

ENZO MELANDRI E IL LABIRINTO DELLE ANALOGIE.
LA CIVETTA DI MINERVA
di Emanuele Mariani

L'opera e la ricezione. Qui risiede *il circolo della storia*, virtuoso e al contempo vizioso: la ricezione determina la consacrazione o, meglio, la *canonizzazione* dell'opera, là dove un' *opera senza ricezione* sarebbe da considerarsi come un paradosso, una *contradictio in termini*. Eppure, l'opera vive di vita propria ed è in grado di attendere o, eventualmente, disattendere i tempi della ricezione. L'*anamnesi* della memoria può, a volte, portare un riparo alla *nemesi* storica e lungo il filo degli anni – dei secoli – l'opera aspetta pazientemente che una ricezione benevola l'accolga. Lo stesso vale anche – e soprattutto – per il presente che si fa storia, la *storiografia contemporanea*, di cui il *caso* «Enzo Melandri» costituisce, a nostro avviso, un esempio illustre per quanto emblematico.

Ecco la difficoltà: rintracciare i confini entro cui la ricerca di Melandri viene a costituirsi in una autonoma costellazione di pensiero all'interno del panorama filosofico contemporaneo, per poi rendere conto – una volta definitane l'eventuale originalità – dell'*oblio* a cui tale riflessione sembra essersi stranamente destinata. Il nostro intento è di riconoscere il merito del *filosofo*, evitando di classificarlo all'interno della stucchevole categoria dei «geni incompresi». Nel caso di Melandri dovremo pertanto capire se la mancata o, nella migliore delle ipotesi, parziale *ricezione* sia imputabile a una semplice anomalia, dovuta alla cecità dell'Accademia italiana, oppure se sia l'*opera* stessa a essersi ritrovata, in un certo senso, costretta a scontare la «cattiva gestione» del suo autore *vita natural durante*. La risposta – parafrasando un'acuta osservazione di Giorgio Agamben – è complessa e implica un intreccio dei due ordini di ragioni¹. Se, infatti, è pur vero che certi vizi dell'apparato universitario italiano hanno praticamente azzerato in modo del tutto ingiustificato l'effetto di risonanza che ci si poteva legittimamente aspettare da un «capolavoro della filosofia europea del novecento», quale la *Linea e il Circolo* – il lavoro che meglio rappresenta lo slancio teorico di cui Melandri era effettivamente capace – è altresì vero che lo stesso Melandri, per dirla in breve, non si rivelò mai un abile amministratore del suo lascito filosofico. Lo stile estremamente variegato e apparentemente digressivo, l'ampiezza sterminata dei riferimenti, il frequente rinvio a una varietà sorprendente di discipline contribuiscono ad accentuare un effetto vertiginoso che provoca, in certi momenti, un irritante contrasto tra l'aspi-

razione universalizzante e l'apparente *a-sistematicità* della sua scrittura². I *meandri di Melandri*, potremmo allora dire, parafrasando una *boutade* dall'assonanza fin troppo facile, a cui Umberto Eco non ha saputo resistere³. Sarebbe tuttavia sufficiente effettuare un semplice scorcio d'insieme sulle tematiche trattate; sfogliare l'indice delle opere per cogliere con un solo colpo d'occhio la cogente attualità delle questioni e la fecondità del metodo. La filosofia all'immagine della *civetta di Minerva* – qualcuno ha detto – comincia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo, tingendo il suo grigio con il grigio della vita che invecchia e svanisce. Ecco perché oggi, a maggior ragione, ha tanto più senso tentare di ristabilire le coordinate del pensiero di Melandri, nell'urgenza di una *ricezione* più adeguata. Rivolgiamo così una preghiera di *riconciliazione* al presente che si fa storia, alla civetta di Minerva. Intenderemo «Melandri» non più come un nome proprio, bensì come un *aggettivo*, che indica una galassia filosofica o, meglio, un *universo di pensiero*, al cui interno – a dispetto della complessità di cui si compone – emerge un rilevante «centro gravitazionale». Il nucleo tematico in cui confluiscono le varie diramazioni della ricerca può essere, per l'essenziale, racchiuso – questo è il senso della nostra lettura – nel sintagma «analogia». Attraverso il *fil rouge* dell'analogia risulterà, infatti, possibile ripercorrere il percorso filosofico e intellettuale di Enzo Melandri, entro quell'arco di tempo che va dal 1960 con la pubblicazione di *Logica e Esperienza in Husserl* fino al 1990, anno in cui la riflessione si chiude circolarmente sulla prima delle *Logische Untersuchungen* husserliane. Tra questi due estremi l'apice della riflessione s'individua, come già accennato, in *La Linea e il Circolo* del 1968, il cui sottotitolo – dal sapore vagamente wittgensteiniano – recita: *Studio logico-filosofico sull'analogia*.

