

AFFINITÀ GENERICA, DIFFERENZA SPECIFICA
Matematica e dialettica nella lettura neokantiana del *Parmenide*

Niccolò Argentieri
(Università di Roma “Tor Vergata”)

Generic affinity, specific difference. In the context of an epistemological interpretation of Plato’s philosophy, the paper offers a brief investigation about the relation between mathematical objects and the role and ontological status of Ideas. A central point of this investigation concerns the question whether the analogy should be restricted to an elementary ontological correspondence, or enlarged (and how) to the level of the relative theories: *Mathematics* (theory of the mathematical object), and *Dialectics* (theory of the object-Idea).

To focus the exposition, the paper will refer to Ideas as they result from the critical investigation in the *Parmenides*, a dialogue which represents one of the most explicit reference to the Form-centred metaphysical paradigm. The fundamental features of the mathematical object will therefore interact with the theoretical tensions connected to the epistemological tool “Idea” – tensions that in the *Parmenides* find their most systematic formulation – maintaining that this features prove themselves compatible with the profile which seems necessary to ascribe to Ideas in order to safeguard Ideas Theory from the logical difficulties described in the dialogue.

Finally, the comparison will be brought to the methodological and theoretical level – therefore evoking the platonic metaphor of the “knowledge line” and the identification criterion for Mathematics proper place – in the attempt to seize the most productive meaning of Cohen’s talking about a «generic affinity and specific difference» between mathematical objects and Ideas.

Keywords: *Plato, Mathematics, Ideas, Dialectic, object, Parmenide.*

1. L'obiettivo primario di una lettura epistemologica dell'ipotesi eidetica di Platone¹ è quello di sottrarre la filosofia platonica al ruolo di matrice primaria di una metafisica dualistica – e, in termini gnoseologici, anti-fenomenica – per proporla come un fondamentale paradigma epistemologico avente lo scopo di individuare le condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza scientifica: «Le idee non significano cose, ma metodi»².

Si tratta, in questa prospettiva, di collocare Platone al punto d'origine di un percorso storico e teoretico scandito dalle grandi risposte epocali alla sfida lanciata di volta in volta dallo scetticismo (sofista, empirista, psicologico) – un percorso che, dunque, congiunge Platone a Cartesio e Leibniz, e poi a Kant e al dialogo/confronto tra neokantismo e fenomenologia husserliana che ha segnato l'inizio del secolo scorso. È questa concezione della filosofia platonica che, d'altra parte, assegna centralità all'ipotesi eidetica, quale elemento cruciale del paradigma platonico, rifiutandone la lettura dualistico-metafisica e, conseguentemente, sottraendola alla presa dell'interpretazione aristotelica, duramente contestata da Cohen e Natorp³.

¹ Com'è noto, una tale lettura è particolarmente legata ai nomi di Cohen e Natorp, e all'impostazione che il loro lavoro ha dato alla scuola neokantiana di Marburgo. Testi di riferimento per l'interpretazione marburghese della filosofia platonica sono: H. Cohen, *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*; id., *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, in *Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. von A. Görland und E. Cassirer, Akademie Verlag, Berlin 1928, pp. 30-87 e 336-366 (trad. it. a cura di G. Gigliotti, *La dottrina platonica delle idee*, supplemento a «Rivista di storia della filosofia», 1/2013, Franco Angeli, Milano 2013); P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1903 (trad. it. a cura di G. Reale e V. Cicero, *Dottrina platonica delle idee*, Vita e pensiero, Milano 1999).

² P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, op. cit., p. 221 (273)

³ *Ivi*, p. 223 (275).

Nel contesto di una simile interpretazione del senso e del ruolo delle idee, una funzione essenziale è svolta dal riferimento all'oggetto matematico – un riferimento certo non tematico, e tuttavia non facilmente aggirabile: «Da un lato l'oggetto della matematica è affine al sensibile della percezione comune, dall'altro questo oggetto entra in rapporto con il valore conoscitivo delle idee, e può così dare luogo alla mediazione tra questi due estremi dell'essente»⁴. Tale carattere ambivalente dell'oggetto matematico non implica, tuttavia, l'instaurazione di un terzo ordine ontologico; piuttosto, esso esibisce la possibilità, e l'esigenza, che l'astrazione concettuale preservi un legame con il livello sensibile. Gli enti matematici non sono dunque chiamati in causa come intermedi tra il molteplice sensibile e le idee (una tale proliferazione ontologica complicherebbe ulteriormente il quadro interpretativo), ma come esempio di astrazione o formalizzazione che non perde contatto col sensibile; dunque come esibizione esemplare della possibilità ontologica e gnoseologica delle idee⁵.

