

## Il Platone di Enzo Melandri

Luca Guidetti

*Enzo Melandri – one of the greatest exponents of phenomenology in Italy – saw ancient thought as the basis of the whole philosophical grammar of the West, whose subsequent developments he regarded as mere extensions and elaborations of it. In this context, Platonic idealism has pride of place because of its “amphibian” character: on the one hand it is linked to the isomorphism of classical logic, on the other it goes beyond it by formulating the principle of the “analogy of being”. Idea and matter, as well as intuition and discourse, are the terms of a dynamic ontology of reality in which there is no separation between knowledge and praxis. For Plato, knowing through ideas means to operatively unfold the plot of reality, in which the meaning of each thing is reflected, and reversed, in its complementary opposite. Against the background of the semantic intentionality of experience, object and method are thus the “enantiomorphic shapes” of a dialectical tension which is the first “absolute metaphor” of Western philosophy*

Keywords: Plato, Idealism, Isomorphism, Analogy, Dialectic.

### 1. La funzione pragmatico-trascendentale della filosofia platonica

Nell'itinerario filosofico di Enzo Melandri (1926-1993), Platone non riveste, in apparenza, un ruolo centrale. I suoi studi di filosofia antica – quella filosofia a cui egli, a partire dalla metà degli anni Sessanta, riconosceva il primato speculativo e formativo, e di cui tutto il resto non sarebbe che una mera estensione paradigmatica<sup>1</sup> –, vertono prevalentemente intorno ad Aristotele, agli Stoici e ai rappresentanti di quella *logica pre-platonica* che egli – prendendo spunto dalle ricerche di due studiosi da lui molto amati, Ernst Hoffmann ed Erich Frank<sup>2</sup> – chiamava «arcaica», vale a dire Parmenide, Eraclito, Antistene, Gorgia e Pitagora.

Tuttavia, se si considera l'impianto generale del pensiero di Melandri, la prospettiva platonica emerge costantemente secondo

<sup>1</sup> Cfr. S. Besoli, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, in *Studi su Enzo Melandri*. Atti della giornata di studi – Faenza, 22 maggio 1996, a cura di S. Besoli e F. Paris, Faenza, Polaris, 2000, p. 147.

<sup>2</sup> Cfr. E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica* (1925), trad. it. di L. Guidetti, con una prefazione di E. Melandri e un saggio di L. Guidetti, Macerata, Quodlibet, 2017; E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle a.d. Saale, Niemeyer, 1923.

l'immagine, a lui cara, della "matrice di sviluppo" e di "ricomprensione trascendentale" dei concetti filosofici. Ciò significa che, prima ancora che nei contenuti, la filosofia platonica, per il suo carattere al tempo stesso tetico e antitetico, offre quel preliminare *sfondo metodologico* o "di struttura" in base al quale un'argomentazione filosofica risulta comprensibile e giustificabile. Questo dipende dal carattere logicamente "ibrido" o di transizione del pensiero platonico, in cui contenuti nuovi, già vincolati alla prospettiva teoretica della *riflessione* filosofica e scientifica – che Melandri indicava come «raddoppiamento empirico-trascendentale» –, sono ancora inseriti in un quadro concettuale per molti versi *arcaico*, nel quale le condizioni della conoscenza e dei suoi oggetti, il linguaggio e la realtà, la validità e la verità, mostrano un una stretta interdipendenza in virtù di un modello pre-simbolico o *sintomatologico* della razionalità dialogica. Qui la "sintesi" tra il pensiero e il mondo si presenta come il «limite di convergenza di una contrarietà complementare»<sup>3</sup>.

In Platone, dunque, emerge non solo il pensiero con i suoi "prodotti", ma il *pensare stesso in atto*, un pensare che, d'altra parte, lo stesso Melandri metteva costantemente alla prova nelle sue "condizioni di possibilità" durante le sue lezioni, in cui egli non dava l'impressione di parlare ma di «pensare ad alta voce», portando gli allievi a «pensare insieme con lui» e dando ad essi l'impressione di «assistere a un pensiero in corso d'opera [...], a un'esperienza condivisa»<sup>4</sup>. Questa matrice arcaica del pensiero in atto, che vorremmo indicare come "pragmatico-trascendentale", è il filo conduttore che alimenta da un lato la riflessione melandriana intorno alla nozione di *analogia* e, dall'altro, rinforza la prospettiva radicalmente *genetico-fenomenologica* attraverso cui Melandri coglie il rapporto tra momento logico e momento psicologico, oggetto ideale e contenuto reale dell'esperienza e dei vissuti che l'accompagnano.

Non potendo qui articolare nel dettaglio un percorso che lo stesso Melandri ha lasciato per molti versi incompiuto, ci soffermeremo in particolare su tre questioni centrali della sua interpretazione di Platone, il cui compito di sviluppo egli ha trasmesso in modo più o meno esplicito ai suoi allievi. Si tratta cioè, in primo luogo, delle nozioni di "idea", "realtà" e "materia", in secondo luogo della *funzione*

<sup>3</sup> Cfr. E. Melandri, *Logica*, in *Filosofia*, Enciclopedia Feltrinelli Fischer, vol. 14, a cura di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 1966, 1970<sup>2</sup>, p. 256.

<sup>4</sup> Cfr. S. Besoli, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, cit., pp. 153 ss.

costruttiva dell'intuizione e, in terzo luogo, del pensiero discorsivo come dialettica nella sua forma circolare, posta in opposizione complementare alla linearità della logica classica d'ispirazione aristotelica.

## 2. *Idea, realtà e materia in Platone*

Secondo Melandri, il carattere ontologico della logica antica, cioè la stretta corrispondenza tra l'esistenza di un ordine universale delle cose e il pensiero o l'intelligenza, rende ragione in prima istanza della duplicità del *logos*, inteso sia come ordine delle cose, sia come ordine del pensiero e, in seconda istanza, del fatto che i principi logici siano concepiti come *proposizioni*, e non come semplici regole d'inferenza<sup>5</sup>. In quanto proposizioni, essi sono semantici, cioè devono risultare veri o falsi in base alla tesi dell'isomorfismo tra pensiero e realtà. Il linguaggio, che sorregge tali principi, ha una natura «anfibia», essendo per metà soggettivo e per metà oggettivo; inoltre, il criterio della "forma", che lega microcosmo e macrocosmo, fa sì che la psicologia si presenti come un'ontologia dell'anima, la fisica come una psicologia del mondo e la logica come una fisica del linguaggio<sup>6</sup>.

