

## **Quale Aristotele? Domande “ontologiche” e teorie contemporanee dell’intenzionalità**

Claudio Majolino

*Gli uomini politici sono gli stessi dappertutto. Promettono di costruire ponti anche dove non ci sono fiumi.*

Nikita Kroutchev

### 1. *Ontologie, intenzionalità, Aristotele*

#### 1.1. *Ontologia e intenzionalità*

Affiancare i concetti di “ontologia” e “intenzionalità” è tutto fuorché originale. Anzi, in un pensiero filosofico come quello del XX secolo – lacerato fra la cosiddetta filosofia continentale (dove traspare talvolta l’ombra poco discreta della “*ontologische Differenz*”) e la sua controparte analitica (spesso alla ricerca degli “*ontological commitments*” di tale o tal altra posizione) – un tale legame risulta addirittura banale. Negli ultimi quarant’anni almeno lo studio dell’intenzionalità è stato infatti a volte condotto alla luce del “pensiero dell’essere” (Greisch 1987, p. 72), a volte nel quadro di un’indagine sul suo “statuto ontologico” specifico (Deely 1972), a volte ancora in relazione al dibattito tra “ontologia realista” e “idealismo” (Drummond 1990, pp. 253-275). E se associare intenzionalità e ontologia non è affatto sorprendente, associare a sua volta questa duplice presenza al nome di Aristotele lo è forse ancor meno.

In effetti, da quando Brentano, nella sua *Psychologie* (Brentano F., 1874), ha riabilitato la nozione di “in-esistenza intenzionale”, rintracciandone la genesi già nel *De Anima* di

Aristotele<sup>1</sup>, è ormai diventato quasi obbligatorio associare le dottrine, psicologiche e ontologiche, dei autori in nome dell'intenzionalità. Così, Aristotele e Brentano appaiono spesso nella letteratura come due autori divisi, certo, dai secoli, ma le cui concezioni dell'essere e della mente sono virtualmente riunite dal filo discreto della tradizione scolastica (cf. Courtine 2005 e 2007; Perler 2001). Da qui a fare di Aristotele un precursore *esplicito* di quel pensiero dell'intenzionalità che, *mutatis mutandis*, porta fino a Brentano, il passo è breve. Passo che alcuni interpreti non hanno esitato a compiere (cf. ad esempio Caston 1998). Ma tutto questo è cosa ormai nota.

Un punto tuttavia merita di essere approfondito. Un punto che ha a che fare più con la filosofia recente che con quella antica e medievale. Si è detto più volte, infatti, – aggiungendo immediatamente la clausola bipartisan: “in filosofia analitica tanto quanto in filosofia continentale” (cf. Jacob 2003, p. 2; Dennett - Haugeland 1987, p. 383; Moran 2013, p. 317) – che l'intenzionalità ricopre un “ruolo centrale” nel dibattito filosofico contemporaneo. Eppure, se si va a vedere da vicino, l'affermazione non è del tutto esatta. Se è infatti indiscutibilmente vero che l'intenzionalità compare spesso nei dibattiti recenti in ambito di filosofia del linguaggio e della mente di ispirazione analitica, nella filosofia di ispirazione continentale, bisogna ammetterlo, le cose vanno diversamente. In filosofia continentale, semmai, sarebbe più corretto dire che l'intenzionalità è *stata*, per lungo tempo, una delle tematiche più rilevanti della fenomenologia, per poi scomparire definitivamente dalla scena parecchi anni orsono (cf. Moran 1999, p. 77-8).

La fenomenologia di ispirazione continentale assiste oggi al compimento di un'epoca; epoca iniziata probabilmente negli anni Sessanta, e che ha intimamente integrato, fino quasi a scadere nella banalità, l'idea di un “superamento dell'intenzionalità” (Deleuze 1986, p. 117) o della constatazione dei suoi “limiti” (cf. Benoist 2005).

In breve: mentre in ambito analitico il dibattito sull'intenzionalità è ancora oggi in pieno svolgimento, e si continua a discutere sull'opportunità di descrivere come intenzionali i “nostri”

---

<sup>1</sup>Ricordiamo rapidamente il passaggio in questione: “Aristotele già fa riferimento a questa inerenza psichica. Nel *De Anima* dice che il sentito in quanto sentito è presente nel senziente, che il senso recepisce il sentito senza la materia, che il pensato è presente nell'intelletto pensante” (Brentano 1874, pp. 115-6; tr. it. p. 155, nota 25; cf. anche Brentano 1864, p. 80).

stati mentali – chiedendosi se lo sono tutti; se esistono contenuti intenzionali di tipo proposizionale; se sia possibile naturalizzare l'intenzionalità etc. (cf. Jacob 2003) – , in ambito continentale si assiste sovente alla ripetizione, ormai un po' logora, delle ultime *figure* del “superamento” o dell’“al di là” dell'intenzionale. Ripetizione che ha preso le forme di volta in volta diverse ma simili di una “inversione dell'intenzionalità” (Lévinas 1961, p. 136), di una “contro-intenzionalità” (Marion 2003, p. 94, 136), spesso di una “fondazione non-intenzionale dell'intenzionalità” (Henry 1995) o, ancora, di una sua “decostruzione” (Haar 1997).

Tutto sommato, sarebbe dunque più esatto dire che, in filosofia continentale, e in particolare nella fenomenologia francese, l'intenzionalità sembra ormai aver esaurito tutto il suo vigore. Adesso bisogna andare oltre. E in questo senso, l'intenzionalità appare ormai legata ad una fase precisa della fenomenologia, ad un momento particolare della sua storia: il momento husserliano. Una fase indubbiamente importante, ma ormai in qualche modo conclusa.

A questo punto, l'apparente banalità dell'incontro tra Aristotele e l'intenzionalità sembra già meno scontata. Come parlare, infatti, di qualcosa come un'*eredità aristotelica*, se l'approccio all'intenzionalità della filosofia analitica e quello della filosofia continentale si rivelano essere così diversi? Per aggirare l'ostacolo è quindi necessario un cambiamento di strategi. In realtà, non si tratta di chiedersi *se* Aristotele sia in qualche modo all'origine del dibattito contemporaneo sull'intenzionalità, ma di stabilire piuttosto *quale* Aristotele possa essere di volta in volta chiamato in causa nei due diversi approcci. È infatti del tutto possibile che in entrambi i casi – attraverso un certo numero di passaggi intermedi – l'intenzionalità sia certo legata ad *un* Aristotele, sebbene non si tratti *dello stesso* Aristotele. Forse l'Aristotele del dibattito analitico sull'intenzionalità in filosofia della mente e del linguaggio non è lo stesso Aristotele che appare tra le pagine di quegli autori continentali impegnati a superare, rifondare, capovolgere, contestare l'intenzionalità.

## 1.2. *Piano dell'articolo*

Nel presente saggio intendo procedere nel modo seguente.

Si tratterà in primo luogo di approfondire l'idea secondo la quale i diversi modi di concepire l'intenzionalità nel dibattito

contemporaneo corrispondono a due diversi modi di concepire il nesso fra intenzionalità e ontologia.

Il primo, l'approccio analitico, ha come punto di partenza una concezione dell'intenzionalità inscritta in un'indagine ontologica la cui forma canonica può riassumersi nella formula di Quine: “*what is there?*”. In altri termini, l'intenzionalità analitica è, nella maggior parte dei casi, legata alla domanda seguente: dobbiamo ammettere nella nostra ontologia l'esistenza di stati mentali? Tutti o solo alcuni di tali stati mentali possiedono la proprietà caratteristica chiamata “intenzionalità”? In entrambi i casi si tratta di domande che potremmo definire di “*ontologia della mente*” (§2).

Il secondo approccio, invece, quello continentale, fa seguito a una concezione dell'intenzionalità la cui ontologia di riferimento prende piuttosto come punto di partenza la formula di Heidegger: “*was besagt 'Sein'?*” (o una delle sue varianti, come “*Was ist der Sinn von Sein?*”). In questo senso, l'intenzionalità continentale risponde a una domanda completamente diversa: in quale misura l'intenzionalità è significativa del rapporto originario dell'uomo all'essere? Questa concezione dell'intenzionalità, pertanto, non è affatto una questione di ontologia della mente; essa rinvia piuttosto a qualcosa come un'analisi dell'esistenza umana, o ad una delle sue varianti post-heideggeriane alle prese col problema della “trascendenza” (§3).

Alla fine di ogni capitolo cercherò di mostrare, con l'aiuto di qualche esempio paradigmatico, come queste due concezioni dell'intenzionalità, ciascuna a partire dal retroscena *ontologico* suo proprio, siano arrivate a rivendicare – retrospettivamente e attraverso un certo numero di mediazioni, distorsioni e compromessi – un'eredità *aristotelica specifica*: la via analitica, attraverso la mediazione di Brentano, si è concentrata soprattutto, con poche eccezioni, sul testo di *De An.* II 5, e sulla dottrina aristotelica dell'αἴσθησις; la via continentale invece, tramite la mediazione di Heidegger, ha seguito altre strade, una delle quali in particolare porta alle pagine di *Met.* Θ 10 e alla trattazione aristotelica dell'ὄν ὡς ἀληθές.

## 2. *Un'ontologia, un'intenzionalità – un Aristotele*

### 2.1. *Ontologia e intenzionalità analitiche*

Cominciamo dal versante analitico e, in particolare, dalla questione del rapporto fra ontologia e intenzionalità. In che senso si può affermare che il dibattito contemporaneo sull'intenzionalità di ispirazione analitica si inserisca all'interno di un più vasto dibattito di tipo ontologico? Lo studio dell'intenzionalità non è piuttosto una questione di filosofia della mente, di teoria della conoscenza o, ancora meglio, di filosofia del linguaggio? Come vedremo, la risposta a quest'ultima domanda è: “*si e no*”.

### 2.2. *Ontologia filosofica e scientifica*

Nel suo saggio *Ontology*, il filosofo analitico Dale Jacquette distingue due possibili maniere di concepire l'ontologia. Il primo è quello che Jacquette chiama “ontologia pura” o “filosofica”, in cui ci si occupa di problemi di ordine generale come “cosa vuol dire essere?”, “cosa vuol dire che qualcosa è?”, “perché l'essere e non il nulla?”, o ancora “perché c'è un solo mondo reale logicamente contingente?” (Jacquette 2000, p. 9). Ma c'è anche un'altra maniera di fare ontologia, che Jacquette definisce “ontologia applicata” o “scientifica”, e che consiste nel consacrarsi a quello che gli autori anglofoni chiamano talvolta “l'inventario degli arredi del mondo”. L'ontologia scientifica cerca pertanto di redigere un catalogo di “tutto ciò che è”. Il fine dell'ontologia scientifica non è dunque definire *cosa* significhi “essere”, ma stabilire di *quali* “entità” si possa, legittimamente, affermare che “sono” (i corpi fisici? le menti? i qualia? i tropi? gli oggetti matematici? le finzioni? etc.). Si tratta quindi di fissare dei criteri per determinare quel che la logica del primo ordine chiama un “dominio di esistenza”, indicando con quali argomenti riempire le variabili quantificate presenti non solo nelle nostre teorie scientifiche, ma anche in quelle teorie implicite che sono le nostre lingue storico-naturali. Mulligan 2000 (p. 5-8) si serve di una distinzione analoga – sebbene non del tutto identica – secondo cui la domanda “cosa vuol dire esistere?” deve definirsi *ontologica*, mentre

la domanda “esistono delle divinità ?” appartiene piuttosto all’ambito della *metafisica*<sup>2</sup>.

Il vantaggio della distinzione di Jacqueline, tuttavia, non è solo di natura tassonomica. L’autore attribuisce infatti alla distinzione ontologia filosofica/scientifica, pura/applicata anche una dimensione storica. In particolare, egli individua due grandi figure della filosofia del XX secolo che, a suo avviso, hanno puntato tutto su una di queste due visioni dell’ontologia, a scapito dell’altra. Si tratta di Heidegger (Jacquette 2000, p. 12-41) e di Quine (*idem*, p. 156-181). Fatto più unico che raro per un autore analitico, Jacqueline riconosce a Heidegger l’indubbio merito di aver insistito sulla centralità del problema dell’essere e sul primato dell’ontologia filosofica sull’ontologia scientifica. Tuttavia, aggiunge Jacqueline, identificando ontologia pura e ontologia tout court, Heidegger si sarebbe dedicato esclusivamente alla questione dell’*essere in quanto essere*, trascurando deliberatamente tutti i problemi legati all’ambito “ontico” di *ciò che è*. Quine avrebbe fatto esattamente il contrario. Identificando ontologia scientifica e ontologia tout court, egli avrebbe invece trascurato la questione ontologico-filosofica dell’essere come tale, concentrandosi sulla questione ontologico-scientifica di quel che è. Pertanto, nonostante le apparenze, la celebre formula quineiana: “to be is to be the value of a bound variable” (Quine 1948) non è la risposta alla domanda di ontologia pura o filosofica: “τί τὸ ὄν ἦ ὄν ?”, ma soltanto la riformulazione esplicita del compito proprio di ogni ontologia scientifica o applicata (cf. Jacqueline 2000, p. 1-9)<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>Gli storici della filosofia riconosceranno facilmente, dietro queste distinzioni, la tradizionale partizione fra metafisica “generale” e metafisica “speciale” (che si occupa dell’esistenza degli *entia*); partizione che, “aristotelica” pur senza essere, *qua distinctio*, di Aristotele, ha svolto un ruolo cruciale nella costituzione del discorso ontologico moderno. Cf. per esempio, Courtine 1990.

<sup>3</sup>L’autore conclude la sua analisi proponendo un’ “ontologia pienamente integrata” (*fully integrated ontology*) capace (1) di riconoscere, *cum* Heidegger, la precedenza dell’ontologia pura su quella applicata; e (2) di proseguire, *cum* Quine, l’indagine di ontologia applicata riguardo ciò che è. Jacqueline aggiunge tuttavia che una tale impresa è possibile soltanto abbandonando, *contra* Heidegger 1927, p. 48, l’idea, difesa nel §7c di *Essere e Tempo*, secondo cui “l’ontologia è possibile solo come fenomenologia” (*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*) (Jacquette 2000, p. 19-20). Secondo Jacqueline, il programma di un’ontologia pura va realizzato non a partire dalla fenomenologia, ma dalla logica, e più precisamente da una logica di tipo combinatorio (cf. Jacqueline 2000, pp. 105-8). Sebbene pronto a riconoscere i meriti di Heidegger, opponendo fenomenologia e logica combinatoria, Jacqueline mostra di non aver colto il senso esatto dell’affermazione heideggeriana.

### 2.3. *Un'ontologia scientifica della mente*

Occupiamoci ora dell'intenzionalità. Per circoscrivere i termini del dibattito analitico contemporaneo sul tema intenzionale, Pierre Jacob ha distinto, in modo affatto pertinente, quel che chiama i “rompicapo dell'intenzionalità” (*puzzles of intentionality*) dal “contesto dell'intenzionalità” (*context of intentionality*):

“Intentionality is the power of minds to be about, to represent, or to stand for, things properties and states of affairs. The *puzzles of intentionality* lie at the interface between the philosophy of mind and the philosophy of language. [...] Contemporary discussions of the nature of intentionality are an integral part of discussions of the nature of minds: what are minds and what is it to have a mind? They *arise in the context of ontological and metaphysical questions* about the fundamental nature of mental states: states such as perceiving, remembering, believing, desiring, hoping, knowing, intending, feeling, experiencing, and so on. What is it to have such mental states? How does the mental relate to the physical, i.e., how are mental states related to an individual's body, to states of his or her brain, to his or her behavior and to states of affairs in the world?” (Jacob 2003, p. 1, corsivo mio).

Questa distinzione mi sembra affatto cruciale. Se i “puzzles” analitici dell'intenzionalità vengono dalla filosofia del linguaggio e della mente, il “contesto” dal quale essi traggono valore e significato è piuttosto e senza dubbio alcuno un contesto “ontologico”. Infatti, che si voglia definire l'intenzionalità come un “potere” (*power*) (Jacob 2003, p. 1), una “proprietà” (*property*) (Searle 1983, p. 1), un “marchio” (*mark*) (Jacquette 2004, p. 99) o una “caratteristica fondamentale” (*fundamental feature*) (Dennett - Haugeland J. 1987, p. 383) degli stati mentali; che ci si domandi se *tutti* gli stati mentali siano intenzionali (cf. Searle 1983, p. 3; cf. anche Jacquette 2004, pp. 99-100); se *solo* gli stati mentali siano intenzionali (cf. Dretske 1995); o se la mente si riferisca intenzionalmente ai suoi oggetti in modo diretto o tramite contenuti mentali intermedi (cf. Drummond 1990; Smith - McIntyre 1982) – tutti questi “rompicapo” (*puzzles*) hanno senso solo ed esclusivamente nel contesto più vasto di un'*ontologia scientifica della mente*. Un'ontologia in cui si tratta di stabilire se e in che misura “ci sia” qualcosa chiamato “stati mentali” e, *in caso di risposta affermativa*, quali siano le loro caratteristiche e proprietà.

In un contesto simile, è subito chiaro che questioni come “che cos’è percepire, credere, desiderare, immaginare etc.?” sono casi particolari della questione generale “cos’è uno stato mentale?”. Questione che, a sua volta, ne presuppone un’altra ancora più generale, ossia: “ci sono stati mentali?” (*are there mental states?*).

Il grande nemico dell’intenzionalità intesa come proprietà, marchio, caratteristica etc. del “mentale” è dunque costituito dalle varie forme di *riduzionismo ontologico* che, in un modo o nell’altro, negano agli stati mentali ogni diritto di cittadinanza nell’ambito di “ciò che è” (*what is there*).

Difatti, affermare che l’“*aboutness*” o “*directedness*” sia una proprietà o una caratteristica fondamentale dei nostri stati mentali (poco importa se generale o particolare; esclusiva o meno; con o senza oggetti mentali; naturalizzata, cartesiana o quant’altro), *non avrebbe letteralmente alcun senso* se non si ammettesse che *ci sono* degli stati mentali. Solo in un secondo momento ci si può interrogare sui diversi aspetti di questa proprietà, sulla sua eventuale genesi biologica, sulle proprietà logiche delle frasi utilizzate per parlarne, sullo statuto ontologico degli oggetti sui quali verte, o sul tipo di relazione particolare che essa stabilisce con i suoi correlati.

#### 2.4. Aristotele e l’*εἶ ἔστι*

Tutto questo può risultare più chiaro grazie a una distinzione aristotelica.

In *An. Post.* II, 1, 89b 23-35, Aristotele distingue quattro tipi di indagine (*Ζητοῦμεν δὲ τέτταρα*) capaci di condurre a un sapere scientifico: “il che, il perché, il se (qualcosa) è, e il che cos’è” (*τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἶ ἔστι, τί ἔστιν*). Il che corrisponde alle quattro domande seguenti (cf. Barnes J., 1994, p. 203-4; Byrne P., 1997, p. 85-88; Pellegrin P., 2005, p. 396-7):

1. *S è p?* (*τὸ ὅτι*)
2. *Perché S è p?* (*τὸ διότι*)
3. *S esiste oppure c’è S?* (*εἶ ἔστι*)
4. *Cos’è S?* (*τί ἔστιν*)

Le domande 2. e 4. si pongono solo in caso di risposta positiva alle domande 1. e 3. Se non si verifica il caso in cui “*S è p*” (“il sole è eclissato”), non c’è alcuna ragione di chiedersi “perché *S è p*”



(“perché il sole è eclissato?”). Allo stesso modo, per Aristotele, ci si può chiedere cosa sia un uomo o cosa sia una divinità (per darne una definizione) solo se si ammette che ci siano uomini e divinità (*An. Post.* II, 1, 89b 34-5; cf. Barnes 1994, p. 204). *Mutatis mutandis*, lo stesso vale per il nostro caso. Chiedersi *se* gli stati mentali siano tutti o in parte intenzionali (τὸ ὄντι), o *perché* gli stati mentali siano intenzionali (τὸ διότι), o *che cosa* significhi per uno stato mentale essere intenzionale (τί ἔστιν), tutto questo ha senso se e solo se si è ammesso che *ci sono* degli stati mentali (εἰ ἔστι)<sup>4</sup>. Se *non* ci sono stati mentali, è difficile chiedersi se essi siano intenzionali. In compenso, ci si può chiedere – ed è questo un tema sul quale dovremo ritornare – *perché* ci siano persone convinte che esistano degli stati mentali (intenzionali), anche se gli stati mentali in quanto tali non esistono.

Il dibattito analitico contemporaneo sull'intenzionalità appare quindi chiaramente iscritto nel più ampio contesto di un'*ontologia della mente*. Tuttavia, affermare che le questioni analitiche sull'intenzionalità sono di natura ontologica ha qui un senso ben preciso. In effetti, la domanda ontologica che funge da “contesto” *non* è la domanda generale di “ontologia filosofica” con cui si apre *Met.* Γ 1 (1003a 20), ossia: “τί τὸ ὄν ἢ ὄν”. Si tratta invece della domanda di “ontologia scientifica” fissata da Aristotele in *An. Post.* II, 1 (89b 24) con la formula: “εἰ ἔστι”.