È a questo ruolo esemplare dell'ente matematico che vorrei rivolgere l'attenzione, cercando di dare contenuto esplicito alle felice espressione di Cohen scelta come titolo di questo breve saggio: «Questo privilegio dell'evidenza proprio delle immagini matematiche coincide d'altra parte con un'altra peculiarità del pensiero matematico, che consente di approfondire l'affinità generica e la differenza specifica tra matematica e dialettica»⁶. Si tratterà dunque di stabilire in primo luogo, fin dove l'affinità possa essere spinta, e se il di più che l'affermazione di tale comune appartenenza di genere sembra portare rispetto a una semplice analogia abbia un fondamento di legittimità chiaramente individuabile. In vista di questo obiettivo, sarà importante ampliare molto, in senso storico, il referente dell'espressione "oggetto matematico", nella convinzione che l'evoluzione della matematica rappresenti un progressivo avvicinamento della disciplina stessa alla sua essenza originaria, definita dal procedimento euclideo (e platonico) di idealizzazione delle pratiche geometriche. Successivamente, si tratterà di valutare il criterio che

⁴ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, op. cit., p. 353 (93).

⁵ Si veda per questo l'introduzione di Gianna Gigliotti al testo di Cohen ora citato; in particolare, p. 29.

⁶ *Ivi*, p. 360 (98).

fonda la differenza specifica tra il *logos* delle idee e quello dell'oggetto matematico.

In entrambi i casi, un punto chiave consiste nello stabilire i punti di raccordo su cui poggia questo confronto, vale a dire se l'accostamento debba limitarsi a una corrispondenza ontologica elementare, dunque semplicemente a considerare l'oggetto matematico come esempio o *analogon* dell'oggetto-idea, oppure se esso debba essere esteso, e in che modo, al livello delle relative teorie, vale a dire la *matematica* (la teoria dell'oggetto matematico, per così dire) e la *dialettica* (la teoria dell'oggetto-idea): questione, come si può intuire, dirimente e niente affatto scontata.

Per delimitare il campo, chiamerò in causa l'ipotesi eidetica così come emerge dall'indagine critica del *Parmenide* – dialogo che, d'altra parte, rappresenta una delle rarissime presentazioni esplicite, dichiarate, del paradigma basato sulle “forme” come chiave per la comprensione filosofica⁷. Sarà dunque con le tensioni teoriche connesse all'introduzione dello strumento epistemologico “idea”, tensioni che nel *Parmenide* trovano la loro formulazione più organica, che proverò a far interagire le caratteristiche essenziali dell'oggetto matematico, provando a spiegare come tali caratteristiche si rivelino particolarmente conformi al profilo che sembra necessario attribuire alle idee per salvaguardare l'ipotesi eidetica dalle difficoltà logiche descritte nel dialogo. In seguito, il confronto sarà portato al livello metodologico e teorico, appunto al livello delle teorie, chiamando così indirettamente in causa la metafora platonica della linea della conoscenza e il criterio di individuazione del luogo di competenza naturale della matematica.

2. Come è noto, nel *Parmenide* le idee sono chiamate in causa dalla replica di Socrate all'argomento di Zenone contro il molteplice, quale strumento per liberarsi dalla strettoia concettuale creata dalla dimostrazione zenoniana⁸. La contraddittoria convivenza di caratteri

⁷ Fra l'altro, il *Parmenide* è un dialogo che assume un ruolo centrale nell'interpretazione neokantiana della filosofia platonica: l'obiettivo del dialogo, per Natorp, è quello di contrastare la cattiva lettura delle idee che circolava in Accademia (in questo senso, la risposta di Platone sarebbe stata, secondo Natorp, fin troppo elegante). Cfr. Natorp, *Platos Ideenlehre*, op. cit., p. 224 (276)

⁸ *Parmenide*, 127d-130a.