Che cos'è l'analogia?

Contro ogni *lectio facillior*, cominciamo fin da subito col riconoscere che in filosofia una definizione vera e propria del concetto di «analogia» non è possibile. Basti considerare l'uso divergente – e spesso inconciliabile – che ne viene fatto: da Aristotele e, in particolare, a partire dai suoi primi commentatori fino alla Scolastica, e poi Leibniz e Kant, senza infine dimenticare la riemersione del concetto in fenomenologia. Si distinguono così vari tipi e funzioni dell'analogia.

Una definizione minimale dovrà, di conseguenza, limitarsi a riconoscere che un concetto è *analogico* nella misura in cui non sia *univoco*, senza però dissolversi in una completa *equivocità*. Più che un concetto vero e proprio, sarà allora opportuno parlare di una *famiglia* di concetti affini, tenuti insieme da un unico denominatore comune – una sorta di *principio*

d'analogia – incapace di ergersi a concetto supremo. L'«analogia» – ecco il paradosso – è a sua volta *analogica* e così come l'*essere* aristotelico non può definirsi alla stregua di un genere (γῆρας)⁴. A riprova di questa presunta indefinibilità, basti pensare alle infinite applicazioni in cui l'analogia trova luogo: dalla *metafisica* alla *psicologia* fino alla *logica*, passando per la *teologia* e la *computer science*⁵. La questione si complica ulteriormente se gettiamo uno sguardo alla *prassi*, in cui facciamo un uso costante, inconscio e quotidiano dell'analogia, dieci, cento, mille volte al giorno: l'identificazione percettiva degli oggetti tramite la diversità dei punti di vista; la continuità del sé che ne fa l'esperienza attraverso i mutamenti incessanti del flusso spaziotemporale, etc. Tutto questo e quant'altro presuppone una sorta di costante analogica, vale a dire un *sistema di somiglianze* in grado di sintetizzare in unità il molteplice dell'esperienza. Come, del resto, indica l'etimologia, l'«analogia» entra in gioco ogni qual volta si debba attuare un passaggio (··) tra due diversi livelli di discorso (λογοί), nel tentativo di coniugare l'unità razionale e atemporale della *forma* con il cangiante divenire della *materia*, in un mondo in cui – per di più – *tutto scorre*. Detto altrimenti, è *per analogia* che siamo in grado di porre in rapporto all'interno di un'unica relazione (a: b = c: d) termini eterogenei (a; b; c; d;) e, al limite, incomparabili (creatore/creatura; uno/molteplice), infrangendo così il divieto aristotelico di μεταβασι ει αλλο γενο. La riflessione di Melandri prende spunto da questo paradosso. La ricchezza della pratica analogica si scontra in modo drammatico con la povertà della teoria: «Fra prassi e teoria dell'analogia il divario è immenso. Tutti ci serviamo dell'analogia, ma raramente si avverte il bisogno di formularne il procedimento in maniera esplicita.»⁶

