni prive di congruenza, come se il discorso poetico lavorasse a una progressiva decategorizzazione di ogni nostro discorso. Quanto alla referenza di secondo grado, che è la contropartita positiva di tale disordine, esse segnerebbe l'irruzione, all'interno del linguaggio, del momento ante-predicativo e pre-categoriale, con l'esigenza di un concetto di verità altro rispetto a quello di verità-verificazione, correlativo del nostro concetto ordinario di realtà.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ *Ivi*, p. 386, trad. it. p. 403, leggermente modificata.

⁶⁴⁶ *Ibid.*

⁶⁴⁷ *Ivi*, p. 386, trad. it. p. 404.

⁶⁴⁸ *Ivi*, p. 387, trad. it. p. 404, modificata. L'adozione di un paradigma veritativo differente da quello della verità-verificazione risente, ammette Ricœur, dell'influenza esercitata dal concetto di verità come

La referenza metaforica porta al linguaggio lo strato ultimo dell'esperienza, il suo orizzonte ontico, coincidente con il sostrato "ante-predicativo e pre-categoriale" dell'esperire; nell'esprimere questo originario sostrato esperienziale, la metafora non si avvale del discorso descrittivo e categoriale della scienza, dal momento che il discorso poetico non ha di mira il rispecchiamento della realtà nel suo essere, ma nelle tensioni del suo "essere-come". La metafora non persegue insomma l'*identità* del mondo nel pensiero e nel discorso, ma la *somiglianza* intrinseca manifestata dagli enti sul piano sensibile: dal momento che la registrazione di questa somiglianza non risponde ai criteri della logica dell'identità, essa è esclusa a priori dal discorso scientifico e dal suo paradigma di verità. È allora il discorso poetico a raccogliere l'esperienza del "vedere il simile", e a esprimerla mediante metafore.⁶⁴⁹ La *metafora viva* dice l'*esperienza viva*. Il discorso poetico trova in sé il proprio principio di verità, intesa quale verità metaforica o tensionale: non più il rispecchiamento statico dell'essere secondo la corrispondenza, ma l'emergenza dinamica delle tensioni in seno all'essere; vale a dire, il suo essere-come.

"Questa capacità generalizzata di ridescrizione' non ha forse un effetto dirompente nei confronti del concetto iniziale di 'descrizione', fin tanto che quest'ultimo resta nei limiti della rappresentazione mediante gli oggetti?" – chiede allora Ricœur. Per tutta risposta, prosegue egli mettendo in discussione la tradizionale distinzione tra le funzioni denotativa e connotativa del discorso accordate generalmente alla scienza e alla poesia, "non è forse il momento di rinunciare all'opposizione tra un discorso rivolto verso l'«esterno», il discorso della descrizione, e un discorso rivolto verso l'«interno», che rappresenta uno stato d'animo e lo pone sul piano dell'ipotetico?"⁶⁵⁰ In seguito al collasso così provocato all'interno della distinzione tra denotazione e connotazione, "altre distinzioni vacillano", a partire da quella, eminentemente categoriale, predicativa e quindi descrittiva, tra soggetto e oggetto.

Quello che il discorso poetico porta al linguaggio, è un mondo pre-oggettivo entro il quale ci troviamo già radicati, ma anche un mondo nel quale noi progettiamo i nostri possibili più propri. Bisogna dunque spezzare il regno dell'oggetto, perché possa esistere e possa dirsi la nostra primordiale appartenenza ad un mondo che noi abitiamo, vale a dire, un mondo che, al contempo, ci precede e riceve l'impronta delle

manifestazione discusso da Heidegger in *Essere e tempo*, p. 388, trad. it. p. 405. Si veda, a questo proposito, HGA II, pp. 282-305, trad. it. pp. 258-277.

⁶⁴⁹ Per uno studio della funzione euristica della metafora già nel pensiero di Aristotele, si vedano i lavori di Travaglini 2003; 2009; 2015.

⁶⁵⁰ *Ivi*, p. 387, trad. it. p. 405.

nostre opere. In una parola, bisogna restituire al bel termine 'inventare' il suo senso, a sua volta, sdoppiato, che vuol dire, al contempo, scoprire e creare.⁶⁵¹

L'*epoché* e la *metafora*, la *sospensione* e l'*invenzione*, rappresentano rispettivamente la condizione negativa e la condizione positiva di un'ontologia ulteriore – secondaria non già perché seconda nell'ordine di fondazione, ma perché costruita sulle rovine della prima, attraverso la breccia nell'essere da cui si intravede il suo essere-come. "Essere-come significa essere *e* non-essere";⁶⁵² la verità metaforica, che trova una prima articolazione predicativa nell'"essere secondo le categorie", non rinvia allora, nel suo fondamento aletico, all'"essere come vero" della *Metafisica*, ma all'"essere come potenza e come atto".⁶⁵³ Del resto, secondo lo stesso Aristotele, "mettere sotto gli occhi" equivale nella *Retorica* a "significare le cose in atto".⁶⁵⁴ Di conseguenza, seguendo Ricœur, alla disposizione orizzontale dei significati dell'essere secondo le categorie si sovrappone la struttura verticale dell'essere secondo la potenza e l'atto.

Questa estensione del campo della polisemia dell'essere è della massima importanza per il nostro proposito. Ciò vuol dire, innanzitutto, che il senso ultimo della referenza del discorso poetico si articola nel discorso speculativo; effettivamente, parlare di atto ha senso solo all'interno del discorso sull'essere. Vuol dire, inoltre, che l'intenzione semantica dell'enunciazione metaforica interseca, nella maniera più decisiva, il discorso ontologico, ma non laddove la metafora incrocia, mediante l'analogia,

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² *Ivi*, p. 388, trad. it. p. 406.

⁶⁵³ Aristotele, *Metaph.*, VIII, 1017b 1-2, trad. Berti p. 205. È da notare che, secondo Duminil e Jaulin (1991), la distinzione aristotelica tra potenza e atto non si applicherebbe a tutti i precedenti significati dell'essere citati in *Metaph.*, VII, ma solo all'essere detto secondo le categorie: *cfr.* anche Berti 2017, p. 249, n. 70. Ricœur, riprendendo Tricot, sottolinea in nota come la distinzione tra potenza e atto è una distinzione "ontologico-trascendentale" al secondo grado, dal momento che essa reduplica l'analisi categoriale, *cfr.* Ricœur 1975b, p. 389, trad. it. p. 406, n. 93. Nel corso *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, Ricœur afferma che "la distinzione potenza-atto è il vertice dell'analisi metafisica del reale, ma anche la sua difficoltà suprema, poiché l'idea di potenza introduce a sua volta dei problemi considerevoli", p. 283, trad. it. p. 226. Per lo sviluppo della questione si veda pp. 283-292, trad. it. p. 226-232. Ancora in *Sé come un altro*, Ricœur muove alla ricerca di una "unità analogica" dell'agire umano a partire della "meta-categoria dell'essere come atto e come potenza" (Ricœur 1990, p. 351, trad. it. p. 415). Più avanti, Ricœur nota come la nozione di potenza venga concepita a partire da quella di atto: "niente può dirsi potenziale senza riferimento a qualcosa che viene detto reale, nel senso di effettivo, compiuto... la teoria della sostanza, allora, non tende forse ad attenuare il beneficio della distinzione fra due significazioni primitive dell'essere, l'essere secondo le categorie e l'essere in quanto potenza ed atto? [...] Aristotele sembra maggiormente preoccupato di far intersecare piuttosto che di dissociare le significazioni connesse rispettivamente alla coppia *enérgeia-dunamis* e alla serie delle accezioni aperte dalla nozione di *ousia*" (Ricœur 1991, pp. 354-355, trad. it. p. 418, adattata). Circa la riappropriazione da parte di Ricœur del binomio aristotelico potenza e dell'atto all'interno dell'ermeneutica del sé, si veda anche Ricœur 1993.