complementari in uno stesso soggetto – conseguenza logica dell'ipotesi (assurda, per Zenone) di esistenza del molteplice – è infatti risolta, secondo la proposta di Socrate, spostando l'esigenza di non-contraddittorietà a un livello diverso, appunto quello delle forme, e lasciando invece aperta la possibilità che i particolari tollerino, mediante il meccanismo della partecipazione, questa presenza di qualità fra loro incompatibili (anzi, facendone in un certo senso la caratteristica essenziale del livello fenomenico). In altri termini, la distinzione, implicita nel ragionamento di Socrate, tra il verbo *essere* con funzione identitaria (nel caso degli Eleati) e il verbo *essere* con funzione predicativa o partecipativa (nel caso dell'ipotesi eidetica) consentirebbe di superare le aporie di Zenone e di riconoscere così piena dignità al molteplice, riabilitando in qualche modo anche il dato fenomenico.

I problemi che emergono nel successivo intervento di Parmenide, come conseguenze logiche e ontologiche di questa ipotesi, sono sostanzialmente distinti (partecipazione, terzo uomo, separazione e conoscibilità), anche se non chiaramente separabili, soprattutto perché ognuno sembra presentarsi come una variazione sul tema del ruolo epistemologico e della natura ontologica delle forme, il vero banco di prova della filosofia platonica (e, forse, della filosofia *tout court*). Per ragioni di spazio, e per non appesantire la trattazione, sarà meglio tralasciare la prima obiezione sollevata da Parmenide, perché si tratta di una questione meno immediatamente connessa al tema in esame. Mi riferisco ai dubbi riguardanti l'estensione dell'ontologia eidetica – questione al cui superamento, peraltro, Natorp assegna grande importanza in vista di una corretta ricezione della filosofia platonica, intesa come filosofia dell'esperienza⁹.

⁹ P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, op. cit., pp. 233-234 (287-288): «Ma con la coerenza logica non si può mercanteggiare, ed essa conduce a vuote chiacchiere quando riguardo alle Idee non si pensa ad altro che a quel raddoppiamento dell'Essere, secondo cui tutto ciò di cui si danno concetti – cioè, *concetti espressi nel linguaggio ordinario* – deve esistere una volta come ente noetico separato, e un'altra volta come molteplicità di enti sensibili. Non c'è invece affatto vuote chiacchiere quando si pensa che il *metodo* delle Idee va esteso a ogni *campo di problemi scientifici*. E quest'ultimo punto di vista corrisponde alla convinzione propria di Platone».

Passiamo dunque alle tre altre questioni e alla concezione dell'ipotesi eidetica che sembra emergere dalla loro presa in carico¹⁰.

Partecipazione

Il problema del rapporto tra le idee e il molteplice sensibile rappresenta evidentemente un nodo cruciale per la comprensione del paradigma platonico e per l'efficacia della replica di Socrate alla sfida lanciata da Zenone.

Com'è noto, Platone affida la descrizione di tale rapporto a un linguaggio metaforico – appunto il linguaggio della *methexis* e della *mimēsis* – dichiarando così da subito le difficoltà concettuali che la filosofia si trova ad affrontare in questo contesto, e confermando di non avere a disposizione, per un tale problema, «una terminologia tecnica adeguata e fissata in via definitiva»¹¹. Il rischio insito in un'accettazione incondizionata del contenuto fisico (spaziale) della metafora è, infatti, l'attacco della contraddizione al livello eidetico, proprio ciò che la proposta di Socrate dichiara inaccettabile. L'«aver parte» comporterebbe infatti, se interpretato in un senso troppo letterale e ristretto, la parcellizzazione delle forme (contro l'unità e l'indivisibilità che, delle forme, rappresentano qualità essenziali), oppure, nel caso in cui fosse l'intera forma a entrare in ciascun singolo elemento partecipato, una assurda separazione della forma da se stessa.