Il motivo di questa difficoltà va ricercato nella natura ambigua – per non dire *anfibia* – dell'analogia, che ha per intima vocazione di porre in rapporto *cose* e *livelli* di discorso completamente eterogenei. Emerge così una *dicotomia* ben più significativa e di vasta portata, tale da investire l'intero corso della storia del pensiero filosofico. Qui risiede il gesto speculativo di Melandri, che iscrive nell'analogia le sorti stesse della razionalità occidentale. *Logico* e *razionale* non sono necessariamente termini equivalenti e nonostante l'analogia stenti a trovare un'adeguata formulazione in termini logicistici, risulta pur sempre possibile – osserva Melandri – attribuire una certa razionalità anche a ciò che non è per principio calcolabile con gli strumenti della logica, – l'*extra-logico*. Di fronte al tribunale della ragione si consuma così l'ultimo atto di una guerra civile, che vede contrapporsi, per un verso, l'istanza formale del pensiero retta alla base dal principio d'identità elementare, l'*oggettività* e, per l'altro, l'istanza materiale del contenuto che, per converso, rientra nella sfera del *soggettivo*.

Dal punto di vista della storia, alle soglie della *contemporaneità*, la contrapposizione tra i due poli – il *soggettivo* e l'*oggettivo* – si riformula in termini di *logica* e *psicologia*. Da qui nasce la *philosophische Wissenschaft*, nel momento in cui – verso la metà del XIX sec. – il sapere filosofico incomincia a porsi la domanda circa lo statuto della propria scientificità, integrando all'interno della riflessione il valore epistemologico delle scienze esatte. La *logica*, per un verso, convocata a fondare le basi della matematica e, per l'altro, la *psicologia*. Melandri, lungo il corso della sua formazione, percorrerà autonomamente entrambi i sentieri, dal cui incrocio sorge la *fenomenologia*, quella particolare disciplina entro la cui tradizione il nostro autore si colloca a pieno titolo: «Tutta la fenomenologia si lascia benissimo spiegare come il risultato dell'incontro di matematica e psicologia e dello sforzo di trovare una misura omogenea ad entrambe [...] La matematica è chiamata a fornire i modelli del formale (universalità e identità), mentre la psicologia gli esemplari del concreto (evidenza e attualità). Siccome tali motivi sono per così dire degli opposti [...] se si riuscisse a conseguire la saldatura, otterremmo la pr_te filosof_a richiesta dal nostro tempo. La scienza avrebbe una motivazione filosofica, la filosofia un fondamento scientifico.»⁷

L'analogia – diciamo senza troppo indugiare – sarà allora da considerarsi come la *risposta fenomenologica* all'esigenza di conciliazione tra i due poli del *soggettivo* e dell'*oggettivo*, dell'*analitico* e del *sintetico*, del *formale* e del *materiale*, dell'*a priori* e dell'*a posteriori*.

Le coordinate logiche

Cominciamo dalla logica. Nel 1964, Melandri firma un'illuminante introduzione all'edizione italiana di un importante manuale di logica, d'importazione statunitense. Si tratta dell'*Introduzione alla Logica* di Irving Copi⁸. L'introduzione di Melandri porta un titolo che, a primo acchito, potrebbe suonare alquanto bizzarro: «Logica, introduzione alla democrazia». Come stabilire, se non per ironia, un rapporto tra la *logica* e la *politica*? La logica, in quanto scienza deduttiva, si caratterizza per la conclusività dei suoi argomenti, mentre la politica – l'«arte del possibile» – vanta piuttosto una certa inconclusività congenita. Eppure, negli intenti di Melandri non si tratta di una semplice *boutade* fine a se stessa. L'argomentazione porta, infatti, a riconoscere come la logica moderna abolisca una volta per tutte la credenza in un sistema formale, inteso come proiezione segnica del mondo, in cui si racchiuderebbe la *natura stessa* delle cose. Il rapporto fra *realtà* e *rappresentazione* non si descrive più in termini di causa ed effetto; l'esistenza di *una* sola «logica della realtà» sarebbe del tutto insensata. Cosa

succede allora, una volta infranto il rapporto di causalità che unisce il nome alla cosa (*isomorfismo*)? Si apre lo spazio per un insieme pluralistico di rappresentazioni possibili. Ed è nella nozione di *pluralismo* che si cela il valore «democratico» – la *morale* – che la storia della logica ci insegna.

