



Filosofia Italiana

*L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano.
Analisi dei contributi di Mauro Visentin*

di Stefano Maschietti

Abstract: The essay discusses Visentin's theses presented in his book *Il neoparmenidismo italiano. Vol II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo* (2011), which develops and concludes the critical reconstruction started in his *Il neoparmenidismo italiano. Vol I. Le premesse storiche e filosofiche* (2005). The contribution focuses on the four philosophers examined by Visentin: Guido Calogero and Luigi Scaravelli (both critics of Italian Idealism and forerunners of Neoparmenidism), Gennaro Sasso and Emanuele Severino (both examples of two different conceptions of Neoparmenidism). Common to these philosophers is the antinomic problem of negation, as well as that of empirical abstraction with regard to the transcendental request for a synthetic conception of the dialectical oppositions between, on the one side, being and nothing and, on the other side, logic and phenomenology. In the last part, the author introduces a critical discussion of Visentin's theoretical position.

Indice: 0. Introduzione p. 1 / 1. Scaravelli p. 4 / 2. Calogero p. 7 / 3. Severino p. 11 / 4. Sasso p. 15 / 5. Questioni aperte p. 16

L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano

di Stefano Maschietti

0. I quattro corposi contribuiti che articolano il secondo tomo de *Il neoparmenidismo italiano* sono stati composti in un arco di tempo molto ampio, e i tre lavori dedicati, in ordine di pubblicazione, a Severino (1982), Scaravelli (1990) e Calogero (1997) sono stati già presentati come autonome prove monografiche. Il quarto saggio, dedicato ad un confronto con Sasso (2001), per quanto meno esteso degli altri tre, riassume in certa misura l'intera parabola di questi testi di carattere teoretico e propone la cifra della loro rilettura in successione organica. Il sottotitolo dell'intera opera, comprensiva di un primo tomo dedicato all'analisi delle filosofie di Croce e Gentile, è quanto di più indicativo della sua stringente coerenza¹.

Potrebbe suonare provocatoria l'indicazione di un movimento storico-critico a ritroso: dal sistema, articolato su un principio di coerenza trascendentale (i distinti crociani, la sintesi concreta gentiliana), ad un orizzonte, quello parmenideo, che della giustificabilità del nesso organico tra principio e spazi della molteplicità fa la sua inoltrepassata *crux*. Tanto più che Visentin non intende il *telos* di questo corso come un auspicio per il pensiero, quanto l'esito intrinseco alle premesse che costituiscono ogni pensiero radicato sul concetto platonico di *distinzione*, questo inteso quale criterio di mediazione tra l'orizzonte logico della *verità* e il piano fenomenologico delle *realtà* in divenire. In questo senso per Visentin il neoidealismo italiano rappresenta un capitolo centrale dei tentativi della filosofia occidentale di dare corso al superamento platonico della filosofia parmenidea e al parricidio speculativo concernente il problema del non-essere e delle sue possibili accezioni.

La radicalità del neoidealismo consiste nell'aver sciolto l'equivoco circolo post-hegeliano di logica e fenomenologia, attraverso un'opzione tanto netta e coerente quanto critica e problematica, quella che fa della sintesi a priori l'inevitabile premessa giustificativa di qualsiasi

¹ M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, vol. II, *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli, 2011. Il termine *neoparmenidismo* occorre nel titolo del § 2 del saggio dedicato a Sasso (p. 437), mentre il precedente § 1 è dedicato agli sviluppi dell'interpretazione hegeliana di Parmenide.

processo storico e della connessa fenomenologia. Quest'ultima risulterà quindi comprensibile, solo e solo se legittimo (nel senso kantiano di dedotto) si dimostrerà il criterio del suo giudizio razionale, vale a dire la distinzione e la sua intrinseca struttura sintetica. L'anteriorità logica della sintesi rispetto all'analisi e della struttura rispetto alla processualità è inoltre l'elemento speculativo e critico che per Visentin può accomunare prospettive filosofiche di formazione neoidealistica come quelle di Calogero, Scaravelli e Sasso, ad una prospettiva, quella di Severino, che per quanto misuratasi a lungo anche con le categorie del pensiero gentiliano, presenta una matrice in prima istanza di tipo ontologico-aristotelico (p. 311)².

La radicalità del neoidealismo va ricercata nella dialettica costituente la sintesi degli opposti e fondante, prescindendo ora dalle debite differenze di impostazione, tanto la logica crociana dei distinti quanto quella gentiliana del concreto³. Diversamente da Hegel, il quale avrebbe atteso ad una costituzione di tipo *processuale* della sintesi, tale per cui a partire dalla contrapposizione astratta degli opposti il pensiero perverrebbe, quale terzo momento logico, al risultato della sintesi, risultato quindi di un ulteriore processo, Croce e Gentile hanno fondato la sintesi a partire dalla negazione assoluta e originaria che il termine positivo e fondante la sua unità opererebbe sul momento negativo (p. 447). Quest'ultimo non sarebbe, quindi, di per sé concepibile e separabile dal positivo, ma si risolverebbe nell'alveo della sintesi che da sempre lo avvince e determina, senza bisogno di un processo ulteriore di ricomposizione dell'unità a partire da un'astratta opposizione di due termini, il positivo e il negativo.