La soluzione proposta da Socrate a tale dilemma logico è affidata all'analogia con l'immagine del giorno. La separazione e la fram-

¹⁰ Il presente lavoro non ha ovviamente l'ambizione di proporsi come una particolare lettura del Parmenide, dialogo tra i più enigmatici e complessi del *corpus* platonico. Il fuoco dell'argomentazione è altrove, e investe il ruolo esemplare dell'oggetto matematico nel progressivo affinamento dell'ipotesi eidetica, a partire da una lettura del dialogo che ne rifiuta il ruolo di auto-critica rivolta alla teoria delle idee. Questa è, nella sostanza, la proposta interpretativa di Franco Ferrari, secondo la quale le obiezioni di cui il personaggio Parmenide è severo portatore contribuiscono a correggere un'interpretazione dell'ipotesi eidetica, probabilmente circolante nelle discussioni accademiche, che Platone ha sempre combattuto. L'enigma del Parmenide si scioglierebbe, in questo senso, pensandolo come messa in scena e analisi dei rischi impliciti in una simile lettura – ontologicamente dualistica e anti-fenomenica – del ruolo delle idee. [cfr. F. Ferrari, *L'enigma del Parmenide*, in Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004, pp. 50-51]

¹¹ F. Ferrari, *L'enigma del Parmenide*, cit., p. 57.

mentazione delle forme sono escluse se l'idea «si comporta come il giorno che, restando unico e identico, è contemporaneamente in molti luoghi, senza essere separato da sé»¹². Giustamente, Ferrari sottolinea la natura “temporale” dell'esempio scelto da Socrate, perché *temporalmente* il giorno (e non la luce¹³) è presente nelle cose che lo condividono. In questo senso, il successivo intervento di Parmenide, che propone il velo come immagine equivalente all'esempio socratico¹⁴, ne rappresenta, in effetti, un evidente tradimento, perché riporta al centro della metafora partecipativa la componente spaziale. Solo l'accento sul carattere temporale delle idee (diciamo l'introduzione di una radicale “differenza ontologica” tra idee e particolari) apre la possibilità che i particolari possano condividere le idee senza che queste risultino fisicamente divise: «le forme, equiparate a unità temporali, sono contemporaneamente presenti nei partecipanti, e lo possono essere perché costituiscono entità ontologicamente incommensurabili, esattamente come il giorno (temporale) è incommensurabile rispetto alle cose che copre (che si trovano nello spazio)»¹⁵.

Il “terzo uomo”

L'autonomia ontologica delle forme occupa il cuore della successiva obiezione di Parmenide, la cui struttura logica è stata resa celebre da Aristotele mediante il ragionamento noto come argomento del “terzo uomo”. Il problema sorge in relazione all'esigenza, che rappresenta un'assunzione implicita e necessaria della proposta di Socrate, di una “promozione” ontologica – da predicato a oggetto in sé – della qualità condivisa da un certo numero di particolari fenomenici:

[...] quando ti sembra che molte cose siano grandi, considerandole tutte ti sembra forse che ci sia un'unica idea, la stessa, e per questo reputi che il grande sia uno. [...] Quanto al grande in sé e alle altre cose grandi, se le

¹² *Parmenide*, 131b.

¹³ Cfr. Ferrari, *L'enigma del Parmenide*, cit., pag. 60.

¹⁴ *Parmenide* 131 b: «Un modo piacevole il tuo, Socrate, disse, di far sì che un'unica identica cosa sia contemporaneamente in molti luoghi; come se, dopo aver ricoperto con un velo molti uomini, dicessi che uno e intero è molti. O non è una cosa del genere che ritieni di dire?».

¹⁵ *Ibidem*.

consideri con l'anima tutte allo stesso modo, non si profilerà ancora un'unica cosa grande in virtù della quale tutte queste cose appaiono grandi? [...] Farà allora la sua comparsa un'altra forma di grandezza, generatasi accanto alla grandezza in sé e alle cose che di essa partecipano. E al di sopra di tutte queste ancora un'altra, in virtù della quale tutte saranno grandi. Così per te ciascuna delle forme non sarà più una, bensì pluralità illimitata¹⁶.

In termini più formali, la struttura del ragionamento è piuttosto semplice. Se i tre elementi particolari a , b , c condividono la proprietà F , allora sarà necessario postulare l'esistenza di un oggetto ontologicamente autonomo – un in sé, che possiamo indicare con Φ – partecipando del quale i singoli elementi acquisiscono la proprietà F . Ora, se a , b , $c \in \Phi$ possiedono il carattere F , deve esistere un terzo, un altro predicato, e quindi un altro oggetto, che sorregga e legittimi questa comune partecipazione. Ciò innesca, inevitabilmente, un'infinita moltiplicazione ontologica, logicamente inaccettabile, senza risolvere il problema.