Tuttavia, anche la democrazia – per rimanere dentro la metafora – non va esente da pericolose derive. La proliferazione dei linguaggi e dei sistemi di rappresentazione pone, infatti, a repentaglio il senso stesso del rapporto che unisce il linguaggio e il mondo, tendendo a ridurlo a una semplice questione di arbitrarietà. Detto per inciso, in questo breve scritto del 1964 compaiono già alcune delle linee direttive, che verranno successivamente sviluppate, di lì a poco, nel 1968, in *La Linea e il Circolo*. Laddove la logica antica si costituisce a partire dal *nome*, la logica moderna presenta, invece, un tipo di fondazione a carattere *proposizionale*. Più semplicemente, non è il nome, bensì la frase – o, meglio, la proposizione – a costituire l'unità significativa di riferimento, determinando una conseguente inversione dei tradizionali rapporti di fondazione. Per dirlo con il motto della *Gestaltpsychologie*, «il tutto precede la somma delle parti»⁹. A partire dal 1968, Melandri sceglierà Parmenide ed Eraclito per illustrare questa particolare contrapposizione sulla scorta di un riferimento paradigmatico, che ambisce a sintetizzare in un unico gesto una tensione costante, reperibile lungo tutto il corso della storia della filosofia. L'isomorfismo presuppone l'equivalenza fra le parole e le cose e corrisponde, per l'essenziale, alla tesi di Parmenide, retta alla base dal principio d'identità elementare tale per cui $a = a$. Tutto ciò che è, è eterno e immutabile. Al polo opposto abbiamo invece Eraclito e il principio del *panta rei*, che rende impossibile l'attribuzione di un senso univoco alla realtà delle cose. L'*essere* non è altro che il *divenire*: la connessione tra il linguaggio e la realtà risulta mutevole, rifiutando ogni sorta di determinazione. La tesi eraclitea finisce tuttavia per imbattersi in una rilevante difficoltà, pur recuperando la ricchezza del reale, di cui la tesi parmenidea è invece incapace. La difficoltà si biforca ulteriormente nei due corni di un'aporia: (*a*) nella migliore delle ipotesi siamo costretti a riconoscere l'esistenza simultanea di molteplici realtà (*equivocismo*), ragion per cui non è possibile immergersi *due* volte nello stesso fiume; (*b*) nella peggiore delle ipotesi è, invece, il senso stesso della realtà a venire meno. Nel flusso del continuo divenire sarebbe, cioè, impossibile immergersi anche una sola volta nello *stesso* fiume, poiché il fiume non è e non può mai essere lo *stesso*. Negando l'isomorfismo, la logica moderna – all'immagine del fiume eracliteo – si ritrova al bivio tra queste due alternative: (*a*) possiamo dire che non ha senso parlare di una forma della realtà *in sé* e attribuire tutte le proprietà morfologiche e strutturali al linguaggio, oppure (*b*) riconoscere che la realtà ha esattamente quella forma che volta per volta le attribuisce il sistema rappresentativo di cui facciamo

uso. Nel primo caso, la nozione di «realtà» diventa incapace di accogliere una qualsiasi determinazione, e ciò equivale a dire che «realtà» è un termine privo di significato; nel secondo caso, invece, la nozione di «realtà» è conservata, ma al prezzo della sua stessa equivocità.