Come vedremo più avanti, per l'intenzionalità continentale la domanda ontologica è invece del tutto diversa. Ma non anticipiamo troppo.

### 2.5. *On What There Is – Mental States?*

Studiare l'intenzionalità nel “contesto” di un'ontologia scientifica della mente permette dunque di inaugurare un certo numero di piste di ricerca caratteristiche del dibattito analitico.

Secondo Daniel Dennett e John Haugeland (Dennett – Haugeland 1987, p. 383), ad esempio, la storia delle controversie filosofiche sull'intenzionalità avrebbe attraversato tre fasi:

---

<sup>4</sup>È evidente, tuttavia, che una tale restrizione non si applica ad un'ontologia di tipo meinongiano in cui si distingue *Sein* e *Sosein* (Cf. Meinong 1908); e ancor meno ad un'ontologia di tipo eidetico, alla Husserl, dove si possono formulare leggi apriori su pure possibilità (Cf. Husserl 1913, §§71-75).

- (1) la fase medievale, dominata dalla personalità di Tommaso d'Aquino;
- (2) la fase del “revival” brentaniano, alla fine del XIX secolo;
- (3) la fase del “secondo revival”, inaugurato dalla controversia fra Chisholm e Quine.

Anche se decisamente poco accurata da un punto di vista storico – in particolare per quel che riguarda la pretesa supremazia di Tommaso nei dibattiti medievali sull'intenzionalità – questa periodizzazione piuttosto approssimativa non è priva di interesse. Essa permette infatti di individuare all'interno dei cosiddetti “revivals” post-medievali dell'intenzionalità una discontinuità spesso ignorata. Ora, questa mutazione o trasformazione del problema intenzionale è appunto all'origine della sua ripresa in filosofia analitica, e si giustifica unicamente all'interno del “contesto” ontologico di cui sopra (cf. *supra* §2.3.-2.4). Dennett insiste su questo punto di rottura anche in un'altra opera: i testi della controversia fra Chisholm 1957 e Quine 1960 hanno letteralmente “fissato l'ordine del giorno” (*set the agenda*) del dibattito contemporaneo sull'intenzionalità in filosofia analitica (Dennett 1987, p. 340). Un dibattito che sarebbe dunque inimmaginabile senza questa “seconda partenza” post-brentaniana.

Ma come va inteso tutto questo? *Che vuol dire che il dibattito propriamente analitico sull'intenzionalità (il “secondo revival”) comincia con la controversia Chisholm/Quine?*

Cominciamo con il ricordare la celebre formulazione del “problema ontologico” da parte di Quine:

“La cosa strana con il problema ontologico – scrive Quine – è la sua semplicità. Lo si può enunciare in tre sillabe: ‘che cosa c'è?’ (*What is there?*). E si può, per di più, rispondere in una parola sola: ‘tutto’. E ognuno accetterà questa risposta come vera. Tuttavia, equivale a dire semplicemente che c'è ciò che c'è. Così è aperta la possibilità di disaccordi caso per caso” (Quine 1948, p. 1; tr. it. p. 20, corsivo mio).

Questa formulazione ha il merito di rendere esplicito il “contesto ontologico-scientifico” all'interno del quale appare il problema dell'intenzionalità, e di cui abbiamo già avuto occasione di parlare (cf. *supra* §2.3). Il *revival* intenzionale indicato da Dennett appare così come uno di quei “casi litigiosi”, di quei “disaccordi caso per caso”, in cui alcuni ritengono che che “*mental states*” sia appunto una risposta

accettabile alla domanda “*what is there ?*”. Il tutto all’interno di un dibattito ontologico in cui va stabilito se tra “tutto ciò che è” si debbano annoverare anche gli stati mentali.

In un contesto simile, l’intenzionalità può prendere dunque due forme. (1) O ammettiamo, fin dall’inizio, una risposta affermativa alla domanda ontologico-scientifica “ci sono degli stati mentali?”; nel qual caso, dal momento che abbiamo già ammesso che esistono gli stati mentali (εἰ ἔστι), possiamo interrogarci sulla loro natura (τί ἐστίν) e chiederci se e in quale misura essi siano tutti intenzionali, se si riferiscano direttamente o indirettamente ai loro oggetti, etc. In altre parole, una volta risolta la questione dell’εἰ ἔστι e quindi del τί ἐστίν, possiamo infine dedicarci alle molteplici questioni del τὸ ὄτι e del τὸ διότι (cf. *supra* §2.4). (2) Oppure, seconda opzione, non presupponiamo affatto una risposta affermativa, e dobbiamo appunto stabilire *se* gli stati mentali esistano o meno. In questo caso, riconoscere delle proprietà intenzionali, irriducibili a ogni altra forma di proprietà non intenzionale, *costituisce proprio l’elemento probante del dispositivo argomentativo*: l’intenzionalità diventa allora un modo per provare che, appunto, gli stati mentali esistono (εἰ ἔστι).

Se non erro, è difficile se non impossibile immaginare un filosofo analitico che si sia occupato di intenzionalità e che non abbia percorso l’una o l’altra di queste due strade<sup>5</sup>.

## 2.6. *Il primo revival proto-analitico*

Non è necessario citare per l’ennesima volta i testi di Brentano all’origine del presunto “primo revival”. Si tratta di testi talmente noti e commentati che possiamo forse permetterci di darli per scontati (per una presentazione e un panorama degli stessi, cf. ad es. Fisette - Fréchette 2007). Quel che invece merita di essere evidenziato è che in questa prima fase, pre- o proto-analitica – in cui il dibattito ruota intorno ai testi di Brentano e dei suoi discepoli (Twardowski, Marty, Husserl, Meinong) nonché di alcuni dei loro avversari (Russell) – la discussione sull’intenzionalità gravita essenzialmente intorno ai quattro punti seguenti.

---

<sup>5</sup>Salvo chiamarsi Paul Grice e servirsi, con grande senso dell’umorismo, dell’operatore di “quesserzione” (*quassertion*): “sarebbe per caso possibile che qualcuno asserisca che ...?”. Operatore il cui simbolo è: “?┐” (Grice 1989, p. 297). Temo tuttavia che nessuno abbia ritenuto opportuno percorrere questa via, almeno fino ad oggi.

Nella *fase brentaniana del dibattito sull'intenzionalità*:

- 1) l'esistenza di stati mentali irriducibili a qualsivoglia evento fisico in ragione del loro carattere intenzionale *non pone alcun problema*; essa è infatti chiaramente attestata al di là di ogni dubbio dal ricorso alla percezione interna (cf. Brentano 1874, pp. 118-9).
- 2) quel che *risulta problematico* è invece:
  - 2.1) la *natura* dalla relazione intenzionale:
    - 2.1.1) si tratta della direzione verso un oggetto? dell'inclusione di un contenuto? della presenza di un oggetto immanente? di una somiglianza ideale? etc. (cf. Brentano 1874; Brentano 1911; Marty 1908; sul ruolo dell'intenzionalità all'interno di una teoria delle relazioni cf. Husserl 1891, pp. 66-71; Meinong 1882);
    - 2.1.2) si tratta di una relazione? Di una quasi-relazione? Di una proprietà monadica? (cf. appunto Brentano 1911);
  - 2.2) lo *statuto ontologico* degli oggetti intenzionali:
    - 2.2.1) si tratta di inesistenza mentale? di esistenza trascendente? di sussistenza? di qualcosa al di là dell'essere e del non-essere? di una cosa? (cf. Brentano 1874; Brentano 1911; Twardowski 1894; Husserl 1900-1; Meinong 1908; Marty 1908);
  - 2.3) la loro *tipologia interna*:
    - 2.3.1) si tratta di individui? universali? categorie? essenze? particolari astratti? stati di cose? etc.
  - 2.4) la *portata* dell'intenzionalità:
    - 2.4.1) tutti gli stati mentali sono intenzionali? alcuni non lo sono? (cf. l'esempio dei desideri o delle sensazioni; cf. Meinong 1894, 34 e segg.).

Pertanto, dal punto di vista di un'ontologia scientifica, quel che risulta ovvio è proprio:

- 1) la *possibilità di un'ontologia descrittiva e non revisionista della mente*: una scienza chiamata "psicologia descrittiva" (*deskriptive Psychologie*) o "psicognosia" (*Psychognosie*) o "fenomenologia descrittiva" (*beschreibende Phänomenologie*);

una scienza del mentale o, meglio, una scienza che abbia come campo di indagine quelle entità che hanno la caratteristica esclusiva di avere e/o di essere-dirette-verso un oggetto (cf. Brentano 1982, p. 129).

Quel che, invece, non risulta ovvio, e resta altamente problematico, è appunto:

- 2) la possibilità di un'*ontologia non revisionista dell'oggetto*: una scienza il cui campo di indagine sia costituito da ogni sorta di oggetto esistente, sussistente e financo contraddittorio (cf. Kraus 1924, nota 24 a Brentano 1874, libro II.1, §5).

Per quanto mi è dato sapere, gli autori coinvolti nel dibattito pre-analitico del “*primo revival*” intenzionale condividono *tutti senza eccezione* i principi elencati nei punti 1), 2), 3) e 4)<sup>6</sup>. Rispondono tutti positivamente alla questione “*εἰ ἔστι*” sulla base dell'evidenza della

---

<sup>6</sup>Un fatto che può essere illustrato dalla controversia fra Meinong e Russell. Conformemente agli elementi 1) e 3) Meinong 1908 introduce l'intenzionalità e l'idea di una scienza dei fenomeni mentali intenzionali come un'evidenza: “che non ci sia conoscenza senza qualcosa da conoscere, e più in generale, che non ci sia giudizio, o rappresentazione, senza qualcosa da giudicare o da rappresentare, ecco *quel che rivela in maniera più che evidente anche solo una considerazione del tutto elementare di queste esperienze* [...] in breve, *nessuno vorrà ignorare* quanto sia straordinariamente frequente che il processo psichico vada di pari passo con questa proprietà dell'‘essere orientato verso qualcosa’, al punto da essere quantomeno propensi a vedervi un aspetto caratteristico che distingue quel che è psichico da quel che non è di ordine psichico” (Meinong 1908, pp. 483-4, corsivo mio). A questo punto, dopo averne introdotto il concetto, l'intenzionalità subitamente scompare dal testo di Meinong per cedere il posto a quel che è veramente problematico: l'idea di un'ontologia dell' “oggetto in quanto tale e nella sua generalità”. Un oggetto che, agli occhi di Meinong, delimita un vero “ambito del sapere” (*Wissensgebiet*), ed esige l'istituzione di una scienza a tutti gli effetti (cf. Meinong 1908, pp. 483-485), conformemente ai punti 2) e 4). Russell, da parte sua, non ha nulla contro 1) e 3). E non è neppure opposto all'idea di un' “*ontologia della mente* fondata su una conoscenza ‘per acquaintance’ degli stati mentali”, un' “esperienza della nostra esperienza” che è a sua volta esperienza di oggetti (cf. Russell 1913, p. 5, 33). La critica di Russell nei confronti di Meinong riguarda invece la sua *ontologia dell'oggetto*. E questo in una duplice maniera: col rifiuto degli *oggetti immanenti* o “contenuti mentali” (Russell 1913, pp. 41-62); e con il celebre rifiuto degli *oggetti trascendenti non-esistenti* (Russell 1905 e 1907).

percezione interna che rivela l'esistenza di "fenomeni" che comportano, tra l'altro, un marchio caratteristico esclusivo; accettano tutti l'idea che tali fenomeni delimitino il campo ontologico di una disciplina scientifica chiamata "psicologia descrittiva". Questa base comune, illustrata dai punti 1) e 3), lascia tuttavia margine sufficiente per uno spettro estremamente variegato di differenze organizzate intorno ai punti 2) e 4) e destinate ad alimentare un dibattito piuttosto vivace e a tratti addirittura violento.

### 2.7. *Il secondo revival analitico*

Nel paradiso del primo revival – da Brentano a Meinong e Russell, passando per i brentaniani tutti – ci si assicurava dell'esistenza degli stati mentali, *e della loro intenzionalità*, sulla base dell'esperienza interna; vice-versa, l'esperienza interna mostrava l'esistenza di qualcosa dotato di quel "marchio caratteristico" (*Merkmal*) indicato dal sintagma "*sich beziehen auf*", o da una delle sue diverse varianti. Questo accordo di fondo non impediva, tuttavia, come abbiamo appena ricordato (cf. *supra* §2.6), controversie di vario genere in merito, ad esempio, al problema dell'esistenza di *oggetti intenzionali a sé stanti*, o della legittimità di considerare l'intenzionalità stessa come una relazione *sui generis*.

L'avvento del secondo revival, invece, corrisponde, per così dire, alla "perdita dell'innocenza intuitiva del mentale" e alla cacciata dei fenomeni psichici dall'eden dell'ontologia scientifica. *Exit* dunque l'autorevolezza dell'esperienza interna, la "controversia" (*disagreement*) verte ora sull'esistenza stessa degli stati mentali.

Nel 1957, Roderick Chisholm, allievo di Russell e lettore assiduo di Brentano, dà alle stampe un libro dal titolo *Perceiving: A Philosophical Study* (Chisholm 1957). Nel capitolo intitolato "*Intentional Inexistence*", troviamo quindi una formulazione del problema intenzionale che l'autore (pur consapevole del fatto che la sua restituzione non è del tutto fedele a quella brentaniana) chiama in modo enfatico "tesi di Brentano" (cf. Fréchette 2013). È il primo atto del "secondo revival", analitico e post-brentaniano, dell'intenzionalità:

"we may re-express Brentano's thesis – or a thesis resembling to that of Brentano – by reference to intentional sentences. Let us say (1) that we do not need to use intentional sentences when we describe non-psychological phenomena; we can express all of our beliefs about what is

merely ‘physical’ in sentences which are not intentional. But (2) when we wish to describe perceiving, assuming, believing, knowing, wanting, hoping, and other such attitudes, then either (a) we must use sentences which are intentional or (b) we must use terms we do not need to use when we describe non-psychological phenomena” (Chisholm 1957, p. 172-3).

Come si sarà notato, questa formulazione non ricorre in alcun modo all’autorità dell’esperienza interna; e nemmeno parte, come Brentano, dal fatto evidente che “ci sono” degli stati mentali. Essa si serve piuttosto di quel che si è soliti chiamare il “criterio intensionale dell’intenzionalità” (cf. per es. Kriegel 2011, p. 125), e ha proprio il fine di *provare* con mezzi non-fenomenologici ma semantici che è *necessario* ammettere l’esistenza di stati mentali. Si passa così dall’autorità dell’esperienza interna allo studio delle proprietà logiche delle frasi (*sentences*) impiegate per descrivere tali stati mentali.

La celebre strategia di Chisholm è dunque la seguente: una proprietà è *intenzionale* se è descritta con predicati *intensionali*; ora, la semantica delle frasi in cui figurano predicati intensionali presenta un certo numero di particolarità logiche: (i) la legge di generalizzazione esistenziale non vale; (ii) quella di sostituzione dei termini coreferenziali *salva veritate* nemmeno; (iii) la validità del principio del terzo escluso è sospesa; e (iv) a partire da una frase come: “*S* crede che *p*”, non è possibile inferire né la verità di *p* né quella di  $\neg p$  (cf. anche Chisholm 1956). Dall’irriducibilità semantica dei predicati intensionali, Chisholm trae poi la conseguenza ontologica secondo cui *esistono* appunto quegli stati mentali intensionali descritti da tali predicati. Il criterio intensionale dell’intenzionalità è chiamato dunque a fare quel che l’esperienza interna non può più garantire. O, almeno, esso funziona come un criterio supplementare per mostrare che *ci sono* delle entità non-fisiche.

“The point of talking about ‘intentionality’ is not that there is a peculiar type of ‘inexistent’ object; it is rather that *there is a type of psychological phenomenon which is unlike anything purely physical*” (Chisholm 1957, p. 172-3)

Chisholm è estremamente esplicito: il vero problema ontologico dell'intenzionalità non è “ci sono oggetti in-esistenti?”, ma “ci sono degli stati mentali ?”<sup>7</sup>.

Come noto, il riduzionista e “confirmed extentionalist” Willard van Orman Quine (Quine 2008, p. 498) risponderà a Chisholm in *Word and Object*:

“La tesi di Brentano dell'irriducibilità delle locuzioni intenzionali è dello stesso genere della tesi di indeterminatezza della traduzione. | Si può accettare la tesi di Brentano come prova dell'indispensabilità delle locuzioni intenzionali e dell'importanza di una scienza autonoma dell'intenzione, oppure come prova dell'infondatezza delle locuzioni intenzionali e della vacuità di una scienza dell'intenzione. Il mio atteggiamento, a differenza di quello di Brentano è il secondo” (Quine 1960, §45, p. 221; tr. it. p. 271).

Dalle medesime premesse, Quine trae dunque conseguenze del tutto opposte: sebbene non si possa negare che i predicati intensionali siano irriducibili (o intraducibili), questo non significa tuttavia che si debba ammettere l'esistenza di presunti stati mentali, includendoli nell'ambito di “ciò che è”. Né, evidentemente, che ci debba essere una scienza che quantifichi su di essi. L'idioma intenzionale, Quine aggiunge, è certo “praticamente indispensabile”, ed “essenzialmente drammatico” (Quine 1960, p. 219), ma non è descrittivamente o ontologicamente vincolante. Non ci dice nulla “*on what there is*” e non basta a legittimare un'ontologia non revisionista della mente.

## 2.8. *L'ordine del giorno analitico*

Fra il riduzionismo estremo di Quine (che ammette l'irriducibilità dell'idioma intensionale ma esclude l'esistenza di stati mentali, e quindi, rifiuta la legittimità di una scienza degli stati mentali) e il mentalismo estremo di Chisholm (che ammette entrambi) esiste un

---

<sup>7</sup>Una questione che Twardowski 1894, per esempio, non avrebbe mai sollevato. Il problema degli oggetti cosiddetti inesistenti non è né direttamente né essenzialmente un problema di intenzionalità. Esso può, certamente, sorgere nell'ambito di un'indagine di ontologia della mente, ed è proprio quello che è successo con Brentano e i suoi allievi. Ma è lungi dall'essere necessario. Lo stesso tipo di problemi può sorgere anche se si è riduzionisti in filosofia della mente o si ha una teoria della mente non intenzionale – a condizione di avere una semantica realista o interrogarsi sullo statuto degli oggetti logici.



vasto spettro di posizioni intermedie, sul quale non sarà necessario soffermarsi (per una tassonomia di alcune di queste posizioni, cf. Dennett 1987, pp. 339-350). Limitiamoci semplicemente a ricordare che, da qualche tempo, la frequenza dello spettro chiamata “naturalismo” è particolarmente affollata (cf. Moran 2013, pp. 327-331).

Riassumendo: nei paragrafi precedenti abbiamo cercato di tracciare un quadro storico del contesto “ontologico” all’interno del quale *la filosofia analitica* pone il problema dell’intenzionalità. Siamo ora in grado di definire questo problema a partire dagli elementi seguenti:

1. I problemi relativi all’intenzionalità sono legati alla questione *particolare* di ontologia scientifica (εἰ ἔστι): “ci sono degli stati mentali?”;
2. a sua volta, la questione “ci sono degli stati mentali?” è un caso particolare della questione ontologico-scientifica *generale*: “cosa c’è?”, che per Quine coincide con la “questione ontologica” *tout court*;
3. in tale contesto, affermare che l’intenzionalità è una proprietà caratteristica fondamentale etc. degli stati mentali significa ammettere:
  - 3.1. che *ci sono* degli stati mentali;
  - 3.2. che essi possiedono la proprietà dell’essere-diretti-verso-qualcosa;
  - 3.3. che tale proprietà è irriducibile a una qualsivoglia proprietà fisica o materiale;
4. ciò implica che esiste o può esistere una scienza o una disciplina teorica il cui campo di indagine è costituito da tutte e soltanto quelle entità che possiedono la proprietà in questione (ontologia non revisionista della mente, psicologia descrittiva etc.);
5. l’esistenza di stati mentali intenzionali (cf. il punto 3) può essere stabilita in tre modi:
  - 5.1. sulla base del criterio *epistemico* dell’esperienza interna (come nel primo *revival*: percezione interna, introspezione, “acquaintance” etc.);

- 5.2. sulla base del criterio *linguistico* dell'intenzionalità (come nel secondo *revival*: ci sono locuzioni intenzionali irriducibili alle locuzioni non intenzionali)<sup>8</sup>;
- 5.3. sulla base di una combinazione di 5.1 e 5.2. , dove il criterio intenzionale rinforza e conferma il criterio empirico (ribattezzato, dopo il secondo *revival*, “*first-person perspective*”)<sup>9</sup>;
6. solo nella misura in cui si ammettono 3.1. e 3.2. ci si può chiedere:
- 6.1. se *tutti* gli stati mentali siano intenzionali;
  - 6.2. se *solo* gli stati mentali siano intenzionali;
  - 6.3. se l'intenzionalità possa essere *naturalizzata*;
  - 6.4. se ci sia un'intenzionalità *linguistica* o derivata;
  - 6.5. se l'intenzionalità sia una proprietà *monadica* o *relazionale*;
  - 6.6. se ci siano *oggetti intenzionali*;
    - 6.6.1. se essi siano immanenti – mentali;
    - 6.6.2. se siano trascendenti – ideali;
    - 6.6.3. se siano trascendenti – reali;
    - 6.6.4. se siano “al di là dell'essere”;

---

<sup>8</sup>Evidentemente, come abbiamo visto con l'esempio di Quine, è del tutto possibile entrare nel dibattito analitico contemporaneo sull'intenzionalità dalla porta dell'*intenzionalità* (Quine 1960, pp. 216-21; cf. Dennett 1987, p. 342). Dennett, ad esempio, considera l'intenzionalità non come la *proprietà reale di entità particolari e irriducibili chiamate “stati mentali”, che delimiterebbe il campo di oggetti di un'ontologia non revisionista della mente etc.*, ma semplicemente come una strategia linguistica di tipo pragmatico per spiegare i comportamenti di sistemi complessi che agiscono in maniera pianificata.