Ma è proprio a partire da Platone che questa tesi comincia ad assumere un carattere problematico. Da un lato, infatti, Platone afferma nel *Cratilo* che la struttura della realtà, il suo "ordine logico", deve potersi proiettare o esprimere in una *forma*; dall'altro, nel mito della caverna esposto VII libro della *Repubblica*, egli ci fa notare che se questa forma assume un senso strutturale, assorbendo in sé *tutti* i sensi del reale, finiamo allora per esprimerci mediante "ombre sul muro". Contestando l'esistenza di un linguaggio perfetto o ideale, ossia di una perfetta corrispondenza tra il nome e la cosa, Platone comprende che la *struttura* della realtà è il rapporto tra *forma* e *funzione*, ma non un'identità, poiché non esiste una necessaria *corrispondenza* tra le forme dell'espressione e le funzioni del linguaggio. La funzione richiede un'analisi motivazionale o finale (direttiva) che non si ottiene da una semplice analisi formale del linguaggio, come testimonia, ad esempio, la differenza tra forma dichiarativa e

<sup>5</sup> Cfr. E. Melandri, *Alcune note in margine all'Organon aristotelico* (1965), nuova ed. a cura e con un saggio di L. Guidetti, Macerata, Quodlibet, 2017, p. 29.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 29 ss.

funzione informativa<sup>7</sup>. In tal senso, si spiega la genesi della dottrina delle idee attraverso la funzione dell'*anamnesi*: il ricordo serve a non farci dimenticare «di che cosa sono proiezione le ombre sul muro»<sup>8</sup>, poiché – come ha osservato Hegel – l'essenza autentica viene trovata quando il sapere *s'interna*, manifestando «l'essere che è passato, ma passato senza tempo»<sup>9</sup>. La conquista del senso della forma, che trova espressione nell'*eidos* platonico, rappresenta il primo modo sistematico di esprimere l'intelligenza o l'*invarianza*, vale a dire «la capacità di stabilire che cosa non varia anche quando tutto varia»<sup>10</sup>. Se però ci si dimentica del significato funzionale della forma, se la sua genesi e il suo senso *operativo* vengono smarriti, allora la forma si reifica, si ontologizza e s'ipostatizza: «la destrutturazione della forma fa sì che la realtà si riduca a esteriorità» e la forma «diventa una cosa di un altro mondo»<sup>11</sup>.

Ora, in qual modo Platone resiste a quella che Melandri chiama “destrutturazione della forma”? Senza dubbio, Platone parla di un “mondo delle idee” come di un *altro* mondo rispetto al nostro, sensibile e corruttibile, ma il senso di quest'alterità non si riduce alla separazione tra due mondi. Le idee non sono né semplicemente trascendenti, né immanenti al mondo empirico. Non sono tali perché, da un lato, esse non si pongono come “oggetti di ordine superiore” accanto alle cose e, dall'altro, non si limitano a mere funzioni concettuali in vista della conoscenza. D'altra parte, le idee non sono nemmeno una “via di mezzo”, una sorta di essere intermedio tra immanenza e trascendenza. Tutte queste connotazioni presuppongono infatti che noi possiamo *dire* che cosa siano le idee, ossia che le riduciamo a un insieme o una classe di enti dotati di un senso estensionale attraverso cui possiamo isolare e raccogliere *formalmente*, per astrazione, le proprietà comuni. Il “dire” tende a imporre all'oggetto la razionalità categoriale del linguaggio, la sua *forza di denotazione*. Ma bisogna evitare di trasformare l'“essenza” platonica, in cui l'*eidos* si esprime, in una *sostanza* categoriale. Piuttosto, la “visione” dell'idea richiede l'*attivazione* di un rapporto il cui prodotto non è già incluso nel

<sup>7</sup> Cfr. B. Snell, *La struttura del linguaggio* (1952), trad. it. di L. Ritter Santini, Bologna, il Mulino, 1966, in particolare pp. 15-35 e 211-233.

<sup>8</sup> E. Melandri, *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, cit., p. 33.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (1812-1816), trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1984, vol. II, p. 433.

<sup>10</sup> E. Melandri, *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, cit., p. 33.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

rimando oggettuale. Perciò – afferma Melandri – «l'idea è un'entità che rappresenta l'essenza, [...] ma siccome essa esiste, d'altra parte, anche in sé, indipendentemente dalle cose di cui rappresenta l'essenza, ne deriva che essa è insieme una certa cosa particolare e la rappresentazione di molte altre cose particolari»<sup>12</sup>.

Nell'idea, dunque, non si dà distinzione fra universale e particolare, benché essa assolva una *funzione universalizzatrice*<sup>13</sup>. Ciò implica che: *i*) l'universalità si presenti in un senso solamente *intensionale*, cioè qualitativo e non quantificabile; *ii*) tale universalità si manifesti nella *funzione paradigmatica* che l'idea assolve, in quanto esemplare, nei confronti di tutti i casi ad essa in qualche modo assimilabili; *iii*) sia possibile solo un'inferenza dal particolare (fenomenico) al particolare (ideale); *iv*) le ragioni per le quali l'idea vale come "modello", così come la formulazione della sottintesa premessa universale, non possano essere esplicitamente formulate, ma solo rese per mezzo di *metafore*, essendo il linguaggio descrittivo retto dal principio di contraddizione esclusa; *v*) al posto delle nozioni estensionali ed assertorie di "universalità" e "particolarità" si presentino quelle *intensionali* e *modali* di "necessità" e "contingenza"; *vi*) la logica platonica non oltrepassi, in ultima istanza, i limiti di un *ragionamento per analogia*<sup>14</sup>.

L'analogia, che in Aristotele assumerà un senso orizzontale e inferenziale, in Platone presenta invece un senso verticale e trascendentale. Da qui tutte le metafore che Platone impiega per esprimere, in opposizione a Parmenide, il rapporto di non-identità come condizione di significanza della predicazione, ossia: la "partecipazione" (*methexis*, *metessi*), l'"imitazione" (*mimesis*, *mimesi*), la "reminiscenza" (*anamnesis*, *anamnesi*), l'"approssimazione" (*homoiosis*, *adaequatio*), la "copia" (*eidolon*, *simulacrum*), la "presenza" (*parusia*), e infine la "proporzione" (*analogia*)<sup>15</sup>. La relazione platonica tra idee e cose ha dunque una struttura asimmetrica, irriflessiva, intransitiva e intensiva, cioè «susceptibile di gradazione da un minimo a un massimo»<sup>16</sup>.

Ora, come possiamo intendere un ente che è al tempo stesso "elemento" e "funzione", "oggetto" e "relazione"? Si tratta di una delle più gravi difficoltà dell'idealismo platonico. Infatti, nota Melandri, proprio per rendere possibile lo sviluppo di un'adeguata forma-

<sup>12</sup> Cfr. E. Melandri, *Logica*, cit., p. 270.

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, p. 270.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, pp. 270 ss.

<sup>15</sup> Cfr. E. Melandri, *Alcune note in margine all'Organon aristotelico*, cit., p. 64.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

lizzazione, Aristotele riformula in senso *estensionale* la relazione di partecipazione. Nella logica aristotelica delle classi, la “partecipazione” indica l’inclusione o l’esclusione di un oggetto da una classe intesa come “specie”. Certo, tramite l’appartenenza di un predicato a un soggetto, il senso intensionale dell’*eidos* platonico non scompare, ma non c’è più un *logos* in grado di esprimerlo fino in fondo. Noi sappiamo – dice Aristotele – che in realtà il predicato *inerisce* al soggetto, e che quest’inerenza si manifesta nel modo più significativo nell’ente considerato nella sua singolarità, nella “sostanza prima” come *individuo*; ma dell’individuo non c’è scienza, poiché non c’è un discorso in grado di rendere il senso intensionale e qualitativo dell’inerenza senza ridurla all’estensione. Come ha osservato Franz Brentano, il problema aristotelico dell’individuazione viene così spostato dal piano logico-metafisico a quello *psicologico*<sup>17</sup>. Anche per questa ragione, conclude Melandri, «Aristotele non ha saputo, o voluto, essere fino in fondo antiplatonico»<sup>18</sup>.