Questo perché siamo costretti a credere che esista una realtà diversa per ogni diverso linguaggio capace di rappresentarla¹⁰. Il problema può allora riformularsi nel modo seguente: come coniugare il riferimento estensionale di cui il linguaggio deve pur essere capace con il valore intenzionale della logica proposizionale?¹¹ Più precisamente, la difficoltà sta nel trovare un *principio d'unità* in grado di recuperare un rapporto – non più isomorfo – con il reale, senza però soccombere alla dispersione semantica a cui il linguaggio va soggetto sotto la spinta centrifuga dei molteplici sistemi di rappresentazione. Si tratterà, pertanto, di definire le condizioni di possibilità di una *logica dell'esperienza* al fine di conciliare i due corni dell'aporia. Il principio d'identità elementare ($a = a$), che regge alla base il rapporto isomorfo tra il nome e la cosa dovrà integrarsi in un sistema più complesso – la *proposizione* – dove i singoli termini, considerati individualmente, si definiscono in relazione al tutto di cui fanno parte. Dal punto di vista della *pragmatica*, ciò equivarrebbe a riconoscere che è il *contesto* a determinare il significato del termine, e non viceversa. Sarà allora la pratica del discorso a regolare il problema della *verificazione*, vale a dire il valore di verità della proposizione in riferimento all'oggetto. Il rapporto tra il pensiero e la realtà s'intenderà conseguentemente in modo dinamico: il significato della proposizione non s'individua più nel riferimento all'oggetto, come se fosse una *cosa*, bensì nell'*atto*¹².

Le coordinate psicologiche

Percorriamo il sentiero opposto, quello della *psicologia*. Ora, anche da un punto di vista prettamente *soggettivo*, è possibile riconoscere la priorità del tutto sulle singole parti. Melandri, dal canto suo, s'interessa già a partire dal 1960 – con «I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico» – a un particolare tipo di fenomeni, in cui si dà una percezione immediata del «tutto», dove per «tutto» dovrà intendersi la *forma* di un contenuto. Si tratta – per dirlo con un tecnicismo – dei «momenti figurali» o «quasi-qualitativi», in cui effettuiamo un'intuizione immediata di una molteplicità. I granelli di sabbia, uno stormo d'uccelli, la volta stellata, etc., sono esempi di «momenti figurali», in cui l'apprensione di un insieme indeterminato non si dà per semplice sommatoria delle singole parti. Più semplicemente, per riconoscere uno stormo d'uccelli non siamo costretti a effettuare una serie di percezioni individuali e successivamente aggiungere le singole componen-

ti; il riconoscimento di un cielo notturno avviene in modo istantaneo, indipendentemente dal numero delle stelle che lo compongono. Il risultato filosoficamente più maturo di queste analisi – come Melandri mette in rilievo – consiste (a) nell'introdurre categorie organicistiche in opposizione a quelle atomistiche; (b) nel riconoscere che il momento strutturale – il quale ha per funzione specifica di costituire le singole parti in un insieme più complesso e d'ordine superiore – pertiene direttamente al fenomeno stesso e non si aggiunge esternamente come se ne rappresentasse un qualcosa d'indipendente. La forma coabita nel contenuto o, meglio, la forma è *nel* contenuto e, viceversa, il contenuto *annuncia* in sé la possibilità della forma¹³.

Emerge tuttavia un'aporia di rilievo che torna a presentarsi – in logica così come in psicologia – con una sorta di effetto *boomerang*: una volta affermata la maggior pregnanza del tutto sulle singole parti, ci ritroviamo a dover fare i conti con il problema dell'*individuazione*. In un *contesto* in cui è il tutto a precedere e determinare l'insieme degli individui, siamo ancora in grado di dire $a = a$? La priorità del *complesso* sul *semplice* non rischia forse di dissolvere in un magma indistinto la particolarità dei singoli elementi? Vale forse il detto «individuum est ineffabile»? La risposta di Melandri consiste nel riconoscere che l'identità rimane per principio possibile, a patto però d'abbandonare la sua natura *elementare*. Si dovrà piuttosto parlare di un'identità a carattere *funzionale*, vale a dire non più la relazione statica $a = a$, bensì la dinamica $a: b = c: d$. Detto altrimenti, l'individuo si definisce in relazione al contesto in modo tale che una definizione della sua identità ($a = a$) risulta possibile solo in funzione di una definizione più generale dei termini posti in relazione. Si dà, cioè, un rapporto *proporzionale* tra il tutto e le parti, senza però invalidare la possibilità di una distinzione tra i due livelli di riferimento.