Poste queste premesse logiche, e senza poter ora vagliare analiticamente ogni momento della loro sottile articolazione dialettica, qual è il problema strutturale che tale impostazione è costretta a fronteggiare, pena il decadimento del suo stesso assetto fondativo? È quello della fisionomia logica del momento negativo, il quale di per sé non è reale ed autentico, e come

² Anche nel primo saggio su Scaravelli, *Il fondamento inespresso* (1982), il tema dell'anteriorità della sintesi emerge con nettezza, cfr. pp. 130-34 (in riferimento a Kant e Hegel), pp. 155-58 (in riferimento a Croce). Mentre poi negli altri autori, in forme diverse, Visentin registra l'imposarsi di un'ineducibile frattura tra la sfera della coerenza logica e l'accadimento dell'esperienza storica, in Severino rileva una costante volontà di includere lo spazio delle diversità ontiche nel nucleo della struttura originaria, e per tale ritorno a Parmenide tenendo fermo l'intento antieleatico di Platone e Aristotele, definisce il suo filosofare uno «spinozismo» (pp. 442-46 e n.). Severino di contro, ricorrendo ad un'espressione approssimativa e reificante il termine della verità, ha giudicato «vuoto» (in senso per lui heideggeriano) l'«essere» come pensato nella prospettiva eleatica di Sasso e Visentin. In prospettiva neoclassica, va ricordato che sin dal 1924 Bontadini aveva individuato nella giustificazione della «distinzione» la questione comune non solo a Croce e Gentile, ma a tutte le filosofie, a quelle dell'immanenza come a quelle della trascendenza. Rinvio su ciò al mio *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, «La Cultura» (2000), pp. 451-71.

³ Visentin si riconosce nella lezione storico-critica elaborata da G. SASSO nei suoi studi su *Filosofia e Idealismo*, Bibliopolis, Napoli, 6 voll., 1994-2012 e avviati dall'opera su Croce del 1975. Cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, vol. I, *Le premesse storiche e filosofiche. Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 19 (nella *Premessa*) e pp. 49-86, che delineano un *Breve profilo del neoidealismo italiano* (del 1997), in part. p. 64 e sgg. e poi la conclusione, che nel primo intervento controcorrente di Sasso (nel 1966 sul «Giornale Critico», quindi in un volume laterziano del 1967) sul problematico rapporto di filosofia e storia individua il momento di autocritica decisivo nella parabola del neoidealismo. Non a caso, il saggio che segue nel volume di Visentin e che ha provocato uno scambio polemico con lo storico Giuseppe Galasso, è intitolato *Storicizzare Croce?* (1993-2003), pp. 87-121. Più in generale e per la letteratura critica cfr. M. MUSTÉ, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma, 2008.

opposto può essere colto solo nell'unità della sintesi, quell'unità degli opposti che non è a sua volta oggetto di un'ulteriore e pregressa sintesi. Proprio per questo motivo, però, poiché nell'unità della sintesi gli opposti sono parimenti e *identicamente opposti*, per Visentin la sintesi rivela il carattere di un'identità la cui stringente articolazione riflessiva finisce inesorabilmente per *dileguare* il momento negativo e analitico nell'unità, senza dare corpo ad un autentico costrutto sintetico ed estensivo, ad una sintesi di elementi eterogenei.

Il problema connesso a stretto giro a questo appena menzionato è quello dell'astrazione processuale. È il problema dell'individuazione della serie dei momenti che, dovendo derivare dalla sintesi originaria attraverso una dinamica di problematica loro distinzione-separazione dal concreto e dal distinto, diano vita al tessuto di *fatti* ed eventi che si svolge nel divenire delle *realtà* storico-coscientziali e nella loro intrinseca fenomenologia. È chiaro infatti che, dovendosi l'analisi e il processo di separazione costituire a partire dalla sintesi trascendentale, ed essendo la sintesi caratterizzata da un'unità-identità non articolata in momenti parimenti separabili e reali, risulterà difficile capire come tale unità possa dar luogo al momento della sua stessa scissione, a meno di non presupporre tale eventualità allo stesso darsi della sua possibilità, quindi consegnandola al suo nudo essere constatata dal senso comune e dalla coscienza empirica. Cosa che, inevitabilmente, minerebbe alla radice la costituzione stessa della sintesi trascendentale, ne farebbe *verbis* cosa diversa da ciò che essa dovrebbe essere *concepto*.

Costituzione del negativo e astrazione della processualità dalla sintesi logica originaria sono i due problemi su cui con più insistenza ritorna l'analisi di Visentin, il cui *sguardo* filosofico, nello studio attento e intrinseco della dinamica di autodissoluzione delle premesse logiche del pensiero riflessivo, può essere per approssimazione definito come uno sguardo interessato a cogliere, senza dismettere l'esigenza del rigore, le conseguenze ermeneutiche e linguistiche del venir meno del nesso di verità e realtà (p. 438; p. 225). Non si tratta, a ben vedere, di un processuale venir meno, quanto, rimaniamo sempre nell'approssimazione, dell'inesorabile imporsi di una faglia non colmabile tra lo spazio linguistico-doxastico della realtà e quello incontrovertibile della verità. La definizione della portata e del potenziale di questo sguardo costituisce uno dei problemi centrali intorno a cui ruota da non pochi anni la personale ricerca filosofica di Visentin.

Per saggiare invece come si svolga l'analisi aporetica del processo di autodissoluzione del pensiero riflessivo, è opportuno volgere l'attenzione dapprima ai saggi da Visentin dedicati al pensiero di Scaravelli, studioso che, come del resto Sasso, più di Calogero e Severino si presenta al lettore per una decisa *vis* analitico-critica (p. 153) che non per l'esigenza di rivedere e

riformulare i nessi interni ad un approccio filosofico di tipo dialogico-costruttivo (è il caso di Calogero) se non proprio sistematico (è il caso di Severino).