Si tratta ora di riflettere sullo *spazio del rapporto* tra elemento e funzione, essenza ed atto, che la nozione platonica di “idea” sembra ammettere. Cosa significa che «l’idea svolge una funzione universalizzatrice»? Chi o che cosa svolge una simile funzione? Qual è il *soggetto* della funzione? Non è possibile rispondere a queste domande richiamandosi, come fanno i neokantiani, alla coscienza o all’io come “soggetto della conoscenza”. Platone non è né Cartesio, né Kant, e ciò per la ragione di fondo che non è ancora intervenuta quella rivoluzione tardo-ellenistica o agostiniana per la quale è l’oggetto a “girare intorno” al soggetto, alla sua interiorità anti-naturalistica e oggettivamente irriducibile. Certo, in Platone la nozione di *anima*, da cui si sviluppa l’anamnesi come processo di riduzione metaforica della “partecipazione”, sembra alludere alla soggettività. Ma se il carattere dell’atto non fosse, in qualche modo, già racchiuso nell’oggetto, non fosse cioè presente nella sua “essenza”, la relazione partecipativa sarebbe impossibile. Se dunque non vuole ridursi a semplice “pensiero”, l’idea deve già contenere in sé una qualche forma, non ingenua, di *materialità*. Ciò significa che, in Platone, la materia oltrepassa la semplice tangibilità passiva del *dato* di coscienza.

<sup>17</sup> Cfr. E. Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 41-43.

<sup>18</sup> E. Melandri, *Alcune note in margine all’Organon aristotelico*, cit., p. 66.

In tal senso, Melandri evidenzia l'impostazione fenomenologica *ante litteram* del platonismo: l'"oggetto ideale" di Platone è un oggetto intenzionale, è quel tramite che *conduce* alla realtà pur non essendo, in senso proprio, una realtà in opposizione alla coscienza. Su questo punto si manifesta una stretta corrispondenza tra il pensiero fenomenologico melandriano e le indagini svolte, alla fine degli anni Trenta del secolo scorso, da Josef König<sup>19</sup>, esponente della "filosofia della vita" e, negli anni Settanta, da Hans Radermacher<sup>20</sup>, studioso di Fichte e del nuovo neokantismo. Anima e idea hanno un carattere di "parentela" che può essere spiegato con l'esempio dello *specchio*. Noi vediamo le cose per mezzo delle idee le quali, come uno specchio, ci danno un'immagine speculare, hanno cioè la funzione di "riflettere". Evidentemente, lo specchio non è prodotto dalla nostra coscienza; tuttavia, esso funziona solo se noi *vi vediamo qualcosa*. In questo "vedere per mezzo", l'obiettivo non è il mezzo, ma le cose: tramite lo specchio vediamo le *cose*, non già le loro immagini. L'idea, in quanto oggetto che rispecchia, ci permette di concludere *per effetto* della sua forma, anche se tale conclusione non dev'essere confusa con quella che si ricava *in virtù* del suo senso logico<sup>21</sup>. È infatti attraverso l'oggetto intenzionale dell'idea, il suo "contenuto di significato", che l'oggetto reale assume un senso. Il "vedere" nello specchio mostra così un lato soggettivo e un lato oggettivo, ognuno dei quali *non ha senso* senza l'altro. Si tratta di una *complementarità* che la nozione di idea, a differenza di quella di concetto o di classe, rende possibile. D'altra parte, la metafora dello specchio rende conto della *paradossalità logica* che pertiene all'idea platonica. Lo specchio – si potrebbe replicare – non ha forse la capacità di rispecchiare tutte le cose? In seconda istanza: come si può dire che esso, al pari dell'idea, sia un elemento della sua stessa specie? Esistono anche specchi vuoti, senza immagini, e questa noi intendiamo essere la vera "natura" dello specchio.

Ora, tali obiezioni dipendono proprio dall'impossibilità di una formalizzazione estensionale di ciò che è intensionale. L'idea-specchio *diventa* in realtà ogni volta l'immagine che riflette, il suo *sen-*

<sup>19</sup> Cfr. J. König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Halle a.d. Saale, Niemeyer, 1937, pp. 67 ss.

<sup>20</sup> Cfr. H. Radermacher, *Dialettica* (1973), in *Concetti fondamentali di filosofia*, a cura di H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, ed. it. a cura di G. Penzo, Brescia, Queriniana, 1981, vol. 1, pp. 554-557.

<sup>21</sup> Cfr. E. Melandri, *Le «Ricerche logiche» di Husserl*, cit., p. 139.



so si condensa nella sua capacità di attivazione e riattivazione in relazione al “vedere”. Non esiste mai, propriamente, uno specchio “vuoto”, né uno specchio di *ogni* immagine. Su questo punto s’inesta ciò che Melandri chiama il «chiasma ontologico»<sup>22</sup>, ossia l’inversione di prospettiva o l’alternanza di senso che si produce ogni qualvolta si rende fisso un termine della relazione, nel nostro caso: l’essere da un lato e il linguaggio dall’altro, o l’essere e la logica. All’univocità ontologica dell’idea platonica, al suo valere per l’oggetto designato e per *un solo* senso dell’essere, deve corrispondere l’equivocità logica della sua funzione, la sua adeguatezza operativa per una copia o un’immagine (i *molti* che ne partecipano). Viceversa, all’equivocità ontologica dell’essere aristotelico (i “molti sensi” dell’essere) corrisponde l’univocità logica che garantisce il “riferimento ad uno” (alla sostanza). Il problema è che quest’inversione di senso non garantisce la reciprocità tra i due casi, ossia: univocità ed equivocità ontologica, così come, simmetricamente, equivocità e univocità logica, non sono convertibili perché sul lato sinistro la matrice ha un carattere *intensionale*, mentre sul destro è *estensionale*. Tale cambiamento di prospettiva, che spezza la simmetria in cui trova espressione il pensiero lineare o bivalente, rende in ultima istanza ragione del fatto che idealismo e realismo non si pongono su un medesimo piano di opposizione, e dunque non si elidono, tant’è vero – nota Melandri – che l’idealismo platonico può apparire anche come un *iper-realismo*<sup>23</sup>.

L’impossibilità di una formalizzazione adeguata dell’idealismo platonico non implica tuttavia, per Melandri, una sua espulsione dal regno del *logos*, ma fa anzi emergere la necessità di una sua più attenta ricomprensione nell’ambito articolato e *polivalente* della razionalità. Certo, non si tratta di una razionalità fondata sull’astrazione classificatoria e categoriale, ma di una ragione rivolta all’*astrazione tipologica*, ossia alla fissazione di un *modello tipico-ideale* che condensa nell’idea l’aspetto teoretico e l’aspetto pragmatico della conoscenza<sup>24</sup>. Ciò che nell’intenzionalità della coscienza appare come “tipico”, qualitativo e singolare, dipende dalla razionalità teoretico-pratica dell’*agire in vista dell’idea*, che «elude van-

<sup>22</sup> Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia* (1968), nuova ed. Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 349 ss. Cfr. anche E. Melandri, *L’analogia, la proporzione, la simmetria*, Milano, ISEDI, 1974, pp. 48 ss.

<sup>23</sup> Cfr. E. Melandri, *L’analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 66.