<sup>9</sup>Il ricorso alla fonte epistemica non si esaurisce con gli anni '50-60. Caratteristica esclusiva del secondo *revival* è una *nuova* maniera – ancora inedita – di porre il problema del criterio che potremmo chiamare “ascensione semantica” del dibattito intenzionale. Se non erro, nessuno degli autori del primo *revival* ha utilizzato – né avrebbe mai pensato di utilizzare – il *comportamento semantico dei predicati intenzionali* per provare l'esistenza di *proprietà intenzionali*. Al contrario, per Brentano e i suoi allievi, se non c'è alcun dubbio sull'esistenza (attestata dalla percezione interna) di *stati mentali intenzionali*, può anche accadere che il linguaggio utilizzato per esprimerli possa presentare alcune particolarità, ma non è affatto necessario che questo accada. Del resto, da buon neo-brentaniano, Kriegel 2011, p. 126, trova “costernante” (*dismaying*) e “poco plausibile” (*implausible*) che il criterio di Chisholm sia formulato in termini linguistici, mentre si tratta appunto di render conto di proprietà intenzionali degli stati mentali. Proprio come Caston 1998, p. 251, Kriegel 2011, p. 127, preferisce parlare di “sintomi” piuttosto che di “criteri” dell'intenzionalità.

- 6.7. se esista un'intenzionalità *sociale o collettiva*;
- 6.8. *etc.*

Questa lista non pretende di essere esaustiva, specialmente per quel che riguarda il punto 6. Essa dovrebbe tuttavia permettere almeno di chiarire, nelle sue linee più generali, come si configura il legame tra ontologia e intenzionalità *tipico* del dibattito analitico e quali sono i problemi che esso genera.

### 2.9. *Quale Aristotele per l'intenzionalità analitica?*

Ora, all'interno di una tale configurazione di temi e di problemi – *in cui l'accesso all'intenzionalità è garantito dalla questione ontologica dell' εἰ ἔστι formulata dalla domanda di Quine "What is there?"* – quale Aristotele potrebbe essere chiamato in causa?

Nel tentare di rispondere a questa questione, sarà bene non cedere alla tentazione di dedurre, in qualche modo apriori, qualcosa come un non ben precisato "aristotelismo", implicito o esplicito, degli autori o delle posizioni che potremmo identificare a partire dai punti 1-6 (cf. *supra* §2.8). Quel che è invece, a mio avviso, ben più utile è il tentativo di identificare alcune strategie di appropriazione adottate *de facto* per inscrivere Aristotele all'interno del dibattito *analitico* dell'intenzionalità. Nelle pagine che seguono, mi limiterò ad alcuni esempi tipici.

Ci sono, ad esempio, autori come Searle (1983) che hanno seguito una strategia che potremmo chiamare dell'*ignoranza volontaria*:

"Intentionality is that property of many mental states and events by which they are directed at or about or of objects and states and affairs in the world [...]. I follow a long philosophical tradition in calling this feature of directedness or aboutness 'Intentionality', but in many respects the term is misleading and the tradition something of a mess, so at the very beginning I want to make it clear how I intend to use the term and in so doing to dissociate myself from certain features of the tradition [...]. Entire philosophical movements have been built around theories of Intentionality. What is one to do in the face of all this distinguished past? My own approach has been simply *to ignore it*, partly out of ignorance of most of the traditional writings on Intentionality and partly out of the conviction that my only hope of resolving the worries which led me into this study in the first place lay in the relentless pursuit of my own

investigations. It is worth pointing this out because several people who read the manuscript claimed to find interesting agreements and disagreements with their favorite authors” (Searle 1983, p. 9; corsivo mio).

L’obiettivo di Searle è semplice: lo studio dell’intenzionalità analitica definita nei punti 1.-6. ha probabilmente una lunga e venerabile storia. Una storia che è meglio ignorare per ricominciare da zero. E sebbene, in questo passaggio, Searle pensi probabilmente più alla fenomenologia, le cose non vanno diversamente per la tradizione aristotelica: anche se l’intenzionalità fosse in qualche modo legata ad una qualche eredità aristotelica, tenere conto di questo fatto avrebbe un interesse puramente aneddótico. In fondo, per molti filosofi analitici stabilire se Aristotele abbia qualcosa a che fare con l’intenzionalità (del primo o del secondo revival) non ha alcun rilievo filosofico ma soltanto storico.

L’“ignoranza volontaria”, tuttavia, sebbene estremamente diffusa, non è l’unica strategia disponibile. Altri autori analitici preferiscono invece un’altro approccio, anch’esso poco vincolante, ma già in parte più costruttivo: il *confronto euristico*. A partire dai punti 1.-6., è infatti possibile “confrontare” in modo piuttosto libero posizioni contemporanee e tesi aristoteliche. Per esempio, nella misura in cui Searle considera l’intenzionalità come la “capacità biologica fondamentale della mente di mettere l’organismo in relazione con il mondo”, discostandosi in questo modo tanto dal “dualismo di origine cartesiana” che dall’anti-mentalismo contemporaneo (Pichevin 1985, p. 330), è possibile allora stabilire dei “paralleli” o delle “raffronti” interessanti tra la teoria naturalista dell’intenzionalità difesa da Searle quei passaggi del *De Anima* in cui Aristotele sembra affrontare il celebre “*mind-body problem*”. In questo modo, l’intenzionalità naturalizzata di Searle diventa (in modo invero assai informale) qualcosa di simile alla teoria della mente dell’Aristotele naturalista, per il quale la ψυχή altro non è che il “principio del vivente” (*De An.* I 1, 402a 6-7) (cf. anche Code 1991). Come detto, poco vincolante e di facile esercizio, questa strategia comparativa, per così dire, “*hit-and-run*” è del resto applicabile a tutti gli elementi classificati al punto 6. Si prenda ad esempio il caso dell’intenzionalità collettiva, che taluni autori analitici hanno addirittura voluto avvicinare alla κοινωμία aristotelica (cf. Schweikard - Schmid 2013).

Una terza strategia, ben più elaborata, è quella che, in mancanza di meglio, potremmo chiamare dell'*identificazione delle varianti*. Questa volta, non si tratta di proporre dei semplici paralleli euristici. Si tratta piuttosto, per dirlo con le parole di Victor Caston – sicuramente l'autore che è andato più lontano in tale direzione – di affermare che Aristotele “formula esplicitamente il problema dell'intenzionalità” (Caston 1998, pp. 249-250). Questo gesto implica, ovviamente, che il problema dell'intenzionalità sia qualcosa di chiaramente e pienamente identificabile, e che lo si possa trovare formulato e affrontato, in modo altrettanto chiaro nei testi di Aristotele. Ma come stabilire in cosa esso consiste precisamente? Risposta: grazie alla tacita accettazione dei tratti 1-6. Caston procede quindi nel modo seguente: prima di tutto, bisogna riprendere la definizione analitica standard di intenzionalità come “proprietà (*feature*) degli stati mentali di essere a-proposito-di qualche cosa” (*to be about something*) (cf. punto 3.) (p. 250); poi bisogna inserirla nel contesto generale di un'ontologia della mente, e riconoscere che si tratta di una “proprietà reale del mondo” (*a real property of the world*) (cf. punti 1-2); proprietà, la cui “natura deve poter essere presa in considerazione in tutti i suoi aspetti particolari” (cf. punto 4.) (p. 249). In seguito, è necessario riconoscere il ruolo vincolante esercitato dallo strano comportamento dei predicati intensionali che esprimono il tipo di proprietà in questione (cf. punto 5.) e che sono all'origine di quei “problemi” o “puzzles” di cui si nutre ogni ontologia della mente (pp. 251-3). Pertanto, se si riuscisse a dimostrare che Aristotele era consapevole di alcuni di questi “puzzles”, e che si è esplicitamente impegnato nel trovarne la soluzione, sarebbe dunque legittimo concludere che:

“Aristotle was fully aware of the problem of intentionality, and attempted to offer his own solution to it” (Caston 1998, p. 254).

Contrariamente all'“ignoranza volontaria” e al “confronto euristico”, la strategia dell'“identificazione delle varianti” è estremamente sottile. Essa permette infatti di utilizzare i tratti dell'intenzionalità analitica per definire qualcosa come un “problema *generale* dell'intenzionalità” di cui è possibile trovare tanto una formulazione *esplicita* che una risposta *specificata* nei testi di Aristotele, e in particolare nella sua

trattazione della φαντασία (e non, come riteneva Brentano, nella teoria aristotelica dell'αἴσθησις)<sup>10</sup>.

Ora, l'approccio di Caston non va confuso con una quarta strategia, la *formulazione controllata di anacronismi*. Questa volta, invece di prendere tante precauzioni e rintracciare una variante specificamente aristotelica della “teoria (analitica) dell'intenzionalità”, si tratta piuttosto di restituire, fin dall'inizio, un Aristotele che parla la lingua del dibattito analitico contemporaneo. In questo modo, non solo il “problema dell'intenzionalità”, ma anche i modelli di soluzione proposti da Aristotele non sono diversi da quelli già all'opera in filosofia analitica. Per esempio, pur riconoscendo che Aristotele “non parla di oggetti immanenti”, Chrudzimski 2003 (p. 126) può affermare senza difficoltà che Aristotele “ha tuttavia formulato una teoria dell'intenzionalità secondo la quale una proprietà percepita possiede un modo di essere non-standard all'interno dell'oggetto percepito” o un “tipo non standard di esemplificazione” (che l'autore chiama “exemplification\*”) nell'ambito di un’“ontologia dell'intenzionalità” che fa uso di “entità mediatrici del riferimento intenzionale” (p. 127).

---

<sup>10</sup>Ricordiamo che in una famosa lettera a Marty del 17 marzo 1905, spesso citata, Brentano (Brentano 1975, pp. 119-20) riconosce nella teoria aristotelica della percezione sensibile l'antenato della sua propria dottrina dell'oggetto immanente: “Anche Aristotele dice che la αἴσθησις riceve l'εἶδος senza la ὕλη, facendo astrazione della materia [...]. Non la pensava essenzialmente come noi?”. Caston 1998 critica appunto tale lettura. Approfitto di questa nota per evocare, per contrasto, l'eccellente *storia delle distorsioni* proposta da Sorabji 1991 il quale, in una prospettiva diacronica, segue il filo delle “revisioni”, “ricostruzioni” e “distorsioni” subite dalla teoria aristotelica della percezione sensibile (attraverso i commenti greci, arabi e latini) che hanno reso possibile il primo “revival” brentaniano dell'intenzionalità. Il saggio di Sorabji si discosta da quello di Caston non solo perché concentrato sull'αἴσθησις più che sulla φαντασία, ma soprattutto perché non ha nulla di “analitico” – cioè non fonda la sua ricostruzione sui tratti 1.-6. sopra enumerati. Saremmo addirittura tentati di aggiungere che una storia delle distorsioni che hanno condotto all'invenzione brentaniana e post-brentaniana dell'intenzionalità *a partire da Aristotele* è proprio il contrario dell'identificazione (parziale o totale, euristica o descrittiva) *in Aristotele stesso* di una teoria dell'intenzionalità definita a partire dagli elementi salienti dell'intenzionalità analitica. È del resto forse utile ricordare che l'oggetto della critica di Sorabji è Myles Burnyeat che, nel manoscritto, all'epoca inedito, *Is Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?* (pubblicato oggi come Burnyeat 1992) identificava esattamente la ricezione della forma senza la materia e l'“aboutness” intenzionale. Identificazione che, secondo Sorabji, altro non è appunto che il risultato di quella lunga serie di distorsioni che porta appunto Brentano – e che è lungi dall'essere presente in Aristotele.

Questa strategia ha il vantaggio di elaborare un vocabolario e un sistema di coordinate concettuali del tutto omogenei, all'interno dei quali, ad esempio, confrontare e contrapporre, in modo sincronico, l'ontologia dell'intenzionalità (reale) di Brentano e quella (putativa) di Aristotele, facendone emergere similitudini e differenze (p. 128, 136).

## 2.10. Coda

Quali conclusioni trarre da questo breve ed imperfetto catalogo ?

Se lasciamo da parte i casi di “ignoranza volontaria” (poco significativi), tanto la strategia *soft* del “confronto euristico” (che mira, molto modestamente, a mostrare vaghe analogie), quanto le strategie più energiche dell’ “identificazione delle varianti” e della “formulazione controllata di anacronismi” arrivano alla medesima conclusione: esiste *davvero* una teoria aristotelica dell'intenzionalità, chiaramente riconoscibile, identificata in base ai tratti 1.-6, e esplicitamente reperibile nei testi stessi di Aristotele. E più precisamente, come già proponeva Brentano, in vari passaggi del secondo libro del *De Anima*.

Certo, il confronto con Aristotele è del tutto centrale nell'elaborazione della teoria brentaniana dell'intenzionalità, mentre – per ragioni diverse – è senz'altro piuttosto periferico nel dibattito post-brentaniano in generale. Resta il fatto, tuttavia, che *tutti gli autori analitici che affrontano la questione, condividono una serie di principi operativi*: in Aristotele, c'è di fatto qualcosa come un'ontologia scientifica della mente; tale ontologia è parte di un'ontologia scientifica generale di tipo naturalista; in essa Aristotele avrebbe ammesso l'esistenza di “stati mentali”, quali la percezione o l'immaginazione; tali stati mentali avrebbero la proprietà dell’ “essere diretti-verso qualcosa” (anche se talvolta questo “qualcosa” non è materialmente presente); l'espressione linguistica di tali stati produrrebbe inoltre dei “puzzles” intensionali, con i quali Aristotele si sarebbe di fatto confrontato. In un certo qual modo, dunque, potremmo dire che non è tanto l'intenzionalità analitica a raccogliere l'eredità di Aristotele, è piuttosto Aristotele stesso a ereditare – *tramite una serie di strategie di appropriazione legate alla domanda ontologica “what is there?” applicata alla mente e ai suoi stati* – dei tratti definatori dell'intenzionalità analitica.

Come vedremo a breve l'Aristotele dell'intenzionalità tipicamente continentale non presenta proprio *nessuno* degli elementi

appena identificati. E, di fatto, se il problema dell'intenzionalità si pone *non* a partire dal “*revival*” brentaniano (con le sue propaggini analitiche) ma dal “*sequel*” heideggeriano, possiamo già aspettarci che la relazione tra ontologia e intenzionalità segua una tutt'altri sentieri. Sentieri che finiranno per metterci in presenza di un Aristotele affatto diverso.

### 3. *Un'altra ontologia, un'altra intenzionalità – un altro Aristotele*

#### 3.1. *Ontologia e intenzionalità continentali*

Negli ultimi trent'anni, numerosi autori si sono dedicati, talvolta con sommo zelo, (cf. Moran 1996 e 1999), a “costruire ponti” tra filosofia analitica e continentale, cercando di indicare, di volta in volta, tematiche (*themes*), questioni (*issues*), problemi (*problems*) e argomenti (*topics*) condivisi dalle due fazioni. In questo contesto, l'intenzionalità ha ovviamente svolto un ruolo centrale per confederare le due “tradizioni” (cf. Moran 1999 e soprattutto 2013, p. 318-9).

Ma al di là dell'innegabile interesse “politico” di questi tentativi, è opportuno soffermarsi un attimo sulle basi teoretiche di tale operazione. Perché una cosa è sostenere che è del tutto possibile *reinterpretare deliberatamente* i concetti e i problemi che hanno forgiato, negli uni e negli altri autori, il dibattito sull'intenzionalità, modificandoli *ad hoc* per renderli quanto più compatibili possibile; ben altra cosa è affermare che una tale compatibilità di fondo sia presente già sin dall'inizio, e che di fronte a “problemi” che sono in fondo *gli stessi*, analitici da un lato e continentali dall'altro abbiano semplicemente proposto risposte o interpretazioni di stile e contenuto *diversi*.

Per quel che riguarda l'intenzionalità, si tratterebbe dunque di affermare che *lo stesso* problema intenzionale, la cui origine storica va senz'altro situata nell'Aristotele del *De Anima* – esattamente come voleva Brentano (cf. anche Moran 2013, pp. 323-4) – e nei suoi commentatori medievali, è stato trattato con metodi, concetti e preoccupazioni diverse tanto dagli uni e quanto dagli altri. Ma è davvero così? *C'è un problema comune e due famiglie di soluzioni divergenti o ci sono due problemi divergenti di cui si cerca di trovare una matrice comune?* Firmare un trattato di pace e negare di esser mai stati in guerra sono due operazioni completamente diverse. Nel primo



caso, si tratta di un'azione prettamente politica; nel secondo, stabilire se guerra c'è mai stata, è operazione che spetta piuttosto allo storico. Ritourneremo su questo punto nella conclusione.

### 3.2. *Il superamento ontologico*

Passiamo dunque ad occuparci del versante “continentale” della nostra ricerca. E cominciamo coi i due testi seguenti:

“Sarebbe facile, pertanto, trarre la conclusione – lo dico fra parentesi e pensando al futuro – che la rottura di Foucault con la fenomenologia si compia qui; ma sappiamo bene che bisogna tener conto di altri fattori, e che la fenomenologia stessa, nel suo stesso sviluppo, tanto nell'ultimo Husserl e in Heidegger che nell'ultimo Merleau-Ponty, non ha mai smesso di provare il bisogno di superare l'intenzionalità” (Deleuze 1985).

“Ma qui siamo appena all'inizio, poiché da parte sua, per scongiurare lo psicologismo e il naturalismo che continuavano a far sentire il loro peso, la stessa fenomenologia superava l'intenzionalità come rapporto tra la coscienza e il proprio oggetto (ente). E in Heidegger, come in seguito in Merleau-Ponty, il superamento dell'intenzionalità avveniva verso l'Essere, la ‘piega’ (*le pli*) dell'Essere. Dall'intenzionalità alla piega, dall'ente all'essere, dalla fenomenologia all'ontologia. [...]. In breve, l'intenzionalità dell'ente viene superata verso la piega dell'essere, verso l'Essere come piega (mentre Sartre, al contrario, si fermava all'intenzionalità limitandosi a fare dei ‘buchi’ nell'ente senza giungere alla piega dell'essere). [...] in Heidegger e in Merleau-Ponty la piega dell'essere supera l'intenzionalità solo per fondarla in una dimensione diversa” (Deleuze 1986, pp. 117-8; tr. it. p. 111 ).

Deleuze non è certo uno storico – ma del resto non lo era nemmeno Dennett, del quale ci siamo serviti nel capitolo precedente. Entrambi sono appunto testimoni del loro tempo. Ragion per cui, nei due passaggi appena citati, proprio come Dennett e i suoi “*revivals*”, Deleuze si limita ad evocare in modo piuttosto rapido le poche caratteristiche salienti dell'intenzionalità che condivide con la κοινή filosofica cui appartiene. Il che non rende affatto le sue osservazioni meno interessanti.

I punti seguenti in particolare ci sembrano degli di nota.

Secondo Deleuze, (1) in “filosofia continentale” ci sarebbe una tendenza generale e generalizzata a “superare l'intenzionalità”; tendenza condivisa tanto all'interno della fenomenologia (l'ultimo

Husserl, Heidegger e l'ultimo Merleau-Ponty) che al suo esterno (Foucault, lo stesso Deleuze). (2) L'intenzionalità da superare, ancora presente presso alcuni fenomenologi (il primo Husserl, il primo Merleau-Ponty e Sartre), può esser definita come un "prendere di mira" o un "rapporto della coscienza all'ente" (p. 116). Pertanto, (3) superare l'intenzionalità significa andare al di là del riferimento all'ente, verso l'Essere: "dalla fenomenologia all'ontologia". (4) Un tale superamento dell'intenzionalità è in realtà una *fondazione*, un ritorno "al di qua" dell'intenzionale, un tentativo di "comprenderne" l'origine (p. 117). Deleuze chiama tale ritorno "*pli*", in riferimento a Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1973).