⁶⁵⁴ Aristotele, *Rhet.*, III, 1411b 24-25, trad. it. p. 307: "le espressioni eleganti si traggono dalla metafora per analogia e con il mettere le cose davanti agli occhi. [...] Dico che mettono le cose davanti agli occhi quelle espressioni che indicano cose in atto: ad esempio, dire che l'uomo di valore è quadrato è una metafora, ma non indica atto; invece, 'essendo nel fiore degli anni' è atto" (adattata).

l'analogia categoriale, bensì nel punto in cui la referenza dell'enunciazione metaforica mette in gioco l'essere come atto e come potenza.⁶⁵⁵

È allora “al livello dell'apparire nel suo insieme e come tale che il verbo poetico ‘significa l'atto’”.⁶⁵⁶ Attraverso l'enunciato metaforico – attraverso la sua capacità di “vedere il simile”, di cogliere il movimento e la tensione interni all'essere, nonché di significarli nel discorso, conclude Ricœur,

la poesia articola e preserva l'esperienza di *appartenenza* che comprende l'uomo nel discorso e il discorso nell'essere. [...] La verità ‘tensionale’ della poesia dà a pensare proprio la dialettica più originaria e più nascosta: quella che si istituisce tra l'esperienza di appartenenza nel suo insieme e il potere di distanziamento che apre lo spazio del pensiero speculativo.⁶⁵⁷

Affinché la poesia esprima una forma di appartenenza al mondo più originaria di quella della scienza, affinché il sostrato pre-categoriale dell'esperienza riemerge al di sotto dei rivestimenti categoriali del discorso, è necessario che la poesia, con il ricorso del discorso speculativo – vale a dire, della filosofia – eserciti una “istanza critica”, un intervento di distanziamento attraverso il quale il discorso riesca a sottrarsi al suo orizzonte ordinario per raggiungere un orizzonte ulteriore, quello metaforico. Il paradigma di questa istanza critica, la “condizione negativa” in vista del dispiegamento dell'ontologia ulteriore, è costituito – come anticipato – dall'*epoché* e dalla sua funzione di sospensione. “L'*epoché* della realtà naturale è la condizione perché la poesia sviluppi un mondo a partire dallo stato d'animo che il poeta articola. Sarà compito dell'interpretazione dispiegare la prospettiva di un mondo liberato, mediante la sospensione della referenza descrittiva”;⁶⁵⁸ solo attraverso l'*epoché* è possibile passare dal discorso scientifico che descrive il mondo a quello poetico che lo ridecrive.⁶⁵⁹ Nella conversione dell'*epoché* fenomenologica in *epoché* ermeneutica, alla condizione negativa della sospensione e della neutralizzazione Ricœur aggiunge la condizione positiva dell'invenzione e dell'innovazione rese possibili

⁶⁵⁵ Ricœur, 1975b, p. 389, trad. it. p. 407, leggermente modificata. “Da Aristotele” – prosegue poco dopo Ricœur – “abbiamo imparato che l'ontologia si limita a dire: potenza e atto si definiscono correlativamente, vale a dire in maniera circolare; il relativo discorso non è dimostrativo, ma induttivo e analogico”, (p. 390, trad. it. p. 407).

⁶⁵⁶ *Ivi*, p. 392, trad. it. p. 410, leggermente modificata. A partire da questo punto, il legame tra discorso speculativo e discorso poetico è indagato da Ricœur attraverso la riflessione di Heidegger: posteriore a *Essere e tempo*; per una panoramica dei testi heideggeriani interrogati da Ricœur a partire dal tema della poesia e della sua intersezione con la filosofia, si vedano: HGA XII; HGA VII; HGA VIII; HGA XIII.

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 398-399, trad. it. pp. 416-417, adattata. Altra espressione dell'*appartenenza*, secondo Ricœur (p. 398, n. 2, trad. it. p. 416, n. 111), sono le “tre regioni” in cui si distribuisce la filosofia ermeneutica di Gadamer: l'estetica, la storia, e la linguistica discusse dal filosofo lungo le tre parti che compongono *Verità e metodo*, cfr. Gadamer 1960.

⁶⁵⁸ *Ivi*, p. 289, trad. it. p. 302.

⁶⁵⁹ *Ivi*, p. 380, trad. it. p. 397.

dall'immaginazione: “è l'*epoché*, la sospensione propria dell'immaginario, che nega qualsiasi referenza al reale empirico. È l'immaginario, in forza del suo carattere di quasi osservazione, che fonda il carattere di quasi-esperienza virtuale, in una parola di *illusione* che accompagna la lettura di un'opera poetica”.⁶⁶⁰ Il versante attivo e positivo dell'*epoché* è approfondito da Ricœur nel corso *L'immaginazione*, risalente anch'esso al 1975; qui, scrive Ricœur, “la dimensione immaginativa del linguaggio all'opera nella poesia tende a operare una *epoché* della realtà”.⁶⁶¹ Se, da una parte, l'*epoché* consente alla poesia di elevarsi al di sopra della realtà, dall'altra l'immaginazione le consente di osservare la stessa realtà alla luce di uno sguardo nuovo: “noi vogliamo anche un linguaggio straordinario, perché il linguaggio ordinario è il linguaggio della vita ordinaria, ed è la vita ordinaria che si trova sospesa nel linguaggio poetico”.⁶⁶²

Tra il 1973 e il 1974, in un periodo quindi prossimo sia a *La metafora viva* sia a *L'immaginazione*, Ricœur dedica due conferenze del ciclo *Recherches phénoménologiques sur l'imaginaire*⁶⁶³ a “Husserl e il problema dell'immagine”.⁶⁶⁴ Nella prima conferenza, rivolta alle *Ricerche logiche*, viene approfondito il ruolo dell'immaginazione all'interno dell'apprensione dell'individuale e dell'universale:

A differenza di Frege, che rinvia la *Vorstellung* alla psicologia e tiene nella logica la sola nozione di *Sinn*, Husserl non riesce mai a tracciare una rigorosa linea di separazione tra il dominio del *senso* e quello della *rappresentazione*; la coscienza intenzionale del senso – il *meinen* – è allo stesso un porre-davanti – un *vorstellen*. È per questo motivo che sussiste una certa unità fenomenale tra le due mire [*visées*]: universale e singolare. È la stessa apprensione che può essere interpretata come rappresentazione di una cosa singolare o come supporto di un'apprensione universale. È l'esistenza di questa esperienza comune che autorizzerà la *Sesta ricerca* a trattare l'intuizione eidetica come “fondata sulla” intuizione del singolare. La non-derivazione dall'una all'altra, in un senso psicologico, non impedisce una derivazione da un altro ordine, quello della “fondazione”. [...] Tra specie logica e individuo non c'è solamente discontinuità di mira [*visée*], ma tutto un ventaglio di transizioni, dalla semplice illustrazione fino al rapporto di fondazione. È in questo secondo ruolo che *l'immagine*, in quanto presenza neutralizzata, è parte integrante nel lavoro del senso.⁶⁶⁵

Richiamandosi quindi alla *Sesta ricerca logica*, Ricœur riconduce allo statuto *immaginativo* e quindi *sospensivo* della rappresentazione il rapporto di fondazione tra

⁶⁶⁰ *Ivi*, p. 267, trad. it. p. 278, leggermente adattata, corsivo aggiunto.

⁶⁶¹ Ricœur 2024, trad. fr. p. 347, leggermente adattata.

⁶⁶² *Ivi*, trad. fr. p. 397. Circa il ruolo svolto dall'immaginazione all'interno del processo di innovazione semantica, si veda Houle 2020; sulla filosofia dell'immaginazione in Ricœur, si veda, più in generale, Amalric 2013.

⁶⁶³ Si tratta del *Seminaire de la rue Parmentier*, tenuto tra il 1973 e il 1974, e dedicato al tema dell'immaginazione. Cfr. Ricœur 2024, trad. fr. pp. 401-428.

⁶⁶⁴ Cfr. *ivi*, trad. fr. pp. 418-423.

⁶⁶⁵ *Ivi*, trad. fr. p. 420, corsivo aggiunto.

intuizione sensibile e intuizione categoriale. L'immaginazione sarebbe allora in Husserl una facoltà intermedia tra sensibilità e intelletto – una facoltà *trascendentale* fondamentale, come la definisce Heidegger in *Kant e il problema della metafisica*, situata alla scaturigine dei due “ceppi” della conoscenza, l'intuizione e il pensiero.⁶⁶⁶ Se, da una parte, l'apprensione dell'individuale dato nell'intuizione empirica può sempre tradursi in una rappresentazione (*Vorstellung*) che lo “pone-davanti” alla coscienza, dall'altra la stessa rappresentazione, ricorrendo all'immaginazione, può neutralizzare la presenza dell'individuale fino a farne il mero fondamento di un'intuizione categoriale, quale apprensione dell'universale. L'immaginazione, in definitiva, è secondo Ricœur “parte integrante del lavoro del senso”, dal momento che opera in vista della sua apprensione tanto individuale quanto universale.

Nella seconda conferenza, rivolta a *Idee I*, Ricœur insiste sul ruolo di “modificazione neutralizzante” svolto dall'immaginazione a partire dal carattere posizionale implicito nei diversi modi della datità esperienziale.⁶⁶⁷ L'*epoché*, osserva Ricœur, la via fenomenologica verso “l'originario”, racchiude il grande paradosso husserliano secondo cui è “l'idealismo della riduzione” a fondare “il realismo dell'apparire. La gloria dell'apparire è intera quando questo non rinvia a nulla che sia al di là di sé stesso... Non c'è nulla da cercare dietro il percepito”.⁶⁶⁸ Ricœur sottolinea quindi un punto fondamentale: l'immaginazione è in grado di offrire una reduplicazione senza limiti degli originari modi di datità – presentazione (*Gegenwärtigen*), presentificazione (*Vergegenwärtigung*) e fantasia (*Phantasie*):

sembra che l'immaginario, in senso largo, sia il luogo della ripetizione all'infinito [*mise en abîme*]: “c'è una sorprendente riflessività nella presentificazione”. È questa riflessione di un grado in un altro che noi esprimiamo con la proposizione *di* (ritratto di ritratto) che costituisce una sorta di intenzionalità del noema stesso; questa riflessività nasconde il potere di distanziamento e di libera scelta del grado di

⁶⁶⁶ Cfr. HGA III, trad. it. pp. 114-174. Føessel (2019), a proposito della ripresa di Ricœur della dottrina kantiana dell'immaginazione trascendentale, nota come “nei passaggi che seguono spesso Heidegger, la problematica della verità è subordinata a quella dell'essere. La nozione di ‘verità metaforica’ forgiata da Ricœur abolisce la prudenza metodologica che pure gli si concede spesso come una sorta di marchio di fabbrica. Essa suggerisce in effetti che l'accostamento metaforico tra cose appartenenti a universi semantici distinti rivela un universo di corrispondenze nascoste che trova la sua radice nell'essere stesso”; di conseguenza, “malgrado le sue fonti kantiane, la fenomenologia dell'immaginazione fa segno verso un'ontologia che apre nuovamente la questione dell'equivocità dell'essere”. Sullo schematismo dell'immaginazione in Ricœur, si veda Calin 2014.

