

Contro l'isomorfismo. Il rapporto soggetto-oggetto secondo Enzo Melandri Marco Lagna, Paulo F. Lévano

By reviewing key notions in the philosophy of Enzo Melandri regarding the topic of isomorphism, the problem of time-perception will be faced from a phenomenological standpoint; this, in order to establish in which terms it might be still useful to distinguish between one mode of temporality that is subjective (time perception) and one that is objective (time of nature). Time and its perception, as dealt with in the classical postures of Augustine and Kant, will turn useful to reveal the both ontological and gnoseological assumption that an isomorphism holds between the subject's language and objective states of things. De-classing the isomorphism to mere "gnoseological ideology" shall ultimately lead to the acknowledgment that a theory of isomorphism is unwarranted for, and that temporality holds for every consideration of ours, whether it derives from an ontological or a gnoseological order of priorities. What holds as a correct model of reality changes as time goes by, not human knowledge having some sort of limited reach, but instead because of human knowledge always having the potentiality of become ever more precise.

Cosa può un modello?

Nella sua rigorosa ricostruzione del “retrotterra” kantiano del *Tractatus*, Marco Bastianelli (2008, 37-40) espone i termini in cui è corretto considerare la cosiddetta “teoria dei modelli” di Heinrich Hertz come fonte d’ispirazione per la stesura del capolavoro wittgensteiniano e, più in generale, come aspetto di un’epistemologia di stampo kantiano ivi riscontrabile. Il raccordo è individuato da Bastianelli nella lettura de *I principi della meccanica*, in cui Hertz propone l’approccio della teoria dei modelli per sistemare la *meccanica statistica* come disciplina autonoma sia a livello metodologico che a livello contenutistico: questa nuova sistemazione, a sua volta, esemplifica, sempre secondo Bastianelli (2008, 36), la nozione di “kantismo nella fisica” e permette di includere Hertz sotto questa dicitura.

Sorprende però l’affermazione con cui l’autore di questa monografia caratterizza la teoria hertziana dei modelli, in particolare il modo in cui egli presenta il criterio di *ammissibilità* introdotto dal fisico tedesco: «si tratta della sussistenza di un isomorfismo tra i modelli e la realtà» (Bastianelli 2008, 39). In merito allo stesso argomento, eppure in termini esattamente opposti, si esprime invece Enzo Melandri, poco più di trent’anni prima delle considerazioni di Bastianelli che abbiamo appena esposto. Nell’articolo *I generi letterari e la loro origine*, Melandri (2014, 76) parla addirittura di un tributo dovuto a Hertz e definitivamente non riconosciuto dall’epistemologia del secolo scorso quando, in riferimento alla sistemazione hertziana della meccanica, conclude che la teoria dei modelli non comporta la sussistenza di isomorfismo! «Non è necessario assumere la puntualità d’una corrispondenza tra la consequenzialità del pensiero e la sia pur prevista ineluttabilità dell’accadimento pre-iconizzato» (Melandri 2014, 72) nei termini stabiliti da Hertz, né per operare con i modelli né per determinarne l’ammissibilità.

Seguire la provenienza di questa contraddizione comporta due possibili percorsi: il primo è quello di localizzare la sorgente dei presunti atteggiamenti kantiani di Hertz (che a loro volta rimandano al presunto kantismo nella fisica) in una specifica caratterizzazione binaria della filosofia di Wittgenstein, il “primo” e il “secondo”; in questo articolo invece si sceglierà il secondo percorso, nel quale proponiamo di approfondire l’argomentazione melandriana contro l’isomorfismo, che risulta in una lettura originale della teoria dei modelli di Hertz ma, soprattutto, in una presentazione dei punti di contatto fra questa lettura e la riflessione filosofica di Melandri, nello specifico il periodo posteriore al capolavoro del 1968, in cui una strada alternativa viene offerta alla sussistenza dell’isomorfismo fra linguaggio e realtà.

Modelli e realtà

Già dal 1968, anno di uscita de *La linea e il circolo*, la teoria dei modelli è al centro dell’attività filosofica di Melandri, il quale attribuisce a Hertz (assieme a Sadi Carnot e a James C. Maxwell) l’aver introdotto in fisica il concetto di modello “in senso strettamente metodico” (2004, 565), ovvero in senso di *omologia formale*. Intesa in questo modo, la riflessione sul modello è collegata da vicino alla questione dell’isomorfismo come vera e propria “ideologia gnoseologica” (Melandri 2004, 565): la concezione del modello come omologia formale non deve confondersi con l’«equivoca e anzi fuorviante nozione di isomorfismo» (Melandri 2004, 565), che suppone invece una «teoria strutturale» dell’omologia «tra cose e sen-

sazioni da un lato, e tra sensazioni e parole dall'altro» (Melandri 2014, 37).

Il problema, nota Melandri, è il seguente: l'isomorfismo può darsi tra due forme, ma il senso in cui fra modello e realtà sussisterebbe un isomorfismo suppone che quest'ultimo debba darsi fra una forma e "qualcosa di informale" (2004, 566). In questo caso, si può parlare di *quasi-isomorfismo*, in cui una forma viene sostituita al termine informale (o, se si vuole, pre-formale): «La conoscenza scientifica si fonda dunque sul presupposto di una rappresentazione proporzionale, simbolica in senso analogico e quindi quasi-isomorfa della realtà per mezzo di segni, la cui sintassi è retta da leggi proprie» (Melandri 2004, 562). La biunivocità quasi-isomorfa risulta essere la corrispondenza tra proposizioni dotate di senso e sintatticamente corretta da una parte e leggi naturali dall'altra, la cui giurisdizione per antonomasia è la realtà, ovvero la "coordinazione universale degli eventi" (Melandri 2004, 562).