1. È intanto da ricordare che i tre saggi su Scaravelli hanno preso forma negli anni in cui Visentin attendeva al suo lavoro teoretico più impegnativo, il libro dedicato a *Il significato della negazione in Kant* (1992). Il libro culmina nell'analisi delle antinomie della ragion pura dopo una disamina della capacità sintetica delle categorie e della logica trascendentale, disamina incentrata sul problema tanto cruciale quanto sfuggente della deduzione. Ed è proprio nella *Conclusione* a questo testo che Visentin, sulla falsariga di Kant, pone la questione della *negazione* e dell'autodissoluzione della metafisica. Quella metafisica, infatti, è un'esperienza bensì *reale*, per certi aspetti intrinseca e necessaria alla dinamica epistemica dell'intelletto, ma è altresì un'esperienza *illusoria*, che non può quindi costituirsi come scienza. Dall'intelletto quindi, dalla scienza e dalla sua circoscritta verità, la metafisica subisce un processo di negazione critico-dissolutoria. Ne risultano, nella prospettiva di Visentin, due domande: che tipo di negazione è quella che la scienza, la verità, opera intendendo quale suo possibile *oggetto* la realtà illusoria della metafisica? Che tipo di negazione è quella attraverso cui, non costituendosi beninteso quale fondamento della metafisica, la scienza critica, vale a dire la filosofia, si pone come incontrovertibile *sensu* della verità?⁴

I tre saggi dedicati alla complessa figura di Scaravelli (pp. 103-298) procedono restringendo via via il fuoco dell'analisi. Il primo (pp. 105-204) è uno studio ampio sui cinque capitoli che svolgono la travagliata e inconclusa *Critica del capire* (1942), e pervengono ad un'analisi aporetica dei principi della logica riflessiva (identità, non-contraddizione, diversità, sinteticità), tra loro stretti in un vincolo di *subordinazione* al primo, vincolo così pervasivo da reincludere in sé anche la tentata introduzione del principio di spontaneità sentimentale (§ 4) quale indeterminato antecedente della riflessione⁵.

L'analisi segue lo scavo operato da Scaravelli sui momenti della logica dell'astratto gentiliana e sulle fonti della conoscenza kantiana. Il problema del nesso tanto cruciale quanto

⁴ M. VISENTIN, *Il significato della negazione in Kant*, Il Mulino, Napoli-Bologna, 1992, *Conclusione*, pp. 553-74: pp. 554-59. I primi due capitoli sono dedicati alla natura dell'*intelletto*, e il primo pone la questione d'avvio, *uso empirico* e *uso trascendentale* delle categorie. Il terzo capitolo è dedicato all'*illusione*, mentre il quarto, che introduce l'analisi delle *antinomie* nel quinto e conclusivo, è il più arduo ed è dedicato al tema del *sillogismo*, tema centrale anche nella riflessione di Scaravelli.

⁵ Anche nel saggio su Calogero (p. 23 e n.) Visentin ricorda le inquietudini critiche, tra gli allievi più attenti allo sviluppo dell'attualismo di Gentile, seguite alla pubblicazione della sua *Filosofia dell'arte* nel 1931, al centro della quale sta la questione del sentimento immediato, su cui cfr. ora G. SASSO, *Gentile: la questione del sentimento* (2007), in *Filosofia e idealismo*, VI, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 315-62. Su Scaravelli, oltre ai saggi di Sasso contenuti nei voll. III (1997) e V (2007) di *Filosofia e idealismo*, cit., cfr. *Scaravelli pensatore europeo*, a cura di M. Biscuso e G. Gembillo, A. Siciliano, Messina, 2003; M. BISCUSO, *L. Scaravelli e la logica gentiliana dell'astratto*, in *Filosofia dello Stato e scienza della logica in G. Gentile*, a cura di F. Petrillo, La città del sole, Napoli, 2004, pp. 137-66.

sfuggente di sintesi e analisi emerge con forza in quanto lo stesso procedimento analitico, per Scaravelli, non può che rivelare una struttura riflessiva sintetica, la quale non riesce ad essere risolta nei suoi elementi semplici, nei suoi *significati elementari*, detto altrimenti, nel suo *fondamento inespresso* come recita il titolo stesso del saggio visentiniano.

Il secondo saggio (pp. 205-74), *Identità e differenza* (1987) si concentra proprio sul capitolo finale della *Critica del capire*, capitolo di svolta per comprendere lo stesso carattere inconcluso dell'opera (p. 265) e il suo poter essere paragonata al *Parmenide* platonico (p. 208). Un tema conduttore resta quello della sintesi autentica, quella tra elementi *eterogenei* come i due definiti dalle fonti della conoscenza kantiana, la sensazione e il concetto. Scaravelli è attento a notare il carattere di omogeneità parimenti intrinseco ad entrambi i processi *formali*, essendo tanto la sintesi operata dalle forme pure dell'intuizione quanto la sintesi riflessiva dello stesso concetto di identità due sintesi tra elementi omogenei, due sintesi nella cui costituzione l'elemento della *diversità sembra dileguare* nella forma che lo definisce. Ne consegue la domanda su come sia possibile pervenire ad una sintesi estensiva tra elementi eterogenei (la forma matematica pura e il dato di realtà fisico), se alla sua radice operano due sintesi parimenti, identicamente omogenee, non in grado di dar conto in forma compiuta dell'elemento irriducibilmente eterogeneo.