⁶⁶⁷ Cfr. Ricœur 2024, trad. fr. p. 420.

⁶⁶⁸ *Ivi*, trad. fr. p. 421, adattata.

reiterazione della presentificazione. È di questa reiterazione che l'originario non è capace.⁶⁶⁹

Ricœur riconduce l'immaginazione alla *distanziamento*, alla modificazione degli originari modi di datità dell'esperienza – primo tra tutti, la presentificazione. A differenza della datità originaria, l'immaginazione consente di modificare all'infinito tutto ciò che può essere reso presente nella riflessione. Per questo motivo, riconosce Ricœur, l'immaginazione è "l'anima del gesto filosofico" di Husserl, il quale perseguirebbe "non più la filosofia dell'immaginazione, ma l'immaginazione come filosofia. La modalità di 'neutralità' è in effetti l'atto che rende possibile la filosofia"; di conseguenza, è unicamente "attraverso l'astensione dal porre, attraverso la distanziamento dell'*epoché* che c'è filosofia".⁶⁷⁰ In altri termini, "nel suo nucleo ultimo, l'immaginazione è qualificata dal suo potere di neutralizzare" – lo stesso Husserl, del resto, riconosceva nel § 111 delle *Idee* che "l'immaginazione [*Phantasia*] è una modificazione di neutralità".⁶⁷¹ "L'immaginario", secondo Ricœur, "non è allora altro che la traccia dell'io posso' – del potere di potenziarsi – nella rappresentazione";⁶⁷² l'immaginazione, in definitiva, fa sì che l'esperienza possa sempre essere pensata come essenzialmente *diversa*, "altra".

Ricœur può allora tornare alla questione della neutralizzazione della presenza quale radice comune tanto all'immaginazione del concetto quanto all'immaginazione dell'assenza. La filosofia dell'immaginazione discussa nelle *Idee*, argomenta egli in questo senso, consente a Husserl di introdurre proprio ciò che mancava ancora alle *Ricerche logiche*: vale a dire, la correlazione tra il "questo" individuale e accidentale da una parte e l'essenza universale e necessaria dall'altra. Il passaggio dall'una all'altra, dall'individuale all'universale, avviene secondo Ricœur attraverso le "variazioni imaginative": "è attraverso lo stesso potere della finzione che la credenza naturale è messa a distanza e che il fatto è sottomesso alle variazioni imaginative rivelatrici dell'invariante eidetico. In entrambi i casi, l'immaginario è lo 'spazio vuoto' che permette al gioco di cominciare".⁶⁷³ Del resto, riconosceva lo stesso Husserl, "*la 'finzione' costituisce l'elemento vitale della fenomenologia*".⁶⁷⁴

⁶⁶⁹ *Ivi*, trad. fr. pp. 421-422.

⁶⁷⁰ *Ivi*, trad. fr. p. 422. In una nota in margine alle *Idee*, Ricœur nota come l'*epoché* costituisca la sola modificazione che non pone nulla, ma che si "astiene dal porre"; in questo senso, essa è "pura astensione", cfr. Ricœur 1950, p. 366, n. 1.

⁶⁷¹ Hua III/1, p. 250, trad. it. p. 272, modificata, citato in Ricœur 2024, trad. fr. p. 422.

⁶⁷² *Ibid.*

⁶⁷³ *Ivi*, trad. fr. p. 423.

⁶⁷⁴ Hua III/1, p. 148, trad. it. p. 170, citato in Ricœur 2024, trad. fr. p. 423.

Se l'*epoché* rappresenta il versante negativo dell'ontologia ermeneutica, la via verso la sospensione dell'apparato categoriale con cui la scienza descrive il mondo, la metafora – come anticipato – ne rappresenta il versante positivo, la via verso la ridecrizione che trasgredisce l'apparato categoriale del mondo per immaginarne uno nuovo. In questo senso, spiega Ricœur,

La strategia di linguaggio in atto nella metafora consiste nel cancellare i confini logici stabiliti, in vista della produzione di nuove somiglianze che la classificazione precedente impediva di riconoscere. In altri termini, il potere della metafora è quello di spezzare una categorizzazione anteriore, al fine di stabilire delle nuove frontiere logiche sulle rovine delle precedenti.⁶⁷⁵

È all'interno di queste “nuove frontiere logiche”, costruite sulle rovine di una precedente categorizzazione della realtà e stabilite attraverso la trasgressione categoriale della metafora, che si iscrive la verità metaforica: se il correlato della verità come corrispondenza era il mondo descritto dalla scienza, il correlato della verità come tensione è il mondo ridecritto dalla poesia. Una ontologia ermeneutica, una verità ermeneutica si profilano lungo l'orizzonte della trasgressione categoriale e dell'instaurazione di una nuova dimensione di senso che la metafora persegue nella poesia. La somiglianza che la metafora coglie lungo le linee di tensione dell'essere si esprime nell'“essere come” della poesia; un nuovo senso si diffonde allora dall'essere al discorso, dal vedere al dire. L'innovazione instaurata dalla metafora “è una maniera di rispondere in maniera creativa a una domanda posta dalle cose... infine, la posta in gioco è quella di una nuova descrizione dell'universo delle rappresentazioni”.⁶⁷⁶ La metafora non è un artificio letterario in cui si oppongono immaginazione e realtà; al contrario, è l'esercizio – al contempo pre-categoriale e categoriale – di ricorrere all'immaginazione per dare alla realtà un senso nuovo. In questo senso, precisa Ricœur, una “ontologia dell'immaginazione” non consiste tanto nell'edificare un “anti-mondo”, quanto piuttosto nell'“operare una metamorfosi delle apparenze del mondo”.⁶⁷⁷ La referenza secondaria dispiegata dalla metafora è allora una “referenza produttrice”, dal momento che è in grado di “aprire delle nuove prospettive sulla realtà”.⁶⁷⁸ E produttrice è la stessa immaginazione, dal momento che è in grado di “estendere le nostre visioni del mondo o persino crearne di nuove: essa può creare dei nuovi modi di vedere le cose e, in ultima analisi, essa può

⁶⁷⁵ Ricœur 1975b, p. 251, trad. it. pp. 261-262, modificata e adattata.

⁶⁷⁶ *Ivi*, p. 161, trad. it. pp. 166-167, leggermente adattata.

⁶⁷⁷ Ricœur 2024, trad. fr. p. 327.

⁶⁷⁸ *Ivi*, trad. fr. p. 307.

anche cambiare il nostro modo di essere nel mondo”.⁶⁷⁹ Il dono che l’immagine metaforica, carica delle tensioni dell’essere, consegna alla poesia, è “il cuore di un nuovo essere”,⁶⁸⁰ in cui si dischiude l’apparire di una dimensione più fondamentale del mondo – una dimensione non ancora contaminata dalle categorie del discorso e della scienza, una dimensione vissuta prima della relazione che si instaura tra soggetto e oggetto. L’immaginazione poetica sottrae il mondo alla rigidità della descrizione e lo restituisce alla sua originaria tensione vitale:

Noi abitiamo il mondo in una maniera più primitiva di questa relazione soggetto/oggetto, dal momento che questa è costruita anch’essa sulla base di una partecipazione fondamentale alla realtà. È del tutto possibile che sia il linguaggio poetico a dire qualcosa di questa relazione fondamentale al mondo, dal momento che la relazione soggetto/oggetto vi è sospesa. In questo senso, è il pre-oggettivo che viene detto poeticamente, e si può parlare di ridescrizione per esprimere questa abolizione dell’oggettivo a vantaggio dell’ontologico.⁶⁸¹

Se la referenza secondaria del discorso poetico coincide con un’ontologia pre-oggettiva, la referenza primaria del discorso scientifico non è primaria se non nella misura in cui è ordinaria. In altri termini, l’ordine referenziale capovolge l’ordine ontologico: alla referenza secondaria della metafora corrisponde l’ontologia primaria o *originaria* del mondo pre-oggettivo; mentre alla referenza primaria della metafora corrisponde l’ontologia secondaria o *derivata* del mondo oggettivo – il mondo categorizzato secondo la struttura “soggetto/oggetto”.