<sup>24</sup> Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 655 ss.



taggiosamente la non necessaria, inopportuna, da ultimo falsa dilemmatica imposta dalle coppie contrastive come “astratto/concreto”, “generale/particolare”, “induzione/deduzione”, “a priori/a posteriori”»<sup>25</sup>. La funzione paradigmatica dell’idea trova infatti il suo correlato oggettivo nella *formalità* del “topico”, nel disegno del “luogo” che circoscrive e determina le condizioni di senso dell’*opinione* rivolta alle semplici “cose”. In questo modello, il valore di verità varia gradualmente in conseguenza della maggiore o minore assimilazione della cosa, o del soggetto empirico dell’enunciato, all’idea come “predicato”. Mentre in Aristotele un giudizio di conoscenza dev’essere necessariamente vero o falso, in Platone esso può essere, al tempo stesso, vero e falso, o né vero né falso. Lo schema del giudizio platonico non è dunque semplicemente «*a* è *A*», in cui si asserisce la sussistenza di un’inclusione o di un’appartenenza, ma «*a* → *A*», dove il segno copulativo significa “imita”, “partecipa di”, “esemplifica”. «La copula» – nota Melandri – «asserisce il grado intensivo, il grado comparativo, e quindi una mediazione continua tra i due poli dell’essere e del non-essere»<sup>26</sup>.

Emerge qui il problema dell’*analogia attributiva*, che non si può risolvere, come in Aristotele, in maniera *analitica*. In tal senso, «Platone ha tentato di esprimere l’inesprimibile, la tangente stessa del *metechein*, la trascendenza del *valore* rispetto al fatto. L’analisi del giudizio tipologico mostra che l’“idea” è insieme due cose: (i) per un verso è *A*, il modello a cui si approssima il fatto empirico *a*; (ii) ma per l’altro è *a* → *A*, ossia il modello trascendentale dell’approssimazione stessa»<sup>27</sup>. Ciò spiega perché ogni idea sia sempre guidata, nella sua funzione paradigmatica, dall’idea suprema del *bene*, che esprime la valutazione o gradiente dell’approssimazione. Una cosa *a* non solo partecipa di *A*, ma sarà anche *migliore* o *peggiore*, più o meno “buona” rispetto a un’altra cosa a seconda che abbia un grado maggiore o minore di approssimazione al modello. Per Platone il bene è “trascendentale” perché si applica a tutti i rapporti di predicazione in cui emerge la tendenza o la *vettorialità* della partecipazione. In realtà, per comprendere un fatto *a*, siamo di solito costretti a postulare più modelli (*B*, *C*, *D*...). Questi saranno presenti in proporzione variabile, e la loro *connessione* armonica o disarmonica, consonan-

<sup>25</sup> E. Melandri, *La controversia sul metodo nelle scienze sociali* (1980), ora in Id., *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Bologna, Pitagora, 1984, p. 144.

<sup>26</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 662-663.

<sup>27</sup> Ivi, p. 663.

te o dissonante – che Platone chiama *koinonia* – non sarà irrilevante per la comprensione di *a*. Tale armonia o “comunanza” è così regolata dall’idea del *bello*, cioè dall’omologo più complesso dell’idea del bene. Infatti, il bello non orienta solo l’esemplificazione di un’idea, ma è il filo conduttore di un particolare *accordo* tra le idee. Perciò, «la formalizzazione del giudizio tipico-ideale, se mai fosse possibile, richiederebbe non solo l’idea del bene, ma anche quella del bello»<sup>28</sup>.

Se l’idea, nella sua funzione paradigmatica, è sempre forma legata a un contenuto, si tratta allora di cogliere il senso della sua *materialità*, che consente la partecipazione delle cose. Platone presenta la materia come causa irrazionale del mondo sensibile, principio di assoluta separazione e mutamento. In questa prospettiva, il termine *hyle* ha lo stesso significato che assume nel linguaggio comune: significa “bosco”, “legno”, “materiale da costruzione”<sup>29</sup>. Per il concetto astratto di substrato materiale, Platone utilizza altre espressioni, mentre solo in Aristotele *hyle* diventa un termine tecnico della filosofia che egli impiega anche per esporre la dottrina platonica, sostenendo che «nel *Timeo*, la materia (*hyle*) e lo spazio (*chora*) sono la medesima cosa». Ma nel *Timeo*, il termine *hyle* non compare, poiché Platone non cerca mai il fondamento del corporeo in un substrato fisico<sup>30</sup>. Quando vuole indicare la determinazione corporea nella sua differenza dall’anima (*psyche*), egli utilizza il termine *soma*, che però non coincide col concetto di materia: il *soma* è visibile e tangibile, mentre la cosiddetta “materia” (*chora*) precede ogni corpo. È Teofrasto a spiegarci perché Aristotele attribuisca a Platone il concetto di *hyle* come substrato fisico: ciò avviene in base al processo di analogia tra *techne* e *physis*, sicché la “materia” va compresa «per analogia con la tecnica (o “arte”)». *Hyle* assume dunque in Platone un significato specificamente “artigianale”; si tratta infatti di una trasposizione della *techne* al cosmo attraverso il demiurgo che “dà forma” alla realtà.

Ora, il fatto che *hyle* non indichi in Platone la pura oggettività fisica, ci suggerisce anzitutto che la nozione platonica di materia come *principio* del divenire e della molteplicità sensibile debba esse-

<sup>28</sup> Ivi, pp. 664-665.

<sup>29</sup> Cfr., a tal riguardo, C. Bäumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Münster, Aschendorff, 1890, pp. 114 ss.; A. Rivaud, *Le problème du devenir et la conception de la matière dans la philosophie grecque jusqu’à Théophraste*, Paris, Alcan, 1906, pp. 275 ss.

<sup>30</sup> In questo senso, la parola *hyle* non esiste nel *Timeo*, mentre compare nella *Fisica* di Aristotele (209 b 11 ss.).

re cercata in un'altra direzione rispetto alla corporeità come semplice potenzialità, in grado di ricevere o di essere improntata dalle forme. La materia non può dunque rientrare nella nozione *categoriale* di "sostanza", anche se declinata nel senso della mera "potenza" (*dynamis*). Nel *Filebo* e nel *Timeo*, oltre a *chora* ("luogo", "spazio"), Platone utilizza un altro termine per esprimere la materia come principio, vale a dire *hypodochē* ("recipiente", "ricettacolo"). Evidentemente, non si tratta dello "spazio-ricettacolo" in senso matematico-relazionale, cioè come pura struttura geometrica o fisica, né di una condizione di possibilità del sensibile in senso kantiano. La *chora-hypodochē* esprime solo il fondamento oscuro, il "seno materno" e illimitato del divenire, il cui carattere intrinsecamente irrazionale e disordinato può essere compreso solo attraverso un "ragionamento bastardo" (*logismos nothos*)<sup>31</sup>. Nell'ontologia obiettivistica di Platone, l'intelligibilità di un oggetto è *proporzionale* alla sua intrinseca *razionalità*, di cui la materia costituisce il grado più basso.

Per Melandri, la metafora platonica della materia è segno dell'*irriducibilità simbolica* dell'oggettività, che conserva sempre un residuo "anomalistico". La materia ha una valenza simbolica solo nella sua forma, cioè nel suo *sis-tema*, ma non nel suo *tema*, che è l'esperienza stessa nel suo infinito attuarsi. L'anomalia della materia esprime così l'intrinseca costituzione dell'esperienza che detta, fenomenologicamente, i modi in cui dev'essere appresa, per cui anche l'irrazionalità materiale rientra nella più ampia struttura analogica dell'essere. Nell'analogia platonica, idea e materia sono i *due lati complementari* di una medesima struttura, in cui l'uno richiede l'altro per integrare il proprio senso.