Lasciamo da parte la "piega" deleuziana, e sofferimamoci invece sull'idea – matrice di ogni forma di intenzionalità continentale – di un *superamento dell'intenzionalità (legata all'ente), verso il suo fondamento* (qui è la "piega" ma, come vedremo fra breve, ve ne saranno ben altri) *in relazione all'essere* (o a una delle sue figure). Ora, Deleuze non nasconde affatto che una simile configurazione del problema deriva da Heidegger. E invero, anche se avesse voluto nascondere, la presenza più che esplicita del lessico della differenza ontologica sarebbe stata comunque troppo evidente per essere dissimulata.

Ma cosa significa esattamente "superare l'intenzionalità" – operazione che, come abbiamo visto, non appartiene alla panoplia dei tratti caratteristici dell'intenzionalità analitica (cf. *supra* §2.8)? Per rispondere a questa domanda è necessario volgersi a Heidegger.

### 3.3. *Intenzionalità e ontologia fondamentale*

Con qualche leggera variazione, nei corsi di Marburgo su *Essere e tempo*, Heidegger presenta l'evoluzione storica del concetto di intenzionalità sempre nel modo seguente:

- (1) dapprima c'è una preistoria aristotelica (Heidegger 1928, p. 166);
- (2) poi un recupero nella scolastica medievale (Heidegger 1927b, p. 80);
- (3) infine un recupero più recente: prima in Brentano – egli stesso influenzato dalla scolastica, e dichiaratamente aristotelico (Heidegger 1925, p. 35) – poi in Husserl e Scheler (Heidegger 1928, p. 168);

- (4) un tale recupero recente è tuttavia insoddisfacente (Heidegger 1927b, p. 81).

Guardiamo più da vicino questa scansione storica.

(ad 1) Per quel che riguarda la prima fase, in via generale, Heidegger non fornisce molti dettagli. Non esita tuttavia ad affermare che “il ‘riferirsi’ dell’intuire, del pensare, della νόησις al νόημα compare già in Aristotele” (*schon bei Aristoteles tritt die “Bezogenheit” des Anschauens, Denkens, der νόησις, auf das νόημα heraus*) (Heidegger 1928, p. 166).

(ad 2) Quanto alla seconda fase medievale, fase in cui il concetto di *intentio* fa il suo ingresso ufficiale nei dibattiti scolastici, Heidegger resta piuttosto discreto. Egli insiste sulle *impasses* della tradizione aristotelico-scolastica da cui Brentano prende ispirazione, e sulla misura in cui “questo tipo di interpretazione fraintende essenzialmente Aristotele” (Heidegger 1925, p. 23). Heidegger arriva persino ad affermare quanto sia storicamente errato sostenere, “come oggi per lo più accade, che la dottrina dell’intenzionalità sia una dottrina scolastica”, perché “la scolastica parla di *intentio* del volere, della *voluntas*, parla cioè di questo concetto solo in relazione con il volere. Essa è molto lontana anche solo dall’attribuire l’ *intentio* a tutti gli altri atteggiamenti del soggetto e dal concepire radicalmente il senso di tale struttura” (Heidegger 1927b, p. 80; tr. it. p. 53).

Quale che sia il valore di questa analisi, che taluni commentatori non hanno esitato a definire, a ragione, “imprudente” e “letteralmente errata” (cf. Courtine 2007, p. 18), una cosa è certa: secondo Heidegger, il momento decisivo nella storia dell’intenzionalità *non è* quello medievale – momento in cui si fraintende Aristotele, e si riduce l’*intentio* alla sola volontà (cf., invece, Hedwig 1978; Runggaldier 1989; Perler 2001 e 2004; Courtine 2007).

(ad 3) Veniamo allora alla fase moderna. In Brentano, l’intenzionalità appare *da una parte* come la “caratterizzazione” (Heidegger 1928, p. 166) o la “struttura costitutiva della reale natura dei fenomeni psichici” (Heidegger 1927b, p. 34), e dell’ *altra* come il principio della loro classificazione (Heidegger 1925, p. 25-6, 80-1; 1927, p. 34-5; 1928, p. 166). Per quel che riguarda Husserl, Heidegger riconosce che questi è stato “il primo a delucidare la natura dell’intenzionalità” (Heidegger 1927b, p. 81) e che “prepara una nuova fase, nella misura in cui mostra che l’intenzionalità definisce

l'essenza della coscienza in quanto tale, l'essenza della ragione" (Heidegger 1928, p. 133; cf. anche 1925, p. 62). Quanto a Scheler, a partire da una posizione realista, egli ha "concepito l'intenzionalità come un momento essenziale della personalità" (Heidegger 1928, p. 133; 1925, p. 62). Tuttavia, e nonostante questa ripresa moderna, Heidegger si affretta ad aggiungere che "c'è ancora molta strada da fare perché questo enigmatico fenomeno sia concepito oggi in maniera soddisfacente" (Heidegger 1927b, p. 81). In effetti, agli occhi di Heidegger, la doppia rottura husserliana che consiste (contro i medievali) ad aver esteso l'intenzionalità all'insieme della vita della coscienza e (contro Brentano) ad averne "delucidata" la natura, separando in questo modo il destino dell'intenzionalità da quello della psicologia – tutto questo non è bastato a render ragione del senso profondo del principio già aristotelico della "coappartenenza" (*Zusammengehörigkeit*) dell'*intentio* e dell'*intentum*, della νόησις e del νόημα (Heidegger 1925, pp. 61-2). Heidegger conclude: "bisogna ammettere che il senso della coappartenenza fra *intentio* e *intentum* è ancora oscuro" (Heidegger 1925, p. 63).

(ad 4) Eccoci dunque a una nuova fase della storia dell'intenzionalità: quella che comincia con lo stesso Heidegger. Questa nuova fase va di pari passo con la subordinazione dell'intenzionalità al problema di ontologia filosofica più generale e più fondamentale di tutti: "τί τὸ ὄν ἦ ὄν".

### 3.4. *Ontologia filosofica e gioco al rialzo fondazionale*

In questa quarta e ultima fase – che, in un certo senso, è quasi un ritorno alla prima fase – non si tratta di aggiungere una nuova dottrina dell'intenzionalità a quelle già esistenti; né di sostituire lo psicismo brentaniano, la coscienza-ragione husserliana, la persona scheleriana o ancora la mente, l'anima etc. con un nuovo "portatore" d'intenzionalità denominato *Dasein* (Heidegger 1925, pp. 62-3); si tratta piuttosto di arrivare a una migliore comprensione dei rapporti fra ontologia e intenzionalità.

1) La prima tappa è pertanto meta-critica: bisogna criticare quelle critiche dell'intenzionalità fenomenologica che ne hanno travisato il senso e la portata. Questo riguarda in primo luogo Rickert (cf. Heidegger 1925, p. 35-6, 41-46), ma anche:

- a) tutti quegli autori colpevoli di una “falsa oggettivazione” (Heidegger 1927b, p. 91) della relazione intenzionale, e che interpretano l’ “intenzionalità” come una relazione *reale* fra due enti (*Idem*, pp. 82-5);
- b) coloro che procedono a una “falsa soggettivazione” (p. 91) e considerano l’intenzionalità come la proprietà *annessa* di un soggetto che, dapprima ripiegato nell’immanenza della sua “sfera soggettiva”, ne uscirebbe solo per entrare in relazione con gli oggetti (p. 86-9);
- c) per finire, quelli che difendono una concezione “rappresentazionalista” dell’intenzionalità della percezione (“non vedo delle ‘rappresentazioni’ della sedia, non provo sensazioni della sedia, è *essa* che vedo, molto semplicemente”; Heidegger 1925, p. 48).

2) La seconda tappa, invece, è fondazionale: bisogna “fare dell’intenzionalità stessa un problema” (*die Intentionalität selbst zum Problem werden*), “comprenderla in maniera più radicale” (*radikaler zu fassen*) (Heidegger 1925, p. 62; 1927b, p. 228, 230; 1928, p. 160) per mostrarne il “fondamento” (*Fundament*) (Heidegger 1927b, p. 161). Ed è proprio questo il punto cruciale che definisce l’intenzionalità continentale. “Radicalizzare” o “fondare” l’intenzionalità, “criticarne” l’interpretazione proposta non solo da Brentano, ma anche da Husserl e Scheler, significa *fare quel che tutti questi autori non hanno fatto*, ossia, porre l’intenzionalità all’interno del contesto più vasto della questione dell’essere (Heidegger 1928, p. 168-171).

Tale contesto ontologico, tuttavia, per riprendere la terminologia sopra introdotta, non è affatto quello di un’ontologia scientifica che abbia come filo conduttore la questione: “*what is there?*” (ci sono stati mentali? una coscienza assoluta? persone? anime? menti? etc.). L’ontologia scientifica e il suo catalogo di enti, difatti, presuppone appunto quel che Heidegger chiama “la questione fondamentale della filosofia”, ossia: “cosa significa ‘essere’?” (*was besagt “Sein”?*) (Heidegger 1928, p. 171). Inoltre, dal momento che *Essere e tempo* ha introdotto un’ “interpretazione dell’essere più radicale” (Heidegger 1927b, p. 102, 224; 1928, p. 17), fondata sulla differenza ontologica fra essere e ente, (cf. Heidegger 1927, p. 7, 9; 1927b, p. 22), “radicalizzare” l’intenzionalità (Heidegger 1928, p.

169) vuol dire, appunto, concepirne la natura alla luce della differenza ontologica. Pertanto, “radicalizzare” o “fondare” l’intenzionalità significa render conto non solo della “coappartenenza” (*Zusammengehörigkeit*) dell’*intentio* e dell’*intantum* sul piano del “riferimento” (*Bezogenheit*) all’ente, ma anche (e soprattutto) della “coappartenenza” fra l’ente i cui comportamenti sono intenzionali, ossia il *Dasein*, e l’essere in quanto tale:

“l’intenzionalità è in effetti diretta (*bezogen*) verso l’ente stesso e, in questo senso, si tratta di un comportamento trascendente ontico, essa tuttavia non costituisce originariamente un tale rapporto-a (*Beziehung-auf*), il quale sarà piuttosto fondato nell’essere-presso (*Sein-bei*) [...] dell’ente. A sua volta, questo essere-presso, nella sua intima possibilità, è fondato sull’esistenza (*Existenz*). In questo modo diventano visibili tanto i limiti dell’interpretazione e della funzione del concetto di intenzionalità avuti finora (*bisherigen*) quanto il suo significato fondamentale” (Heidegger 1928, p. 168).

Questo cambiamento di prospettiva, dove l’intenzionalità si confronta con la questione dell’essere, dà luogo a una strategia molto particolare. Come già ricordato, in un primo momento, Heidegger critica i principi dell’intenzionalità; in seguito, procede alla sua fondazione: dapprima considerando l’intenzionalità come un “rapporto-a” (*Beziehung-auf*), poi fondandola nell’“essere-presso” (*Sein-bei*) e, in ultima istanza, nell’ “esistenza” (*Existenz*). Il significato tecnico di questi termini è per il momento del tutto secondario. Quel che conta veramente per capire la posizione heideggeriana è la strategia generale adottata, che potremmo chiamare “gioco al rialzo fondazionale” (cf. anche Heidegger 1925, p. 420, le §31f) e il cui punto di partenza consiste nella tesi seguente: c’è qualcosa di più originario di quella relazione agli enti che chiamiamo intenzionalità.

### 3.5. *Il limite – o meglio: criticare per fondare.*

Lo schema è dunque il seguente: da una parte ci sono coloro che *non hanno capito nulla* dell’intenzionalità e tuttavia l’hanno criticata (Rickert & c.); ci sono poi quelli che, in un certo senso, hanno capito l’intenzionalità, ma in modo *non originario* (Husserl & co.). Heidegger sostiene infatti che tutte le concezioni dell’intenzionalità fino ad allora elaborate (*bisherige*) soffrano di un triplo limite. Prima

di tutto, esse si limitano alla “trascendenza ontica” (Heidegger 1928, p. 169), che si occupa soltanto dell’ente; inoltre, esse prendono come modello la temporalità di quel che Heidegger chiama la “semplice-presenza” (*Vorhanden*) (p. 168); infine, esse comprendono l’intenzionalità a partire dalla questione teorica della conoscenza, in quanto “prendere di mira” (*Meinen*) o “νόησις” (p. 169).

Il lettore attento avrà già notato come la parola chiave sia qui “limitazione” (*Einschränkung*). Che l’intenzionalità sia ontica, possa dirigersi verso la semplice presenza o avere prioritariamente un valore cognitivo – niente di tutto questo è letteralmente falso; non si tratta (come nel caso di Rickert) di un errore di comprensione (*Missverständnis*): si tratta invece di una serie di limitazioni, di una restrizione del senso e della portata ontologica del tema intenzionale. Giacché “in fondo” (*zugrunde*) a tutto questo, quel che la serie di limitazioni non lascia intravedere, è proprio ciò che è più fondamentale: “il problema della *trascendenza* in quanto tale” (p. 169.).

Ma, a sua volta, la trascendenza può essere compresa in modo “volgare” (*vulgär*), come il fatto che un certo ente, il *Dasein*, si oltrepassa (*steigt hinüber*) verso un altro ente e così facendo lo “svela” (*enthüllt*), oppure in modo più radicale:

“Essenziale invece per impostare il problema alla radice, è il fatto di disimpegnare il problema originario della trascendenza. Il problema della trascendenza non è identificabile con il rapporto-soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Beziehung*), ma è più originario di esso, nella misura in cui dipende immediatamente dal problema dell’essere in generale (cf. *Essere e tempo*, §§12 et 13: ‘quel che è mostrato sempre e di nuovo, in modo sempre più originario’ [*immer wieder, stufenweise ursprünglicher sichtbar gemacht*] nei §§ 69 e 83.) La trascendenza del *Dasein* è il problema centrale, il cui fine non è chiarire la ‘conoscenza’, ma il *Dasein* e la sua esistenza in generale, e questo a sua volta a fini ontologico-fondamentali. Il problema della trascendenza in generale non è identico al problema dell’intenzionalità. Quest’ultima, come trascendenza ontica in quanto tale, non è possibile che sulla base (*auf dem Grunde*) della trascendenza originaria: dell’essere-al-mondo (*In-der-Welt-sein*). Questa trascendenza originaria (*Urtranszendenz*) rende possibile ogni comportamento intenzionale nei confronti dell’ente [...]. Questo è fondato (*gründet*) in una comprensione preliminare dell’essere dell’ente. E tuttavia è questa comprensione che assicura la possibilità che l’ente si annunci (*bekundet*) in quanto ente [...]. Di conseguenza, se la trascendenza originaria (l’essere-nel-mondo) rende possibile la relazione

intenzionale, sebbene quest'ultima resti ontica, e il rapporto all'ontico sia fondato sulla comprensione dell'essere, allora, tra la trascendenza originaria e la comprensione dell'essere in generale, ci deve essere un'intima affinità; e addirittura, l'una e l'altra non sono, in fondo, che una stessa identica cosa (*ja am Ende sind sie ein und dasselbe*)” (p. 170)<sup>11</sup>.

Una volta inserita all'interno del problema dell'essere (pensato a sua volta alla luce della differenza ontologica), l'intenzionalità supera dunque due dei tre limiti attribuiti alla concezione corrente (*bisherige*): essa infatti non si limita più ormai all'essere-a-portata-di-mano o alla semplice-presenza (*Vorhanden*); si estende invece a tutti quei comportamenti (*Verhalten*) quotidiani, fundamentalmente pratici, con i quali il *Dasein* si prende cura (*Besorgen*) del “suo” mondo. Inoltre, essa non è affatto limitata al problema della conoscenza, ma estende la sua portata al tema dell'esistenza del *Dasein*, il cui comportamento cognitivo altro non è che una, e una soltanto, delle modalità “comportamentali” possibili – e

---

“Cf. anche il §15c dei corsi del 1927, intitolato *Interpretazione più radicale dell'intenzionalità, onde chiarire l'autocomprensione quotidiana. L'essere-nel-mondo quale fondamento dell'intenzionalità*. (Heidegger 1927b, pp. 229-230; tr. it. p. 154-155): “[...] l'esserci (*Dasein*) deve necessariamente essere *presso* le cose. Abbiamo anche già visto che gli atteggiamenti dell'esserci, nei quali esso esiste, sono intenzionalmente diretti-verso qualcosa. L'esser-diretto degli atteggiamenti esprime un essere-*presso* quelle cose *con cui* noi abbiamo a che fare, un trattenersi-*presso*, un accompagnarsi-*a* quel che è dato (*das Gerichtetsein des Verhaltungen drückt ein Sein bei dem, womit wir es zu tun haben, ein Sichaufhalten-bei, ein Mitgehen-mit den Gegebenheiten aus*). Certo, l'intenzionalità così concepita non rende comprensibile il modo in cui ci ritroviamo nelle cose. [...] Una cosa è certa: il richiamo all'intenzionalità degli atteggiamenti nei confronti delle cose non ci fa comprendere il fenomeno che ci interessa o, *per essere più cauti, l'unica caratterizzazione dell'intenzionalità che finora è stata compiuta dalla fenomenologia si mostra inadeguata e superficiale*. [...] anzitutto, dobbiamo *concepire in modo più radicale la stessa intenzionalità*, e quindi chiarire quel che vi è di importante in questa cosiddetta ‘trasposizione’ (*Transposition*) dell'esserci nelle cose. In altre parole, la questione è: in che modo dobbiamo comprendere quel che si è soliti designare in filosofia col termine di *trascendenza*? Di solito la filosofia insegna che trascendenti sono le cose, gli oggetti. Ma quel che originariamente è trascendente, quel che *trascende*, non sono le cose davanti all'esserci: trascendente in senso stretto è l'esserci stesso. La trascendenza è una *determinazione fondamentale della struttura ontologica dell'esserci* [...]. Mostriamo come l'intenzionalità si fonda sulla trascendenza dell'esserci e che essa è possibile soltanto sulla base di questo fondamento – che non si può, cioè, chiarire, viceversa, la trascendenza muovendo dall'intenzionalità. La necessità di mettere in luce la costituzione esistenziale dell'esserci ci conduce anzitutto al duplice compito, in sé però unitario, di *interpretare in maniera più radicale* i fenomeni dell' *intenzionalità* e della *trascendenza*”.



nemmeno la principale. L'intenzionalità resta nondimeno una "trascendenza ontica"; e in tal senso essa non è abbastanza originaria.

In questo modo, se ci si accontenta di stabilire la priorità pratica o esistenziale dell'intenzionalità, si finisce per perdere di vista quello che per Heidegger è il vero problema ontologico fondamentale. L'intenzionalità è, certo, relativa ai "comportamenti" di un *Dasein* che si trascende costantemente nel suo commercio mondano con le cose. E in questo senso, essa non ha nulla di psicologico, e certo non è "il marchio caratteristico del mentale", come avrebbe detto Brentano<sup>12</sup>. Essa presuppone tuttavia una trascendenza più originaria, quella dell'essere-nel-mondo che, a sua volta, conduce alla comprensione dell'essere. Il che permette a Heidegger, in *Essere e tempo*, di non parlare affatto dell'intenzionalità (!) – salvo in un momento ben preciso, quando, in una nota su Husserl, ne ricorda lo statuto ontologicamente derivato: "l'intenzionalità della 'coscienza' si fonda nella temporalità estatica del *Dasein*" (Heidegger 1927, p. 363, nota 23). Insomma: l'essere non è l'ente, ne è il fondamento. Allo stesso modo, la trascendenza originaria dell'essere-nel-mondo (*Urtranszendenz*, cf. Heidegger 1928, p. 170, 194, 253) non è la trascendenza ontica dell'intenzionalità, ne è il fondamento. La trascendenza dell'intenzionalità è dunque in qualche modo secondaria: essa non fa altro che mettere allo scoperto (*entdecken*) o fare proprio (*zueignen*) un ente il cui essere si è già aperto (*erschließen*) alla trascendenza originaria (cf. Heidegger 1927b, pp. 98-102; cf. Bernet 1994).