Se si prendono in considerazione delle cose che hanno dei nomi, e che possono dunque essere poste in proposizioni con dei predicati, si ha un’articolazione in termini di soggetti e di predicati che corrispondono all’oggettivo. Al contrario, è solo in maniera indiretta che posso prendere di mira la dimensione che governa la maniera in cui abito il mondo. [...] Tendiamo a dire che questa evocazione è soggettiva, dal momento che abbiamo completamente appiattito il nostro concetto di realtà, riducendolo all’enumerazione della popolazione del mondo in termini di oggetti il cui statuto è stato definito in un linguaggio descrittivo.⁶⁸²

È in questo senso, allora, che – come suggerisce Ricœur – “descrivendo in termini poetici un aspetto dell’universo io ricevo il senso della mia stessa esistenza”.⁶⁸³ Il discorso poetico ristabilisce infatti la dimensione più originaria dell’appartenenza al mondo, sottraendo quest’ultimo dall’ambito meramente oggettivo e categoriale:

⁶⁷⁹ *Ivi*, trad. fr. p. 309.

⁶⁸⁰ *Ivi*, trad. fr. p. 322.

⁶⁸¹ *Ivi*, trad. fr. p. 395.

⁶⁸² *Ivi*, trad. fr. p. 396.

⁶⁸³ *Ivi*, trad. fr. p. 327.

la parola “mondo”, tuttavia, non fa parte di questi oggetti. Si tratta di una delle scoperte essenziali di Husserl. Il *mondo* è l’orizzonte degli oggetti, ne è lo sfondo. Noi comprendiamo “mondo” come una parola che non designa unicamente la somma degli oggetti: non si tratta di un concetto additivo. Gli oggetti appaiono al contrario come delle sottrazioni in rapporto a questo tutto. È possibile per noi essere uniti alla realtà come a un tutto anteriore alla frammentazione in oggetti, ed è a questo tutto che noi apparteniamo.⁶⁸⁴

Il movimento progressivo con cui Ricœur scandisce la transizione dal discorso poetico al mondo ridescritto nel suo essere-come ricorda il movimento regressivo – *Rückgang* – scaturito da un “domandare a ritroso” – *Rückfrage* –, attraverso cui Husserl risaliva dalle oggettività ideali della scienza geometrico-matematica alle forme concrete dell’esperienza nel mondo. Il ricorso alla *Crisi delle scienze europee* consente a Ricœur di recuperare non solo il carattere originariamente “orizzontico” implicito nel concetto fenomenologico di mondo, ma anche il carattere vitale, prima ancora che esperienziale, di una altrettanto originaria relazione con il mondo.

nella poesia, è una certa relazione ideologica al mondo che si trova sospesa, nella misura in cui è fondamentalmente il nostro interesse per il controllo che è sospeso. L’interesse per il controllo, che regge la relazione soggetto/oggetto, prende la forma di un controllo empirico. L’empirico corrisponde qui a questo aspetto della realtà suscettibile di divenire il punto di applicazione della nostra manipolazione attraverso il potere e il controllo. Quando questa pretesa di controllo è revocata, non si è con ciò ricondotti alla scomparsa del mondo – ma forse, al contrario, alla sua comparsa, anche se non più come sistema di strumenti e di cose manipolabili.⁶⁸⁵

In maniera simile si esprimeva Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*:

Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo così al mondo-della-vita – al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si solve in esso –, nell’aperta infinità di un’esperienza possibile, un ben confezionato *abito di idee* [*Ideenkleid*] quello delle cosiddette verità oggettivamente scientifiche; costruiamo cioè (o almeno speriamo di costruire), attraverso un metodo realmente praticabile in tutti i particolari e costantemente verificato, determinate induzioni numeriche... e proprio così attingiamo la possibilità di una previsione degli accadimenti concreti del mondo, di quegli eventi che non sono più o non sono ancora realmente dati. [...] L’abito ideale fa sì che noi prendiamo per il *vero essere* quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che deve servire a migliorare mediante “*previsioni scientifiche*” in un “*progressus in infinitum*”, le *previsioni grezze*, le uniche possibili nell’ambito di ciò che è realmente esperito ed esperibile nel mondo-della-vita.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ Ivi, trad. fr. p. 396, adattata; il rimando a Husserl è al § 33 della *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Hua VI, pp. 124-126, trad. it. pp. 146-148.

⁶⁸⁵ Ricœur 2024, trad. fr. p. 397.

⁶⁸⁶ Hua VI, pp. 51-52, trad. it. pp. 83-84, leggermente modificata e adattata.

A differenza della *Lebenswelt*, raggiunta da Husserl mediante la riconduzione dell'idealità della scienza alle evidenze dell'esperienza, l'ontologia ermeneutica non è il risultato di una riduzione all'esperienza, ma di un ampliamento del discorso. In questo senso, la descrizione scientifica del mondo, con il suo apparato predicativo e categoriale, costituisce anzi l'insuperabile presupposto della ridescrizione poetica del mondo, dal momento che l'ermeneutica raccorda alla sospensione dell'*epoché* l'innovazione immaginativa della metafora: mentre la prima sospende e neutralizza la categorizzazione scientifica che presiede all'esperienza oggettiva del mondo, la seconda apre un accesso verso l'orizzonte pre-oggettivo dell'esperienza proprio attraverso l'ordine categoriale del discorso. Come spiega Ricœur, "l'immaginazione produttrice non è qualcosa di irrazionale. Essa deve essere categoriale per essere trans-categoriale. Non può esserci metafora se non c'è già una categorizzazione della realtà alla quale facciamo violenza".⁶⁸⁷ È la trasgressione categoriale perseguita dal linguaggio poetico attraverso la metafora che costituisce la vera e propria "ridescrizione ontologica" del mondo nei termini di un'ontologia ermeneutica, dove alla verità come corrispondenza cui rinvia la relazione predicativa soggetto/oggetto si sostituisce una verità pre-oggettiva, intesa come manifestazione tensionale dell'essere-come.⁶⁸⁸ La restaurazione dell'originario orizzonte esperienziale del mondo ha allora il carattere di una seconda nascita:

Nascere, è nascere al mondo... In questo senso, esiste forse un tipo di linguaggio che protegge questa relazione perché ne è il santuario. Non restiamo silenziosi davanti al mondo come orizzonte; esso ha il suo linguaggio.⁶⁸⁹

La poesia, dice Ricœur, è il santuario dove viene custodito il rapporto più originario dei viventi col mondo. L'ontologia ermeneutica, a dispetto del carattere secondario della referenza metaforica attraverso la quale essa si dispiega nel discorso poetico, non rappresenta un'ontologia ulteriore e derivata, ma un'ontologia primaria – un'ontologia originaria dove la sensibilità segue l'affiorare cangiante delle linee di tensione che percorrono l'essere, dove il pensiero ne registra le intrinseche somiglianze, e dove la poesia, infine, le esprime. Se il discorso della scienza rispecchia l'identità tra l'essere della realtà e il pensiero, il discorso della poesia disvela la somiglianza *analogica* tra le differenti pieghe dell'essere, tra gli oggetti che ne popolano le diverse regioni. La tensione che si muove al di sotto della somiglianza trasgredisce l'apparato categoriale oggettivo con cui

⁶⁸⁷ Ricœur 2024, trad. fr. p. 335.

⁶⁸⁸ *Cfr. ivi*, trad. fr. p. 398.

⁶⁸⁹ *Ivi*, trad. fr. p. 396.

la descrizione scientifica ha occultato il mondo, e scopre, al di sotto di questo, l'immediatezza del mondo pre-oggettivo, dove si incrociano i gradi zero dell'essere, del pensiero e del discorso.

Bibliografia

Opere di Platone

Platonis Opera, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson e J. C. G. Strachan, vol. I, Oxford University Press, Oxford: 1995; tr. it. di B. Centrone, *Sofista*, Einaudi: Torino, 2008.

Platonis Opera, J. Burnet, vol. II, Oxford University Press: Oxford, 1963; trad. it. di A. Zadro, *Filebo*, Laterza: Roma-Bari, 1993.

Platon, Œuvres complètes, vol. IV.3: *Phèdre*, C. Moreschini, L., Robin, P., Vicaire, Les Belles Lettres: Paris, 1985, 2002; tr. it. di M. Bonazzi, *Fedro*, Einaudi: Torino, 2011.

Platonis Opera, J. Burnet, vol. II, Oxford: Clarendon Press: 1901; trad. it. di F. Ferrari, *Parmenide*, BUR: Milano, 2004; 2018.

Opere di Aristotele

Aristotelis Ethica Nicomachea, I. Bywater, Clarendon Press, Oxford: 1894, 1984; trad. it. di M. Zanatta, *Etica Nicomachea*, 2 voll., BUR, Milano: 1986; 1998

Aristotle's Metaphysics, 2 voll., W. D. Ross, Oxford: 1924, 1953; tr. it. di C. A. Viano, *La Metafisica*, Utet, Torino: 1974; 2023.

Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione, L. Minio-Paluello, Oxford University Press, Oxford: 1949; tr. eng. J. L. Ackrill, *Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press, Oxford: 1963; tr. it. di M. Zanatta, *Le Categorie*, Unicopli, Milano: 2022 (1° ed. Bur, Milano, 1989); tr. it. di M. Zanatta, *Dell'Interpretazione*, Unicopli, Milano: 2023 (1° ed. Bur, Milano, 1992); tr. de. K. Oehler, *Kategorien*, Akademie Verlag, Berlin: 1984; tr. fr. P. Pellegrin, M. Crubellier, C. Dalimier, *Catégories – Sur l'interprétation. Organon I-II*, GF Flammarion: Paris, 2007.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics, W. D. Ross, Oxford: 1949; trad. it. di G. Colli, *Primi Analitici, Secondi Analitici*, in *Aristotele, Organon*, Einaudi: Milano, 1955; ried. Adelphi, 2003.

Aristotelis Metaphysica, W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford: 1953; trad. it. di E. Berti, *Metafisica*, Laterza: Roma-Bari: 2017.

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, W. D. Ross, Clarendon Press: Oxford, 1958; trad. it. G. Colli, *Topici*, in Aristotele, *Organon*, Einaudi: Milano, 1955; ried. Adelphi, 2003.

Aristotelis ars rhetorica, W. D. Ross, Clarendon Press: Oxford; trad. it. di S. Gastaldi, *Retorica*, Carocci: Roma, 2014.

Aristotle, De Anima, W. D. Ross, Edited, with Introduction and Commentary, Clarendon Press: Oxford, 1961; trad. it. di G. Movia, *L'Anima*, Loffredo: Napoli, 1979; ried. Bompiani 2001, 2018.

Aristotelis de arte poetica liber, R. Kassel, Clarendon Press: Oxford, 1965; trad. it. P. Donini, *Poetica*, Einaudi: Torino, 2008.

Aristote, De l'âme, A. Jannone, Les Belles Lettres: Paris, 1966; tr. fr. R. Bodéus *De l'âme*, GF Flammarion: Paris, 1993; 2018.

Opere di Husserl in riferimento all'edizione Husserliana (Hua), divisa nelle serie *Opere Complete*, *Documenti*, *Materiali*.

Opere complete

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1950; trad. it. a di A. Canzonieri, *Introduzione* di V. Costa, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, Morcelliana: Brescia, 2017.

Hua II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1950; trad. it. di E. Franzini, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, Mondadori: Milano, 1995.

Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von K. Schumann, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1976; trad. it. di V. Costa, *Introduzione* di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi: Torino, 2002.

Hua III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von K. Schumann, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1976; trad. it. di E. Filippini e V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Volume secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino: 2002.

Hua V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von W.

- Biemel, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1952; trad. it. parziale di V. Costa, *Postilla alle "Idee"*, in *Edmund Husserl, Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, nuova edizione a cura di V. Costa, *Introduzione* di E. Franzini, Einaudi: Milano, 2002.
- Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1959; trad. it. di E. Filippini, *Prefazione* di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore: Milano, 1961; 2015.
- Hua X: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins: 1893-1917*, hrsg. von R. Bohem, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1969; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli: Milano, 1981.
- Hua XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, hrsg. von I. Kern, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1973; trad. it. parziale di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di V. Costa, Quodlibet: Macerata, 2008.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. von E. Holenstein, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1975; trad. it., *Introduzione* e cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968; 2015.
- Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1984; trad. it., *Introduzione* e cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968; 2015.
- Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1984; trad. it., *Introduzione* e cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968; 2015.
- Hua XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, hrsg. von R. N. Smid, Kluwer: Den Haag, 1992.
- Hua XXXIII: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, hrsg. von R. Bernet und D. Lohmar, Kluwer Academic Publisher: Dordrecht, 2001.

Hua xxxix: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, hrsg. von R. Sowa, Springer: New York, 2008; trad. it. parziale e cura di S. Lisco, *Il mondo della vita. Analisi del mondo pre-dato e della sua costituzione*, Mimesis: Milano-Udine, 2025.

Materiali

Hua Materialien VIII: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. von D. Lohmar, Springer: Dordrecht, 2006.

Opere di Heidegger in riferimento all'edizione Martin Heidegger Gesamtausgabe (HGA)

HGA II: *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977; trad. it. di P. Chiodi e F. Volpi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi: Milano, 1971; 2005.

HGA III: *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1991; trad. it. di M. E. Reina e V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza: Roma-Bari, 1981; 2024.

HGA VII: *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000; trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia: Milano, 1976.

HGA VIII: *Was heisst Denken?*, hrsg. von P. L. Coriando, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2002; trad. it. di U. M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., Sugarco: Milano, 1978-1979.

HGA XI: *Identität und Differenz*, hrsg. von F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1957; trad. it e cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi: Milano, 2009.

HGA XII: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-K. Blust, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1985; trad. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia: Milano, 1999; 2011.

HGA XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, hrsg. von H. Heidegger, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983; 2002; trad. it. di N. Curcio, *Dall'esperienza del pensiero*, Il Melangolo: Genova, 2011.

- HGA XXII: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Sommersemester 1926, hrsg. von F.-K. Blust, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1993; trad. it. G. Gurisatti, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, Adelphi: Milano, 2000.
- HGA XXIV: *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Sommersemester 1927*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1975; trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: Il Melangolo, 1989; ried. Mimesis: Milano-Udine, 2025.
- HGA XXXI: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, Sommersemester 1930*, hrsg. von H. Tietjen, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1982; 1994; trad. it. M. Pietropaoli, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani: Milano, 2016.

Opere di Ricœur

- Ricœur, P., 1949: "Husserl et le sens de l'histoire", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54: 280-316 ; ried. in Ricœur, P., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin: Paris, 1986, 2004.
- Ricœur, P., 1950a: *Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction, *Introduction* et notes par P. Ricœur, Editions Gallimard: Paris.
- Ricœur, P., 1950b: *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris; trad. it. a cura di M. Bonato, *Il volontario e l'involontario*, Morcelliana: Brescia, 2022.
- Ricœur, P., 1953: "Sur la phénoménologie", *Esprit* (21): 821-839; ora in Ricœur, P., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin: Paris, 1986; 2004.
- Ricœur, P., 1965: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil: Paris; trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore: Milano, 2002.
- Ricœur, P., 1969: *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*. Editions du Seuil, Paris; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Columbo, *Il conflitto delle interpretazioni*, prefazione di A. Rigobello, Jaka Book: Milano, 1977.
- Ricœur, P., 1973: "Herméneutique et critique des idéologies", in E. Castelli (éd), *Démythisation et Idéologie*, Aubier-Montaigne: Paris, 25-64; ora in Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil: Paris, 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book: Milano, 1989.
- Ricœur, P., 1975a: "Phénoménologie et herméneutique", in Orth, E. W., (éd), *Phänomenologische Forschungen*, I, Karl Albet Verlag: Freiburg en Brisgau, 31-71; ora

- in Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil: Paris, 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book: Milano, 1989.
- Ricœur, P., 1975b: *La métaphore vive*, Editions du Seuil: Paris; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaka Book: Milano, 1981.
- Ricœur, P., 1977: "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité", in *La Sémantique de l'action*, Editions du CNRS; ora in Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil: Paris, 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book: Milano, 1989.
- Ricœur, P., 1980 : "L'originale et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl", in F. Laruelle (éd), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, J.-M. Place: Paris ; ora in P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin: Paris, 1986; 2004.
- Ricœur, P., 1983a: "De l'interprétation" (versione francese e parziale di un testo pubblicato in A. Montefiore (éd), *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press: Cambridge), ora in Ricœur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil: Paris, 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book: Milano, 1989.
- Ricœur, P., 1983b: *Temps et récit I, L'intrigue et le récit historique*, Editions du Seuil: Paris; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. 1*, Jaka Book: Milano, 1986.
- Ricœur, P., 1985: *Temps et récit III. Le temps raconté*, Editions du Seuil: Paris ; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. 3: Il tempo raccontato*, Jaka Book: Milano, 1988; 2024.
- Ricœur, P., 1986a: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil: Paris; trad. it. e cura di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaka Book: Milano, 1989.
- Ricœur, P., 1986b: *A l'école de la phénoménologie*, Vrin: Paris; ried. 2004.
- Ricœur, P., 1988: "L'identité narrative", *Esprit* 140/141 (7/8): 295-304.
- Ricœur, P., 1990: *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil: Paris; trad. it. e cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaka Book: Milano, 1993.
- Ricœur, P., 1993 : "De la métaphysique à la morale", *Revue de métaphysique et de morale*, 98 (4): 455-477; ried. "Discours, métaphysique, et herméneutique du soi", *Etudes Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 15 (2), 2024: 177-192.