Secondo Melandri, infatti, Platone è il primo ad aver compreso che una *teoria della conoscenza*, se esiste, deve avere una struttura *circolare*. Se conoscere significasse semplicemente istituire un rapporto *lineare* o "di-polare" tra pensiero e linguaggio da un lato e la realtà dall'altro, sarebbe allora valida la tesi di Gorgia secondo cui la *concretizzazione* (cioè il passaggio dal concetto alla realtà) non riproduce in termini di operazione inversa l'*astrazione* (il passaggio dalla realtà al concetto). Possiamo pensare più di quanto in effetti

<sup>31</sup> Cfr. a tal riguardo, le dettagliate osservazioni di M. Isnardi Parente in E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico* (1922), Parte II, Volume III/1: *Platone e L'Accademia antica*, Tomo II, ed. it. a cura di M. Isnardi Parente, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 4-86.

esiste e, viceversa, può esistere più di quanto pensiamo<sup>32</sup>. Al contrario, l'introduzione di *due* principi della realtà – cioè la materia e l'idea, che preesistono all'azione formatrice del demiurgo – istituisce un rapporto *tri-polare* che implica una *biforcazione* del processo. Tale biforcazione rende possibile che, nell'ambito conoscitivo, il decorso della concretizzazione metta capo a un'oggettività teoretica (l'*idea* come noumeno), la quale corrisponde *solo in parte* all'oggettività fenomenica. Il reale diventa infatti, dal punto di vista conoscitivo, un "sistema di riferimento" dissociato in due momenti complementari e non-simmetrici<sup>33</sup>, in cui idea e materia appaiono come matrici di ramificazione dei diversi "sensi" dell'oggettività<sup>34</sup>. In ultima istanza, il rapporto di corrispondenza tra pensiero ed essere trova un limite inferiore nel *residuo anomalistico* della realtà come «infinita alterità»<sup>35</sup> e un limite superiore nella reduplicazione *simbolica* dell'idea. Questa non-azzerabilità del fenomeno nel suo complemento noetico spiega perché la teoria platonica della conoscenza non possa considerarsi come una teoria idealistica pura, la quale richiederebbe, invece, la perfetta simmetria tra *oggettività* e *significato*<sup>36</sup>.

### 3. La funzione costruttiva dell'intuizione

Insieme alla nozione di idea, anche la nozione d'intuizione costituisce uno dei punti più controversi del platonismo. La complessità della questione è dovuta al fatto che la filosofia platonica, pur essendo fondamentalmente dialogica, sembra intendere il grado supremo della conoscenza, l'intellezione (*nous*), come un vero e proprio atto *intuitivo*, per molti versi assimilabile all'intuizione intellettuale dell'idealismo speculativo moderno. D'altra parte, in Platone manca un termine specifico a tale scopo, equivalente al greco *epibolé* o al latino *intuitus*, termine che si trova invece in Plotino (*Enneadi*, IV, 4, 1), il quale lo impiega per indicare il rapporto diretto con l'oggetto

<sup>32</sup> Cfr. E. Melandri, *La pragmatologia intesa quale prolegomeno alla metodologia delle scienze sociali* (1975), ora in Id., *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, cit., p. 99.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, p. 100.

<sup>34</sup> Cfr. E. Melandri, *Sulla c.d. "ipotesi del mondo esterno", ovvero la fenomenologia del senso, o dei vari sensi assunti dal c.d. "reale"* (1979), ora in Id., *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, cit., pp. 235-237.

<sup>35</sup> E. Melandri, *La pragmatologia intesa quale prolegomeno alla metodologia delle scienze sociali*, cit., p. 100.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 100-101.

e, in modo particolare, la conoscenza immediata e totale che l'intelletto divino ha di sé e dei suoi oggetti.

Ora, la nozione platonica di idea impedisce d'intendere l'intellezione come un atto di conoscenza immediata e completa dell'oggetto ideale. Non dobbiamo scambiare la tesi dell'isomorfismo, in quanto obiettivo metodico della conoscenza, con il contenuto oggettivo della conoscenza stessa. Ciò si congiunge alla già evidenziata *graduabilità* del concetto platonico di verità. Si consideri inoltre che proprio la versione forte dell'intuizione, per la quale il rapporto immediato con l'oggetto implica la sua *vera e completa* conoscenza, si modella sullo schema della visione sensibile in cui, a differenza del pensiero discorsivo, l'oggetto è "immediatamente presente". Se la presenza diretta dell'oggetto alla coscienza fosse la condizione sufficiente della sua perfetta conoscenza, se ne dovrebbe ricavare che il modello conoscitivo è adeguazionistico o assimilativo; ma la teoria platonica della percezione, prefigurando solo un "incontro" tra l'*attività* dell'organo senziente e l'*attività* dell'oggetto sentito, sembra escludere una tale soluzione. Per Platone, sia nella presenza percettiva, sia nell'immediatezza intellettuale, i due lati del rapporto di conoscenza – soggetto e oggetto, pensiero ed essere, realtà e coscienza – rimangono sempre eteromorfi.

Su questo punto Melandri sviluppa rispetto a Platone una teoria dell'intuizione presentata negli anni Trenta del secolo scorso dallo psicologo e filosofo del linguaggio Karl Bühler, esponente della "Scuola di Würzburg", e successivamente ripresa, a partire dalla metà degli anni Cinquanta, da Paul Lorenzen, docente di logica a Kiel e fondatore della "Scuola di Erlangen"<sup>37</sup>. L'intellezione platonica non dev'essere semplicemente intesa come un'*intuizione-per-evidenza*, legata alla manifestazione della datità oggettuale. Infatti, la centralità che la nozione di *ipotesi* assume nella teoria platonica della conoscenza ci suggerisce che debba trattarsi di un'*intuizione-per-costruzione*<sup>38</sup>. Utilizzando una terminologia leibniziana, Melandri nota che, a questo proposito, Platone impiega, a scopo *costruttivo*, il «metodo apagogico (per riduzione all'assurdo) di dimostrazione

<sup>37</sup> Cfr. K. Bühler, *Teoria del linguaggio. La funzione rappresentativa del linguaggio* (1934), trad. it. di S. Cattaruzza Derossi, Roma, Armando, 1983; P. Lorenzen, *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer, 1955; W. Kamlah, P. Lorenzen, *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1967.

<sup>38</sup> Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 355-357.

indiretta della verità delle premesse [...]; egli applica inoltre, sempre a scopo costruttivo, il metodo espositivo (ipotetico-deduttivo) di dimostrazione indiretta, già noto ai Pitagorici (Archita di Taranto) e agli atomisti (Democrito di Abdera)»<sup>39</sup>. Il procedimento apagogico, volto a verificare la bontà delle ipotesi, esprime l'essenza stessa del metodo conoscitivo platonico. In questo senso, l'intellezione rappresenta il momento *costruttivo* della verità, che consente di "scegliere" un termine quando il pensiero discorsivo ha condotto al limite le dicotomie dialettiche.