---

<sup>12</sup>Bisogna insistere su questo punto: l'intenzionalità heideggeriana, liberata dai "malintesi" di Rickert e dalle "limitazioni" di Brentano, Husserl e Scheler, è una "struttura dei comportamenti del *Dasein*". Sono dunque i comportamenti (*Verhalten*), il fatto di prendersi cura di questo e di quello, ad essere "intenzionali", non gli stati mentali. Del resto, credere che ci siano stati mentali che si manifestano alla riflessione è proprio uno dei casi spesso stigmatizzati da Heidegger, risultato della seconda limitazione (cf. Heidegger 1928, pp. 167-9). Come abbiamo visto, l'argomento di Heidegger è il seguente: l'intenzionalità medievale era limitata alla volontà; per Brentano essa si estende a tutti i fenomeni psichici, in Husserl all'intera vita della coscienza e in Scheler alle attività della persona – tuttavia, aggiunge Heidegger, nessuno di questi autori si è chiesto *qual è il modo di essere proprio* dello psichico, della coscienza o della persona. Limitarsi a dire che l'intenzionalità è la struttura dei comportamenti del *Dasein* senza interrogarsi sul *modo di essere* del *Dasein*, che "è-nel-mondo", che ha la "cura" (*Sorge*) come struttura fondamentale, la cui struttura originaria è quella della "temporalità ek-statica" etc. – significa fermarsi appunto ad un livello "ontico" e proto-ontologico (cf. Heidegger 1925, p. 420).

Non resta allora che mostrare il legame intimo fra la trascendenza originaria dell'essere-nel-mondo e quella dell'ἔκστασις temporale del *Dasein* (Heidegger 1928, p. 205) per chiudere il cerchio ontologico: ogni cosa si incontra “nel tempo che noi stessi siamo” (Heidegger 1925, p. 442). C'è dunque qualcosa di più originario della trascendenza dell'ente, e se l'intenzionalità è relazione alla trascendenza dell'ente, allora c'è qualcosa di più originario dell'intenzionalità, qualcosa di più trascendente della trascendenza intenzionale.

### 3.6. *Al di là dell'intenzionalità ?*

Eccoci dunque di fronte a quella che chiamerei volentieri “la matrice dell'intenzionalità continentale”. Di questa matrice, Deleuze (che probabilmente non aveva letto i corsi di Marburgo su *Essere e tempo* !) era già perfettamente consapevole, per averne visto all'opera gli effetti sui suoi contemporanei di ispirazione heideggeriana. L'intenzionalità continentale sembra infatti inconcepibile senza il seguente triplo cambiamento di direzione:

- (i) l'intenzionalità è concepita nel quadro di un'indagine di “ontologia filosofica” di cui il “τι τὸ ὄν ἢ ὄν” di *Metafisica*, Γ 1 (1003a 20) è la formulazione più celebre;
- (ii) la questione dell'essere è concepita a partire dalla differenza ontologica (l'essere non è esso stesso un ente: “*das Sein des Seienden* “*ist*” *nicht selbst ein Seiendes*”) (Heidegger 1927, p. 7; cf. 1927b, p. 2, 322);
- (iii) l'intenzionalità, in quanto direzione verso un ente, deve pertanto essere fondata o superata in direzione di una trascendenza *sempre più originaria* e non-ontica (o non-oggettiva)

Grazie a questi tre elementi, è allora possibile riconoscere un vasto spettro di figure dell'intenzionalità specificatamente continentali, di variazioni sul tema della “trascendenza più originaria della trascendenza intenzionale”.

All'estremo margine di questo spettro, quasi come un'eccezione o un caso-limite, si trova un autore come Sartre. Contrariamente alla lettera heideggeriana, Sartre concepisce l'idea di fondazione dell'intenzionalità nella trascendenza originaria dell'essere-nel-mondo direttamente come un'*identità*. In questo modo,

nel suo breve saggio sull'intenzionalità, Sartre confonde allegramente con il titolo “filosofia della trascendenza” (Sartre 1939, p. 31) tanto i “comportamenti del Dasein” heideggeriani quanto gli “atti intenzionali della coscienza” husserliani (p. 31-35). Per lui, radicalizzare l'intenzionalità significa molto semplicemente far saltare la differenza con la trascendenza e identificare, senza concessioni, il prendere di mira intenzionale e l'essere-nel-mondo. E se Heidegger si era sforzato di dimostrare che “l'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza, e [che] quest'ultima è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nelle sue diverse modalità” (Heidegger 1927b, p. 91), in Sartre una simile distinzione è del tutto assente:

“essere, dice Heidegger, è essere nel mondo. Si comprenda questo ‘essere-nel’ nel senso di un movimento. Essere, è esplodere nel mondo, partire da un nulla del mondo e della coscienza e poi, subitamente, esplodersi-coscienza-nel-mondo. Che la coscienza di riprendersi, di coincidere alla fine con se stessa, [...] essa si annienta. Questa necessità per la coscienza di esistere come coscienza di altra cosa rispetto a se stessa, Husserl la chiama ‘intenzionalità’” (Sartre 1939, p. 31; tr. it. p. 141)<sup>13</sup>.

Per Sartre, non meno che per Heidegger, dunque, la questione che guida l'interesse per l'intenzionalità *non* è: “ci sono stati mentali il cui criterio distintivo sarebbe la proprietà dell'essere-diretti-verso qualcosa, e la cui espressione linguistica si riconosce dalle proprietà semantiche dei predicati intensionali?”. Niente affatto. La tematica intenzionale è invece subordinata a una domanda ontologica del tutto diversa: “cos'è essere?” – e più nello specifico: “cos'è essere per quel tipo di ente che noi siamo?”. *L'Essere e il nulla* sarà allora un “saggio di ontologia fenomenologica” (cf. Sartre 1943); e un modo

---

<sup>13</sup>La questione è leggermente più complessa nel caso de *L'essere e il nulla*, ma non possiamo soffermarvici ora. La distinzione *ratio essendi/cognoscendi* sarà in un certo senso recuperata a livello della struttura ek-statica del per-sé (cf. Sartre 1943). Si aggiunga tuttavia che per Sartre, come per tutta la tradizione dell'intenzionalità continentale, non ci sono dubbi sul fatto che non ci siano “contenuti mentali” o “rappresentazioni mentali” (cf. Sartre 1943, pp. 17-8). Per dirla in linguaggio analitico, l'intenzionalità post-heideggeriana è di base “non-rappresentazionalista” e “esternalista”. C'è invece, in qualche modo, un eccesso di offerta di esteriorità. E lo stesso vale anche per un “filosofo dell'immanenza” come Henry 1990, che si oppone ai “contenuti mentali” tanto quanto un acerrimo nemico della fenomenologia come Dennett 1987.

per rispondere in prima battuta a quest'ultima domanda può essere, indifferentemente, il ricorso alla “trascendenza”, all’“esplodere-verso”, all’“esistenza”, all’“essere-nel-mondo”, o all’“intenzionalità” (Sartre 1939, p. 32). In questo modo, sgonfiando il ruolo della differenza ontologica, Sartre non critica l’intenzionalità (ontica) di Husserl attraverso l’apertura (ontologica) dell’essere-nel-mondo di Heidegger – le confonde.

Ma il sincretismo sartriano è un caso isolato. Il giovane Lévinas, ad esempio, procede già in maniera più ortodossa. Nella sua monografia sull’intuizione, per descrivere l’intenzionalità husserliana, Lévinas mobilita, proprio come Sartre, il lessico heideggeriano: “l’esistenza della coscienza – scrive – consiste nell’intenzionalità” (Lévinas 1930, p. 51). Aggiungendo tuttavia che, per Husserl, “la teoria [...] è quella forma dell’intenzionalità che garantisce il fondamento di tutte le altre” (p. 86). Pertanto, se “*l’intenzionalità è per Husserl [...] il prototipo stesso di ogni trascendenza*” (p. 70) – essa è ciò che “*fa la soggettività stessa del soggetto*, la cui sostanzialità [sic !] consiste nel trascendersi” (p. 71) – , allora Lévinas lascia intendere che una tale trascendenza intenzionale, considerata da Husserl come “irriducibile e primaria” (p. 70), esige a sua volta un’ulteriore fondazione. Ragion per cui, superare l’intenzionalità significa prima di tutto riconoscere la priorità dell’intenzionalità *pratica* e assiologica su quella teoretico-cognitiva (p. 223), per poi ammettere che l’apertura mondo è “indispensabile per una coscienza che sarà sempre coscienza di qualcosa” (cf. p. 214).

Le cose non sono diverse per il Patočka degli anni Sessanta (1992), altra variante di questa operazione in cui (i) l’intenzionalità e la fenomenologia husserliane sono valorizzate con termini e argomenti heideggeriani (esistenza, trascendenza, mondo etc.); e (ii) si cerca qualcosa come un “al di qua dell’intenzionale”, da trovarsi prima di tutto nell’apertura del mondo, e in ultima analisi nella temporalità come “fondamento del mondo” (“il fondamento stesso dell’essere, che conferisce il senso, diventa dunque per sua natura un divenire temporale”, Patočka 1992, p. 27).

Oltre al “sincretismo” di Sartre e all’ “ortodossia” di Lévinas e Patočka<sup>14</sup>, vi è poi la strategia dello “sdoppiamento”. Questa volta, si

---

<sup>14</sup>Il caso Patočka, già più complesso, è tuttavia altamente istruttivo. Dai primi testi più “sincretisti” degli anni 1930-40 alle ultime riflessioni “ortodosse” degli anni 1960-70 si nota infatti un’evoluzione che mostra quanto le posizioni indicate possano essere “porose”.

tratta di distinguere fra l'intenzionalità "ontica" e un'intenzionalità più fondamentale, oscura e non-oggettivante, che ne è il fondamento. La ricerca di una simile trascendenza intenzionale più originaria porterà il giovane Lévinas a interessarsi, a poco a poco, alla trascendenza corporea cinestetica o a quella affettiva del godimento, che egli considera come un'"intenzionalità affatto diversa" (cf. Lévinas 1961, p. 98; cf. Vasey 1980, pp. 224-231). Lo stesso vale per il primo Merleau-Ponty, in cui la coscienza-corpo è un'"apertura primordiale a uno spazio di trascendenze" (Merleau-Ponty 1945, p. 431), un'"essere-a" e un'"ek-sistenza" (p. 435); in cui la motricità svolge il ruolo di "intenzionalità originaria" e, più in generale, in cui si è costantemente alla ricerca di un'intenzionalità corporea pratica, non cognitiva (o diversamente cognitiva), non-oggettiva, più fondamentale dell'intenzionalità "ontica" etc.; una trascendenza reale chiamata talvolta "intenzionalità operativa" o "*logos* del mondo estetico" (p. 490); fondata in ultima istanza nella trascendenza originaria dell'ek-stasi temporale ("troviamo un essere orientato o polarizzato verso quel che esso non è, e in questo modo siamo costantemente portati a una concezione del soggetto come ek-stasi e a una relazione di trascendenza attiva fra il soggetto e il mondo [...]). Il soggetto è essere-al-mondo") (pp. 491-2).

### 3.7. *Il passo indietro – o meglio: superare per fondare.*

Nelle pagine precedenti abbiamo voluto indicare alcune varianti continentali in cui il problema dell'intenzionalità si configura a partire dalla *maniera del tutto particolare di concepire la questione dell'essere* da parte di Heidegger. Per Sartre 1939, l'intenzionalità "volgare" altro non è che la trascendenza stessa dell'essere-al-mondo (con buona pace di Heidegger, che reagirà nella *Lettera sull'umanismo*); per Lévinas 1930 e Patočka 1992 – più vicini alla fonte heideggeriana – essa si fonda nell'apertura della trascendenza originaria pre-intenzionale al mondo (e, in ultima istanza, nell'ek-stasi temporale); per Merleau-Ponty 1945 e Lévinas 1961 e 1974, bisogna distinguere un'intenzionalità primitiva originaria e aprete (movimento, godimento etc.), realmente trascendente, da una intenzionalità derivata, tetica, oggettivante, "ontica", a trascendenza limitata. Ho ritenuto opportuno chiamare queste tre figure "sincretismo" (l'intenzionalità è la trascendenza e vice-versa), "ortodossia" (l'intenzionalità si fonda nella trascendenza) e

“sdoppiamento” (ci sono due trascendenze intenzionali, di cui una è il fondamento dell’altra) per semplice comodità e allo scopo di distinguerle meglio. Mi sembra, tuttavia, che in tutti questi casi l’operazione sia la stessa: si tratta sempre di superare la trascendenza “ontica” (diretta verso gli enti) grazie ad una trascendenza più originaria, “ontologica” (che ha a che fare piuttosto con l’apertura dell’essere) che ne è il “fondamento”. In maniera schematica:

- 1) “sincretismo”: intenzionalità (trascendenza ontica)  $\equiv$  essere-nel-mondo (trascendenza ontologica, aprente)
- 2) “ortodossia”: intenzionalità (trascendenza ontica)  $\rightarrow$  essere-nel-mondo (trascendenza ontologica, aprente)
- 3) “sdoppiamento”: intenzionalità#2 (trascendenza ontica)  $\rightarrow$  intenzionalità#1 (trascendenza ontologica, aprente  $\approx$  essere-nel-mondo)

A ciascuna di queste figure dell’intenzionale corrisponde una figura della soggettività o dell’essere (*Dasein*; per-sé; coscienza incarnata; ego concreto etc.). Quanto alle modalità del superamento dell’intenzionalità alla ricerca di un suo fondamento, i tre esempi proposti non sono evidentemente i soli possibili. Al contrario, ci saranno tanti superamenti dell’intenzionale quanti sono i modi di trascendere l’ente e subordinare l’intenzionalità alla questione dell’essere formulata sulla base della differenza ontologica.

### 3.8. *Al di là dell’essere*

Ma la storia non finisce qui. Nella filosofia continentale più recente è possibile infatti identificare un quarto modo di “superare” l’intenzionalità, molto diverso da quelli appena ricordati. È la via seguita da coloro che potremmo definire i “critici heideggeriani di Heidegger”. Intendendo con questa formula non gli adepti del celebre principio “*mit Heidegger gegen Heidegger denken*” (cf. Habermas 1953), ma tutti quegli autori che hanno creduto di dover “andare oltre Heidegger” (Richir 1992, p. 144), “radicalizzare Heidegger” (Sebbah 2001, p. 136) o persino “superare Heidegger” (Habermas 1985, p. 217).

All’interno di questa tendenza della filosofia continentale, in particolare francese, non si tratta semplicemente di cercare una figura della trascendenza più originaria dell’intenzionalità, un’apertura

all'essere più fondamentale di qualsivoglia relazione all'ente; e non si tratta nemmeno di correggere l'intenzionalità husserliana perché essa somigli o si confonda con tale apertura (*Erschlossenheit*) (cf. Courtine 2007, p. 36). In un certo senso, la critica stessa dell'intenzionalità "ontica" come "estremo avatar della presenza metafisica" (Moati 2009; cf. Derrida 1972) diventa, allora, relativamente secondaria. Questa volta si tratta, piuttosto, di andare non solo *al di là dell'intenzionalità*, ma *al di là dell'Essere o del pensiero dell'Essere*, al di là dell'ontologia stessa: verso un' "etica come filosofia prima" incentrata sull'Altro (cf. Lévinas E., 1998), una "fenomenologia radicale della Vita" (Henry 2005, p. 153), una "fenomenologia della Donazione" (Mario 1997) o ancora un "pensiero della Differanza" quale "origine dimenticata della presenza e dell'assenza" (Derrida 1967, p. 206). In questo modo, ogni "superamento dell'essere" (al di là dell'essere; oltre l'essere etc.) comporta (1) una nuova figura della soggettività, che sarà necessariamente più *passiva* del *Dasein* heideggeriano o del "per-sé" sartriano, e (2) un nuovo superamento dell'intenzionalità verso un suo fondamento non-intenzionale più *radicale*.

Ancora una volta, si parte dunque da Heidegger. L'obiettivo tuttavia è ormai quello di andare "oltre Heidegger" (Casper 2009).

### 3.9. *Al di là dell'intenzionalità*

È questo ad esempio il caso del Lévinas della maturità (1961, 1974) che, come abbiamo visto, dopo aver provato nelle sue prime opere a fondare l'intenzionalità alla maniera di Heidegger (al di qua del cognitivo; valorizzandone la dimensione pratico-affettiva; verso l'apertura del mondo, e fino all'ek-stasi temporale; cf. Lévinas 1930, p. 86, 214), arriva progressivamente a un "al di là dell'intenzionalità" (Lévinas 1974, p. 228) che si iscrive nel contesto più vasto di una critica al "primato dell'ontologia heideggeriana" (Lévinas 1961, p. 36; tr. it. p. 43). Critica il cui punto di forza è un pensiero dell' "altrimenti che essere" o dell'"altro" dall'essere" (Lévinas 1974, pp. 13-4). Col passare degli anni, Lévinas non cerca più un'intenzionalità non-oggettivante o una trascendenza pre-intenzionale. D'ora in poi, l'Infinito, la Trascendenza o l' Esteriorità che eccedono ogni forma di totalità si pongono non solo al di là dell'alternativa fra essere e non essere (Lévinas 1974, p. 14), ma anche al di là della differenza fra essere e ente (pp. 19-20, 43).

A partire da questo momento, quel che Lévinas chiama l'infinito non-totalizzabile che si manifesta nel volto dell'Altro e per suo tramite (e che era "l'assolutamente Altro", cf. Lévinas 1961, p. 23; tr. it. p. 33), quell'evento *ancora più originario* della stessa apertura ontologica all'essere dell'ente, subito nella "prossimità" etc. (Lévinas 1974, p. 129 ss. etc). – tutto questo, mai potrebbe essere compreso a partire da una qualsivoglia modalità costitutiva del soggetto, che si possa chiamare, a torto o a ragione, intenzionalità (cf. Vasey 1980, pp. 236-7). "Prima" dell'intenzionalità e "prima" ancora dell'incontro con l'ente nell'apertura dell'essere, c'è una relazione irriducibile di "prossimità" con l'Altro:

"l'ossessione è [...] in controcorrente dell'intenzionalità" (Lévinas 1974, p. 139; tr. it. p.109, nota 24).

"Ma l'ossessione non è, di nuovo, un'intenzionalità, come se in essa si trattasse della mira di qualche termine correlativo, per quanto complesso esso sia. L'ossessione attraverso altri nel volto è già l'intrigo dell'infinito che non potrebbe materializzarsi in correlativo – che eccede la portata dell'intenzionalità" (p.144, tr. it. p. 113, nota 31).

Non c'è dunque alcun soggetto che preceda l'esposizione all'Altro.

Cos'è dunque l'intenzionalità? Il marchio caratteristico del mentale? – Niente affatto. La struttura dei comportamenti di un *Dasein* che "è" presso le cose e scopre ciò il cui essere è stato aperto in una trascendenza più originaria? – Nemmeno. Il fatto di "esplodere verso il mondo" sartriano? O il movimento corporeo pre-oggettivo di Merleau-Ponty? – Ancor meno. E allora cosa?

"L'intenzionalità rimane aspirazione a colmare e riempimento, movimento centripeto di una coscienza che coincide con sé e si ricopre e si ritrova senza invecchiare e riposa nella certezza di sé, che si conferma, si raddoppia, si consolida, si ispessisce in sostanza" (p. 83; tr. it. p. 62).

La risposta di Lévinas può sorprendere, ma l'idea è chiara: nemmeno quella trascendenza, più originaria dell'intenzionalità, che Heidegger considerava come costitutiva del *Dasein*, appare come abbastanza originaria. Allo stesso modo, neppure la "passività" del *Dasein* è abbastanza passiva; e la coscienza intenzionale sartriana, che è come "un grande vento", non è poi diversa da questa sostanza-soggetto che



Sartre credeva contrastare (cf. Sartre 1939, p. 31-5). Superare l'ontologia significa allora andare *eo ipso* al di là dell'intenzionalità.

L'Infinito di Lévinas condivide tra l'altro con la Vita di Michel Henry lo stesso modello di superamento dell'intenzionalità alla ricerca del suo "fondamento" non-intenzionale e oltre l'ontologia. Alcuni autori (cf. in particolare Sebbah 1994 e 2001) hanno del resto sottolineato, a ragione, come nonostante le divergenze apparenti i due progetti siano, in fondo, molto simili. Per quel che riguarda la questione dell'intenzionalità, una tale somiglianza è tanto più palese che Michel Henry appare estremamente esplicito su questo punto: (1) bisogna fondare non solo la trascendenza "ontica", ma anche la trascendenza "ontologica" che essa presuppone come principio primo di manifestazione ("più originario del fenomeno della trascendenza, in un certo senso ad essa anteriore, è il fenomeno dell'immanenza", Henry 1965, p. 304); (2) il che significa, ovviamente, andare contro il "dogmatismo dell'intenzionalità" (Henry 1963, p. 63), che porta a confondere la fenomenalità della Vita – il cui modo proprio di manifestazione è affettivo, patico etc. – con quello del mondo, risultato di un prender-distanza e della trascendenza. (3) Ora, la Vita, continua Henry, "si sottrae a qualsivoglia approccio intenzionale", (Henry 1990, p. 9). (4) Ne risulta che, considerata dal punto di vista dell'intenzionalità, essa perde la sua priorità e diventa "invisibile" (oppure appare come una delle figure del "negativo") (Henry 1985, pp. 5-15). (5) Pertanto, come si legge in Serban 2010, p. 287, per Henry "la trascendenza ha bisogno, così come l'intenzionalità, di una fondazione più originaria". Non basta cercare un'intenzionalità originaria, pre-oggettivante, e nemmeno fondare l'intenzionale nell'apertura della trascendenza prima dell'essere-nel-mondo. Bisogna andare al di là dell'intenzionale ("non è l'intenzionalità a essere all'origine della nostra esperienza", Henry 1990, p. 226) e al di là del trascendente mondano, e addirittura al di là dell'ek-stasi temporale che, se interpretata come intenzionalità, è già diventata trascendenza (cf. Henry 1990, pp. 13-60). (6) Bisogna dunque fondare tanto l'intenzionalità quanto la trascendenza nell'immanenza effettiva e "radicale" della Vita che la "rende in definitiva possibile" (Henry 1995, p. 106).