Visentin mette in evidenza come per Scaravelli «l'impotenza del procedimento analitico ad isolare un ultimo elemento dell'unità concreta, rappresenta [...] non il suo limite ma la sua virtù» (p. 214). Di seguito, svolgendo l'interno filo di coerenza intenzionalmente anti-metafisico di Scaravelli, giunge però a mostrare il carattere più aporetico che virtuoso di tale procedimento, più il suo limite di validità che non la validità e il valore del suo limite. Infatti, il procedimento analitico, per poter procedere di elemento in elemento senza smarrire il suo filo logico entrando in diretto contatto con lo sfuggente profilo dei momenti dell'esperienza fenomenica, per un verso deve permanere nel suo carattere di *continuità* che ne rivela l'ancoraggio alla struttura categoriale della identità riflessiva, mentre per un altro e opposto verso deve di volta in volta subire il contraccolpo della *discontinuità* empirica, della discrezione dei diversi e disomogenei momenti reali, per far sì che il suo sia un processo e non un'immobile permanenza.

Da ciò discendono due conseguenze, tanto legate quanto in contrasto tra loro: a) se i due versi di questo processo non si saldassero nell'alveo della loro unità omogenea, i due versi non articolerebbero un processo, ma b) poiché il postulato della loro continuità rivela l'anteriorità della sintesi logica tra omogenei rispetto alle discontinuità fenomeniche dell'esperienza, ecco di nuovo che questa, l'esperienza, nella sua imprescindibile base *materiale* ed elementare, sembra

residuare in un *indistinto* che non riesce a sua volta ad essere autentica ed autonoma premessa della sintesi (p. 220; p. 227; p. 246; pp. 253-54)⁶.

Il punto più radicale e interessante dell'analisi lo si incontra quando Visentin, andando oltre Scaravelli a chiarire una delle nozioni apparentemente più evidenti della gnoseologia kantiana, quella di giudizio sintetico *a posteriori* (pp. 230-32), mostra come in esso l'elemento concettuale, per potersi aprire all'elemento di novità della sensazione (il corpo che, di per sé, analiticamente, è solo esteso e poi, alla ri-prova, si rivela anche pesante), deve garantire continuità logica ai due momenti dell'esperienza. Questi due, quindi, si rivelano solo in apparenza successivi, perché nella continuità del processo sintetico si risolvono nel tessuto di uniformità concettuale che, non soggetto alle variazioni del tempo empirico, non è in grado di restituirne la discontinuità e successione. Quindi, anche nella sintesi empirica, è sempre la sintesi riflessiva del concetto ad imporsi come fondamento formale, rispetto al quale la *materialità* dell'esperienza viene intesa solo dal punto di vista dell'omogeneità concettuale.

Tra le conseguenze che Visentin trae da questa sua sottile controanalisi, oltre a quelle relative all'interpretazione della cruciale prima triade hegeliana, va tenuta presente in primo luogo quella relativa all'interpretazione dell'*elenchos* aristotelico. E ciò anche perché essa rappresenta un punto decisivo del pensiero stesso di Visentin e del modo in cui è venuto definendosi nel confronto con tutti e quattro gli autori da lui affrontati, ciascuno dei quali, a sua volta, ha preso una ben precisa posizione sulla questione della indimostrabilità del primo principio, del suo «significato elementare», e della dimostrazione onto-logica (§ 7).

Nel contesto scaravelliano l'analisi di Visentin può così essere schematizzata: chi si offre al confronto dialogico-critico, per Scaravelli, che così interpreta l'immagine aristotelica del «tronco», deve sottrarsi allo stato dell'indistinzione verbale e formulare un significato elementare *minimo*, dotato di senso univoco e *identificabile*, passo che lo rende però oggetto della confutazione attraverso cui si costituisce la validità della riflessione. Visentin obietta però che il passaggio dall'*indistinzione* prelogica del semplice parlare equivoco, alla circolare dimostrazione per confutazione della validità del primo principio logico, è, di nuovo, un passaggio solo apparente. E ciò perché l'indistinto parlare può rivelarsi primo momento, *fondamento inespresso* del procedimento logico, solo in quanto, *identificabile* quale «momento» e non solo dileguando quale indistinto, è *già*, in sé stesso, minimamente risolto nella sinteticità riflessiva alla quale *parrebbe* di dover *ancora* approdare. Ne consegue, per riprendere la terminologia di prima, la non soluzione di continuità e la sostanziale omogeneità dei due protagonisti dell'esperienza elenctica, il confutatore e il confutato, ovvero la riflessione logica e la base linguistico-materiale da cui la prima non pare

⁶ Cfr. anche *Il significato della negazione in Kant*, cit, pp. 476-81. Per il riferimento che faccio nel prossimo capoverso, cfr. anche pp. 23-42.

poter derivare, se non già presupponendosi quale sua irriducibile radice logica. Ne consegue che il procedimento confutatorio non costituisce un autentico sviluppo *estensivo* tra momenti diversi ed eterogenei, ma un passaggio tra termini omogenei la cui «differenza» *dilegua* nell'«identità».