La scelta del termine non è una conseguenza necessaria o "analitica" del confronto dialettico, ma è frutto dell'intuizione che, in quanto produzione di determinazione, sviluppa *operativamente* il processo di approssimazione all'idea. Non è detto che la falsità di *A* debba portare, discorsivamente, ad assumere la verità del suo opposto contraddittorio non-*A*. Può darsi che risulti euristicamente più proficuo un azzeramento dell'opposizione, ammettendo un nuovo assetto ipotetico in cui coesistono *A* e non-*A*. Nell'intuizione per costruzione, la questione ontologica – nota Melandri – «diventa interna al suo particolare sistema semantico»<sup>40</sup>, e questo, a sua volta, dev'essere ricompreso all'interno di un più fondamentale assetto *pratico-ermeneutico*, che definisce il "senso" o la "direzionalità" che assume la genesi del significato. In ultima istanza, la nozione platonica d'intuizione rende conto del fatto che ogni determinazione teoretica debba far riferimento allo sfondo pratico-operativo che la costituisce. In quanto «determinazione metodica riferita al contenuto»<sup>41</sup>, cioè alla connotazione o al senso intensivo dello sfondo costitutivo, l'intuizione non si riduce mai alla semplice «posizionalità immediata» dell'oggetto<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> E. Melandri, *Logica*, cit., p. 270. Cfr., a tal riguardo, Platone, *Menone*, 86 ss.

<sup>40</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 356.

<sup>41</sup> Cfr. a tal riguardo, W. Flach, *Zur Prinzipienlehre der Anschauung*, Bd. I: *Das spekulative Grundproblem der Vereinzelung*, Hamburg, Meiner, 1963, pp. 68 ss.

<sup>42</sup> Su questa base, Melandri chiarisce che la questione del «presupposto esistenziale» – cioè del fatto che, come sostengono Kant e i neopositivisti, l'«esistenza non è un predicato» e, come tale, sia indefinibile – è legata all'assetto *analitico-descrittivo* della logica (cfr. *La linea e il circolo*, cit., pp. 357-359). È dunque tale assetto a condizionare il modo d'intendere l'esistenza, e non la sua assoluta e pura «posizionalità» extralogica. In realtà, la nozione di esistenza non è affatto «logicamente ineffabile», poiché – nota Melandri – «se siamo in grado di dire a che cosa equivalga l'esistenza, siamo anche in grado di definirla per lo meno implicitamente». Il problema dell'esistenza va dunque risolto considerando il carattere della predicazione, e precisamente il rapporto tra predicati di primo grado (i "modi" della *predicazione essenziale*) e predicati di secondo grado (gli "attributi" della *predicazione oggettuale*). È a questi ultimi che appartiene la determinazione esistenziale. La questione appare come logicamen-



#### 4. La dialettica come “sintesi tropologica”. Il rovesciamento semantico e la metafora assoluta

Il problema dell'intuizione come *complemento logico* del pensiero discorsivo rinvia alla dialettica come forma di relazione in cui si rendono esplicite le condizioni della verità. È alla scuola eleatica, e in particolare a Parmenide, che si può attribuire il primo tentativo di rendere esplicite le condizioni alle quali deve sottostare un discorso per essere vero<sup>43</sup>. Tali condizioni si riassumono nella tesi dell'*isomorfismo diretto* tra pensiero ed essere, per cui ogni rapporto di predicazione dev'essere inteso come un'*equazione* che contiene solo – ed esclusivamente – quelle variabili che si possono trasformare in costanti o termini noti attraverso l'enunciazione di una *legge*. Quando la legge viene espressa, l'uguaglianza presente nell'equazione diventa un'*identità*. Da ciò derivano due conseguenze paradossali, ossia: i) poiché la realtà deve avere la stessa *struttura logica* del discorso, il *sensu* di questo può essere eletto a criterio universale per decidere ciò che esiste e ciò che non esiste, indipendentemente dall'esperienza; ii) è impossibile render ragione di tutti quei fatti empirici – come il cambiamento, il movimento o l'indeterminazione – che non si possono esprimere per mezzo di predicazioni d'identità. Se infatti se ne rende ragione, si scopre allora una *legge* che, come tale, li qualifica come irreali o illusori nel loro aspetto fenomenico. Ne segue che solo i giudizi affermativi, a condizione che siano identici, sono validi. I giudizi negativi non hanno invece alcun “oggetto”, e poiché ad essi non corrisponde un essere, non hanno nemmeno un *sensu logico*.

Collocando il problema dell'essere all'interno della struttura stessa del linguaggio, la tesi dell'isomorfismo radicale è onto-logica e non è suscettibile di dimostrazione: essa si può solo esibire come un *principio*. Ciò porta a dichiarare *irreale* tutto ciò che risulta irrazionale, ossia non deducibile dalla *tesi*. Non potendo essere direttamente dimostrata, la tesi viene difesa per mezzo di un'argomentazione

te “problematica” perché, nel passaggio dai modi agli attributi, si dà un'inversione di senso o un *chiasma ontologico* fra univocità ed equivocità. Infatti, ciò che appare univoco e analitico nel “modo”, diventa equivoco e sintetico nell'“attributo”, di cui il “modo” non è che un caso particolare. «Questo, a sua volta» – conclude Melandri – «rimanda al classico problema platonico per cui una *stessa* cosa ci appare tanto *una* quanto *infinita* in moltitudine: “perché noi vediamo nel contempo l'identica cosa come unità e come pluralità infinita” (Platone, *Repubblica*, VII, 525 a 4-5)».

<sup>43</sup> Cfr. E. Melandri, *Logica*, cit., pp. 267-268.



indiretta che consiste nella “riduzione all'impossibile” dell'*antitesi*. Trova così applicazione, per la prima volta in modo sistematico, quella *regola logica* – da non confondersi con la *legge logica*, che pertiene solo alla corrispondenza isomorfica del principio – la quale, nella tradizione scolastica, prenderà il nome di *modus tollendo tollens* (“Se  $p$ , allora  $q$ ; ma non  $q$ ; dunque non  $p$ ”). Essa consente di respingere come irrazionale l'antitesi stessa che, opposta al principio o tesi, funge da premessa o antecedente dell'argomentazione. Se l'antitesi è irrazionale, la tesi risulta razionale o vera per conversione dalla falsità della contraddizione. È in questo modo che in Zenone di Elea nasce la dialettica come metodo argomentativo<sup>44</sup>.

Ma dai sofisti in poi – nota Melandri – diventa impossibile sostenere senza restrizioni la tesi dell'isomorfismo diretto. Infatti, il carattere *convenzionale* delle regole del discorso, da essi evidenziato, rende ineffettiva o “ineseguibile” la loro completa identificazione con le leggi di natura. Perciò, con Socrate l'asserzione o “tesi”, non più evidente come principio né accertabile per via indiretta, viene fatta regredire a *problema* attraverso i due momenti contenuti nell'*ironia*, vale a dire: *a*) la messa in crisi della persuasione (momento retorico); *b*) l'analisi dei fondamenti della tesi (momento logico-dialettico). La dialettica socratica, dunque, non serve più per sostenere o confutare una tesi, ma per provocare una regressione analitica al fondamento o alla “giustificazione” del discorso. Ciò consente la *critica dei presupposti* di un certo modo di ragionare, poiché ogni asserzione viene considerata come una conclusione tratta da premesse ipotetiche sottaciute.