Pertanto, proprio come Lévinas, Henry finisce per sposare la causa dell' "altrimenti che essere"<sup>15</sup>: per i due autori, affrontare Heidegger da heideggeriani significa, fra le altre cose, fondare non solo la trascendenza ontica dell'intenzionalità ma anche la trascendenza dell'essere tout court. Ma se per Lévinas si tratta di fondare l'intenzionalità e la trascendenza mondane in una ipertrascendenza etica, per Henry la fondazione avviene in un'iperimmanenza affettiva (cf. ancora Sebbah 2001).

### 3.10. *Quale Aristotle per l'intenzionalità continentale?*

Non sarà necessario analizzare in dettaglio altre figure di superamento dell' Essere verso forme di pensiero più originarie e meno "metafisiche" (della Vita, dell'Altro, della Donazione, delle Differanza, dell'Evento etc.), ciascuna con i propri gesti di superamento/fondazione dell'intenzionalità, tutte facenti capo a nuove figure decentrate e sempre più passive della soggettività.

Ci basti per il momento aver sottolineato qualche argomento a favore del fatto che

- (a) esiste una certa omogeneità nell'approccio continentale dell'intenzionalità;
- (b) si tratta di un approccio che non è soltanto diverso per stile e metodo, ma è *fondamentalmente eterogeneo per natura e obiettivi* rispetto a quello dell'intenzionalità analitica (non si tratta di punti di vista diversi su una stessa questione, ma di due ordini di questioni, di due operazioni teoriche diverse, ciascuna con una maniera propria di mettere in relazione ontologia e intenzionalità);

---

<sup>15</sup>Sebbene nei primi lavori di M. Henry la questione della vita sia spesso affrontata in termini ontologici (come la questione del "senso d'essere dell'ego", o in relazione alla critica del cosiddetto "monismo ontologico" e del carattere ultimo attribuito all'apertura dell'essere nell'orizzonte della trascendenza; cf. rispettivamente Henry 1963, p. 1 et 91), l'ambiguità fra *un'ontologia più fondamentale* e una post-ontologia dell' *altrimenti-che-essere* scompare progressivamente, in particolare nei testi più tardi. Cf. per esempio Henry 1991, p. 24: "congedare l'essere è possibile solo fenomenologicamente. Congedare l'essere è possibile solo se, in assenza di ogni fenomenologia ek-statica e a dispetto di questa assenza, qualcosa è ancora possibile invece del nulla – qualcosa, ossia l'Archi-Rivelazione della Vita. 'Altrimenti che essere' significa 'apparire altrimenti'. Soltanto la Vita nella sua Archi-Rivelazione 'chiama' ancora e ancora può 'chiamare' quando l'essere tace".

(c) l'intenzionalità continentale è impostata all'interno di un'indagine di ontologia *filosofica* caratterizzata dalla differenza ontologica <sup>16</sup>.

Ma se tutto questo è vero, *qual è l'Aristotele chiamato in causa nei "dibattiti" sull'intenzionalità continentale?* Cosa rimane dell'eredità aristotelica quando l'intenzionalità diventa qualcosa come un "comportamento mondano" nei confronti dell'ente da fondare/superare verso "ciò che in definitiva lo rende possibile" (Henry 1995, p. 383) ?

3.10.1. *L'Aristotele da rimuovere (o da criticare)*. La risposta, purtroppo, appare quasi scontata. Se si tratta di superare l'intenzionalità verso il suo fondamento (pre-intenzionale, proto-intenzionale o non-intenzionale); andare verso una "trascendenza non onto-teologica" (cf. Depraz 1995); sfociare su nuove figure della soggettività sempre meno "sostanziali" e sempre più "passive" e "costituite" (gettate nel mondo; carnali; viventi e patiche; ossessionate o perseguitate dall'Altro; destinatarie di una donazione priva di donatore; costituite attraverso processi di soggettivizzazione etc.); e persino di andare al di là dell'ὄν ἢ ὄν – allora il nome di Aristotele sembra destinato ad assumere un ruolo estremamente marginale, se

---

<sup>16</sup>Si ricordi ancora una volta che questo intreccio di intenzionalità (ontica) e trascendenza (ontologica) non ha alcun equivalente nel mondo analitico (dove la differenza ontologica non è vista di buon occhio; Searle e Dennett si battono per sapere se il linguaggio intenzionale sia descrittivo e ontologicamente vincolante; se tutti gli stati mentali siano intenzionali; dove freghiani e neo-meinonghiani litigano per stabilire se ci siano oggetti intenzionali; e dove praticamente tutti si chiedono se si debba naturalizzare l'intenzionalità). Di fatto, la trascendenza continentale (fondamento dell'intenzionalità, da superare o fondare) non corrisponde se non superficialmente al dibattito su esternalismo e realismo analitici. Allo stesso modo, sebbene sia possibile far dialogare i due approcci in una campagna comune contro il "mentalismo" o il "rappresentazionalismo", bisogna ammettere per forza di cose che una tale convergenza è piuttosto locale e del tutto secondaria. Allo stesso tempo, sarà utile ricordare che il tema dell'*intenzionalità ontica da superare* eccede di gran lunga il quadro ristretto della fenomenologia, e si estende ovunque la differenza ontologica – o una delle sue varianti – finisca per svolgere un qualche ruolo discriminante (come mostrato con gli esempi di Deleuze e Foucault). *Fenomenologia e filosofia continentale non sono sinonimi*. Del resto, la critica del "correlazionismo" dell'intenzionalità in nome di un "Grande fuori", di un "C'è" o di un "assoluto senza ente assoluto" compare anche negli episodi più recenti del poststrutturalismo francese – che se la prende, appunto, anche con la fenomenologia (cf. per ex. Meillassoux 2006, p. 74, 97, *passim*). Donde l'appellativo, impreciso, certo, ma relativamente comodo, impiegato finora di "intenzionalità continentale".

non addirittura negativo. E se in Heidegger la questione dell'intenzionalità si lega in modo decisivo con la filosofia aristotelica, nei post-heideggeriani tale confronto diventa sempre più accessorio.

L'intenzionalità analitica, attraverso la mediazione esplicita di Brentano, poteva rivolgersi alle pagine del secondo libro del *De Anima*, e in particolare alla dottrina dell'αἴσθησις (cf. *supra* § 2.9). Ma in campo continentale, anche quando non è deliberatamente ignorato (cf. Henry 1963; Lévinas 1974), e persino negli autori che si occupano di fenomenologia della percezione (Merleau-Ponty 1945 non si riferisce *mai* esplicitamente all'αἴσθησις aristotelica in riferimento al tema dell'intenzionalità)<sup>17</sup>, Aristotele finisce spesso per apparire come il punto di riferimento di una tradizione da “superare” o “decostruire”, che avrebbe *sostantivato* il soggetto e pensato l'ὄν ἢ ὄν a partire dalla presenza dell'οὐσία (cf. Lévinas 1961, p. 336). In altre parole, Aristotele appare esattamente come il rappresentante di tutto ciò contro cui si è opposta la filosofia del “gioco al rialzo fondazionale sull'intenzionalità”.

Nelle pagine di Sartre, ad esempio, che si tratti di evocare la dottrina del motore immobile, la nozione di potenza o la teoria delle forme, Aristotele altro non è che un vago spauracchio (cf. rispettivamente Sartre 1943, p. 130, 135, 532). In ogni caso, non è certo nei testi dello Stagirita che appare l'idea chiave dell'ontologia fenomenologica, ovvero l'idea di “ridurre l'esistente alla serie delle apparizioni che lo manifestano”. Questa, dice Sartre, è infatti una scoperta del “pensiero moderno” (p. 11). In altri termini, il “sincretismo” sartriano conduce al deprezzamento dell'eredità aristotelica dell'intenzionalità.

3.10.2. *L'Aristotele da platonizzare*. Le cose vanno in modo diverso nel caso di Lévinas. Nei primi testi in cui si tratta di insistere sulla trascendenza come fondamento dell'intenzionalità (Lévinas 1930 e 1947), non si parla mai di Aristotele – *eccetto* in un punto preciso: quando si tratta cioè di ricordare la genealogia del problema dell'Essere. Infatti, se Heidegger “cerca il senso dell'esistenza dell'essere”, per Lévinas, questo senso altro non è che “il senso del ‘trascendente’ di Aristotele, della ‘sostanzialità della sostanza’”

---

<sup>17</sup>E questo malgrado il fatto che alcuni interpreti abbiano ritenuto di dover suggerire una prossimità fra Merleau-Ponty e Aristotele. (cf. per esempio Barbaras 1998).

(Lévinas 1930, p. 201). Quella che abbiamo chiamato l’“ortodossia” di Lévinas, riconosce dunque qualcosa come un’eredità aristotelica. Eredità che tuttavia non riguarda direttamente *il problema dell’intenzionalità* ma quello *dell’essere*. A questo punto, a partire dal momento in cui il fondamento dell’intenzionalità è la trascendenza, l’Aristotele cui rinvia una tale figura dell’intenzionalità continentale non è più l’Aristotele della psicologia, ma quello della metafisica. È l’Aristotele che, appunto, pone il problema della trascendenza in quanto tale (pp. 201-2).

Ora, questa genealogia, che percorre l’intero asse ontologico Aristotele-Heidegger, ritorna anche nel Lévinas della maturità, in quei testi in cui si tratta ormai di andare “al di là dell’essere” (Lévinas 1961, p. 336). La sola differenza è che, a questo punto, la genealogia in questione diventa oggetto di critica. È pur sempre vero che Aristotele e Heidegger pongono il problema della trascendenza; il fatto è, aggiunge ora Lévinas, che lo pongono in maniera “metafisica” e non originaria. In *Totalità e infinito*, in particolare, Aristotele non appare soltanto come il fondatore dell’ontologia occidentale – si tratta piuttosto di una figura intermedia. Da un lato, egli resta il punto di partenza di quel pensiero dell’essere che condurrà a Heidegger, e che si tratta ormai di combattere e superare. D’altro canto, tuttavia, Aristotele appare spesso come l’allievo di Platone, un allievo che prende dal maestro un certo numero di concetti in riferimento a quella trascendenza assoluta dell’origine (con la sua eccedenza rispetto alle nostre facoltà cognitive) che Lévinas continua ad interrogare:

“la vista presuppone, oltre agli occhi e alla cosa, la luce. Gli occhi non vedono la luce ma l’oggetto della luce. [...] questa ‘apertura’ dell’esperienza o questa esperienza dell’apertura – spiega il privilegio dell’oggettività e la sua pretesa di coincidere con l’essere stesso degli enti. Ritroviamo questo schema della visione da Aristotele a Heidegger” (Lévinas 1961, p. 206; tr. it. p. 193-4).

È chiaro che un simile cambiamento di prospettiva modifica profondamente il ruolo strategico tradizionalmente attribuito al *De Anima* nel dibattito sull’intenzionalità. Visto che per Lévinas, non è affatto nella dottrina dell’*αἴσθησις*, che riceve la forma degli enti senza la materia (e *menchemeno* in quella della *φαντασία*) che va cercata l’eccedenza fondatrice dell’Assolutamente Trascendente (extra-ontologico), rispetto all’intenzionale-trascendente (ontico-

ontologico). Bisogna invece rivolgersi alla dottrina del νοῦς ποιητικός, “comparabile alla luce” (*De An.*, Γ 5, 430a 16), “separato, impassibile e senza mescolanza” (430a 18), “sempre in atto” (430a 19), “esso solo immortale ed eterno” (430a 23):

“Significa dunque *ricevere* da Altri al di là della capacità dell’Io; ciò che significa esattamente: avere l’idea dell’infinito [...] L’analisi aristotelica dell’intelletto, che scopre l’intelletto agente, che viene dall’esterno, assolutamente esterno, e che però sostituisce, senza comprometterla affatto, l’attività sovrana della ragione, sostituisce già alla maieutica un’azione transitiva del maestro, poiché la ragione, senza venir meno a se stessa si ritrova in grado di *ricevere*” (pp. 43-4; tr. it. p. 49).

Sarebbe senz’altro utile leggere la lettura lévinassiana del νοῦς ποιητικός avendo in filigrana le interpretazioni di quei commentatori di Aristotele, antichi e medievali, che hanno identificavano intelletto agente e principio divino. In particolare, si potrebbe pensare al *De Intellectu* attribuito ad Alessandro di Afrodisia, cui si oppone, pur senza nominarlo, Temistio nella sua parafrasi di *De An.* III 3-8 (cf. traduzione e commento dei due testi: Schroeder F. et Todd R., 1990). Ma questo ci porterebbe troppo lontano. Il punto cruciale è piuttosto il seguente: quando il movimento di superamento fondazionista iniziato da Heidegger con il superamento della trascendenza dell’ente verso quello dell’essere prosegue e si “radicalizza” nel superamento dell’essere verso una sovra-trascendenza, una trascendenza ancora più trascendente della trascendenza degli enti, rimangono ormai tre opzioni principali:

- (1) si può tralasciare ogni riferimento ad Aristotele (cf. Henry 1963) o evocare la dottrina unicamente su alcuni punti marginali, come la contingenza o il συμβεβηκός (cf. Marion 1997, pp. 160-1, 185-190);
- (2) si può criticarne apertamente l’incapacità nel superare la trascendenza ontico-ontologica a causa dell’ “ousiologia” aristotelica (cf. par ex. Romano 1998, pp. 11, 231);
- (3) oppure, ed è quel che fa Lévinas 1961 (p. 79, 41), si può partire da un “al di là dell’essere”, il cui modello esplicito sarebbe il “ἐπέκεινα τῆς οὐσίας” invocato da Platone nel sesto libro della *Repubblica* (509b 9), abbinato a una concezione della noetica ispirata a quei passaggi del *Fedro* (244a, 249a, 265a) in cui si tratta di un pensiero che “viene da Dio”, e cercare di ritrovare tutto questo in Aristotele. Donde l’obbligo

di una serie di scelte testuali o dottrinali. Si può affermare, ad esempio, che “in Aristotele” quel che somiglia di più alla “trascendenza del Bene rispetto all’essere” di Platone, è la tesi dell’ “unità puramente analogica dell’essere” (Lévinas 1961, p.79). O che la dottrina aristotelica che più si avvicinerrebbe al “pensiero alato” [sic]<sup>18</sup> platonico e all’ “unione pura e semplice e immediata col Divino” del *Fedro*, è quella del νοῦς ποιητικός, inteso non alla maniera di Temistio o Tommaso d’Aquino, ma a quella di Alessandro di Afrodisia o di Averroè:

“pensare l’infinito, il trascendente, lo Straniero, non è dunque pensare un oggetto. Ma pensare ciò che non ha i lineamenti dell’oggetto, significa in realtà fare di più o molto di più che pensare. La distanza della trascendenza non equivale a quella che separa, in tutte le nostre rappresentazioni, l’atto mentale dal suo oggetto, poiché l’oggetto sta a una distanza che non esclude – ed in realtà implica – il possesso dell’oggetto, cioè la sospensione del suo essere. *L’ ‘intenzionalità’ della trascendenza è unica nel suo genere. La differenza fra oggettività e trascendenza servirà da indicazione generale per tutte le analisi di questo lavoro.* Questa presenza nel pensiero di un’idea il cui *ideatum* va al di là della capacità del pensiero, è attestata non solo dalla teoria dell’intelletto attivo di Aristotele, ma molto spesso anche da Platone” (Lévinas 1961, p. 40; tr. it. p. 47).

All’interno del nodo intenzionalità/ontologia, per Lévinas il miglior Aristotele cui far riferimento è quell’Aristotele che più sembra vicino al Platone della trascendenza del Bene rispetto all’essere.

3.10.3. *L’Aristotele da desostanzializzare (o demedievalizzare)*. È chiaro che la tendenza a platonizzare Aristotele (e a neo-platonizzare Platone)<sup>19</sup> ha senso solo se si mira a superare la trascendenza

---

<sup>18</sup>Nel testo di Platone qui citato da Lévinas, non c’è alcun sintagma che potrebbe corrispondere con esattezza a “pensiero alato”. Secondo il passaggio del *Fedro* in questione (249a), non è il pensiero, ma l’anima che “mette le ali” (πτεροῦται) dopo diecimila anni, a condizione di aver “cercato la verità con animo semplice, o amato i giovani di filosofico amore”.

<sup>19</sup>Una simile tendenza andrebbe messa in relazione anche con l’idea di un “superamento neo-platonico della metafisica” (Aubenque 2009, p. 33). Un superamento la cui prossimità con la “decostruzione” era già stato notato dallo stesso Derrida (cf. Derrida 1972 e 1997), le cui risorse Aubenque cerca di sfruttare (cf. Aubenque 2009, pp. 55-66). Tuttavia, invece di riprendere l’operazione lévinassiana di una (neo)platonizzazione di Aristotele, Aubenque conclude il suo

dell'essere verso l'altrimenti-che-essere. Ma se ci si ferma al primo superamento (dall'intenzionalità alla trascendenza, dall'ente all'essere), si può già rivendicare un'eredità aristotelica del tutto diversa. Un'eredità chiaramente riconosciuta, stavolta, dallo stesso Heidegger<sup>20</sup>.

Il punto di partenza è, ancora una volta, la questione dell'essere (τί τὸ ὄν ἢ ὄν) e, più precisamente, la constatazione aristotelica di una molteplicità di significati dell'essere. Nei suoi corsi del 1930 su *Met.* Θ 1-3, Heidegger invoca il celebre passaggio di *Met.* E 1 (1026a 33-1026b 2) – sul quale Brentano già si era soffermato (cf. Brentano 1862, p. 7) – in cui Aristotele sembra distinguere quattro significati dell'essere: l'essere per accidente (ὄν κατὰ συμβεβηκός), l'essere come vero (ὡς ἀληθές), l'essere secondo le figure delle categorie (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) e l'essere come potenza e atto (δυναμει καὶ ἐνεργεία). Ed aggiunge che:

“fin dal Medioevo, si è dedotto dalla proposizione iniziale di *Met.* E 1 che il primo, fondamentale e dominante significato dell'essere in generale [...] fosse l'οὐσία, che si è preso la consuetudine di tradurre con 'sostanza'. Come se l'essere possibile, l'essere reale e l'essere vero dovessero essere ricondotti all'essere nel senso di sostanza. Nel XIX secolo, la tentazione è stata (soprattutto con Brentano) così forte che l'essere, l'essere possibile, l'essere reale sono stati compresi come se fossero delle categorie. È dunque opinione corrente che la dottrina aristotelica dell'essere sia una 'dottrina della sostanza'” (Heidegger 1931, p. 45).

Ma l'Aristotele cui si richiama una concezione dell'intenzionalità quale struttura dei comportamenti del *Dasein*, fondata nella trascendenza, *non può essere* l'Aristotele dell'essere categoriale, la cui unità è pur sempre garantita dal riferimento πρὸς ἓν alla sostanza (cf. Brentano 1862, p. 144 e *passim*). Pertanto, invece di criticare Aristotele per aver pensato l'ὄν a partire dall'οὐσία, Heidegger cerca un Aristotele la cui concezione dell'essere non sia già

---

studio con un capitolo intitolato *Ritorno ad Aristotele?* ove riprende l'idea, già avanzata nel suo celebre studio *Le problème de l'être chez Aristote* (Aubenque 1962), di una “metafisica effettiva, di andatura aporetica e dialettica” (Aubenque 2009, p. 76).

<sup>20</sup>La storia del rapporto fra Heidegger e Aristotele è notoriamente complessa, e non possiamo soffermarci. La migliore ricostruzione resta a tutt'oggi quella di Volpi 1984. Cf. anche Brogan 2005 e Courtine 2005, in particolare pp. 13-43).



ousiologica. Ragion per cui, già i corsi di *Logica* del 1925/6 riservano un ruolo del tutto particolare all'ὄν ὡς ἀληθές, descritto da Heidegger con gli stessi termini utilizzati per caratterizzare il fondamento del rapporto intenzionale. La verità, leggiamo, non è un “rapporto fra enti” (*Beziehung zwischen Seiendem*); si tratta invece della “relazione del *Dasein* in quanto *Dasein* col suo mondo stesso, l'apertura del *Dasein* al mondo” (*Verhältnis des Daseins als Dasein zu seiner Welt selbst, die Weltoffenheit des Daseins*) (Heidegger 1925-6, p. 164):

“conformemente alla sua costituzione in quanto scoperta dell'ente la verità può essere distinta in maniera corrispondente; da una parte, come scoprimento, essa è una caratteristica dell'ente stesso (e in particolare del mondo) – ma in quanto scoperta, essa è allo stesso tempo una caratteristica del comportamento del *Dasein* (*Wahrheit kann bezüglich ihrer Verfassung als Entdeckung von Seiendem entsprechend aufgeteilt werden; als Entdecktheit ist sie einmal ein Charakter der Seienden selbst (in besonderen der Welt) – als Entdecken aber zugleich ein Charakter des Verhaltens des Dasein*)” (p. 168).