L'isomorfismo fra modello e realtà poggia su una concezione dell'ammissibilità del modello orientata verso l'univocità ontologica, in cui le relazioni di necessità espresse nel modello rispecchiano la necessità naturale (l'univocità dell'ente) e la necessità di pensiero (l'univocità della logica); solo in queste condizioni, che sono quelle del quasi-isomorfismo, la realtà può essere una ricostruzione soggettiva. Ma il modello non deve rispecchiare nessuna delle due necessità considerate: entrambe non possono darsi allo stesso tempo, per cui bisognerebbe scegliere tra realismo o nominalismo del modello.

Per il realismo l'univocità dell'ente è ontologica: dipende cioè dalla possibilità di individuare il suo *status* specifico [...]. Il sistema complessivo della totalità delle relazioni è dunque determinato dalla natura intrinseca dei suoi elementi. Quindi la logica, che è la teoria più generale delle relazioni sistematiche viene a dipendere dalla natura dei suoi termini: ci sarà cioè una diversa logica per ogni diversa categoria di enti individuabili. Ma se la logica dipende dal suo riferimento tematico, non può che essere equivoca. (Melandri 2004, 352)

Il requisito di realismo è implicito nell'operazione di caratterizzare come isomorfi i modelli hertziani attraverso un'accezione forte di ammissibilità. Melandri invece suggerisce che «anche da parte del soggetto immaginante il traguardo dell'univocità si pone al limite di un processo di approssimazione graduale» (2014, 73) e, prendendo la direzione opposta, propone una biunivocità *quasi-necessaria* in cui l'ammissibilità ha esclusivamente a che fare con un gradiente di questo processo. In quanto omologia formale, le gradualità proiettabili del modello servono «a discriminare il "puro" dall'"empirico"; non l'oggettivo dal soggettivo» (Melandri 2004, 586).

L'alternativa è salvare l'univocità della logica, a costo di postulare l'equivocità dell'ente: «se il nome è la sola parte semantica del discorso, ne deriva che tutte le altre parti del discorso girano a vuoto, sono forme della comprensione soggettiva o al massimo intersoggettiva, non però rappresentazioni, configurazioni o calchi della realtà esterna al discorso» (Melandri 1974, 50).

In entrambi i casi comunque si tratta di voler assolutizzare un criterio univoco per poter riportare il termine informale dell'analogia all'interno dell'omologia formale, surrettiziamente rendendo il modello isomorfo; in queste condizioni, l'univocità è quella delle leggi di natura (il realismo persegue un'ontologica univoca) oppure quella delle leggi del pensiero (il nominalismo persegue una lo-

gica univoca). La teoria dei modelli di Hertz, così come presentata da Melandri, è un esempio di netta distinzione fra sintassi e semantica in ambito epistemologico, la novità che sfugge a Bastianelli nel delineare il kantismo di Hertz: essendo una distinzione delle regole della logica del discorso, a essa va fatta risalire qualsiasi pretesa di caratterizzare come isomorfa o quasi-isomorfa qualsiasi relazione analogica fra modello e realtà.

Infine, proprio questa è la traccia che Melandri offre per la filosofia di Wittgenstein:

la logica del discorso comprende necessariamente due dimensioni, una sintattica e una semantica. La prima è esibita dal discorso, ma non si può rappresentare per suo mezzo; la consiste in quel che il discorso rappresenta, ma allora senza esibire il rapporto che ha con ciò che rappresenta. Ed è un paradosso che può esser risolto solo a patto di postulare il “linguaggio ideale”, quello in cui sintassi e semantica coincidono e, quindi, si identificano linguaggio e realtà: cioè ricorrendo a un paradosso ancor peggiore. (2004, 128)

Se non è d'isomorfismo, allora il rapporto tra modello e realtà è paradossale, ma la distinzione fra sintattica e semantica testimonia quanto ciò sia inevitabile, poiché è inevitabile che talvolta le leggi del pensiero e le leggi naturali si rivelino imprecise. Le contraddizioni però trasformano in effettiva difficoltà questo aspetto paradossale del modello, qualora il modello (in quanto “scientifico”) diventa un *principio*.

Oppure non resta – *se interpretiamo bene la filosofia del secondo Wittgenstein* – che ricorrere alla critica diretta della logica del discorso. E allora il linguaggio ideale non è identificabile nemmeno col passaggio al limite, poiché la stessa nozione di “logica” si rivela frutto di un compromesso fra l'esigenza di fare del linguaggio un calcolo (sintassi) e quella di farne invece un veicolo di rappresentazione simbolica (semantica). (Melandri 2004, 128, *corsivi nostri*)

L'errore di Bastianelli è significativo: l'isomorfismo si è imposto come gnoseologia canonica, e dunque come punto di partenza per ogni epistemologia. Cerchiamo di capire in che senso «l'assunto isomorfistico del rapporto tra pensiero e realtà» costituisca «una fonte d'infezione aporetica, tale cioè da ingenerare più problemi o diramazioni dei medesimi che non soluzioni o indirizzi a un esito in qualche maniera circoscrivibile» (Melandri 2014, 41). Per farlo, ci avvarremo funzionalmente del concetto di tempo, che inerisce in modo essenziale tanto alla realtà esterna al soggetto umano quanto al suo modo di conoscerla.