- Ricœur, P., 1995: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions du Seuil: Paris; trad. it. e cura di D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaka Book: Milano, 1998.
- Ricœur, P., 2011: *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'Université de Strasbourg en 1953-1954*, Editions du Seuil: Paris, (1° ed. Centre de documentation universitaire, Société d'édition de l'enseignement supérieur: Paris, 1982); trad. it., *Introduzione* e cura di L. M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, Mimesis: Milano-Udine, 2014.
- Ricœur, P., 2021: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, présentation inédite d'Olivier Mongin, Editions du Seuil (1° ed. Editions Esprit, Paris: 1995); trad. it. a cura di D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaka Book: Milano, 1998.
- Ricœur, P., 2024a: *Lectures on Imagination*, edited by G. H. Taylor, R. D. Sweeney, J.-L. Amalric, Chicago University Press: Chicago; trad. fr. et préface par J.-L. Amalric, *L'imagination. Cours à l'Université de Chicago (1975)*, suivi de *Séminaire de la rue Parmentier (1973-1974)*, Editions du Seuil: Paris, 2024.

Testi, studi e altre opere

- Ackrill, J. L., 1963: *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with notes and glossary, Clarendon Press: Oxford.
- Amalric, J.-L., 2013: *Paul Ricœur, l'imagination vive: une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Hermann: Paris.
- Ambrosetti, M., 2016: *Enzo Melandri sugli Stoici*, con una Prefazione di M. Matteuzzi, Aracne: Roma.
- Apelt, O., 1891: *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, in Apelt, O., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Teubner: Leipzig; trad. it. di I. Cubeddu e V. Raspa, *La dottrina delle categorie di Aristotele*, a cura di V. Raspa, Quodlibet: Macerata, 2020.
- Arendt, H., 1958: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. a cura di S. Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, introduzione di A. Dal Lago, Bompiani: Milano, 1964; 2017.
- Argenti, A., 2023: *Essere e definizione. I libri centrali della Metafisica di Aristotele*, Carocci: Roma.
- Aubenque, P., 1962: *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF: Paris.

- Aubenque, P., 1964: "Sens et structure de la métaphysique aristotélécienne", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 58 (1); trad. it. a cura di I. Bertolotti, *La Metafisica di Aristotele. Senso e struttura*, Morcelliana: Brescia, 2018.
- Aubenque, P., 1978: "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens", *Les études philosophiques*, 1, *Aristote et l'aristotélisme*: 3-12.
- Aubenque, P., 1989: "Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélécienne de l'analogie de l'être", *Les Etudes Philosophiques* 3 (4), *L'analogie*: 291-304.
- Bachmann, I., 2022: *Anrufung des Großen Bären*, hrsg. von L. Reitani, mit einem Vorwort von H. Höller, Suhrkamp Verlag AG: Berlin; trad. it. a cura di L. Reitani, con una Nota di H. Höller, *Invocazione all'Orsa Maggiore*, Adelphi: Milano, 2023.
- Baptist, G., Jervolino, D., 2019: "Paul Ricœur", in Cimino, A., e Costa, V., (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci: Roma (1° ed. 2012).
- Baudelaire, C., 1857: *Les fleurs du mal*, Poulet-Malassis et de Broise: Paris ; trad. it. di G. Raboni, *I fiori del male e altre poesie*, Einaudi: Torino, 1987.
- Bégout, B., 2006: "L'héritier hérétique. Ricœur et la phénoménologie", *Esprit* 2006/3 (Mars/avril): 195-209.
- Belardi, W., 1975 : *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, K. Libreria Editrice: Roma.
- Benveniste, E., 1958: "Catégories de pensée et catégories de langue », *Les Etudes philosophiques* 13 (4): 419-429.
- Berner, C., 2017: "Le monde, le texte et le dialogue. Le sens de l'herméneutique de Ricœur", *Philosophie* 132: 79-89.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., 1989: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag: Hamburg; trad. it. e cura di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Il Mulino: Bologna, 1992; ried. *Edmund Husserl. Un'introduzione alla fenomenologia*, PGREGO: Milano, 2021.
- Berti, E., 1971: *Profilo di Aristotele*, Laterza: Roma-Bari.
- Berti, E., 1977: *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM: Padova; ried. Bompiani: Milano, 2004.
- Berti, E., 1984: "L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomistica", in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana: Brescia, 13-33.
- Berti, E., 1992: *Aristotele nel Novecento*, Laterza: Roma-Bari.
- Berti, E., 1993: "La Metafisica di Aristotele: 'onto-teologia' o 'filosofia prima'?", in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 85 (2-4): 256-282.

- Berti, E., 2001: "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle", in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101: 185-207.
- Berti, E., 2016: "Aristotele: analogia dell'essere o analogia dei principi?", in *Archivio di Filosofia*, 84 (3), *L'Analogia*: 65-73.
- Berti, E., 2017: Aristotele, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note di E. Berti, Laterza: Roma-Bari.
- Berti, E., 2022: "L'analogia in Aristotele", in *Aristotelica* I (1): 5-27
- Besoli, S., 2003: "Percezione, verità e giudizio: luoghi dell'intuizionismo aristotelico", in Besoli, S., *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*, Macerata: Quodlibet.
- Besoli, S., 2007: "Il tradimento di un'eredità. Franz Brentano a confronto con l'originaria vocazione aristotelica", in F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*, a cura di S. Besoli, Quodlibet: Macerata; ried. 2023.
- Besoli, S., 2010: "Fenomenologia", in *L'Universo Kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, a cura di S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli, Quodlibet: Macerata.
- Besoli, S., 2013: "Sul problema dell'identità personale dal punto di vista fenomenologico", in Vincieri, P., (a cura di): *Sull'identità personale*, Dupress: Bologna: 121-142.
- Besoli, S., 2016: "Il fungere dell'intenzionalità come tema della fenomenologia trascendentale", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 4: 915-936.
- Besoli, S., 2019: "Il tema dell'intersoggettività e la costituzione del sé. Genesi e identità della fenomenologia trascendentale", in Besoli, S., Caronia, L., (a cura di): *Il senso della realtà. L'orizzonte della fenomenologia nello studio del mondo sociale*, Quodlibet: Macerata.
- Besoli, S., 2020: "Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl", in Mazzearella, E., (a cura di), *Ritorno alle origini. Genesi ed evoluzione del pensiero di Martin Heidegger. Bollettino filosofico*, xxxv: 249-279.
- Besoli, S., 2021: "Esercitare lo sguardo: intuizione categoriale e complessità del vedere nel maturare della fenomenologia da Husserl a Heidegger", in Besoli, S., Guidetti, L. (a cura di), *Discipline Filosofiche*, xxxi (2): *L'intuizione e le sue forme. Prospettive e problemi*, a Quodlibet: Macerata, 323-392.
- Besoli, S., 2024: "Una requisitoria a tratti simpatetica. Il corpo a corpo tra la fenomenologia trascendentale husserliana e il trascendentalismo di Kant", in S. Besoli,

- V. Costa, C. Di Martino (a cura di), *Bollettino Filosofico* xxxix: *Il confronto di Edmund Husserl con la storia della filosofia*: 42-98.
- Bianchin, M., 2017: *Intenzionalità e interpretazione. Uno studio su Husserl*, Mimesis: Milano-Udine.
- Bodéus, R., 1984: "Aux origines de la doctrine aristotélicienne des Catégories". *Revue de philosophie ancienne* III: 121-137.
- Bodéus, R., 1993: *Aristote, De l'âme*, traduction et présentation par Bodéus, R., GF Flammarion: Paris; ried. 2018.
- Bonazzi, M., 2011: *Platone, Fedro*, traduzione e cura di M. Bonazzi, Einaudi: Torino.
- Bonitz, H., 1853: "Über die Kategorienlehre des Aristoteles", in «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Philos.-hist. Classe, Bd. X, Heft 5: 591-645; trad. it. V. Cicero, *Sulle categorie di Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero: Milano, 1995.
- Brentano, F., 1862: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder: Freiburg im Breisgau; trad. it. S. Tognoli, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero: Milano, 1995.
- Brentano, F., 1867: *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poetikos*, Kirchheim Verlag: Mainz; trad. it. di S. Besoli, B. Maj e R. Segal, *La psicologia di Aristotele*, a cura di S. Besoli, Quodlibet: Macerata, 2007; 2023; (1° ed. Pitagora Editrice: Bologna, 1989).
- Brentano, F., 1874: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 2 voll., Dunker & Humboldt Verlag: Leipzig; trad. it. di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, 3 voll., a cura di L. Albertazzi, Laterza: Roma-Bari, 1997.
- Bucci, P., 2013: *La Crisi delle scienze europee di Husserl*, Carocci: Roma.
- Busacchi, V., 2020: "Tempo e racconto: dall'ellissi ermeneutica alla temporalità originaria", in Recupero, A., M., (a cura di), *Paul Ricœur e la rfigurazione temporale. Quaderno n. 15 di "AGON", Supplemento al n. 24*: 33-56.
- Calin, R., 2014: "A la charnière de l'image et du langage : deux approches du schématisme de l'imagination chez Paul Ricœur", *Philosophiques*, 41, (2): 253-273
- Centrone, B., 2008: *Platone, Sofista*. Traduzione e cura di B. Centrone, Einaudi: Torino.
- Chatti, S., 2017: "Ricœur, lecteur de Frege sur la référence", *Cahiers philosophiques* 148 (1): 90-104.