Il contesto *non* è l'individuo esattamente come il tutto *non* è la somma dei singoli elementi. I due piani devono rimanere rigorosamente distinti, ragion per cui s'introduce la necessità di una *mediazione analogica*, dove per «analogia» intenderemo quel dispositivo – logico e al contempo ontologico – in grado di attenuare l'opposizione tra gli estremi, permettendo un graduale passaggio da un polo all'altro: dal *generale* al *particolare* così come dalla *forma* al *contenuto*.

Il quadrato delle opposizioni

Melandri spiega l'intima dinamica del *principio d'analogia*, facendo leva in modo esemplificativo sul tradizionale *quadrato delle opposizioni* della logica aristotelica. Data un'opposizione insolubile in cui i due rispettivi termini si pongono in una relazione di *contraddittorietà* (l'uno esclude l'al-

tro in modo tale che non possono mai essere entrambi veri o entrambi falsi), l'applicazione del *principio d'analogia* permette di trasformare questa prima contraddittorietà in *contrarietà* (pur non essendo possibile che entrambi i termini siano veri, possono tuttavia essere entrambi falsi), per poi modulare la contrarietà in *sub-contrarietà* (si dà la verità di entrambi, senza tuttavia ammettere la loro contemporanea falsità). La sub-contrarietà rende infine possibile il passaggio da un estremo all'altro e, si badi bene, in regime di subcontrarietà tale passaggio avviene dal particolare al particolare, esattamente come esige la definizione aristotelica dell'*argomento per analogia*. I due poli opposti diventano in tal senso parti integranti di una struttura più complessa, da intendersi *metaforicamente* alla stregua di un campo di forze. Risulta, allora, evidente come l'applicazione del *principio d'analogia* prelude all'inevitabile intervento finale della *dialettica*. «Nel procedere verso la sua necessaria conclusione, il discorso sull'analogia si fa tragicamente ironico. Per dirla nelle figure della prosopopea: dapprima l'Analogia scopre di non essere la figlia illegittima del pensiero, ma di poter accampare almeno gli stessi diritti dell'altra sorellastra, la Logica; e a questo punto è naturale che la vittima tenti di rifarsi dei torti subiti rovesciando il rapporto. Così la legittimazione dell'Analogia tende a insinuare il sospetto che la legalità della logica non sia nulla più che un titolo nobiliare, sancita bensì dalla tradizione, ma privo di qualsiasi contenuto effettivo. Di fronte alle esorbitanti pretese dell'Analogia, ecco che interviene la madre di entrambe le figlie, la Dialettica, la quale segna il limite dell'Analogia e definisce il rapporto di complementarità di questa con la Logica.»¹⁴

Certo, non si tratta di una dialettica a stampo triadico e tanto meno trinitario. Lo schema di riferimento è per l'appunto – e non a caso! – il *quadrato delle opposizioni*. La sintesi non avviene per annullamento o, al limite, superamento (*Aufhebung*) dell'antitesi, bensì in virtù di una conciliazione *analogica* che non attenua – al di là di ogni intento risolutivo – la tensione originaria. In ultima istanza, l'*analogia* indica la zona intermedia tra la *linea* e il *circolo*, che non è né linea né circolo, vale a dire né logica né dialettica, bensì la congiunzione («e»), in cui risiedono le condizioni di possibilità del rapporto tra la logica e la dialettica. Per dirlo con un'immagine cara allo stesso Melandri, basti pensare alla differenza che distingue la geometria euclidea da una geometria non-euclidea, *à la* Riemann, dove due parallele proiettate all'infinito finiscono per incontrarsi. La linea nasconde in sé una curvatura impercettibile, che le permette paradossalmente di ripiegarsi in circolo. La *logica* è dunque una figura possibile della *dialettica*, che lascia intatta la tensione che le oppone: il *conflitto* non può e non deve mai acquietarsi, pena l'impossibilità d'ogni distinzione. *Bene docet qui bene distinguit*. Questo è il senso del *quadrato dialettico*, il cui risultato fi-