I limiti dell'assunto isomorfistico: Agostino e Kant

Agostino affronta l'argomento del tempo nella sua celebre indagine nel libro XI delle *Confessioni*, parte della sua lunga esegesi del primo versetto del *Genesi*. Cercando di rispondere alla domanda «*quid est enim tempus?*» (*Conf.* XI, 14, 16), intraprende un percorso teoretico di descrizione strutturale del creato e dei modi della conoscenza umana. Entrambe le realtà, cioè la natura e il pensiero umano, sono ordinate temporalmente.

Il creato è caratterizzato da continuo mutamento qualitativo, in un'ottica neoplatonica d'insufficienza metafisica: ogni ente, cioè ogni creatura, com-

preso l'uomo, muta – cioè perde e acquisisce attributi – e in tal modo è soggetto alla corruzione temporale. Agostino fornisce, inoltre, una descrizione del pensiero umano, che non solo *percepisce* il tempo della natura, ma è anche capace della sua misurazione, attraverso la facoltà della *memoria*, in quella attività indicata con l'espressione «*distentio animi*» (*Conf. XI, 28, 37*) che costituisce una descrizione di quello che oggi chiameremmo tempo soggettivo o psicologico.

Charlotte Gross (1999) nota che non solo il tempo della natura e il tempo (vissuto e percepito) dell'uomo non si escludono, ma sono *complementari*. **1** La forma in cui il tempo della natura si manifesta all'uomo coincide necessariamente con le condizioni di conoscenza del mondo esterno: l'uomo conosce *in maniera temporale*, categorizzando in successione i dati di senso che provengono da una realtà esterna, di per sé ordinata temporalmente in modo lineare, successivo. In questo caso, sussiste l'isomorfismo d'identità strutturale tra natura e pensiero, tra oggetto e soggetto.

Questa perfetta complementarietà poggia sull'assunto teologico secondo cui Dio, nella sua eternità e pienezza ontologica, è fondamento metafisico del creato: Dio, eterno e perfetto, ha creato l'universo, temporale e imperfetto, attraverso la sua Parola. «Per gli antichi [il tempo] era ciclico già nella dimensione ontologica. Agostino ha tagliato il cerchio e stabilito un segmento di linea, con un inizio e una fine assoluti» (Melandri 2004, 790).

L'argomento della creazione *ex nihilo* risulta però un'arma a doppio taglio. Da un lato, offre la garanzia di un perfetto isomorfismo, perché fonda la dimensione temporale del creato su quella eterna e stabile di Dio, opponendola a essa. In questo modo, i due tipi di tempo, quello della natura e quello della soggettività umana, risultano *paralleli* e insieme complementari perché ugualmente fondati. Dall'altro lato, tuttavia, siamo di fronte a una verità di fede che, in quanto tale, può essere arbitrariamente accettata o rifiutata come fondamento dell'indagine. È dunque evidente l'impossibilità di mantenere un tale assunto nella fondazione di una gnoseologia rigorosa, che dia ragione, fondandolo legittimamente, al prodotto del sapere umano. **2**

Kant cerca di rispondere a questa necessità, prefiggendosi l'obiettivo di dare una legittimazione gnoseologica alla conoscenza scientifica in base al rapporto tra soggetto e oggetto, senza ricorrere a ipotesi di tipo teologico ma attraverso un'*estetica trascendentale*, «la scienza di tutti i principi *a priori* della sensibilità» (*Kdr V A2 1, B35* 2005). Kant analizza la capacità dell'uomo d'essere affetto dagli oggetti per potersene dare una prima rappresentazione, denominata *intuizione*: si tratta di un esame dei concetti di spazio e tempo considerati in senso trascendentale. Mentre lo *spazio* è legato al nostro senso esterno, in quanto permette che avvenga l'intuizione delle cose fuori di noi, il *tempo* è legato al nostro senso interno, all'intuizione delle cose che sono dentro di noi, ovvero quelli che percepiamo come i nostri stati interni: perciò, il tempo

1 Concordiamo, infatti, con Gross che afferma: «I argue that the psychological and the physical accounts of time are compatible» (1999, 134). Per quanto riguarda il tempo della natura, scrive: «Augustine unambiguously associates time with matter, motion and change. As this account emphasizes, time began with creation and is a consequence of it» (131). Il primo resoconto sul tempo, invece, «is subjective in the sense that Augustine locates time in the mind (animus) or consciousness of the subject, whose ability to measure intervals is prior to and independent of any observed physical motion» (130).

2 Disdire l'assunto teologico, come vedremo con Kant, e rendere di conseguenza "neutra" la metafisica non si costituiscono in una soluzione soddisfacente per Melandri: «La teoria dell'identità tra parole e cose viene generalmente osteggiata, in quanto fatto primitivo e storicamente superato; senza mai considerare la possibilità che di fatto non sia mai esistita, non si è mai preso in esame la possibilità che la teoria dell'identità parola-cosa rappresenti l'esigenza mai realizzata e forse non realizzabile di una logica mono-valente» (1974, 85)

è applicabile tutti i dati a disposizione. Spazio e tempo organizzano in precisi rapporti formali, il molteplice sensibile, cioè la materia della nostra rappresentazione, ovvero il fenomeno; la conoscenza può darsi soltanto vincolata all'esperienza spazio-temporale. Al di fuori di questo limite, l'intelletto si rivolge al noumeno, che per definizione non cade nei confini della sensibilità umana ed è quindi inaccessibile.