È su queste basi problematiche (pp. 277-78) che Visentin ha composto il terzo e più condensato saggio (pp. 275-98), intitolato *Nota sul problema dell'indistinto* (1990), del quale varrà la pena riportare due passi integrali, che rispettivamente sintetizzano (il primo) uno dei temi del suo confronto con Scaravelli (ma il suo nucleo logico è operante fin dal saggio su Severino) e annunciano (il secondo) i possibili approdi del suo stesso pensiero rispetto alla questione per lui cruciale della negazione e del nulla:

Conferendo, infatti, alla riflessione il carattere di attività distinguente che, retroagendo sull'oscura materia ad essa presupposta, la investe di sé e ne fa un'identità pura (cioè quella specie di limite tra la differenza e l'indistinto in cui la prima consegue il suo *minimo* – o vi è colta nell'atto di dileguare), occorrerà pure che tra indistinto e identità si stabilisca un nesso continuo, in ragione del quale sia consentito dire che è, appunto, *quell'indistinto* a trasformarsi in identità, una volta che esso venga investito dalla riflessione. Ma anche in questo caso, se l'identità comporta un minimo di riflessione essa è *già* riflessiva e non è, quindi, un «limite» posto alla riflessività, mentre l'indistinto, se fosse veramente al di là dell'atto riflessivo, non potrebbe neppure dirsi «indistinto» e, dunque, distinguersi da quest'atto (p. 282).

Eppure l'identico e l'indistinto non sono uguali: sono la stessa cosa, ma vista sotto due *angoli* prospettici diversi: come la vede la riflessione, per un verso, e, per l'altro, com'essa può essere solo «prima» di *entrare nel campo visivo di qualsiasi sguardo* [corsivi miei]. L'indistinto è un *residuo*, un *limite* e, come tale, *contraddittorio*: è ciò che sta *sul limite* o *al limite* e proprio per questo non è *oltre* il limite, cioè *è e non è nulla* [corsivi dell'A.] (p. 288)⁷.

2. Cercherò di far emergere di seguito la centralità dei due assunti per la ricerca di Visentin. Ho detto che il suo sguardo è teso a cogliere ciò che dell'esperienza speculativa il linguaggio riesce a dire senza che il pensiero riesca a costituirne l'orizzonte di definizione riflessiva (p. 225). Ciò può essere rilevato anche nel suo confronto con il pensiero di Calogero, al

⁷ Questa dileguantesi oscillazione del significato «indistinto» (pp. 288-98), che è e non è un limite, «è e non è nulla», riflette, nella formulazione di Visentin, quella propria all'espressione della «negazione assoluta», la quale, «intesa come negazione *di nulla*» e «avendo come oggetto il *nulla*, ha e non ha [sic] un oggetto», e quindi, secondo Visentin, non è autocontraddittoria, in quanto atto, come lo è il significato del nulla da essa negato. Cfr. le pp. 564-66 della già citata *Conclusione* del libro su Kant del 1992. Da questo spunto è maturata la tesi seguente: «“Nulla” [...] è una parola molto particolare: quella che definisce il linguaggio come una “soglia” o un “diaframma”. [...] Nel nominare “il nulla”, il linguaggio eccede le sue possibilità di resa espressiva, la sua capacità di evocare [...] un significato [...]. Ma forse, proprio perché non esprime nulla, questa parola può appartenere organicamente all'espressione del senso della verità, che richiede l'assenza di ogni opposizione». Cfr. *Identità e indifferenza*, «La Cultura» (1994), pp. 409-446: p. 415, e per quanto attiene al tema della sintesi *a posteriori* prima richiamato, pp. 438-46. Nel contesto del confronto con Scaravelli, l'idea di una negazione assoluta e senza oggetto era maturata già nella sezione finale (§§7-10) del suo primo saggio scaravelliano redatto nel 1982, anno in cui, nell'ambito del seminario teoretico di Sasso, probabilmente molto acceso era il dibattito su questo tema. Del 1987 è il testo di G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987, nel quale è argomentata la tesi dello sfondo di una negazione *non* ontologizzante, inferibile, attraverso una «battuta vuota» del linguaggio, a partire da quella inevitabilmente ontologizzante nell'assunto che «l'essere è negazione *del nulla*», quindi di «qualcosa» e *non* di nulla. Su ciò cfr. le pp. 453-55 del saggio di Visentin su Sasso.

cui centro è l'analisi di un'opera di svolta del maestro del liberalsocialismo italiano, la *Conclusione della filosofia del conoscere* (1938). Visentin mette in evidenza come Calogero, proprio valorizzando la portata critica della nozione gentiliana dell'*atto puro* quale principio non definibile di ogni orizzonte definitorio e sintetico, individui il punto di criticità dello stesso sistema gentiliano, da cui il suo stesso pensiero aveva attinto i primi stimoli. Calogero si chiede (pp. 44-48) se *dell'atto puro*, in quanto principio non definibile, possa farsi, astratta o concreta che essa risulti, la sistematica gnoseo-logia (come recita il titolo stesso dell'opera maggiore di Gentile) senza con questo pretendere, contravvenendo all'assioma di partenza, di fare dell'atto e della filosofia prima l'*oggetto* stesso del conoscere o non il semplice orizzonte di verità, bensì posizionale ma mai definitivo.

Per cogliere, nella sua massima portata, il momento di crisi del rapporto con l'idealismo, Visentin ricostruisce, a partire dal pensiero giovanile di Calogero, l'emergere della suddetta aporia. Punto di partenza, più del confronto con ridefinizioni dell'attualismo in termini anche di vitalità ed esistenza, è il confronto di Calogero con l'aspro tentativo crociano, nei tragici anni trenta, di cogliere, nel contesto conflittuale e «non idilliaco» delle forze storiche, i momenti dell'errore, della scissione e della libertà.