nale non elimina le tracce del travaglio sottostante. Le braci continuano a covare sotto la cenere ed è qui che risiede la vocazione radicalmente *laica* o, meglio, *rivoluzionaria* dell'analogia di Melandri: liberare la *razionalità* dalla cancrena che consegue al mantenimento acritico di ogni *status quo*. Ecco allora le parole conclusive della *Linea e il Circolo*, con cui si chiude la prosopopea dell'analogia, che rifiuta la rassicurante rappacificazione di un *happy end*. «Le analogie possono essere buone o cattive [...] Le analogie buone sono quelle rivoluzionarie. Esse conducono oltre l'analogia, verso un nuovo assetto razionale. Le analogie cattive sono quelle che riportano al punto di partenza, e ne ribadiscono per reazione l'invalidità [...] Conviene dunque cercare sempre analogie, nella speranza che siano rivoluzionarie. Ma è come cercare l'ago nel pagliaio. Le analogie non mancano mai. Dovremmo forse interessarci della paglia? No; la verifica si trova nell'ago. Quel che manca non sono le analogie; sono le rivoluzioni. Noi siamo per una filosofia dell'ago e non della paglia. Ed essa sta o cade secondo le sorti alterne della rivoluzione.»¹⁵

A dispetto dell'imperativo positivista che ci imporrebbe – per dirla con il Wittgenstein del *Tractatus* – di tacere ciò di cui non si può parlare, vale il *principio archeologico* che ricerca l'ago nel pagliaio, ossia le «buone analogie», le quali ci permettono di parlare proprio di ciò di cui non si può parlare¹⁶. Parlare piuttosto che tacere. Ci bastino questi rapidi accenni per invocare la benevolenza della *civetta di Minerva*, il presente che si fa storia al di là degli apprezzamenti entusiasti per quanto estemporanei del lascito di Enzo Melandri, affinché l'*atemporalità* dell'opera e la *temporalità* della ricezione si stringano finalmente in un unico abbraccio.

¹ Cfr. G. AGAMBEN, «Archeologia di un'archeologia» in E. MELANDRI, *La Linea e il Circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, seconda ed., Quodlibet, Macerata 2004, p. XI.

² Cfr. L. TURCO, *Il pensiero analogico*, in "Lingua e Stile", Anno VI, n. 1, Il Mulino, Bologna aprile 1971. Non esattamente dello stesso avviso è però S. BESOLI, *Il percorso intellettuale di Enzo Melandri*, in *Studi su Enzo Melandri. Atti della giornata di studi, Faenza, 22 maggio 1996*, p. 152, a cura di S. Besoli e F. Paris, Polaris, Faenza 2000.

³ Cfr. U. ECO, «Un saggio di Melandri. Cartesio cade in trappola», in *L'espresso*, maggio 1969.

⁴ Cfr. E. MELANDRI, *La Linea e il Circolo*, cit., pp. 9-29. Cfr. a tale proposito P. SECRÉTAN, *L'analogie*, PUF, Paris 1984.

⁵ Cfr. D-R. HOFSTADTER, *Concetti fluidi e analogie creative*, Adelphi, Milano, 1995.

⁶ E. MELANDRI, *La Linea e il Circolo*, cit., p. 11.

⁷ Cfr. E. MELANDRI, *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*, in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 91.