Il mutare della natura e dell'uomo vengono considerati *fenomenicamente* come oggetti di conoscenza e ordinati secondo rigida successione lineare: gli stati di cose interni ed esterni del soggetto cadono infatti nelle stesse condizioni di conoscibilità e vengono ordinati secondo lo stesso tipo di rapporti. ³ Eppure, non «sappiamo dire perché il tempo abbia solo una dimensione, e vada solo in avanti, dal passato al futuro» (Melandri 1989, 130). Tempo della natura e tempo del soggetto sembrano coincidere soltanto in un'istanza trascendentale.

³ È in questo senso che Bastianelli (2008) confonde isomorfismo con quasi-isomorfismo.

Quando [qualcuno] rappresenta il tempo per mezzo di una linea, non intende certo identificare le due cose. Ci sono proprietà del tempo che non rientrano in una tale rappresentazione: per es. la sua irreversibilità. E ci sono proprietà della rappresentazione che non si ritrovano nel rappresentato: per es. l'omogeneità di tutti i punti della linea. (Melandri 2004, 563)

Se è vero che nella trattazione kantiana viene meno il riferimento a Dio, che in Agostino garantisce il rispecchiamento del tempo oggettivo e del tempo soggettivo, ora tale armonia è fatta poggiare *a fortiori* sulle condizioni di conoscenza *fenomenica* a cui sono sottoposte. Le argomentazioni di Agostino e Kant, se si guarda con attenzione, non sono molto diverse: si passa da una metafisica che fonda e spiega una gnoseologia allo scenario in cui una gnoseologia nega ogni metafisica, ma in entrambi i casi l'impianto isomorfo viene rispettato. Sostituendo al concetto di Dio quello di noumeno si fa comunque riferimento a un'analogia trascendentale per garantire l'armonia strutturale tra uomo e natura, come se si trattasse di due livelli di realtà paralleli, che si presumono isomorfi quando le leggi della natura e le leggi del pensiero coincidono nel linguaggio della logica del discorso.

Osserviamo che l'affermazione secondo cui l'uomo conosce in maniera temporale significa che «l'equivocità dei predicati nominali può esser controllata, ristretta e quindi fatta convergere verso l'univocità dal loro stesso inserimento in un contesto proposizionale» (Melandri 2004, 106), mentre fissare le condizioni di conoscibilità nell'esperienza spazio-temporale è possibile se non si considera che «il tempo non presenta nemmeno la certezza dell'attimo "ora", compreso come limite fluttuante tra futuro e passato, e rimanda all'affidabilità della memoria» (Melandri 1989, 65).

Arriviamo, dunque, al nucleo della questione. Riconoscere i limiti della concezione isomorfa significa discutere direttamente l'assunto dell'esistenza di due realtà speculari: la critica è *insieme* gnoseologica e metafisica. Negare che esistano due (piani di) realtà significa infatti negare cesure di principio tra soggetto e oggetto – o nel soggetto stesso – e quindi suggerire l'esistenza di un unico piano di immanenza ⁴ a cui ricondurre lo stesso processo conoscitivo. Concordiamo, infatti, con Melandri nel ritenere che

la transizione [tra percezione e pensiero] corrisponde a quella tra il "concreto" e l'"astratto" o, in sede onto-

⁴ La nozione di "piano d'immanenza" è utilizzata qui nel senso quanto più generico possibile, per indicare uno stato di cose

logica, a quella fra oggetto empirico (*perceptum*) e oggetto teorico (*cogitatum* o *noumenon*). Si può discutere a lungo e senza giungere ad alcun accordo conclusivo se il passaggio dalla percezione al pensiero, dal percolato al concetto, dal concreto all'astratto, debba venire in maniera continua o per improvviso salto qualitativo. Probabilmente il processo di transizione è continuo e l'apparenza di discontinuità tra i due gradi è dovuta all'intervento di soglie differenziali. (2004, 770)

che, per definizione, non presenta cesure interne tra gli elementi che lo compongono. Non si vuole suggerire nessuna posizione metafisica di stampo monistico: in questa sede, indichiamo soltanto che sarebbe interessante seguire Melandri nel considerare che soggetto e oggetto «non costituiscono una polarità di opposti, né tanto meno son simmetrici nel loro rapporto» e che i modelli non mediano fra linguaggio del primo e realtà del secondo, poiché ogni contrapposizione tra questi sarà una "coppia oppositiva 'unipolare'" (2014, 47), a parte subiecti.

Per evitare di fare riferimenti a una realtà che fondi la dualità gnoseologia-ontologia, è possibile optare per un'analisi *fenomenologica* del *tempo*. Come abbiamo visto, infatti, la realtà è ordinata temporalmente, ma temporale è la stessa soggettività che conosce e percepisce il mondo in una successione di sensazioni. «L'ontologia in quanto istanza metafisica richiede la gnoseologia della serialità fenomenica. [...] L'oggetto empirico di conoscenza trasforma il presunto oggetto teorico nella seriazione, sempre aleatoria, di un processo induttivo senza limite prefissato» (Melandri 1991a, 122).