In un celebre saggio del 1965¹⁷, Vlastos individua due assunti impliciti nel ragionamento di Parmenide: la possibilità di predicare la proprietà F anche in riferimento all'oggetto Φ (*auto-predicazione*); la conseguente necessità di tenere distinti F e Φ (*non identità*). Il problema è dunque se questi due assunti, che appaiono logicamente inseparabili dall'argomento del terzo uomo, siano legittimamente attribuibili alla concezione platonica delle idee; o se, piuttosto, non siano proprio tali caratteristiche a definire la “cattiva” interpretazione dell'ipotesi eidetica che Platone intende denunciare esponendola alle obiezioni di Parmenide e attribuendola a un Socrate ancora troppo giovane: «Il fatto è che troppo presto, Socrate, disse, prima di esserti allenato, tu ti accingi a definire un bello e un giusto e un buono e ciascuna singola idea»¹⁸. Alla luce della “differenza ontologica” che appare necessario attribuire alle idee – alla luce dunque del carattere identitario del nesso tra idea e predicato e della natura temporale/eventuale del rapporto di partecipazione – è appunto questa seconda strada che la lettura neokantiana propone per

¹⁶ *Parmenide*, 132a-b.

¹⁷ G. Vlastos, *The Third Man Argument in the 'Parmenides'*, in R. E. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.

¹⁸ *Parmenide* 135c-d.

l'interpretazione: «[...] proprio questa concezione della partecipazione come di una relazione, essa stessa cosale, tra due specie di cose, è ciò che viene radicalmente sbaragliato dalla critica di Parmenide»¹⁹. Solo accostando il molteplice sensibile e le idee come due regioni ontologiche distinte e contrapposte diventa possibile attribuire al livello eidetico i due presupposti logici individuati da Vlastos. Ma proprio questo dualismo speculare è ciò che appare incompatibile con una comprensione dell'ipotesi eidetica che ne salvaguardi il ruolo di paradigma gnoseologico, come metodo, prestazione operativa finalizzata alla intelligibilità del reale: «[...] l'unità noetica, in quanto *funzione*, costituisce il presupposto ultimo della conoscenza, quel presupposto che non ha assolutamente bisogno di nessun altro presupposto»²⁰.

Questo ruolo funzionale e non cosale delle idee, ribadito contro le più comuni critiche alla filosofia platonica, rappresenta, come vedremo, un decisivo argomento a sostegno dell'affinità specifica tra l'idea e l'oggetto matematico. In termini contemporanei, con riferimento particolare al linguaggio della fenomenologia husserliana, la differenza che distingue, senza separare, il livello sensibile e quello ideale chiama in causa la differenza tra ontologie materiali e ontologie formali – e tra le corrispondenti operazioni coscienziali: la generalizzazione, prestazione eminentemente descrittiva, e la formalizzazione, che anticipa e fonda la costituzione stessa del molteplice fenomenico – e l'impossibilità di accostarle come se fossero regioni ontologiche distinte ma speculari e confrontabili, vale a dire semplici specificazioni di un medesimo genere.

La conoscibilità delle idee

Si tratta, agli occhi di Platone e del suo *avatar* nel dialogo, Parmenide, della conseguenza più grave tra quelle riportabili a una comprensione primitiva e grossolana dell'ipotesi eidetica. Se le forme sono concepite come del tutto autonome e separate dalle cose, esse rischiano di risultare inconoscibili, perché inaccessibili all'unica presa conoscitiva che abbiamo sul mondo, l'esperienza, oppure inutili, impotenti, perché inadeguate alla restituzione decifrabile del

¹⁹ P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, op. cit., p. 236 (289).

²⁰ *Ivi*, p. 238 (292).

molteplice sensibile²¹: «[...] In che modo abbiamo i concetti fondamentali puri? Come siamo sicuri di essi? Noi abbiamo infatti solo ciò che ci viene dall'esperienza, ma tali oggetti non sono oggetti dell'esperienza. Come è possibile a noi, che abbiamo soltanto esperienza, avere qualcosa *a priori*?»²². Ancora una volta, l'impotenza dell'ipotesi eidetica e l'inconoscibilità delle forme derivano dalla inutilizzabile duplicazione ontologica del molteplice sensibile. Su questo punto, ad esempio, Natorp parla del rischio che il paradigma eidetico si risolva in una forma di empirismo, simile per presupposti metafisici all'empirismo sensibile, distinto soltanto dalla presunta natura ontologica delle "cose" a cui la conoscenza si rivolgerebbe.