Rispetto alla ferma e coerente scelta crociana (ma anche gentiliana, p. 63), di risolvere dialetticamente il negativo nel suo immanente nesso con il farsi storico del positivo, quindi di non disgiungere la necessaria *verità* storica dal *valore* di libertà che si vuole e può in essa realizzare (pp. 24-30), Calogero afferma, rivedendo il momento kantiano del *dover essere*, che verità e valore non possono andare congiunti sul piano del semplice farsi della storia⁸. E ciò perché, cominciando a ridefinire in termini di modalità il senso della *verità* (necessaria) e quello della *realtà* (contingente), Calogero afferma che vero è ciò che non ammette alternative alla propria necessità d'essere, mentre il *valore* non può che essere calato nel contesto di alternative *contingenti*, che solo danno senso alla libera possibilità di essere scelte.

Come ribadirà nella sua *Difesa del liberalsocialismo* (1945), nel vero non si dà libertà, ma solo necessità trascendentale; nel contingente non è inevitabile che la necessità morale del valore di libertà si realizzi sempre e comunque. Ne consegue, perciò, la frattura ermeneutica tra la necessità logica e la realtà storica, e ne consegue la necessità logico-linguistica di ridefinire in senso antimetafisico le modalità di darsi ed essere conosciuta della realtà.

⁸ Il riferimento crociano di Calogero era al capitoletto conclusivo del saggio *La storia come pensiero e come azione*, che dà anche il titolo al volume del 1938, dove è raccolto insieme ad altri. Per i riferimenti a Spirito e Abbagnano, cfr. la n. a p. 23, già richiamata a proposito delle reazioni alla gentiliana *Filosofia dell'arte* del 1931. Su Calogero cfr. i saggi in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, a cura di C. Cesa e G. Sasso, Il Mulino, Bologna, 1997. Di Sasso cfr. anche i voll. III-VI di *Filosofia e idealismo*, cit. Cfr. inoltre S. ZAPPOLI, *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa, 2011.

In questa prospettiva Visentin ricostruisce il senso degli studi calogeriani di filosofia antica, a partire dal precoce libro sulle due logiche di Aristotele. Proprio soffermandosi su un'osservazione calogeriana circa la non equivalenza e la non identità di percezione, ideazione ed espressione (osservazione di senso evidentemente non crociano), Visentin arriva alla conclusione che per Calogero «ciò che distingue la noesi dalla dianoia è il linguaggio. Il linguaggio introduce un diaframma» ermeneutico «tra la verità e la realtà» (pp. 36-38). Per Calogero l'idealismo, specie quello gentiliano, rappresenta il tentativo estremo, intendendo elaborare la teoria del conoscere e intendendo fare del principio noetico oggetto di definizione coerente, di ridurre la non definibilità della realtà contingente nello spazio di coerenza tanto posizionale quanto riflessivo della verità, della sua pura (e per Calogero non definibile) attualità trascendentale (p. 70).

La filosofia di Calogero finisce così per muoversi sul binario, tanto antimetafisico quanto problematico, di un doppio concetto di verità (p. 44): a) quello dell'onnipresenza necessaria e non definibile in quanto puro orizzonte *posizionale*; b) quello dell'ipotetico individuo che di volta in volta occupa una posizione reale e *definibile* nell'intrascendibile orizzonte epistemico della verità. La conseguenza di tale assunto è che *un* oggetto, di qualsiasi scienza teoretica o pratica (ogni scienza è del resto pratica, di raccolta, confronto tra *alternative* ed elaborazione dati), per quanto distinto da altri, non potrà mai essere definito secondo le modalità della necessità, la quale implica appunto la *manca*za di *alternative*. Inoltre, un oggetto definito secondo necessità e verità imporrebbe la contraddittorietà del nesso sintetico tra un orizzonte *non definibile* di verità e la definizione piena dell'oggetto in questione (pp. 49-50). La conseguenza connessa alla prima è quella della «non definitività» dell'attività filosofica, che mai, come detto, potrà essere definito e definitivo oggetto del proprio atto noetico inteso quale fondamento coerente e riflessivo della correlata definizione dianoetica (pp. 52-56). La terza conseguenza è quella che più segna il progetto filosofico di Calogero, quello concernente il passaggio costruttivo alla prassi come momento di svolta della non definitività della filosofia.

Visentin, a tal proposito, non tralascia di notare come il passaggio dalla filosofia del conoscere alla prassi, se per prassi si intenda, come Calogero vuole, una modalità autentica della filosofia, impone che sia la filosofia a distinguere tra conoscenza e prassi, tra filosofia noetica e dialogo. Questo passaggio, però, inevitabilmente ripropone l'aporia intrinseca all'onnipresente e intrascendibile orizzonte del vero, quella per cui tale senso di verità non può mai essere oggetto di definizione e distinzione, men che mai quando questo suo essere oggetto di distinzione intenda esser funzionale al passaggio dialettico dalla filosofia noetica e gnoseologica alla filosofia del dialogo e della connessa prassi (pp. 56-58)⁹.