A discapito dell'isomorfismo, c'è un netto "salto" tra il tempo obiettivo (della natura, ontologico) e quello soggettivo (interiore, psicologico), visto come una sorta di *rappresentazione derivata* del primo (per quanto in un rapporto di necessaria armonia). Senza l'isomorfismo, ci si trova a descrivere un unico piano d'immanenza a cui sono ricondotti soggetto e oggetto, realtà interna ed esterna, sensazione e concetto. Come scrive Melandri, «la conclusione dualistica è inevitabile, ma solo se si parte dal confronto dei prodotti – percolato e concetto – prescindendo dalle soluzioni di cui sono il risultato» (2004, 771).

Nel prossimo paragrafo cercheremo di tracciare, per quanto possibile in questa sede, il percorso che secondo una prospettiva fenomenologica unisce tali polarità, mettendo in evidenza la continuità tra sensazione (percezione) e tempo soggettivo, da un lato, e riflessione e tempo obiettivo, dall'altro.

Tempo obiettivo e temporalità vissuta

Abbiamo appena messo in evidenza la presenza di due prospettive sotto cui può essere visto il tempo: come un ordine obiettivo, potenzialmente misurabile, in cui collocare gli eventi – identificabile con buona approssimazione con il tempo *fisico* – e quello *soggettivo* o psicologico che, scorrendo, sfugge a ogni misurazione e si presenta come durata.

Usando una distinzione ormai classica proposta da John M.E. McTaggart (2006, 122), possiamo riferirci a queste due classificazioni del tempo come A-serie e B-serie. La seconda individua una serie *ordinata* di elementi che si trovano in rapporti di successione paragonabile alla serie dei numeri naturali o dei punti che compongono una retta: con essa si identifica il tempo fisico. Con la A-serie, invece, si indica una serie dinamica di elementi, i quali si trovano in rapporti di *prima* o *dopo* gli uni rispetto agli altri, rimandando inevitabilmente al tempo immanente il soggetto e quindi all'insieme delle percezioni che lo costituiscono.

Determinare in quali rapporti si trovino tra loro queste due serie tem-

porali – e quindi il tempo obiettivo e quello soggettivo – è il fine, o per lo meno il risultato inevitabile, di ogni analisi sul tema. È chiara la descrizione data su assunti isomorfici: come abbiamo visto, tanto per Agostino quanto per Kant esiste da un lato un ordine obiettivo di eventi, il tempo *della natura*, **5** e dall'altro la percezione che ne ha il soggetto, la quale è una sorta di derivato perché lo rispecchia: «Che ogni fenomeno possa essere interpretato come segno rende ragione di quel che è stato detto il suo “raddoppiamento empirico-trascendentale”: ogni fenomeno è a un tempo se stesso e indice del suo rapporto con tutti gli altri» (Melandri 2004, 601). Per eludere il rischio della circolarità, entrambi gli autori definiscono il tempo a partire da riferimenti extra-temporali: Agostino assume come base metafisica Dio, che in quanto eterno e immutabile è garanzia e fondamento dell'ordine temporale del mondo; Kant, invece, definisce il tempo come forma *a priori* della sensibilità, e quindi a partire dall'eternità logica delle categorie (Melandri 1960, 121).

Ma è qui che entra in gioco l'esplicita critica di Melandri a questa tradizione di pensiero: a suo dire, il tempo non può essere privato del suo carattere fondamentale, vale a dire il legame con il *mutamento*, già reso esplicito dalla lezione di Aristotele (*Phys. IV, 219 a1*). Farlo derivare da categorie eterne, siano esse logiche o metafisiche, porta a darne una vuota definizione intellettualistica, riducendolo all'identificazione con la sua misura. Ciò è sbagliato perché incompleto: riconosce solo una parte della natura del tempo, **6** vale a dire quella riconducibile alla B-serie, ossia la possibilità di ordinare linearmente gli eventi come atomi slegati su una linea o, per usare un'immagine meno rigorosa, come biglie contenute in un tubo, potenzialmente infinito.

Immaginiamoci questo tubo trasparente e quindi con un contenuto visibile: se un osservatore ha la possibilità di contare a piacimento le biglie ivi contenute, può determinarne facilmente l'ordine di *successione* dell'una rispetto all'altra, e può ripercorrere con lo sguardo l'insieme delle palline da una direzione all'altra del contenitore. Si presenta, però, un problema rilevante: questa metafora non ci permette di cogliere l'altro aspetto altrettanto fondamentale del tempo, ossia il suo *fluire*, l'esperienza stessa della successione, che possiamo dotare, appunto, di una *direzione*. Le biglie nel contenitore sono, sì, poste in successione, ma allo stesso tempo sono *ferme*: non si muovono, proprio perché chiuse in un contenitore. Ciò ci consente facilmente di fotografarle mentalmente, ma, contemporaneamente, ci relega nella posizione di osservatori esterni. Siamo *altro* rispetto a ciò che consideriamo.