Anche in ambito analitico, il tema aristotelico dell'ὄν ὡς ἀληθές appare a volte nel dibattito sull'intenzionalità, in particolare in Brentano (cf. in particolare Runggaldier 1989 e Smith 1984). Ma il riferimento degli analitici all'Aristotele dell'essere del vero è circoscritto al problema di ontologia scientifica relativo allo statuto degli oggetti intenzionali (“ci sono degli *entia rationis*?”) o alla questione del senso da attribuire alla tesi dell’“immanenza” (*inesse*) degli oggetti negli atti mentali (cf. anche Chrudzimski 2013) (cf. *supra* §3.3-3.5). Ma come abbiamo visto, Heidegger parte da una concezione affatto diversa dell'ontologia; di conseguenza, il nesso intenzionalità/ὄν ὡς ἀληθές ha un senso del tutto diverso.

Aggirando deliberatamente lo stadio medievale dell' *ens tamquam verum et falsum*, Heidegger preconizza invece qualcosa come un ritorno ad Aristotele, e più precisamente al testo di *Met.* Θ 10 (1051a 34-1051b 2). Un testo che, ai suoi occhi, è appunto il “fondamento dell'interpretazione del problema della verità” (Heidegger 1925-6, p. 170) in cui si raggiunge “il punto più elevato della considerazione ontologica fondamentale” (p. 171; cf. anche p. 179).

È bene insistere su questo punto: secondo Heidegger, l'ὄν ὡς ἀληθές non è *uno* dei molteplici significati dell'essere; non è un'accezione dell'essere che potrebbe autorizzarci ad ammettere nella

“nostra” ontologia, accanto agli enti reali fisici e mentali, anche degli enti di ragione. Si tratta invece della “determinazione più propria dell’essere” (*Wahrheit als eigentlicher Bestimmung des Seins*) (p. 191); di quell’accezione che permette di comprendere la natura dell’apertura al mondo del *Dasein*, la coappartenenza fra “scoprimiento” e “scoperta” (il fondamento della coappartenenza di *intentio* e *intentum*), e, in ultima analisi, l’essere a partire dal tempo (cf. p. 192).

In questo modo, se la questione-guida non è “ci sono degli enti di ragione?” (oppure “ci sono degli oggetti propriamente intenzionali?”); se, come scrive Heidegger, “La nostra domanda è [piuttosto]: cosa significa *essere*? (*was besagt Sein*), e dunque come si può arrivare a comprendere la *verità* come un *carattere dell’essere*?” (p. 191) – allora, “caratterizzando l’essere a partire dall’*ἀληθές*”, l’Aristotele di  $\Theta$  10 ha “per la prima volta portato l’essere alla sua determinazione piena e propria” (p. 179). Ha permesso di ripensare il fondamento del comportamento intenzionale del *Dasein* (che può, in seguito, formulare dei giudizi veri o falsi) sulla base del concetto fondamentale di verità come svelamento, in quanto “carattere del comportamento del *Dasein*” (*Charakter des Verhaltens des Daseins*), come “rapporto (*Verhältnis*) del *Dasein* in quanto *Dasein* al suo mondo” e, in ultima istanza, in quanto indice della temporalità dell’essere (p. 192 seg.). Secondo Heidegger, dunque, per comprendere il contributo di Aristotele alla questione del fondamento dell’intenzionalità non bisogna né *criticare* l’ousiologia, né *platonizzare* la concezione della trascendenza – bisogna invece *demedievalizzare Aristotele*, tornando al concetto tipicamente greco della verità come *ἀληθεια*.

La dottrina della verità/*ἀληθεια* di Heidegger è stata oggetto di molte critiche, tanto filologiche (Friedländer 1958, pp. 221-9) quanto filosofiche (Tugendhat 1967). Critiche che, sia detto en passant, appaiono per molti versi estremamente convincenti. Per quel che ci riguarda, tuttavia, basti notare che la maniera in cui Heidegger cerca di incanalare in un percorso aristotelico il suo superamento/fondazione dell’intenzionalità grazie a una trascendenza più originaria attraverso il ricorso all’*ὄν ὡς ἀληθές* indica una strategia di appropriazione del tutto diversa da quelle indicate finora. Non si tratta né della critica standard rivolta contro un Aristotele metafisico e “ousiologico”, che avrebbe limitato l’intenzionalità alla sua dimensione ontica; né del silenzio, talvolta imbarazzato, di coloro che aggirano la questione o

attribuiscono ad Aristotele delle “rotture” che la sua compromissione con la metafisica occidentale non gli avrebbe permesso di vedere chiaramente; e non si tratta neppure all’interpretazione proposta da Lévinas del νοῦς ποιητικός come vettore extra-ontologico.

Ma bisogna anche insistere sul fatto che nessuna di queste immagini di Aristotele (da rimuovere/criticare, platonizzare o demedievalizzare) prodotte all’interno della corsa continentale al “superamento/fondazione” dell’intenzionalità, somiglia neppure vagamente all’Aristotele presente nei “dibattiti” sull’intenzionalità analitica (ignorandone volontariamente il contributo storico; proponendo dei paragoni euristici; identificando delle varianti dottrinali; o formulando degli anacronismi controllati).

#### 4. *Conclusione: un ponte che non esiste*

##### 4.1. *Una buona guerra o una cattiva pace ?*

Se ci si guarda intorno non è difficile trovare tentativi più o meno coraggiosi volti a mostrare l’esistenza di qualcosa come un “dibattito contemporaneo bipartisan sull’intenzionalità”. Un dibattito che contrapporrebbe due scuole di pensiero, due metodi, due stili, alle prese con problemi simili e talvolta identici, ciascuna armata di strumenti concettuali diversi. A volte si parla di due “tradizioni”, che potrebbero tuttavia trovare un terreno di intesa... se solo trovassero il modo di costruire un dialogo autentico (l’esempio migliore è probabilmente Moran 2013). Questi tentativi esistono, e non si tratta certo di sminuirne il valore. Ma se quanto detto finora è corretto, sarà utile allora trarne allora qualche conseguenza.

La prima conseguenza è la seguente: pur non trattandosi di uno slogan del tutto privo di senso, la formula “problema contemporaneo dell’intenzionalità” è ad un tempo troppo vaga e troppo “ideologica” per avere un qualsivoglia valore descrittivo. E questo non perché ci siano una moltitudine di problemi dell’intenzionalità (la qual cosa è banalmente vera); ma, semplicemente, perché *quel che appare come un problema per gli uni, non lo è affatto per gli altri*.

In filosofia analitica, la questione dell’origine della trascendenza ontica (per non parlare dell’“altrimenti che essere”) è, nel migliore dei casi, una curiosità speculativa, nel peggiore, un falso problema; d’altro canto, la guerra contro il riduzionismo anti-mentalista non può che sembrare futile a un lettore di *Essere e tempo*,

che ha imparato già da subito che l'intenzionalità non è il “marchio caratteristico del mentale”, ma un modo dell'essere-al-mondo o “una struttura dei comportamenti del *Dasein*. Guerra che, pertanto, non merita di essere combattuta se non nel caso in cui, ad esempio, la si possa iscrivere nel “contesto” più generale della questione fondamentale dell'essere (per esempio nell'ambito di una riflessione sull'essere della tecnica). Pertanto, è probabilmente più utile interrogarsi sulle ragioni di questa profonda differenza, piuttosto che insistere su divergenze locali fra intenzionalità analitica e continentale cercando, ancora una volta, di “costruire dei ponti” fra i due approcci. Ancora una volta, il miglior punto di partenza resta quello – sanamente rudimentale, ma pur sempre rudimentale – di Dennett e Haugeland:

“intentionality is *aboutness*. Some things are about other things: a belief can be about icebergs, but an iceberg is not about anything; an idea can be about the number 7, but the number 7 is not about anything; a book or a film can be about Paris, but Paris is not about anything. Philosophers have long been concerned with the analysis of the phenomenon of intentionality, which has seemed to many to be a fundamental feature of mental states and events. [...] Since the Phenomenological tradition, mainly on the Continent, has continued to exploit the concept of intentionality along rather different lines, the problem of intentionality is one of the best points of convergent concern in these two largely separate – and often antagonistic – research traditions” (Dennett - Haugeland 1987, p. 383).

Quel che è interessante osservare è che, mentre i due autori soprassedono sulla natura di tale “divergenza” o “antagonismo”, non riescono ad impedirsi di partire *in medias res* e affermare che “intentionality is *aboutness*”, che bisogna stabilire se gli stati mentali abbiano o meno una data proprietà etc. Per quel che ci riguarda, abbiamo ritenuto invece più ragionevole spingere la disgiunzione agli estremi. Giacché è tutto fuorché certo che “on the Continent”, fenomenologico o meno (gli heideggeriani non sono tutti dei fenomenologi, e viceversa) ci sia un “convergent concern” riguardo al tipo di problemi segnalati da Dennett e Haugeland. Ad un livello estremamente superficiale, forse questa affermazione può anche essere esatta – ma è esatta soltanto a partire da un'illusione di prospettiva. Come abbiamo voluto dimostrare, invece, probabilmente *nessuno* degli autori “continentali” discussi finora avrebbe accettato, nemmeno

in forma preliminare, la caratterizzazione dell'intenzionalità proposta dai nostri due autori. Caratterizzazione che è invece del tutto ovvia e banale in filosofia analitica.

*No:* l'intenzionalità continentale non è una *proprietà* che distingue un certo tipo di cose (iceberg, numeri) da altre cose (opinioni, idee); nemmeno per Sartre, per il quale emozioni, immaginazione etc. sono dei "modi di essere al mondo". E "modo di essere" o "modo di esistere" (*Seinsweise, Existenzweise*), come abbiamo visto, sono termini tecnici (proprio come "*supervenience*" o "*encoding*") il cui senso dipende dalla domanda ontologica di fondo cui essi si subordinano. Termini che rinviano ai "comportamenti *del Dasein*" heideggeriani dove il "*sich-Beziehen auf*" assume piuttosto la forma di un "essere-presso" (*Sein-bei*).

*No:* "*on the Continent*" nessuno si chiede se "esista il mentale"; spesso si ignora bellamente la differenza fra interpretazione intensionale e estensionale di un predicato, e soprattutto, si costruisce il discorso sull'intenzionalità intorno alla nozione di "trascendenza" (*Tranzendenz*). Ancora un termine tecnico soggetto a sua volta ai vincoli della "differenza ontologica" (un altro termine tecnico). L'intenzionalità continentale è dunque una figura della trascendenza in un senso estremamente preciso. E bisogna ammettere che l'esercizio *specificatamente continentale* consiste nel chiedersi prima se la trascendenza "ontica" (verso gli enti) sia sufficientemente originaria (e la risposta è sempre "no!", tranne nel caso del giovane Sartre); e poi se la trascendenza stessa dell'essere non presupponga a sua volta un fondamento più originario (e qui le risposte variano).

Sia detto *en passant*, non è questo un esercizio che io ami in modo particolare. Tutt'altro. Resta il fatto, tuttavia, che fintanto che non se ne siano comprese chiaramente la natura e le regole, tanto le critiche più aspre quanto i tentativi di conciliazione frettolosi rischiano, a mio avviso, di essere piuttosto aneddotici (o forse soltanto politici).

Ora, come assicurarsi di una simile eterogeneità? Come stabilire con certezza, nonostante l'esistenza *di fatto* di tentativi di dialogo fra le due tradizioni, se la controversia sull'intenzionalità è davvero così profonda? Il filtro euristico del rapporto con l'eredità aristotelica ci è sembrato appunto poter svolgere un ruolo veramente rivelatore, facendo esplodere un certo numero di ambiguità.

#### 4.2. Il filtro di Aristotele

Riassumiamo. In regime di ontologia scientifica (εἰ ἔστι; *what is there?*), la via analitica dell'intenzionalità-*aboutness* ricostruisce una doppia eredità aristotelica. Siamo dunque in presenza di due piste:

- (1) la prima conduce alla psicologia di Aristotele (*De An.* II e III) e più precisamente:
  - (1.1) alla teoria aristotelica della percezione sensibile (o eventualmente a quella della fantasia); e, più generalmente,
  - (1.2) alla questione della relazione fra corpo e anima (che sfocia nel *mind-body problem* e si articola nel dibattito sulla naturalizzazione dell'intenzionalità);
- (2) la seconda pista, attraverso la questione dell'*inesse*, della in-esistenza intenzionale, porta dal *De Anima* alla *Metafisica* di Aristotele, e più precisamente:
  - (2.1) alla teoria aristotelica dell'essere del vero (interpretata in relazione al problema dell'esistenza di oggetti intenzionali o *entia rationis*); ma anche:
  - (2.2) alla teoria aristotelica delle categorie, e in particolare all'ontologia delle relazioni (dove si tratta di indagare la natura e la particolarità delle relazioni intenzionali) (*Cat.* 7, 7b22-8a 12; *Met.* Δ 15, 1021a 26-1021b 3).

Le due piste, ovviamente, si incrociano. Ma soprattutto, esse hanno come comune origine, diretta o indiretta (attraverso la trasformazione semantica del problema operata da Chisholm), i testi di Brentano – l'“aristotelico d'ordinanza” della famiglia dell'intenzionalità analitica<sup>21</sup>. Sullo sfondo, c'è sempre la stessa domanda: esiste il mentale? Domanda centrale cui *va data una risposta*, e che definisce il “contesto” nel quale inserire i diversi “puzzles” di filosofia del linguaggio o della mente (cf. *supra* §2). Il primo “*revival*” brentano

---

<sup>21</sup>Il riferimento ad Aristotele *Met.* Δ 15 si trova anche in Brentano 1930, p. 117.

risponde già subito affermativamente, grazie all'autorità della percezione interna; dopo il secondo "revival" si dovrà invece fare i conti con l'autorità della semantica dei predicati intensionali.

In regime di ontologia filosofica o pura (τί τὸ ὄν ἦ ὄν; *was besagt Sein?*), invece, la via continentale dell'intenzionalità-*Transzendenz* segue un percorso diverso, forse più frammentario, ma pur sempre riconoscibile. Nella misura in cui la sfida dell'intenzionalità è quella della "trascendenza originaria", dell'intenzionalità "ontica" da superare, siamo di nuovo di fronte a due piste:

(3) la trascendenza originaria è quella dell'apertura all'essere. In questo caso, i testi di riferimento sono i libri centrali della *Metafisica*. In tal modo:

(3.1) si può ignorare o criticare Aristotele per non aver saputo superare l'intenzionalità ontica (critica un po' vaga che non si basa su nessun testo in particolare, ma si giustifica unicamente con una lettura di *Met. Z* e *H* quale luogo in cui si decide il primato dell'essere come οὐσία); oppure,

(3.2) si può mostrare come Aristotele fosse consapevole della trascendenza all'origine dell'intenzionalità ontica, e come tale consapevolezza emerga nel trattamento dell'ὄν ὡς ἀληθές in *Met. Θ* 10 (da comprendersi in termini di apertura originaria dell'essere-nel-mondo attraverso la coappartenenza tra svelamento dell'essere e comportamento svelante del Dasein );

(4) la trascendenza originaria è "al di là dell'essere". Nel qual caso:

(4.1) si può ignorare o criticare Aristotele per non aver saputo superare l'intenzionalità ontologica (e non aver raggiunto il livello dell'Altro, dell'Infinito, della Donazione, dell'Evento, della Vita, della Differanza etc.);

(4.2) si può mostrare come Aristotele avesse i mezzi per superare la trascendenza dell'essere, per esempio con la dottrina del

νοῦς ποιητικός (interpretata in chiave platonica alla luce della trascendenza divina) in *De An.* Γ 5 (cf. *supra* §.3).

Se tutto questo è corretto, il filtro di Aristotele dovrebbe aver confermato quanto detto finora. A questo punto, diventa difficile sostenere, con Dennett e Haugeland, che “the problem of intentionality is one of the best points of *convergent concern* in these two largely separate research traditions”. La relazione con Aristotele e la genesi multipla dell’intenzionalità negli uni e negli altri autori sembra infatti mostrare esattamente il contrario. Non si tratta affatto di “preoccupazioni comuni” e di “linee di ricerca diverse”, ma chiaramente di *divergent concerns*. Così divergenti che anche quando si riferiscono agli *stessi* testi di Aristotele (*De Anima* II e III; *Metafisica* Z, H e Θ), finiscono per sfruttarne il potenziale in modo selettivo e mutualmente esclusivo<sup>22</sup>.

Un controesempio notevole potrebbe essere un autore analitico che leggesse l’eredità aristotelica dell’intenzionalità alla maniera di Lévinas, a partire dalla dottrina dell’intelletto agente; o, vice-versa, un post-heideggeriano che si basasse, come Brentano, sulla dottrina aristotelica della percezione sensibile. Per quanto mi riguarda, non mi sembra di averne trovati. E anche quando si tratta dell’ὄν ὡς ἀληθές, tema che sembra interessare ad entrambe le posizioni, è necessario insistere su un punto: dire, basandosi su Θ 10 (cf. Heidegger 1925-6, pp. 168-191), che il fondamento dell’intenzionalità è nella verità come svelamento dell’essere, e affermare, piuttosto sulla base di E 4 (cf. Brentano 1862, pp. 33-39), che a fianco degli enti reali “ci sono” anche degli oggetti intenzionali – enti di ragione che “sono” *in modo improprio (uneigentlich)* perché i giudizi o enunciati corrispondenti sono veri – sono due cose del tutto diverse. E si tratta, ancora una volta, di due posizioni ben difficili da rintracciare, per così dire, “a campi invertiti”<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup>Per una visione sinottica delle contrapposizioni salienti cf. *infra* la tabella alla fine del presente saggio.

<sup>23</sup>La sola eccezione, a mia conoscenza, potrebbe essere quella di un autore “continentale” come Courtine 2005. Tuttavia, Courtine si occupa dell’*ens tamquam verum* in veste di *storico dell’ontologia*, allo scopo di testare le risorse storiografiche e la pertinenza storica del concetto heideggeriano di onto-teologia nella storia a lungo termine della tradizione scolastica. Mai Courtine commette la leggerezza di attribuire ad Aristotele l’idea che, insieme all’essere della sostanza, si debba (o si



Aristotele si rivela dunque come un'ottima cartina tornasole. Che ci siano tanti "Aristotele" quante sono le maniere di comprendere il senso dell'ontologia (filosofica/scientifica) in rapporto al problema dell'intenzionalità ( $\epsilon\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota/\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ ), mi sembra un fatto sufficientemente importante da meritare di essere segnalato. Ogni figura dell'intenzionalità (marchio caratteristico del mentale/trascendenza) ha il suo contesto ontologico proprio (*What is there?/Was besagt Sein?*) necessario per comprendere in che senso l'intenzionalità *faccia problema*. Fintanto che un simile "contesto", che definisce la *rilevanza teorica* dei "puzzles" o delle "questioni" d'intenzionalità, non diventa esplicito, temo che ogni tentativo di "gettare ponti" fra intenzionalità analitica e continentale rischi di scadere nel puro gioco accademico. Un gioco fondato o su malintesi, o sulla tacita accettazione del gergo tecnico altrui (la cui portata filosofica resterebbe sovente sconosciuta), oppure sulla dichiarata apostasia e sulla retorica della "conversione" analitica di tanti filosofi fino ad ora continentali.