Con quest'ultima, fondamentale obiezione alla teoria delle idee entra in scena il secondo aspetto precedentemente anticipato, vale a dire la questione della «differenza specifica» tra il tipo di conoscenza attribuibile alla matematica, dunque la conoscenza che la matematica ha dell'oggetto matematico, e il tipo di conoscenza che definisce la dialettica, intesa come *Ideenlehre* o senz'altro come filosofia (È significativo, in questo senso, che l'argomentazione di Parmenide si concluda con la celebre sfida lanciata a Socrate: «Che farai allora della filosofia? Dove rivolgerai il pensiero, se queste difficoltà vengono ignorate?»; si tratta di una sfida da cogliere nella sua drammaticità, perché di fatto non significa altro che l'impossibilità di rinunciare all'ipotesi eidetica e alla teoria delle idee e, al tempo stesso, la consapevolezza delle difficoltà che essa comporta).

Su questo torneremo quindi nell'ultima parte della relazione, lasciando ora spazio all'oggetto matematico e alla proposta di considerarlo come *analogon* generico dell'idea.

3. Alla luce delle obiezioni esposte da Parmenide, e dell'interpretazione del dialogo come indicazione di una più corretta lettura del ruolo e della natura del paradigma eidetico, sembra possibile disporre attorno a due nuclei essenziali le caratteristiche da attribuire alle idee: in primo luogo, la differenza ontologica che definisce le forme rispetto al molteplice della realtà sensibile (e consente la convivenza di qualità in prima istanza contraddittorie, come unità e molteplicità); in secondo luogo, quale ricaduta gnoseologica

²¹ Platone, *Parmenide* 134a – 135c

²² P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, op. cit., p. 240 (295).

di tale differenza, la natura asimmetrica, dinamica, temporale, della partecipazione (caratteristica che evita la contrapposizione di due livelli in qualche modo speculari, e, dunque, la reciproca esclusione dal campo della conoscibilità).

In effetti, tali proprietà sembrano facilmente attribuibili all'oggetto matematico. Ad esempio, la nozione di insieme, così come si è andata consolidando nel corso della storia, offre un limpido modello di convivenza tra unità e molteplicità, rendendo così riconoscibile una strategia da opporre alla prima delle obiezioni di Parmenide. Un insieme, definito da un atto intenzionale che isola una caratteristica pertinente per la classificazione ai fini conoscitivi di un molteplice (sensibile o no), diventa a tutti gli effetti (nominale e sostanziale) un che di unitario; la sua consistenza logica, tuttavia, non può prescindere dal legame con gli elementi che costituiscono l'insieme stesso. Anzi, la convivenza di estensione e intensione nella individuazione di un insieme è un punto fermo nella trattazione dell'insiemistica di base: l'insieme può essere identificato dall'elencazione dei suoi elementi, oppure dalla formulazione della loro comune proprietà caratteristica. La coesistenza di unità e molteplicità non sembra dunque creare particolari aporie in questo caso, purché, certamente, si tenga fermo il carattere originariamente intenzionale dell'insieme, vale a dire la sua contemporaneità logica rispetto all'atto coscienziale che lo pone: un aspetto che sembra indicare una modalità di comprensione della *differenza* che deve essere attribuita alla natura ontologica delle idee platoniche. Da questo punto di vista, l'oggetto matematico sembra davvero potersi proporre come affine all'idea platonica, esibendo non tanto la possibilità del passaggio alle idee intese come elementi di un livello contrapposto a quello dell'esperienza sensibile, quanto un procedimento gnoseologico fondato sulla continuità tra il dato sensibile e la sua formalizzazione epistemica.

In questo senso, e più ancora che per la nozione tecnica di insieme alla base della teoria degli insiemi in senso stretto (*Mengenlehre*), tali considerazioni possono essere applicate a qualsiasi procedura definita da un'esigenza conoscitiva, tipica ma non esclusiva della matematica, per cui la decifrazione e l'intelligibilità di una situazione complessa chiamano in causa un atto (di formalizzazione) che introduce un concetto che trasgredisce la situazione iniziale, opaca, in vista di una nuova descrizione, più trasparente (almeno localmente).