Il flusso che contraddistingue il tempo, al contrario, non si può osservare come oggetto dato ed esterno a noi; si tratta di qualcosa che il soggetto può solo esperire direttamente, osservandolo solo in senso ristretto, cioè fenomenologico: annullando nel proprio studio, per quanto possibile, la distanza tra sé e quanto descritto. Solo avendo esperienza dello scorrere del tempo, lo possiamo riconoscere come flusso; per il fatto di avere percezioni sempre nuove, assegniamo una direzione a questo scorrere. Percepriamo dunque il *mutamento*: sia delle

5 Identificabile in toto come B-serie per Kant, il tempo della natura di Agostino se ne distanzia per due aspetti: essendo a sua volta creatura, è caratterizzato dal mutamento (in quanto si contrappone all'eternità della dimensione divina) e dall'aver una direzione (poiché possiede un'origine). Ciò detto, tuttavia, il tempo della natura in Agostino rimane l'ordine oggettivo dei rapporti tra gli enti, ontologicamente indipendente dall'uomo, il quale lo subisce a sua volta. La doppia polarità soggetto-oggetto è netta.

6 Ci limitiamo a una molto sintetica – e probabilmente riduttiva – esposizione della costituzione dei due livelli di esperienza, immanente e trascendente, a cui corrispondono i due livelli di temporalità: il tempo soggettivo e il tempo obiettivo. Scegliamo di non affrontare, per questioni di brevità e di tematica, la questione dell'auto-costituzione del flusso di coscienza, che meriterebbe una trattazione approfondita.

cose di cui abbiamo sensazione sia di noi stessi, in quanto si tratta di *nostre* sensazioni, cioè del nostro stato interno. Le percezioni, senza cesure nette, vengono a essere e cessano di esistere continuamente, sfumando le une nelle altre, in un rapporto dinamico: «La nozione di esperienza può essere usata, quantunque in maniera non totalizzante, sia per riferirsi al momento intuitivo e redintegrante del farla, sia a quello simbolico e calcolistico del tenerne conto» (Melandri 1989, 66). Stiamo parlando, in definitiva, della A-serie o, come lo abbiamo etichettato precedentemente, del tempo psicologico oppure soggettivo: «tempo immanente», per utilizzare la terminologia di Husserl.

Procediamo con ordine. Vale la pena seguire direttamente Husserl nella sua fondamentale analisi sul tema, per come viene proposta ne *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Il filosofo afferma che, se riflettiamo su noi stessi, possiamo notare di avere a disposizione un campo percettivo temporale, in qualche modo paragonabile a un campo visivo spaziale, il cui orizzonte, occupando un determinato intervallo di tempo, sempre attuale, viene riempito dagli oggetti di cui abbiamo percezione. In questo momento-ora cogliamo gli oggetti che, a loro volta, mutano nel tempo. Se ascoltiamo un brano, significa che la nostra coscienza dirige l'attenzione su di esso: nel momento-ora, fase della percezione, l'intenzionalità – ovvero l'atto della coscienza diretta verso un contenuto – è tripartita in “impressione originaria”, che coglie l'assolutamente attuale dell'oggetto, “ritenzione”, che trattiene come appena-passato quanto dell'oggetto sta per uscire dall'orizzonte del campo temporale, e “protensione”, ossia l'aspettativa della coscienza rivolta a quanto dell'oggetto sta per entrarvi. Impresione originaria, ritenzione e protensione sono i tre “modi d'apprensione”, ⁷ simultanei tra loro, attraverso cui il materiale sensibile della percezione viene ordinato in successione: come ora, non-più-ora e non-ancora. Una pluralità di momenti-ora costituisce l'intera percezione dell'oggetto: viene così spiegata la *percezione* del tempo immanente, il quale non viene considerato nella caratterizzazione kantiana di tempo come forma trascendentale dell'intuizione.

⁷ Vedi anche Melandri: «La coscienza è in primo luogo percezione, quindi sentimento (e/o volontà) e infine giudizio» (1989, 113).

Un'altra esigenza da soddisfare per un'esauriente descrizione della coscienza del tempo è la differenza tra percezione e *ricordo*, che Husserl pone come base per la descrizione della costituzione del tempo obiettivo. Per questo motivo, dopo aver chiaramente definito la ritenzione come un atto dipendente del momento percettivo, Husserl definisce l'alterità della “rimemorazione”, come atto intenzionale indipendente attraverso cui la coscienza coglie una durata come ricordo-di. Se la percezione presenta alla coscienza un'estensione temporale, la rimemorazione ri-presenta tale durata, essendo questa già definita secondo un ordine lineare di fasi, datole dalla ritenzione. La rimemorazione, essendo a sua volta un vissuto dell'esperienza, è dotata di estensione temporale, e quindi di una sequenza di momenti-ora che sospingono nel passato i precedenti, a loro volta così legati ritenzionalmente gli uni agli altri. In questo modo la caratteristica della rimemorazione è quella di avere, da un lato, una certa libertà riproduttiva nei confronti del proprio oggetto di ricordo e, dall'altro, un'aspettazione della coscienza già diretta al proprio riempimento. Ciò rende possibile il fenomeno del riconoscimento dell'oggetto, che, in quanto ricordato, è ri-conosciuto e quindi re-identificato: il momento di quasi-biunivocità dell'individuazione arriva soltanto alla fine di questo processo, rendendo superfluo il requisito di isomorfismo tra tempo soggettivo e tempo assoluto della realtà.