Nell'affrancarsi dall'uso eristico, la dialettica assume, di conseguenza, una funzione metalogica, in quanto regressione a una problematica di second'ordine<sup>45</sup> nella quale – come noterà Leibniz – il criterio d'intelligibilità del reale non viene cercato in un principio necessario (*Satz*) dell'essere, ma nel fondamento o *ration sufficiente* (*Grund*) dei fenomeni. Nella logica socratico-platonica, questa riapertura del *problema del fondamento*<sup>46</sup> prende corpo nell'uso positivo e costruttivo della dialettica che, a tal fine, si avvale del metodo apagogico<sup>47</sup> e del metodo espositivo precedentemente menzionati.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 268.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 269.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 270.

<sup>47</sup> In questo senso, il metodo apagogico-costruttivo o *abduittivo* (*apagoge*) non dev'essere confuso con la più consueta *riduzione all'impossibile* (*apagoge eis to adynaton*) introdotta da Zenone. Aristotele lo descrive infatti come una prova indiretta consistente in un procedimen-

Rispetto a tali metodi, il metodo della divisione (*diairesis*), in cui di solito si vuol rendere il concetto platonico di dialettica, non rappresenta che l'aspetto tecnico o funzionale dell'indagine conoscitiva, la sua "impalcatura sintattica", al punto che – osserva Melandri – «si potrebbe persino parlare, a questo proposito, di una epistemologia "tecnica"»<sup>48</sup>. La *techne* richiede, d'altra parte, un *sapere competente* in grado di rivelare la natura teleologica dell'idea. La peculiarità del procedimento diairetico è infatti la possibilità della *scelta*, lasciata ad ogni suo passo, della caratteristica adatta a determinare in modo opportuno la divisione nella parte destra e nella parte sinistra, in modo da seguire l'articolazione dell'idea senza spezzarla. La natura sintattica della *diairesis* risulta dunque ontologicamente vincolata, in quanto dipende dal "tema" della semantica che si ricava da essa. In ultima istanza, tutto ciò rende inadempiente ogni riduzione puramente analitica della dialettica platonica, la quale, anzi, si presenta sempre come *sintetica*, essendo volta alla ricerca, alla scelta e all'impiego delle caratteristiche effettive di un oggetto al fine di chiarirne le *possibilità reali*, ossia le condizioni sufficienti per la sua esistenza.

La funzione metalogica della dialettica implica che non solo gli oggetti, ma anche la *praxis* abbia il suo *eidòs*; e questa, secondo Melandri, «è forse la cosa più importante che ha detto Platone»<sup>49</sup>. Dal momento che la conoscenza non è mai un atto puramente teorico, l'*eupraxia*, l'"agire secondo ragione", dipende dal fatto che

to semiscientifico o semidimostrativo in cui, invece di provare direttamente la proposizione che si vuole affermare (tesi), si parte da una premessa evidente o assicurata e s'introduce una seconda premessa – in qualche modo legata alla proposizione che si vuole affermare – con un grado di *probabilità* o di *credibilità* superiore o quantomeno uguale alla tesi. Supponendo, ad esempio, di voler affermare la tesi "A è in relazione a C", si parte da una premessa evidente o comunque generalmente accettata ("A è in relazione a B"), s'introduce quindi una premessa minore con una alto grado di credibilità ("B è in relazione a C") e si costruisce il sillogismo: «Se "A è in relazione a B" e "B è in relazione a C", allora "A è in relazione a C"». Il metodo apagogico o abduttivo può essere dunque inteso, come fa Melandri, come un «metodo per riduzione all'assurdo» (*Logica*, cit., p. 270), poiché la negazione della tesi non porta all'impossibilità, cioè alla contraddizione logica, ma solo all'irragionevolezza o alla non credibilità (assurdità), vale a dire all'estraneità rispetto a ciò che si può *ragionevolmente* credere (cfr., a tal riguardo, M. Mignucci, *Nota ad Aristotele, Gli analitici primi*, B, 25, Napoli, Loffredo, 1969, pp. 707-708). Tuttavia, nell'analitica aristotelica il termine "assurdo" (*atopon*) assume spesso lo stesso significato di "impossibile" (*adynaton*), cosicché anche le due riduzioni finiscono per coincidere. L'esempio più evidente dell'applicazione da parte di Platone del metodo apagogico-abduttivo è in *Menone*, 87 b2 – c1 (su ciò, si vedano anche W.D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1949, 1965<sup>2</sup>, p. 490; R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1953<sup>2</sup>, pp. 114-122).

<sup>48</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 187.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

l'uomo sappia fondare la funzionalità della tecnica sul *principio di finalità* contenuto nelle idee, le quali s'impongono come *scopi* rispetto ai mezzi, ovvero come *norme* che guidano le operazioni conoscitive. Se pertanto, seguendo l'utopia delineata nella *Politeia*, si vuole veramente esprimere il carattere idealistico della filosofia platonica, esso consiste nel legame tra l'idealità della conoscenza e la funzionalità della sua applicazione pratica. In questa prospettiva, il discorso appare come una forma di prassi che deve esercitarsi nell'*eupraxia* della tecnica dialettica, sicché il suo senso non va ricercato nel risultato semantico, ma piuttosto nella sua funzione pragmatica<sup>50</sup>: «il senso del discorso» – osserva Melandri – «sta nella tangente momentanea della curva, non nella curva che esso effettivamente descrive»<sup>51</sup>. Non basta quindi “vedere” le idee, ma bisogna anche dare all'indagine conoscitiva una direzione che conduca «al di là dell'essenza»<sup>52</sup>. L'antico isomorfismo tra pensiero ed essere deve dunque venir ricompreso all'interno di una *prassi ideale* – che Melandri definisce come un'«intenzionalità pragmatica» – la quale trascende ogni possibile determinazione ontologica<sup>53</sup>. Questo spostamento dell'accento dall'*essere* al *valere* fa sì che non si tratti «di sapere come stiano esattamente le cose, ma piuttosto di *decidere* quale via seguire»<sup>54</sup>.

Ciò detto, l'interpretazione melandriana della dialettica platonica rivela ancora una volta numerose convergenze con la funzione del *dialogo* in Paul Lorenzen. Infatti, il dialogo non è unicamente un gioco formale, ma è anche la *prassi* in cui si esplica concretamente la verifica della validità logica degli enunciati. Solo nel dialogo impariamo a ragionare logicamente, poiché solo in esso si mostrano le *strategie argomentative* che danno un significato ai connettivi logici e, in tal modo, costituiscono le “regole” della sintassi proposizionale. Nel dialogo abbiamo a che fare con un insieme di *schemi operativi* che, di per sé, non sono né veri né falsi, ma che sono comunque pragmaticamente necessari per condurre in porto determinate operazioni con i segni del nostro linguaggio<sup>55</sup>. La logica è, in sostanza,

<sup>50</sup> Cfr., a tal riguardo, E. Hoffmann, *Il linguaggio logica arcaica*, cit., pp. 67 ss.

<sup>51</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 188.

<sup>52</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, 509 b 5 ss.

<sup>53</sup> Cfr. E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 188.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Cfr. P. Lorenzen, K. Lorenz, *Dialogische Logik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 1 ss.

un comportamento argomentativo che dev'essere *ricostruito razionalmente*, consentendo alla semantica del *logos* di farsi carico del momento fondativo del *metodo*. E in questa dimensione pratica della conoscenza – conclude Melandri – «Platone è più vicino ai Sofisti che a Parmenide e Democrito»<sup>56</sup>.