In particolare, si tratta di considerazioni del tutto adattabili alle procedure della matematica post-ottocentesca, nella quale la natura non generica, non descrittiva, bensì formale e costitutiva, dei concetti utilizzati risulta chiaramente.

Ora, il concetto posto dall'atto di formalizzazione occupa un livello ontologicamente intermedio, liminare: inseparabile dall'atto che lo ha posto, aspira tuttavia a un'autonomia che possa assegnargli definitivamente la natura di oggetto. Tale limite, e l'ambiguità ontologica che esso instaura, viene normalmente, e necessariamente, trasgredito in matematica: concetti posti con l'obiettivo di un migliore inquadramento di un problema che sembra ormai privo di appigli per le conoscenze disponibili, per esempio la risolubilità delle equazioni polinomiali alla fine del XVIII secolo, sono risolti grazie all'introduzione di un concetto (il gruppo di permutazioni) che, successivamente, diviene a sua volta l'oggetto di studio di una teoria "positiva" (teoria dei gruppi). La natura funzionale e metodologica della nozione di gruppo viene così marginalizzata per favorire la tematizzazione della nozione stessa, dunque il costituirsi della matematica come scienza, come disciplina positiva definita, in qualche modo, da un oggetto di studio, per quanto anomalo e sfuggente.

Tuttavia, se questo processo genetico dell'idea-gruppo viene trascurato o, per qualche motivo, occultato, la situazione che si offre alla comprensione filosofica risulta del tutto ribaltata, e perfettamente sovrapponibile alla "cattiva" interpretazione dell'intenzione platonica: ci troviamo di fronte a una duplicazione ontologica – il molteplice originario, da una parte, il nuovo livello puramente intelligibile, dall'altra – che sarà difficile cogliere nel loro rapporto. Anzi, questo stesso rapporto, la partecipazione, rischierà appunto di diventare a sua volta una *cosa*, innescando così una moltiplicazione degli enti non più facilmente controllabile.

In effetti, in senso proprio, sia l'idea, sia la partecipazione all'idea sono il risultato di un atto di posizione, che definisce l'idea e continuamente la tiene in vita ponendo appartenenze di enti sensibili all'idea, ponendo dunque ogni volta una partecipazione. La partecipazione avviene ogni volta che un nuovo elemento viene riportato alla nozione introdotta: la partecipazione, dunque, è un evento della coscienza, non una cosa.

Tuttavia, non è semplice, forse non è possibile, mantenere idea e partecipazione a questo livello puramente operativo, senza che il

linguaggio e il pensiero, per il fatto stesso di parlarne, spingano l'idea verso una forma di “promozione” ontologica. Il meccanismo semantico del linguaggio non può rinunciare a un pregiudizio referenzialista, per cui sembra inevitabile che la nozione creata per necessità epistemica sia sospinta “dietro” il linguaggio come oggetto che ne garantisce il significato. In modo più forte, il sorgere di una teoria che si faccia carico di questa nuova nozione (la teoria dei gruppi, la dialettica delle idee) ipostatizza inevitabilmente l'oggetto che la definisce.

4. Su questo punto, sulla gestione di una tale ipostatizzazione connessa al costituirsi di matematica e dialettica come scienze – e agli stessi meccanismi fondamentali del linguaggio – si innesta la differenza specifica che stiamo provando a inquadrare, dopo che l'affinità di genere è penetrata abbastanza a fondo nell'apparato teorico platonico. Il primo manifestarsi della differenza sta nel fatto che, mentre la matematica, come detto, *deve* necessariamente aprire a una costituzione dell'oggetto in sé (un *in sé* come modalità intenzionale, non come fatto assoluto), la dialettica/filosofia deve convivere con il paradosso di questa genealogia sempre rimossa.

Il punto è che il processo di oggettivazione non è semplicemente un errore filosofico, la rimozione metafisica di un complesso processo costitutivo, bensì l'unica possibile garanzia di individuazione della teoria. Altra cosa è, tuttavia, l'impegno di comprensione che deve caratterizzare la filosofia, la quale non può rinunciare, pena l'abdicazione a qualsiasi autonomia rispetto ai procedimenti che definiscono le scienze positive, allo smascheramento dell'illusione ottica alla base del funzionamento semantico del linguaggio e del pensiero. La dialettica, se e in quanto intende proporsi come complemento della filosofia, e non come super-scienza positiva, definita da un oggetto presuntivamente più fondamentale di quello che impegna la matematica, ha il dovere di gestire la complessa convivenza di dottrina e critica e l'esito teorico, forse inevitabilmente paradossale, di questa convivenza.