Non si può dire di avere individuato un oggetto se esso non risulta completamente determinato (o identificato). Diverso è il caso per quanto riguarda il suo semplice riconoscimento: qui ci possiamo accontentare della mera identificazione del valore di una funzione a una o più variabili. (Melandri 1991a, 121)

Da oggetto temporale immanente, colto nel suo processo di mutamento temporale, sfuggente, attraverso la rimemorazione, lo stesso oggetto può diventare parte della realtà trascendente del tempo obiettivo, posto in una rete di relazioni temporali fisse e potenzialmente misurabili. Il tempo obiettivo e il suo ordine stabile, messo tra parentesi all'inizio dell'indagine, diventa così una sorta di livello derivato di esperienza, che trova la propria fondatezza nel fluire della coscienza percettiva. Ma leggiamo direttamente da Husserl:

Come si arriva, con tale sfilata in successione di campi temporali, all'unico tempo obiettivo, col suo ordine unico e fisso? La risposta è data dalla progressiva sovrapposizione dei campi temporali che non è, in verità, una mera sfilata di campi temporali. Le parti che si sovrappongono vengono identificate individualmente durante l'arretramento intuitivamente continuo nel passato. [...] noi, a partire da ogni punto temporale realmente vissuto (cioè dato originariamente nel campo temporale percettivo) ovvero da un qualche punto riproducendo un passato lontano, ci riportiamo al passato percorrendo, per così dire una catena fissa di obiettività tra loro connesse e sempre di nuovo identificate. (Hua X, 70-71/98-99)

Ritorniamo quindi a quanto detto all'inizio del paragrafo. Possiamo notare che per Husserl, come per Melandri, l'esperienza temporale o A-serie dei modi temporali è fondamentale rispetto alla B-serie del tempo obiettivo. Contrariamente all'assunto isomorfo, dunque, i due piani temporali non sono l'uno il riflesso dell'altro. Anzi, da un punto di vista fenomenologico, il tempo soggettivo gode di una sorta di priorità, da cui il soggetto parte nel proprio processo conoscitivo per *costituire* – solo in un secondo livello gnoseo-logico – il concetto di tempo obiettivo. Melandri scrive, infatti, che «il tempo concepito come identico alla sua misura e quindi ridotto alla pura forma della successione [...] risulta incompleto, quanto a esplicazione concettuale, poiché non contiene quella dottrina dei modi temporali (la serie A), che avevamo riconosciuto indispensabile per assegnare al concetto di tempo l'applicabilità a questo mondo: *l'esistenzialità*» (1991b, 268). E, più avanti, parlando del legame con l'esistenzialità che i modi temporali offrono, a dispetto delle premesse puramente logiche, afferma: «Più opportuno è capovolgere l'ordine di priorità delle premesse, dando valore di *necessario* a ciò che è solo *contingente* da un punto di vista logico, ma che da quello temporale è certamente un *prius*» (Melandri 1991b, 274).

Il tempo obiettivo, dunque, *non* è fondamentale rispetto alle sue rappresentazioni soggettive, come vorrebbe la tradizionale visione che si basa sull'assunto isomorfo. Sugeriamo, in definitiva, di abbandonare tale assunto in una sorta di *epoché* e di seguire Melandri e Husserl nella ricostruzione dell'intera filiera conoscitiva di cui le realtà – quella della percezione e del tempo immanente, da un lato, e quella della riflessione e del tempo obiettivo, dall'altro – non si manifestano che come due polarità di uno stesso piano d'immanenza, senza cesure di sorta, di cui il soggetto conoscente è solo un centro funzionale.

L'uomo non può competere sullo stesso piano con le grandi leggi, regolari e irregolari, esatte o statistiche poco importa, comunque estrinseche del divenire cosmico. Perciò il rapporto tra l'uomo e la natura, pur essendo egli parte di quella, tutto potrà essere fuorché *conoscitivo*, posto che con ciò s'intenda qualcosa di speculare, di proporzionale o, da ultimo, di contemplativo. Questo genere di conoscenza non esiste. (Melandri 2014, 52-53)

5. Per un'eredità melandriana

A modo di conclusione, vogliamo presentare un cenno introduttivo alla *teoria causale della comunicazione* proposta da Melandri in alternativa a quella che egli denomina *teoria coordinativa della comunicazione*, fondata sul primato gnoseologico di una teoria dell'isomorfismo fra linguaggio e realtà. Abbiamo visto che Melandri posiziona l'isomorfismo e tutti i problemi che vi sono connessi, fra cui quello del tempo, all'interno dell'*orizzonte fenomenologico*. Da questo punto di vista, ogni soluzione fondata sulla relazione analogica con i trascendentali appare come problematica: «Le contraddizioni nascono proprio quando si vuol ridurre tutto a un unico criterio, di necessità unilaterale e perciò ingiusto» (Melandri 1979, 11), e per combattere una simile ingiustizia l'unica procedura disponibile è impiegare una “visione binoculare” in cui la relazione analogica tra piano delle immanenze e piano dei trascendentali venga osservata scrupolosamente soltanto all'interno di un caso particolare, carico di intenzionalità.