⁹ Visentin richiama due brani essenziali, uno dal saggio *Intorno alla cosiddetta identità di storia e filosofia* (1934), l'altro dal saggio *Filosofie della filosofia* (1933), rispettivamente il VI e il V de *La conclusione della filosofia del conoscere* (1938),

Il primo e il terzo problema sono strettamente legati alla questione della volontà, da intendere, anche essa, nel suo duplice aspetto di onnipresenza necessaria (non libera), e di contingente facoltà di scegliere tra alternative in cui realizzare il proprio valore e dover essere (p. 64). Visentin, nella sezione conclusiva del suo saggio, mostra come a tal proposito diventi centrale, in Calogero, una riflessione sul tempo (p. 31), e sulla sua possibile definizione a) fenomenologica e b) ontologica.

Quanto alla prima a) è imprescindibile provare ad individuare il punto in cui l'onnipresenza trascendentale si apre al futuro come allo spazio temporale della contingenza e delle alternative. A tal proposito Calogero – che nelle lezioni di *Logica* (1943) redatte in carcere dedica all'analisi della temporalità il cap. XV, collegato al conclusivo passaggio al momento pratico del filosofare – prova a definire il presente storico-fenomenologico in termini di «crisi continua», impossibile da «fissare» se non in «un'espressione approssimativa» (p. 75). Rispetto a tale ipotesi Visentin – che oltre ad evidenziarne alcune incertezze nello sviluppo (p. 78) suggerisce un confronto con la nozione heideggeriana di estaticità – avanza un'obiezione che mi pare riprendere quella formulata ai tentativi scaravelliani di pensare una sintesi empirica tra eterogenei: quello di «crisi continua» risulta infatti un ossimoro logico, in quanto la condizione empirica della criticità ripropone un momento di discontinuità, laddove la continuità impone, immediatamente, il filo logico della non soluzione tra i momenti del tempo (pp. 76-81), quindi il loro rivelare un'imprescindibile e non trascendibile radicamento nell'onnipresenza, la quale ha però il volto dell'atemporalità e non del tempo, della necessità e non della contingenza, e non pare potersi aprire al confronto tra alternative.

Questo ultimo aspetto diventa decisivo nell'analisi b) della definizione onto-logica della temporalità e del suo ruolo nell'articolazione dei principi primi, specie quando accanto a quelli logico-analitici entrino in gioco, con Leibniz, quelli volti a spiegare il nesso sintetico di causa ed effetto e il suo condizionare la libertà rispetto alla contingenza. Visentin, a tal proposito, oltre ad evidenziare le difficoltà intrinseche all'ipotesi di un condizionamento della volontà libera (trascendentalmente risolta in un spazio di non eludibile né determinabile, ergo non condizionabile, necessità) e quindi alla possibilità di distinguere coerentemente tra la volontà trascendentale e la volontà empirica che possa di volta in volta essere scelta e voluta, elabora la questione secondo una modalità che è centrale nello stesso sviluppo del suo personale pensiero. Egli mostra l'incompatibilità metafisica di volontà trascendentale e volontà empirica, mettendo in rilievo come la seconda si possa definire solo nel contesto della contingenza e del darsi di possibili alternative, mentre la prima non possa essere considerata un'alternativa, neanche quella autentica, rispetto alla varietà e alla vaghezza di quelle empiriche. E ciò perché la volontà

Sansoni, Firenze, 1960², pp. 128-30 e p. 118.

trascendentale, in quanto la sua modalità sia quella della necessità, ovvero del non poter essere altrimenti e del non avere alternative (l'alternativa all'essere necessario essendo linguisticamente il nulla, il quale, logicamente, non è però un'alternativa), non può in alcun modo, nemmeno negativo, entrare in rapporto con la situazione delle alternative (pp. 82-102).

Ecco quindi toccato il punto di frattura tra l'orizzonte necessario e logico della *verità* e quello reale e storico-fenomenologico della *realtà*. Si tratta di un punto aporetico e, per Visentin, dirimente le due attitudini basilari del filosofare, quello metafisico e quello non metafisico, nel nostro specifico caso quello idealistico e quello parmenideo, il secondo potendo essere scorto, se non proprio coerentemente inteso, anche quale esito intrinseco all'autodissoluzione del primo¹⁰. Affrontare questo punto cruciale impone una riflessione sulla terminologia dell'essere e del nulla, riflessione che può incontrare sviluppi assai divergenti. È il caso degli ultimi due filosofi presi in questione nei saggi di Visentin, Severino e Sasso, che sono però anche i due pensatori dal confronto con i quali, alla fine degli anni '70, ha preso avvio la parabola dei suoi studi teoretici più impegnativi.

3. Severino (pp. 299-426) non è filosofo di formazione idealistica come gli altri inclusi nel percorso di Visentin, il quale però rileva che la filosofia neoclassica della struttura originaria poggia sui fondamenti, e le connesse aporie, della cruciale sintesi concreta (p. 311). Sintetico è il nesso tra ogni determinazione ontica della realtà che appare in divenire, e la persintassi trascendentale in cui necessariamente si inscrivono senso e significato di tutto ciò che è e appartiene così alla totalità incontrovertibile dell'essere. Ne discende l'esigenza, per la coerenza della struttura originaria, di risolvere l'«aporetica del nulla» e dare ragione a quella forma di non-essere intrinseco ai diversi essenti, il quale, già radicalmente scandagliato da Platone e da Aristotele per risolvere l'aporetica delle filosofie di derivazione parmenidea, permetterebbe di giustificare l'orizzonte definitorio di verità necessaria e realtà in divenire apparente: permetterebbe insomma di condurre un discorso epistemico e incontrovertibile sulle intermittenze dei dati di realtà apparente.