- Charles, D., Peramatzis, M., 2015: "Aristotle on Truth-Bearers", in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XLI, 113-131.
- Cobb-Stevens, R., 1990: "Being and Categorical Intuition", *The Review of Metaphysics*, 44, (1): 43-66.
- Cobb-Stevens, R., 2002: "'Aristotelian' themes in Husserl's *Logical Investigations*", in Zahavi, D., Stjernfelt, F., (eds.) *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*, *Phaenomenologica* 164, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht: 79-82.
- Cimino, A., Costa, V., 2019: *Storia della fenomenologia*, Roma: Carocci (1° ed. 2012).
- Colli, G., *Aristotele, Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi: Milano.
- Cotifava, C., 2007: "L'immaginazione trascendentale kantiana nell'antropologia dell'uomo fallibile di Paul Ricœur: il confronto con Heidegger", in M. M. Bertolini (a cura di), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*: 296-316.
- Courtine, J.-F., 1990: "L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl", in Courtine, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin: Paris.
- Courtine, J.-F., 2005: *Inventio analogie. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin: Paris.
- D'Alessandris, F., 2023: *La persona e la traccia. Ipotesi sull'esistenza e il suo racconto a partire da Paul Ricœur*, Edizioni ETS: Pisa.
- Dalimier, C., 2007, "Introduction: *Sur l'Interprétation*", in *Aristote, Catégories – Sur l'interprétation. Organon I-II*, PUF: Paris.
- De Rijk, L. M., *Aristotle. Semantics and Ontology*, 2 vols., Brill: Leiden – Boston – Köln.
- De Warren, N., 2009: *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge University Press: Cambridge; trad. it. di S. Vicini, *Husserl e la promessa del tempo. La soggettività nella fenomenologia trascendentale*, Edizioni ETS: Pisa, 2017.
- De Warren, N., 2015: "Husserl's Cartesianism, anew", in Mariani, E. (a cura di), *Discipline Filosofiche* xxv (2): *A partire da Husserl. Figure, funzioni e critica della soggettività*, Quodlibet: Macerata.
- Di Cesare, D., 1981: "Il problema logico-funzionale del linguaggio in Aristotele", in *Logos Semantikos I*, a cura di J. Trabant, De Gruyter: Berlin, 21-29.
- Diemer, A., 1956: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain K. G.: Meisenheim am Glan.
- Donini, P., 2008: *Aristotele, Poetica*, traduzione e cura di P. Donini, Einaudi: Torino.

- Duminil, M. P., Jaulin, A., 1991: Aristote, *Métaphysique livre Delta*, texte, traduction et commentaire par M. P. Duminil et A. Jaulin.
- Farges, J., 2022: "Husserl: la phénoménologie comme philosophie du sens", *Philosophie* 155: 18-37.
- Fink, E., 1957: "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (3): 312-337.
- Fœssel, M., 2019: "Les deux voies du schématisme. Ricœur et le problème de l'imagination transcendante", in Marmasse, G., Picardi, R., (éds), *Ricœur et la pensée allemande*, 1, Editions du CNRS: 81-95.
- Ferrari, F., 2004: *Platone, Fedro*, traduzione e cura di F. Ferrari, BUR: Milano, 2004; 2018.
- Frede, M., Patzig, G., 1988: *Aristoteles Metaphysik Z. Text, Übersetzung und Kommentar. 2 Bände*, C. H. Beck Verlag: München; trad. it. N. Scotti Muth, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero: Milano, 2001.
- Frege, G., 1892: "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25-50; trad. it. di E. Picardi, *Senso e significato*, in Frege, G., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco ed E. Picardi, Laterza: Roma-Bari, 2001.
- Frege, G., 1918: "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1: 58-77; trad. it. di
- Gadamer, H.-G., 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, introduzione di G. Reale, Milano: Bompiani, 2000 (1° ed. 1983).
- Gadamer, H.-G., 1963: "Die phänomenologische Bewegung", *Philosophische Rundschau*, 11 (1/2): 1.45; trad. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza: Roma-Bari, 2008.
- Galanti Grollo, S., 2021: *L'alterità della carne. Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricœur*, Quodlibet: Macerata.
- Galanti Grollo, S., 2022: "Rethinking Husserl's lifeworld: The many faces of the world in Heidegger's early Freiburg lecture courses", *Continental Philosophy Review*, 55: 487-502.
- Galluzzo, G., Mariani, M., 2006: *Aristotle's Metaphysics Book Z: The Contemporary Debate*, Edizioni della Normale: Pisa.

- Gastaldi, S., 2014: *Aristotele, Retorica*, introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi, Carocci: Roma.
- Grondin, J., 2006: *L'herméneutique*, PUF: Paris.
- Grondin, J., 2013: "Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie?", *Studia Phaenomenologica*, XIII: 97-116.
- Guidetti, L., 2017: *La logica fondamentale di Aristotele*, in Enzo Melandri, *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, Quodlibet: Macerata.
- Hedwig, K., 1982: "Husserl und die Analogie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36: 77-86.
- Hegel, J. F. W., 1971: *Werke in zwanzig Bänden. Band 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Herrmann, F.-W. von, 1992: *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main; trad. it. di C. Esposito e D. Colantuono, *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*, Edizioni di Pagina: Bari, 2015.
- Houle, J.F., 2020: "L'innovation sémantique comme pré-interprétation ou la fonction herméneutique de l'imagination chez Paul Ricœur", in Michel, J., Canullo, C. (a cura di): *Discipline Filosofiche*, xxx (2): *Il rinnovamento dell'ermeneutica. Con e oltre Paul Ricœur*, Quodlibet: Macerata, 55-71.
- Husserl, E., 1939: "Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)", *Tijdschrift voor Philosophie*, 1 (2): 106-133; trad. it. di S. Besoli e V. De Palma, "Abbozzo di una prefazione alle 'Ricerche Logiche'", in Husserl, E., *Logica psicologia e fenomenologia: gli oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Il Nuovo Melangolo: Genova, 1999.
- Jaeger, W., 1912: *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmann: Berlin.
- Kant, I., 1911: *Kant's Gesammelte Schrifte. Band III: Kritik der reinen Vernunft*, (2 Aufl., 1787), Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften: Berlin; trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET: Torino, 1967.
- Kant, I., 1913: *Kant's Gesammelte Schrifte, Band V: Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften: Berlin; trad. it. parziale di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, Torino: Utet, 1970.

- Kelkel, A., 1966: "Réflexions à propos d'une thèse récente", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71 (2): 154-198.
- Kern, I., 1962: "Die Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls", *Tijdschrift voor Filosofie*, 24 (2): 303-349.
- Kern, I., 1964: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantismus*, Phaenomenologica 16, Nijhoff: Den Haag.
- Lévinas, E., 1930: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin: Paris; trad. it. di S. Petrosino, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaka Book: Milano, 2002.
- Lévinas, E., 1974: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff: Den Haag; trad. it. a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka Book: Milano, 1983.
- Lugarini, L., 1955: "Il problema delle categorie in Aristotele", *Acme: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano* 8 (1): 3-107.
- Majolino, C., 2023: "Individuum and Region of Being. On the Unifying Principle of a 'Headless' Ontology", in Majolino, C., *The invention of Infinity: Essays on Husserl and the History of Philosophy*, Contributions to Phenomenology, 124, Springer: Cham.
- Majolino, C., 2024: "Gli equivoci del logico: segno, espressione, significato. Commento alla Prima ricerca logica", in Manca, D., Nobili, F., (a cura di): *Le Ricerche logiche di Husserl. Un commentario*, Edizioni ETS: Pisa.
- Manca, D., 2024: "La capacità intuitiva dell'intelletto. Commento alla Sesta ricerca logica (§§ 40-70)", in Manca, D., Nobili, F., (a cura di): *Le Ricerche logiche di Husserl. Un commentario*, Edizioni ETS: Pisa.
- Manetti, G., 1987: *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani: Milano.
- Mariani, E., 2012: *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, Edizioni ETS: Pisa.
- Mariani, E., 2024: "Lo sguardo sulle cose. Husserl e il principio dell'intuizione", in *Fenomenologia e realtà. Studi in onore di Stefano Besoli*, a cura di V. Costa, S. Galanti Grollo, L. Guidetti, E. Mariani, Mimesis: Milano-Udine, 251-264.
- Melandri, E., 1960: *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino: Bologna.
- Melandri, E., 1975: *La pragmatologia intesa quale prolegomeno alle scienze sociali*; ried. in Melandri, E., *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Pitagora: Bologna, 1984.