In ultima istanza, la dialettica platonica, operativamente configurata, indica lo spazio d'azione della *coscienza* (*syneidesis*), ossia la correlazione tra l'*idea* come atto soggettivo e la tensione di approssimazione all'*eidos* come termine ideale dell'oggettività<sup>57</sup>. In tale prospettiva, la coscienza è anche la sede dell'*immaginario*, poiché la corrispondenza tra il pensiero e le cose non avviene mai in modo continuo, ma sempre attraverso un'«imbastitura a punti radi, irregolari, intermittenti»<sup>58</sup>. Per la nozione platonica di corrispondenza è dunque sufficiente – nota Melandri – «che si dia coincidenza di tanto in tanto, non importa se il fondamento è in sé fantasmatico: anche le lettere dell'alfabeto non hanno alcuna somiglianza con i suoni che loro corrispondono»<sup>59</sup>. Evidentemente, non si tratta di una «teoria» della corrispondenza, per la quale sarebbe richiesta «la spiegazione della relazione d'impuntura in sé». Ciò dipende, d'altra parte, dall'«incombenza del carattere d'azione che inerisce alle idee in quanto fantasmatiche», e quindi «non è certo peregrino che le prime idee a essere isolate [...] siano state quelle di *aretai*, quali virtù o forze: tale

<sup>56</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., p. 188.

<sup>57</sup> Cfr. E. Melandri, *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia* (1989), nuova ed. con una postfazione di L. Guidetti, Macerata, Quodlibet, 2007, p. 162.

<sup>58</sup> L'immaginario – osserva Melandri – è legato «al fatto che, come nel mito platonico della caverna, non possiamo fare altro che guardare delle immagini proiettate quali ombre sulle pareti. Non c'è una via che porti a veder le cose come sono, alla luce del sole» (*Contro il simbolico*, cit., p. 169). Ciò non significa che l'immaginario (il «fantasmatico») sia semplicemente l'immaginario o il fantastico: «Prima bisogna accostumarsi all'idea che uno stesso immaginario sta alle radici della diramazione che per un verso immette in ciò che chiamiamo reale, e per l'altro ramo, complementariamente, in quel che abbiamo tagliato fuori come non reale, fantastico e immaginario. Dunque l'*immaginario* (o mondo semantico), nel senso che si è detto, si suddivide in reale e non reale, fantastico e in una parola *immaginario*» (ivi, p. 157). Questo dipende secondo Melandri dal fatto che la coscienza è *intenzionale*, vale a dire instaura un rapporto triadico, e non diadico, con l'oggetto: «la coscienza ha qualcosa come oggetto. [...] Ciò significa che io (come coscienza) ho in mente qualcosa (come *etwas überhaupt*) che, in mancanza di meglio, identifico con questa o quella specie di oggetti». Qui l'identità non è ontologica (ossia la constatazione oggettiva che  $a=b$ ), ma «fa parte del mio modo di essere intenzionale, di prendere coscienza». Se ne conclude che il qualcosa (*etwas*), «comunque lo si identifichi, è per sua natura immaginario» (ivi, p. 158).

<sup>59</sup> Ivi, p. 173.

è infatti il contenuto dei dialoghi di Platone detti “socratici”, la definizione cioè di idee di pura *praxis*»<sup>60</sup>.

Così, in Platone l’universale non può essere affidato all’astrazione logica, né dipende dalla circolarità proiettiva e intensiva dell’analogia. La prima, richiedendo un’ontologia equivoca (la “molteplicità degli enti”), non può comprendere il significato assoluto che il reale assume quando viene “inteso” mediante l’idea, ed è perciò costretta a cercare nel discorso (*logos*) l’univocità assente a livello ontologico; la seconda, rendendo impossibile l’univocità del *logos*, che può parlare delle cose solo in modo “equivoco”, cioè per somiglianza o partecipazione alle idee, non può comprendere, se non attraverso infiniti rimandi metaforici, il senso che il reale assume quando “viene all’esistenza”. È invece la *dialettica* che, nel togliere l’opposizione tra logica e analogia mediante la *figura della complementarità*, verifica la cogenza dell’“universalità ideale”. La dialettica produce infatti un effetto di “totalizzazione” attraverso un processo d’inversione o di *rovesciamento semantico* che si richiama sempre all’immagine dello specchio: «al di là dello specchio – conclude Melandri – le immagini virtuali diventano reali. Il loro senso è invertito, ma non per questo lo giudicheremo un nonsenso. È piuttosto un controsenso, un senso contrario e complementare che può servire a raddrizzare le fallacie di abitudine, la mancanza di spirito critico, l’entropia del senso comune e del buonsenso. Al di là dello specchio è normale semantica la cataresi<sup>61</sup>, data l’inversione del senso. Ma ciò non abolisce il significato, né lo rende meno preciso per chi lo sappia trovare»<sup>62</sup>.

Nel momento in cui, attraverso il continuo rimando per complementarità da un significante a un altro significante, diviene una pura *tropologia*, la dialettica platonica può valere come “metafora assoluta” nel senso di Hans Blumenberg, cioè come una matrice ori-

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> La cataresi è una particolare forma di metafora in cui l’uso del termine serve a colmare una lacuna della lingua, cioè la mancanza di una parola specifica in un determinato contesto semantico (ad esempio: “collo della bottiglia”, “piede del tavolo” ecc.). Nella cataresi, dunque, il significato non viene semplicemente *trasferito* dal senso proprio del termine a un senso figurato, ma anche *costituito* nel contesto semantico in cui il termine mancava. Per questo, «la cataresi, come metafora totale, estensiva e intensiva a un tempo, cambia tutto: essa oltrepassa i limiti della rappresentazione e, in quanto figura dell’abusione, entra anche nel gioco più elusivo della dialettica». Si tratta infatti di un «abuso traslativo, quale dialettica di base propria di ogni inversione prospettica» che «varia il *calcolo*, ma non il *riferimento*» (E. Melandri, *La linea e il circolo*, cit., pp. 198 e 530).

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 797.

ginaria o “archetipica” di comprensione del mondo<sup>63</sup>. Ma se essa perde l’aggancio tematico, se non è capace d’accogliere nella sua multiformità l’agire reale dell’uomo all’interno dell’*esperienza*, i cui oggetti non sono sempre rappresentati dai modelli trascendenti, ma appaiono anche circoscritti alle scelte contingenti e alle deliberazioni in merito alle situazioni di fatto – per le quali Aristotele conierà il concetto di saggezza (*phronesis*) o “sapere” dotato di una sua peculiare razionalità pratico-normativa, a carattere *topico-materiale*<sup>64</sup> –, allora ogni suo potere di mediazione è distrutto. È forse questo il rischio che Melandri intravede, più che in Platone, in ogni platonismo che, nel corso della storia, abbia voluto fare della dialettica una metafisica della realtà.

<sup>63</sup> Cfr. E. Melandri, *Per una filosofia della metafora*, in H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, il Mulino, 1969, pp. IX-X.

<sup>64</sup> In questo senso, la razionalità pratica aristotelica, consegnata all’ambito delle scienze pratiche e topico-materiali (etica e politica), si contrappone alla razionalità pratica platonica di matrice topico-formale, vale a dire universale e trascendentale (cfr. *supra*, p. 193).