La rilevanza che la matematica assume nel *logos* platonico, e l'insidiosa funzione di attrattore che il rigore e la purezza del pensiero matematico esercitano sulla gnoseologia di Platone – funzione confermata esemplarmente dalla identità/differenza che sembra definire la coabitazione di matematica e dialettica sulla linea della

conoscenza – trovano certamente giustificazione nelle analogie rilevate tra l'oggetto della matematica, il suo carattere operativo, e il ruolo attribuito alle idee nel paradigma epistemologico proposto dalla filosofia platonica. Così, nel corpus platonico, matematica e dialettica continuamente si sfiorano, si confrontano, per allontanarsi poi in cerca di autonomia²³. E l'allontanamento, la presa di distanze della filosofia nei confronti della matematica, poggia su quella che dovrebbe essere una forma di superiore gradazione del sapere dialettico rispetto a quello matematico – prigioniero, quest'ultimo, di immagini sensibili e di presupposti non completamente indagati.

Il problema è, dunque, la natura di questo sapere superiore, privo di presupposti e completamente libero dalle insidie della materia e dell'esperienza sensibile. Non basta affidare la differenza alla distinzione *positiva* tra l'oggetto matematico e le idee, perché, in primo luogo, questa distinzione sembra piuttosto fragile e perché, soprattutto, affidare al livello oggettuale la differenza tra le due forme del sapere apparirebbe come una strategia inadeguata: la differenza riguarderebbe non le forme del sapere, ma, appunto, i loro campi oggettuali; avremmo due scienze analoghe, indistinguibili al livello di condizioni (indistinguibili *a priori*, per così dire), perché distinte soltanto dal loro contenuto.

L'alterità del sapere dialettico deve essere dunque più radicale, connessa agli obiettivi, all'atteggiamento teorico, al metodo. Se, e in quanto, la dialettica intende configurarsi come un sapere analitico e definitorio, come un procedimento di descrizione e classificazione fondato sui due metodi fondamentali descritti da Socrate/Platone – la *riunificazione* e la *divisione* (*synagoge* e *diairesis*): «Dividere secondo i generi e non considerare un'idea identica se è diversa né diversa se è identica, non diciamo che è il compito proprio della scienza dialettica?»²⁴ – allora l'autonomia procedurale e teorica della filosofia è offuscata dalla forza attrattiva delle procedure matematiche: «Ma nel

²³ Su questo tema, per una panoramica ampia e differenziata delle posizioni in campo, si vedano: F. Trabattori, *La dottrina platonica delle idee come fondamento epistemologico dell'impresa scientifica? Un percorso da Kant a Natorp*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Il platonismo e le scienze*, Carocci, Roma 2012, pp. 165-191; id., *Che ruolo giocano le matematiche nella metafora della linea?*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 2010 (89), pp. 575-598; M. Vegetti, *Quindi lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, in particolare pp. 147-163.

²⁴ Platone, *Sofista* 253d.

Fedone, il *Pari*, l'*Impari* o la *Diade*, che sono entità matematiche, rappresentano gli esempi per eccellenza di Forme intelligibili, ed è dunque più probabile che la differenza tra i due segmenti dell'intelligibile sia dovuta non alla natura dei loro oggetti, ma al modo di conoscerli²⁵. Se, invece, si affida alla dialettica il ruolo di un sapere di altri saperi, che superi i limiti ipotetici delle singole discipline, e dunque della matematica stessa, allora la distinzione può e deve acquistare nitore, ma in questo caso è appunto il tipo di scientificità che deve essere ripensato – pena l'illusione di un falso movimento, di un sapere che semplicemente si affianca a quello delle scienze positive: «Il sapere intelligente introduce dunque una differenza nell'essere e nella verità: ma è possibile sapere ciò che questo nome, "sapere", designa?»²⁶.

La filosofia sembra nascere assieme al problema, filosofico, della propria differenza.

²⁵ M. Dixsaut, *Platone*, in L. Perilli-D. Taormina (a cura di), *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, UTET, Novara 2012, pp.200-251; p. 224

²⁶ *Ivi*, p. 225.