⁸ I. COPI, *Introduction to Logic*, The Macmillan Company, New York 1961.

⁹ Cfr. E. MELANDRI, *Logica, introduzione alla democrazia*, in I. COPPI, *Introduzione alla Logica*, Il Mulino, Bologna 1964, pp. XXII-XXIV: «In termini psicologici si può dire: l'esperienza sensibile non è una connessione di "sensazioni", ma di "percezioni" [...] Ora, il fatto che un *A* non sia una connessione di elementi del tipo *a* significa che a tutti gli effetti un *A* si presenta come una totalità qualitativa, che non si lascia adeguatamente analizzare partendo dal presupposto di ridurla a combinazione di semplici *a* [...] Ora, la concezione stessa di una pluralità di linguaggi equipossibili distrugge l'isomorfismo alla base. Si noti che qui "pluralità" vuol dire "pluralità di forme" [...]. E ciascuno di questi linguaggi si articola in un'unità di tipo *A*, che sono totalità dotate volta per volta di una specifica qualità rappresentativa [...] questo presenta una certa analogia con le totalità di tipo organico (*Gestalt*)».

¹⁰ Cfr. E. MELANDRI, *La Linea e il Circolo*, cit., p. 116: «Se l'individuazione del reale si fonda sull'univocità semantica del nome, allora il discorso risulta irreali perché equivoco; viceversa, se fondiamo l'individuazione del reale sull'univocità semantica della proposizione, allora il riferimento nominale, in quanto equivoco, si fa irreali o relativo a mere parvenze».

¹¹ Intenzionale ed estensionale sono applicati in riferimento alla distinzione fregeana tra senso e significato. Cfr. G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, 1892, § 1, tr. it. in *Aritmetica e Logica*, p. 218: «Pensando ad un segno dovremo collegare ad esso due cose distinte: e cioè non soltanto l'oggetto designato, che si chiamerà *significato* di quel segno, ma anche il *senso* del segno, che denota il modo in cui quell'oggetto ci viene dato». Ovviamente, l'oggetto è l'estensione, il senso è l'intensione.

¹² Cfr. E. MELANDRI, *Logica, introduzione alla democrazia*, cit., p. XXIII: «A differenza del significato di un termine, il significato di una proposizione non può essere concepito come un referente statico, o "cosa". Il significato di una proposizione è piuttosto un "atto". È ciò che dobbiamo fare per sapere se la proposizione è vera o no. Perciò il significato di una proposizione si identifica con il metodo della sua verifica».

¹³ Ci limitiamo qui ad accennare come, da un punto di vista fenomenologico, Melandri traduca la correlazione *forma/contenuto* in termini di *onto-logia*. L'ontologia si definisce come l'incontro dell'ontico e del logico nella misura in cui si dà un contenuto estetico pertinente alla forma analitica e viceversa una forma analitica pertinente ad un contenuto estetico. Detto altrimenti, apodittico e assertorio finiscono per coincidere, rendendo possibile il riconoscimento di una certa assertorietà anche all'evidenza apodittica. Nella lettura di Melandri ciò significa altresì che l'empirismo su cui la fenomenologia si fonda è in grado d'emanciparsi da ogni interpretazione naturalistica in modo da costituirsi in «empirismo trascendentale». Per converso, la nozione di trascendentale mantiene un senso, a patto però di trasformarsi in un concetto non più formale, bensì *operativo*. Più semplicemente, il trascendentale si riduce in *prassi*. Da qui, infine, il senso della *logica dell'esperienza* e il conseguente recupero della tematica dello *storicismo*.

¹⁴ Cfr. E. MELANDRI, *La Linea e il Circolo*, cit., p. 21. Cfr. inoltre la nozione di «dialettica» intesa nell'accezione di un *materialismo dialettico*, ibid., Cap. XXI.

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 810.

¹⁶ Circa la nozione di *archeologia* cfr. Ivi, pp. 34 e ss.