- Melandri, E., 1984: *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Pitagora: Bologna.
- Melandri, E. 2004: *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, con un saggio introduttivo di G. Agamben, *Appendice* a cura di S. Besoli e R. Brigati, *Bibliografia degli scritti di Enzo Melandri* a cura di S. Limongi, Quodlibet: Macerata (1° ed. Il Mulino: Bologna, 1968).
- Melandri, E., 2017: *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, a cura e con un saggio di L. Guidetti, Quodlibet: Macerata (1° ed. CLUEB, Bologna, 1965).
- Melandri, E., 2023: *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, a cura e con un saggio di L. Guidetti, Quodlibet: Macerata (1° ed. ISEDI, Milano, 1974).
- Menn, S., 1995: "Metaphysics, dialectic and the *Categories*", *Revue de Métaphysique et de Morale* 100 (3): 331-337.
- Michel, J., 2009: "L'ontologie fragmentée", *Laval théologique et philosophique*, 65 (3): 479-487.
- Michel, J., 2015 : "Ricœur et la *Rückfrage*", *Revue de philosophie de Louvain*, 113 (1): 145-162.
- Modrak, D. K. W., 2000: *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Movia, G., 2018: *Aristotele, L'Anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Bompiani: Milano (1° ed. Loffredo, Napoli, 1979).
- Nobili, F., 2024: "Sul conoscere: sintesi di riempimento, evidenza, verità. Commento alla *Sesta ricerca logica* (§§ 1-39), in Manca, D., Nobili, F., (a cura di): *Le Ricerche logiche di Husserl. Un commentario*, Edizioni ETS: Pisa.
- Oehler, K., 1984: *Aristoteles, Kategorien*, übersetzt und erläutert von K. Oehler, Akademie Verlag: Berlin.
- Owen, G. E. L., 1960: "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle", in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, a cura di I. Düring e G. E. L. Owen, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*: Göteborg, 163-190. Rist. In G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca: New York, 1990.
- Paci, E., 1961: *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza: Roma-Bari.
- Pellegrin, P., 2007: "Introduction générale à l'*Organon*", in *Aristote, Catégories – Sur l'interprétation. Organon I-II*, PUF: Paris.

- Pellegrin, P., Crubellier, M., 2007: "Introduction aux *Catégories*", in *Aristote, Catégories – Sur l'interprétation. Organon I-II*, PUF: Paris.
- Pellegrin, P., Crubellier, M. Dalimier, C., 2007: *Aristote, Catégories – Sur l'interprétation. Organon I-II*, Introduction générale à l'*Organon* par P. Pellegrin. Présentations et traductions par M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Flammarion: Paris.
- Picardi, E., 2022: "Über Sinn und Bedeutung: An Elementary Exposition", in A. Coliva (ed.), *Frege on Language, Logic, and Psychology: Selected Essays*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Piercey, R., 2011: "Kant and the Problem of Hermeneutics. Heidegger and Ricoeur on the Transcendental Schematism". *Idealistic Studies* 41 (3): 187-202.
- Possati, L. M., 2014: *Paul Ricoeur e la riconquista dell'ontologia*, in P. Ricoeur, *Essere essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, traduzione e cura di L. M. Possati, Mimesis: Milano-Udine.
- Pradelle, D., 2012: *Par-delà la révolution copérnicienne*, PUF: Paris.
- Pradelle, D., 2013: *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, PUF: Paris.
- Pradelle, D., 2014: *Sur le sens de l'idéalisme transcendantal : Husserl critique de Kant*, in F. Calori, M. Föessel, D. Pradelle (sous la direction de), *De la sensibilité. Les esthétiques de Kant*, Presses Universitaires de Rennes: Rennes, 285-305.
- Pradelle, D., 2017: "Ricoeur lecteur de la phénoménologie transcendantale : entre idéalisme et engagement ontologique", *Philosophie* 132 (1), Editions de Minuit: 7-30.
- Pradelle, D., 2024: "Tra realismo e idealismo: la fenomenologia delle idealità matematiche", in *Fenomenologia e realtà. Studi in onore di Stefano Besoli*, a cura di V. Costa, S. Galanti Grollo, L. Guidetti, E. Mariani, Mimesis: Milano-Udine, 531-546.
- Pradelle, D., 2025: "Des sens du sens en phénoménologie : sens noématique, signification idéale, prédicats de signification", *Philosophie* 164 (1), Editions de Minuit: 50-91.
- Raspa, V., 2020: *Origine e significato delle categorie di Aristotele. Il dibattito nell'Ottocento*, Quodlibet: Macerata.
- Raspa, V., 2018: "Language, Thought and World in Aristotle *De Interpretatione* 1 in the light of *Pseudomorphia*". *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 110 (1-2): 145-170.
- Reale, G., 1957: "Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche", *Rivista di filosofia neoscolastica* XLIX: 423-458.
- Renaudie, P.-J., 2015: *Husserl et les catégories. Langage, pensée et perception*, Vrin: Paris.

- Revault d'Allonnes, M., 2017: "Souci de soi, souci du monde", *Philosophie* 132: 143-153.
- Römer, I., 2010: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Phaenomenologica 196, Springer: Dordrecht, Heidelberg, London, New York.
- Römer, I., 2021: *Temps – Ethique – Métaphysique. Etudes phénoménologiques et herméneutiques. Mémoires des Annales de phénoménologie*, Association internationale de phénoménologie : Paris.
- Römer, I., 2024: "Die Aporien der Zeit. Ricœurs Erneuerung der Hermeneutik", in Burkhard Liebsch (hrsg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Band IV: Geschichte*, Alber: Freiburg im Breisgau-München, 2163-2194.
- Sainati, V., 1968: *Storia dell'“Organon” aristotelico. I. Dai “Topici” al “De Interpretatione”*, Le Monnier: Firenze.
- Sainati, V., 1971: *Aristotele, Organon*, Introduzione, scelta, traduzione e commento a cura di V. Sainati, Le Monnier: Firenze.
- Tétaz, J.-M., 2014: "La métaphore entre sémantique et ontologie. La reception de la philosophie analytique du langage dans l'herméneutique de Paul Ricœur", *Etudes Ricœuriennes / Ricœur Studies* 5 (1): 67-81.
- Thévenaz, P., 1952: "Qu'est-ce que la phénoménologie ?", in *Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, I: 9-30 ; II: 126-140; 294-316.
- Tinaburri, E., 2011: *Husserl e Aristotele. Coscienza, immaginazione, mondo*, Franco Angeli: Milano.
- Togni, A., 2023: *Fenomenologia e psicologia in Husserl. La “riduzione psicologica”*, prefazione di A. Ales Bello, Tab Edizioni: Roma.
- Tran-Duc-Thao, 1951: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Editions Minh-Tân: Paris; trad. it. di R. Tomassini, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Lampugnani Nigri: Milano, 1970.
- Travaglini, G., 2003: *Vedere il simile. La metafora, l'anima e le cose in Aristotele*, Edizioni ETS: Pisa.
- Travaglini, G., 2009: "La metafora, l'analogia e le figure dei sensi in Aristotele", *Rivista di Estetica*, 40 (3): 121-148.
- Travaglini, G., 2015: "Aristotle's *mimesis metaphorike*: between semantic universality and ontological determinateness", *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9 (2), *Language and perception*: 58-73.

- Trendelenburg, F. A., 1833: *De Aristotelis Categoriis prolusio*, Typis Augusti Petschii: Berlin; trad. it. V. Cicero, *La dottrina delle categorie in Aristotele, con in appendice la prolusione accademica del 1833 "De Aristotelis categoriis"*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero: Milano, 1994.
- Tugendhat, E., 1992: "Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles", in Tugendhat, E., *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Vegetti, M., Ademollo, F., 2016: *Incontro con Aristotele. Quindici lezioni*, Einaudi: Torino.
- Volpi, F., 1976: *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, CEDAM: Padova.
- Volpi, F., 1984: *Heidegger e Aristotele*, Daphne: Padova (ried. Laterza: Roma-Bari, 2010).
- Volpi, F., 1992: "L'esistenza come *praxis*. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*", *Filosofia* 91: 215-254.
- Volpi, F., 2002: "Heidegger, Aristotele, i Greci", in *Enrahonar* 34: *Heidegger. 75è aniversari de la publicació d'Ésser i temps*: 75-92.
- Vuillemin, J., 1967: *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Flammarion: Paris.
- Wesoly, M., 1984: "Verso un'interpretazione semantica delle categorie di Aristotele". *Elenchos* V: 103-140.
- Zadro, A., 1979: *Tempo ed Enunciati nel "De Interpretatione" di Aristotele*, Editrice Liviana: Padova.
- Zadro, A., 1993: *Platone, Filebo*, in G. Giannantoni (a cura di), *Platone, Opere complete*, vol. 3, Laterza: Roma-Bari (1° ed. 1982).
- Zanatta, M., 1986: *Aristotele, Etica Nicomachea*, 2 voll. Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, BUR: Milano (ried. 1998; nuova ed. riveduta e ampliata Unicopli: Milano, 2022).
- Zanatta, M., 2022: *Aristotele, Le Categorie*. Monografia introduttiva, traduzione e commento di M. Zanatta, Unicopli: Milano (1° ed Bur: Milano, 1989).
- Zanatta, M., 2023: *Aristotele, Dell'Interpretazione*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Unicopli: Milano (1° ed. Bur: Milano, 1992).