Sull'isomorfismo poggia la teoria coordinativa della comunicazione in cui «la funzione comunicativa del linguaggio si comprende quindi come imitazione di un'espressione che è connessa in maniera contingente con un certo fatto» (Melandri 1989, 48); questa funzione può venire successivamente perfezionata, può diventare un abito oppure un mestiere. Il tempo si dà all'interno di un rapporto mimetico, e diventa assoluto qualora fosse esplicitamente postulato l'isomorfismo, qualora si voglia forzare le distinzioni fra “puro” e “empirico”, fra “attuale” e “inattuale”, fra “epistemologia” e “gnoseologia”, in modo tale che possano assolutizzarsi nel polo del soggetto oppure dell'oggetto. «Lo *status* della scienza (o delle scienze) rimane incerto. Non resta che definirlo storicamente. Ma, in mancanza di ulteriori considerazioni, la storia non può indicarci che l'evoluzione nell'uso del termine “scienza”. E ben pochi credo accetterebbero di fondare l'epistemologia su un lessico storico» (Melandri 2004, 461).

Ma, negli ultimi anni (1980-1993), per Melandri è chiaro che anche l'epistemologia ha bisogno di un “espediente narrativo” (2014, 94) per complementare il proprio modello della conoscenza scientifica e arricchirlo con l'evoluzione storica del ruolo della scienza; tale espediente narrativo è segnalato acutamente nel «senso del progresso, che per ciò stesso è il nuovo» (Melandri 1989, 49). L'alternativa è accentuare «il carattere dinamico della comunicazione, rendendola più drammatica, aleatoria e multiversa» (Melandri 1989, 51). La teoria causale restituisce uno spazio logico all'espressione e uno espressivo alla logica. Il modello diventa ammissibile soltanto dopo l'operazione e il calcolo: «Solo dopo essersi intesi, comunicando bene o male (più male che bene), interverrà un successivo processo di coordinazione dei significati» (Melandri 1989, 50), cioè soltanto dopo aver stabilito una relazione analogica.

Rinunciare al programma dell'isomorfismo di una sola logica del discorso che fonda la possibilità di ogni esperienza, in modo tale da poter reindi-

rizzare gli scopi dell'epistemologia: ciò sembra essere la più importante eredità filosofica di Melandri. Il riferimento alla specifica questione del tempo e della temporalità, argomento rilevante nella ricerca di nuovi consensi in epistemologia (Campaner & Galavotti 2012, cap. 5.4), è coerente con lo scopo di costruire un contributo alla questione dell'isomorfismo in base a un approfondimento nel pensiero di Melandri che, inoltre, renda manifeste le posizioni di Wittgenstein in merito all'isomorfismo: il cosiddetto "kantismo" di Hertz, così come lo presenta Bastianelli, è nient'altro che neokantismo. Ma i modelli di Hertz e Wittgenstein non sono forme simboliche, non sono fatti culturali fenomenicamente complessi che rispecchiano una struttura intrinsecamente semplice: i *Bilder* di questa dottrina sono invece modelli matematici, analogie che rappresentano semplicemente ciò che è complesso.

Una *visione binoculare* può offrire alla discussione di questo problema di storia della filosofia un maggiore spazio di manovra, spostando l'interesse invece sull'*anti-kantismo* di Bernard Bolzano (Guidetti 2011), la cui opera sappiamo essere alla base di una critica diretta della logica del discorso (Friedman 2004, 41 n. 34), la cifra emblematica dell'unità dell'intero pensiero wittgensteiniano al di sopra di qualsiasi «pregiudizio infondato» (Melandri 1974, 34).

Bibliografia

- Agostino (1996). *Confessioni*, Volume IV, Libri X-XI. Trad. it. di G. Chiarini, commento a cura di M. Cristiani & A. Solignac. Milano: Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori.
- Aristotele (2012). *Fisica*, Libro IV. A cura di L.M. Castelli. Roma: Carocci.
- Bastianelli, M. (2008). *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*. Milano: Mimesis.
- Campaner, R. & Galavotti, M.C. (2012). *La spiegazione scientifica. Modelli e problemi*. Bologna: Archetipo.
- Friedman, M. (2004). *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*. Milano: Cortina.
- Gross, C. (1999). Augustine's Ambivalence about Temporality: His Two Accounts of Time. *Medieval Philosophy and Theology*, 8 (2), 129-148.
- Guidetti, L. (2011). Lo spazio logico dell'espressione. Intorno a B. Bolzano. *Proposizione ed espressione. Discipline filosofiche*, XXI (2), 7-12.
- Hua X: Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague: Nijhoff. Trad. it.: Husserl, E. (2001). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. A cura di A. Marini. Milano: Angeli.
- Kant, I. (2005). *Critica della ragion pura*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.
- McTaggart, J.M.E. (2006). *L'irrealità del tempo*. A cura di L. Cimmino. Bergamo: Rizzoli.
- Melandri, E. (1960). *Logica e esperienza in Husserl*. Bologna: il Mulino.
- Id. (1974). *L'analogia, la proporzione, la simmetria*. Milano: ISEDI.
- Id. (1979). *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*. In Bolzano, B., *I paradossi dell'infinito* (7-40). A cura di A. Conte. Bologna: Cappelli.
- Id. (1989). *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Id. (1991a). Su quel che c'è, e quel che immaginiamo che ci sia (o della principale equivocazione del termine "rappresentazione"). *Discipline filosofiche*, I (1), 121-136.
- Id. (1991b). Tempo e temporalità nell'orizzonte fenomenologico. *Discipline filosofiche*, I (2), 255-288.
- Id. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet. (ed. or. 1969)
- Id. (2014). *I generi letterari e la loro origine*. Macerata: Quodlibet.