Pertanto, se è vero che in entrambi i casi, l'esempio di Aristotele mostra la presenza di una serie di vincoli di natura ontologica capaci di *rendere l'intenzionalità un problema filosofico*, allora è forse da qui che si potrebbe ricominciare. Poiché prima di costruire ponti, è meglio assicurarsi almeno di aver correttamente

---

possa) "ammettere nella nostra ontologia" l'essere del vero. Quando invece si tratta di considerare il contributo di Heidegger alla storia dell'intenzionalità, Courtine riprende apertamente l'operazione heideggeriana. Per mostrare in particolare come l'intenzionalità di Heidegger sia già in rottura con l'approccio brentaniano (che porta all'*esse diminutum* degli oggetti intenzionali) e anticipando in questo modo la rottura heideggeriana: "questa comprensione aprente, questa apertura (*Erschlossenheit*) è la condizione di possibilità della scoperta dell'ente-sussistente, o molto semplicemente dell'incontro di un qualche cosa (*etwas*) capace di costituire un vissuto. Questo carattere di 'aperità' (*apèrité*) essenziale a qualsivoglia forma di intenzionalità, sul quale si fonderà Heidegger, potrebbe già costituire proprio la scoperta fondamentale di Husserl, non sulla scia di Brentano, e del suo particolare aristotelismo, ma in dichiarata rottura con esso" (Courtine 2007, p. 36). Un altro caso complesso è quello di Benoist 2011, p. 71), il quale, pur utilizzando un registro più analitico, sembra riprendere l'operazione dell'intenzionalità/apertura all'essere, a costo di farne una questione di "identificazione" ("ammettere l'intenzionalità, non significa in alcun caso aprire una nuova provincia dell'essere – oggetti inesistenti, oggetti vaghi, oggetti spirituali, o non so che altro – quasi si trattasse di una miniera dimenticata, ma aprire l'essere e basta: darsi i mezzi di porre ogni volta concretamente il problema dell'identificazione di quello che c'è). Per Benoist, "aprire l'essere" e "identificare quello che c'è" sembrano dunque due gesti all'apparenza identici.

misurato la larghezza del fiume. E, ancor più importante, è bene assicurarsi che ci sia davvero un fiume<sup>24</sup>.

(tradotto dal francese da Carla Di Martino)

---

<sup>24</sup>Questo articolo è la versione italiana – non integrale e parzialmente modificata – di un lungo saggio pubblicato nella « Revue philosophique de Louvain » 114/3 (2016), pp. 485-546, con il titolo: *Intentionnalités, Ontologies: quel Aristote en héritage? Esquisse d'une cartographie militaire*. Si ringrazia l'editore per averne autorizzato la presente traduzione, condotta all'interno del progetto SÊMAINÔ (ANR-15-CE33-0008). (NdT).

**Title:** *Which Aristotle? “Ontological” questions and contemporary theories of intentionality*

**Keywords:** Aristotle, Brentano, Quine, Heidegger, intentionality, ontology, analytics, continentals

**Abstract:** This article maintains that the contemporary debate on intentionality rests on two extremely different ways of conceiving the scope of ontology. Each way can be fruitfully traced back to Aristotle by distinguishing the account of the “*εἰ ἔστι*” spelled out in *An. Post.* II, 1 (89b 24) from the quest for the “*ὄν ἢ ὅν*” pursued in *Met.* Γ 1 (1003a 20). It will be argued that the analytic approach rests on the former and questions intentionality from an ontological standpoint suitably summarized by Quine’s formula “*What is there?*”. Accordingly, intentionality turns out to be an issue of “ontology of mind”, ultimately related to the problem of the existence of “mental states” and their defining features. The continental approach, by contrast, rests on the latter, as it is shown by Heidegger’s question “*was besagt ‘Sein’?*” (or “*Was ist der Sinn von Sein?*”). Intentionality is thus investigated within the broader framework of the fundamental problems of “transcendence” and human existence as a whole. It will also be showed how each conception of intentionality—together with its correlative ontological background—has generated very different strategies to claim its specific Aristotelian legacy. The analytic way, through the mediation of Brentano, has been mainly focused on Aristotle’s *De An.* II 5 and the doctrine of the “*ἀΐσθησις*”; as for the continental way, through the mediation of Heidegger, it has followed some very different paths, one of which leads to *Met.* Θ 10 and the Aristotelian account of the “*ὄν ὡς ἀληθές*”

---

Université de Lille/UMR CNRS Claudio Majolino  
8163 STL  
Domaine Universitaire du Pont de  
Bois  
BP 60149  
59653 Villeneuve d’Ascq Cedex  
[claudio.majolino@univ-lille.fr](mailto:claudio.majolino@univ-lille.fr)

ANR/FNS SÊMAINÔ  
Université de Lille/UMR CNRS  
8163 STL  
Domaine Universitaire du Pont de  
Bois  
BP 60149  
59653 Villeneuve d’Ascq Cedex  
[carla.di-martino@univ-lille.fr](mailto:carla.di-martino@univ-lille.fr)

## Bibliografia

- Aubenque 1962: P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962.
- Aubenque 2009: P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris 2009.
- Barbaras 1998: R. Barbaras, *La puissance du visible. Le sentir chez Merleau-Ponty et Aristote*, in *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris 1998, pp. 13-35.
- Barnes 1994: J. Barnes, *Traduzione e commento di Aristotele, Posterior Analytics*, Oxford 1994.
- Benoist 2005: J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris 2005.
- Benoist 2011: J. Benoist, *Eléments d'une philosophie réaliste*, Paris 2011.
- Bernet 1987: R. Bernet, *Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger*, « Revue Philosophique de Louvain » 68 (1987), pp. 499-521.
- Bernet 1994: R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris 1994.
- Brentano 1864: F. Brentano, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Hildesheim 1960 (*Dei molteplici significati dell'essere in Aristotele*, tr. it. di S. Tognoli, Milano 1995).
- Brentano 1874: F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*, Hamburg 1874 (*La psicologia dal punto di vista empirico I*, tr. it. di L. Albertazzi, Bari 1997).
- Brentano 1911: F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt II. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Hamburg 1911 (*La psicologia dal punto di vista empirico II*, tr. it. di L. Albertazzi, Bari 1997).
- Brentano 1930: *Wahrheit und Evidenz*, Hamburg 1930.
- Brentano 1975: F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg 1975.
- Brentano 1982: F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Hamburg 1982.
- Brogan 2005: Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, Albany 2005.
- Burnyeat 1992: M. Burnyeat, *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? (A Draft)*, in Nussbaum – Rorty 1992, pp. 15-26.

- Buzzetti – Ferrari 1987: D. Buzzetti, M. Ferrari (edd.), *Speculative Grammar, Universal Grammar, and Philosophical Analysis of Language*, Amsterdam 1987.
- Byrne 1997: P. H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*, Albany 1997.
- Casper 2009: B. Casper, 'Autrement que' Husserl et 'au-delà de' Heidegger. Zur Bedeutung von Emmanuel Lévinas für eine künftige Geschichte des Denkens, « Dialeghestai. Rivista Telematica di Filosofia » (2009) (<http://mondodamani.org/dialeghestai/bc02.htm>).
- Caston 1998: V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, « Philosophy and Phenomenological Research » LVIII/2 (1998), pp. 249-298.
- Chisholm 1956: R. Chisholm, *Sentences about Believing*, « Proceedings of the Aristotelian Society, New Series » 56 (1955-6), pp. 125-148.
- Chisholm 1957: R. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca 1957.
- Chruszismki 2003: A. Chruszismki, *Brentano and Aristotle on the Ontology of Intentionality*, in Fissette – Fréchette 2003, pp. 121-138.
- Code 1991: A.D. Code, *Aristotle, Searle and the Mind-Body Problem*, in Lepore – Van Gulick 1991, pp. 105-113.
- Courtine 1990: J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990 (*Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, tr. it. di C. Esposito e P. Porro, Milano 1999).
- Courtine 2005: J.-F. Courtine, *Inventio Analogiæ. Métaphysique et ontothéologie*, Paris 2005.
- Courtine 2007: J.-F. Courtine, *La cause de la phénoménologie*, Paris 2007.
- Crane 1998: T. Crane, *Intentionality as the mark of the mental*, in O' Hear 1998, pp. 229-251.
- Deely 1972: J.N. Deely, *The Ontological Status of Intentionality*, « The New Scholasticism » 46/2 (1972), pp. 220-233.
- Deleuze 1985: G. Deleuze, *Sur Foucault. Les formations historiques* (corsi a Vincennes del 10/12/1985) ([http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=427](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=427)).
- Deleuze 1986: G. Deleuze, *Foucault*, Paris 1986 (*Foucault*, traduzione di P.A. Rovatti e F. Sossi, Milano 1987).

- Dennet 1987: D. Dennet, *The Intentional Stance*, Cambridge-London 1987 (*L'atteggiamento intenzionale*, tr. it. di E. Bassato, Bologna 1993).
- Dennet – Haugeland 1987: D. Dennet, J. Haugeland, *Intentionality*, in Gregory 1987, pp. 383-386.
- Depraz 1995: N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris 1995.
- Derrida 1967: J. Derrida, *De la Grammatologie*, Paris 1967 (*Della grammatologia*, tr. it. di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri et G. Dalmasso, A.C. Loaldi, Milano 1969 (2012)).
- Dretske 1995: F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge 1995.
- Drummond 1990: J.J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Dordrecht 1990.
- Engel 2000: Engel P. (ed.), *Précis de Philosophie analytique*, Paris 2000.
- Fisette – Fréchette 2007: D. Fisette, G. Fréchette (edd), *Le legs de Brentano*, Paris 2007.
- Fisette – Fréchette 2013: D. Fisette, G. Fréchette (edd), *Themes from Brentano*, Amsterdam 2013.
- Fréchette 2013: G. Fréchette, *Brentano's Thesis (Revisited)*, in Fisette – Fréchette 2013, pp. 121-138.
- Friedlander 1958: P. Friedlander, *Plato: An Introduction*, New York 1958 (*Platone*, trad. Italiana di A. Le Moli, Milano 2004).
- Gregory 1987: R.L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy of Mind*, Oxford 1987.
- Greish 1987: J. Greish, *La parole heureuse. Heidegger entre les choses et les mots*, Paris 1987.
- Grice 1989: P. Grice, *Studies in the Ways of Words*, Harvard 1989.
- Haar 1997: M. Haar, *Une 'déconstruction' de l'intentionnalité husserlienne. (Réflexions sr le §8, vol. XV, du texte 31 des Husserliana)*, in Janicaud 1995, pp. 171-180.
- Habermas 1953: J. Habermas, *Mit Heidegger gegen Heidegger denken*, « Frankfurter Allgemeine Zeitung » 25/7 (1953).
- Habermas 1985: J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985 (*Il discorso filosofico della modernità*, tr. it. di E. Agazzi, Roma-Bari 2000).
- Hedwig 1978: K. Hedwig, *Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano*, « Grazer Philosophische Studien » 5 (1978) pp. 67-82.

- Heidegger 1925: M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1970 (*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, Genova 1999).
- Heidegger 1925-6: M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe*, Bd. 21, Frankfurt am Main 1976 (*Logica. Il problema della verità*, tr. it. di U.M. Ugazio, Milano 1986).
- Heidegger 1927: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1977 (*Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano 1976).
- Heidegger 1927b: M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe*, Bd. 24, Frankfurt am Main 1975 (*I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di A. Farbris, Genova 1975 (1990)).
- Heidegger 1928: M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe*, Bd. 26, Frankfurt am Main 1978 (*Principi metafisici della logica*, tr. it. di G. Moretto, Genova 1998).
- Heidegger 1931: M. Heidegger, *Aristoteles Metaphysik  $\Theta$  1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Gesamtausgabe*, Bd. 33, Frankfurt am Main 1981 (*Aristotele Metafisica  $\Theta$  1-3. Dell'essenza e la realtà della forza*, tr. it. di U.M. Ugazio, Milano 2017).
- Henry 1963: M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963.
- Henry 1965: M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris 1965.
- Henry 1985: M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris 1985 (*Genealogia della psicoanalisi*, tr. it. di V. Zini, Firenze 1994).
- Henry 1990: M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990 (*Fenomenologia materiale*, tr. it. di G. Nuccitelli, Milano 2001).
- Henry 1991: M. Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*, «*Revue de Métaphysique et de Morale*» 1 (1991), pp. 3-26.
- Henry 1995: M. Henry, *Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir*, in Janicaud 1995, pp. 383-397.
- Henry 2005: M. Henry, *Entretiens*, Cabris 2005.
- Husserl 1891: E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Husserliana XII*, Den Haag 1970 (*Filosofia dell'aritmetica*, tr. it. di G. Leghissa, Milano 2001)

- Husserl 1900-1901: E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana XVIII*, Den Haag 1975; *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Husserliana XIX*, Den Haag 1984 (*Ricerche logiche*, 2 volumi, tr. di G. Piana, Milano 1979).
- Jacob 2003: P. Jacob, *Intentionality*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/intentionality/>).
- Jaquette 2002: D. Jaquette, *Ontology*, Chesham 2002.
- Jaquette 2004: D. Jaquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge 2004.
- Janicaud 1995: D. Janicaud, *L'intentionnalité en question: entre phénoménologie et sciences cognitives*, Paris 1995.
- Kraus 1924: O. Kraus, *Einleitung des Herausgeber* all'edizione del 1924 di Brentano 1874, pp. XVII-LXII.
- Kriegel 2011: U. Kriegel, *Sources of Intentionality*, Oxford 2011.
- Lepore – Van Gulick 1991: E. Lepore e R. Van Gulick (edd.), *John Serale and His Critics*, Cambridge 1991.
- Lévinas 1930: E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930 (*La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, tr. it. di S. Petrosino, Milano 2002).
- Lévinas 1961: E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961 (*Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Milano 1980).
- Lévinas 1974: E. Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Den Haag 1974 (*Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, tr. it. di S. Petrosino, Milano 1983).
- Marion 1997: J.-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997 (*Dato che. Saggio di una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Caldarone, Torino 2001).
- Marty 1908: A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. I. Bd.*, Halle 1908.
- Meillassoux 2006: Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006 (*Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, traduzione di M. Sandri, Milano 2012).



- Meinong 1882: A. Meinong, *Hume Studien II. Zur Relationstheorie. Gesamtausgabe II*, Graz, 1971, p. 1-184 (*Sulla teoria delle relazioni*, in A. Meinong, *Empirismo e nominalismo*, tr. it. di R. Brigati, Firenze 1993, pp. 73-195).
- Meinong 1894: A. Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Gesamtausgabe III*, Graz 1968, pp. 481-530.
- Meinong 1908: A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie. Gesamtausgabe II*, Graz 1971, pp. 481-530 (*Teoria dell'oggetto*, tr. it. di E. Coccia, Macerata 2003).
- Merleau-Ponty 1945: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 (*Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 2014).
- Merleau-Ponty 1973: M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1973 (*Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 1993).
- Moran 1996: D. Moran, *A Case for Pluralism. The Problem of Intentionality*, in *Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplementary Volume*, Cambridge 1996, pp. 19-32.
- Moran 1999: D. Moran, *Our Germans are Better than their Germans": Continental and Analytic Approaches to Intentionality Reconsidered*, « *Philosophical Topics* » 27/2 (1999), pp. 77-106.
- Moran 2013: D. Moran, *Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present*, « *International Journal of Philosophical Studies* » 21/3 (2013), pp. 317-358.
- Mulligan 2000: K. Mulligan, *Métaphysique et Ontologie*, in Engel 2000, p. 5-33.
- Nussbaum – Rorty 1992: M. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (edd.), *Essays on Aristotle's de Anima*, Oxford 1992.
- O'Hear 1998: A. O' Hear (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1998.
- Patocka 1992: J. Patocka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (tradotto dal ceco da E. Abrams) Grenoble 1992.
- Pellerin 2005: P. Pellerin, *Introduction, traduction, notes, bibliographie et index*, in Aristote, *Seconds Analytiques*, Paris 2005.
- Perler 2001: D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main 2001.
- Pichevin 1985: C. Pichevin, *Introduction, traduction et notes*, in Searle J., *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris 1985.

- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2000.
- Quine 1948: W.van Orman Quine, *On What is There*, in Quine 1953, pp. 1-19.
- Quine 1953: W.van Orman Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard 1953 (*Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, traduzione di P. Valore, Milano 2004)
- Quine 1960: W.van Orman Quine, *Word and Object*, Cambridge 1960 (*Parola e oggetto*, tr. it. di F. Mondadori, Milano 1970).
- Quine 2008: W.van Orman Quine, *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*, Harvard 2008.
- Richir 1992: M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble 1992.
- Romano 1998: C. Romano, *L'événement et le monde*, Paris 1998.
- Runggaldier 1989: E. Runggaldier, *On the Scholastic or Aristotelian Roots of 'Intentionality' in Brentano*, « Topoi » 8 (1989), pp. 97-103.
- Russell 1905: B. Russell, *Review of A. Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, « Mind » 14 (1905), pp. 530–538 (Reprinted in Russel 1973, pp. 77–88).
- Russell 1907: B. Russell, *Review of A. Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*”, « Mind » 16 (1907), pp. 136-439 (Reprinted Russel 1973, pp. 89–93).
- Russell 1913: B. Russell, *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, London 1913.
- Russell 1973: B. Russell, *Essays in Analysis*, London 1973.
- Sartre 1939: J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in Sartre 1947, pp. 31-35 (*Un'idea fondamentale della fenomenologia di Husserl: l'intenzionalità*, tr. it. in *Situazioni I*, pp. 139-143).
- Sartre 1943: J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943 (*L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, tr. it. di G. Del Bo, Milano 1964).
- Sartre 1947: J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947 (*Situazioni I*, in Id. *Materialismo e rivoluzione*, a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, Milano 1977, pp. 139-143).
- Schroeder - Todd 1990: F. Schroeder, R.B. Todd, *Introduzione, commento, traduzione e note a Two Greek Aristotelian Commentators on the intellect. The De Intellectu Attributed to*

- Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, Toronto 1990.
- Schweikard – Schmid 2013: D. Schweikard, H.B. Schmid, s.v. *Collective Intentionality*, Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/collective-intentionality/>).
- Searle 1983: J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1983 (*Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, tr. it. di D. Barbieri, Milano 1985).
- Sebbah 1994: F.-D. Sebbah, *Aux limites de l'intentionnalité: M. Henry et E. Lévinas lecteurs des Leçons sur la conscience intime du temps*, « Alter » 2(1994), pp. 245-259.
- Sebbah 2001: F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris 2001.
- Serban 2010: C. Serban, *Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité*, « Bulletin d'analyse phénoménologique » VI/8 (2010) (Actes 3), pp. 284-304.
- Smith – McIntyre 1982: D.W. Smith, J.R. McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht 1982.
- Smith 1987: B. Smith, *Husserl, Language and the Ontology of the Act*, in Buzzetti – Ferrari 1987, pp. 205-227.
- Sorabji 1991: R. Sorabji, *From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary volume: Aristotle and the Later Tradition* », Oxford 1991, pp. 227-259.
- Tugendhat 1967: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.
- Twardowski 1894: K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Wien 1894 (*Contenuto e oggetto*, tr. it. di S. Besoli, Torino 1988).
- Vasey 1980: C.R. Vasey, *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Lévinas*, « Revue de Métaphysique et de Morale » 2/85 (1980), pp. 224-239.
- Volpi 1984: F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984 (ristampa Roma-Bari 2010).

### Tavola sinottica

	Intenzionalità “analitica”	Intenzionalità “continentale”
Questione ontologica	“Ci sono stati mentali?”	“Qual’è l’essere di quell’ente che pone la questione dell’essere?”
Tipo di ontologia di riferimento	Scientifica (εἰ ἔστι) <i>What is there?</i>	Filosofica (τί τὸ ὄν ἢ ὅν) <i>Was besagt Sein ?</i>
Questioni particolari	Tutti o solo gli stati mentali sono intenzionali? Ci sono contenuti mentali? etc.	Qual è l’origine della trascendenza “ontica”?
Disciplina teorica di riferimento	Ontologia non revisionista della mente, psicologia descrittiva (e varianti)	Analitica esistenziale (e varianti)
Figura fondatrice contemporanea	Brentano: <i>revival</i> (e varianti)	Heidegger: radicalizzazione (e varianti)
Tradizione storica di riferimento	Aristotelico-scolastica (Aristotele, Tommaso)	Grecia antica (Aristotele)
Nodi concettuali/avversari	Riduzionismo, behaviourismo, “double standard” etc. (e varianti)	Concezione sostanzialista, essenzialista etc. della soggettività (e varianti)
Concezione dell’intenzionalità	Marchio caratteristico/proprietà del mentale (e varianti)	Trascendenza/struttura dei comportamenti del <i>Dasein</i> (e varianti)
Criterio epistemico	Percezione interna (e varianti) Predicati intensionali	Svelamento tramite il λόγος di quel che si mostra tale come si mostra (e varianti)
Operazioni sull’intenzionalità	Naturalizzare, descrivere, analizzare, diversificare	Radicalizzare, superare, invertire, fondare in un’apertura più originaria
Ruolo della tradizione medievale	Elaborazione ricca e molteplice	Oblivio dell’origine greca ; limitazione dell’intenzionalità alla volontà
Eredità di Aristotele (I) <i>De Anima</i>	Dottrina dell’ “αἴσθησις” (B 5-7, Γ 1-2) ; Dottrina della “φαντασία” (Γ 3)	Dottrina del “νοῦς ποιητικός” (Γ 5)
Eredità di Aristotele (II) <i>Metafisica</i>	Dottrina dell’ “ὄν ὡς ἀληθές”: problema degli enti di ragione (E 4)	Dottrina dell’ “ὄν ὡς ἀληθές”: problema dell’apertura all’essere (Θ 10)
Eredità di Aristotele (II) <i>Metafisica</i>	Problema dello statuto ontologico del πρὸς τι (Δ 15)	Problema della coappartenenza di uomo ed essere (Θ 10)