La risoluzione dell'aporetica del nulla e della connessa autocontraddizione comporta la definizione di un criterio per distinguere, in modo inequivoco, tra il costatabile evento del

¹⁰ Visentin individua la portata antimetafisica delle filosofie di Scaravelli e Calogero (nn. 12 e 14) proprio nella loro valorizzazione critica, diversamente da Croce e Gentile, della frattura tra verità e crisi storica, tra necessità logica e dovere-poter essere morale. A lungo si sofferma ad analizzare le modalità d'essere caratterizzanti la *necessità* del vero inteso dall'intelletto, e la *contingenza* dei valori e delle opzioni in cui è problematicamente situata la volontà (pp. 82-89). Un riferimento essenziale della sua analisi è stata l'oscillante nozione aristotelica (*Metaph.* 5, 1019 b 28-30, per cui cfr. la n. 35 del § 2, dedicato al problema della volontà in Cartesio, nel primo saggio su Scaravelli) del rapporto di contrarietà/contraddizione tra «possibile» e impossibile. Si tratta di un punto decisivo per comprendere anche la sua tesi della «negazione assoluta senza oggetto», punto approfondito in contributi specifici, come *Intorno al significato della verità per la coscienza*, «La Cultura» (1996), pp. 75-99.

contraddirsi e dell'esprimersi incoerente della coscienza discorsiva, e il risultato strutturale di quest'azione, vale a dire la contraddizione che, si noti, può solo essere significata. Se infatti il senso più autentico di una contraddizione discorsiva o della contraddizione in generale è la nullità logica del relativo asserto formulato (xnx), mai si potrà assumere che la contraddizione, in sé e per sé, *a parte objecti* per usare un'espressione approssimativa, sia qualcosa di reale. La conseguenza di tale assunto sarebbe di dover ammettere ciò che si pretenderebbe invece escludere, che cioè la realtà ospiti la contraddizione e sia quindi, in quanto tale, alla radice di sé stessa, contraddittoria e passibile di nientificante dissoluzione (pp. 319-330).

Essendo quindi indispensabile distinguere tra l'atto del contraddirsi e il risultato esprimibile della contraddizione e della relativa nullità logica, Severino ha individuato nello stesso termine «nulla» il caso estremo di un significato tanto sintetico e concreto quanto capace di dare senso a ciò che non ha significato autonomo, vale a dire la contraddizione, la quale, ripetiamolo, significato autonomo non può avere visto che essa, stando soprattutto alla formulazione aristotelica dell'*elenchos*, è impossibile e nulla, non già reale e epistemica. Per Severino occorre perciò accortamente *distinguere* tra il positivo significare dell'espressione «nulla» e il «momento-nullo» del relativo significato, il quale, semplicemente negato in quanto autocontraddittorio, non inficia la costituzione trascendentale della positività, dell'essere vero e del suo render possibile il darsi, in quanto semplice termine significativo, del «nulla» e della negatività intrinseca a qualsiasi determinazione ontica della struttura originaria (p. 343)¹¹.

Quello che ora va messo in rilievo, delle critiche mosse da Visentin a questo sottile costruito logico, critiche che hanno tanto conosciuto sviluppi e approfondimenti quanto suscitato repliche, rettifiche e precisazioni, è il modo in cui esse si legano alle aporie che Visentin stesso avrebbe in seguito, negli anni '80, circoscritto nella procedura di analisi scaravelliana da me riassunta per prima in questa recensione. Visentin tiene infatti ferma, lungo tutto il suo lavoro, una decisiva assunzione logica (p. 150), vale a dire che i termini dell'«identità», in altre parole della

¹¹ Il riferimento decisivo è a un passo del § 11 del cap. IV della *Struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano, 1981², p. 222: «il “nulla” in quanto distinto dalla positività del suo significare [...] non vale come momento (come un positivo): appunto perché come assoluta negatività non ha alcun valore» (c.vi di Visentin). L'oscillazione espressiva del termine «nulla», che è e non è momento separabile, irrelato, per Severino si risolve in una sua assunzione non astratta (anteriore alla sintesi), bensì nella sintesi concreta che positivamente lo risolve ed include nella totalità. Il § 11 si intitola appunto (la terminologia è gentiliana) *Note sul concetto concreto e sul concetto astratto del nulla come momento astratto*, e nel punto b), p. 223, conclude: «o non si dà alcuna consapevolezza del nulla -, o, se questa consapevolezza sussiste, il negativo è con ciò già in sintesi con il positivo». Per Visentin, la coscienza, *identificando* riflessivamente i momenti della sintesi, non permette di cogliere nella positività la capacità, attraverso la risoluzione dialettica della negatività, di *estendere e strutturare* sé stessa. È situazione analoga questa, al caso dell'*elenchos* analizzato nell'interpretazione scaravelliana, mentre per Severino la confutazione elenchica ha una funzione strutturante e *progressiva*, inclusiva del diverso significare dei molteplici enti positivi-negativi. Cfr. pp. 352-54 e la n. 40 del saggio di Visentin. Per Severino l'identità della sintesi struttura il diverso e gli dà senso e salvaguardia; attraverso Scaravelli Visentin mostra come la sintesi, identificando i momenti-distinti della propria struttura riflessiva, ne *dilegui* la diversità. Per il dibattito cui accenno subito dopo, cfr. anche N. CUSANO, *Captare Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, che alle pp. 82-98 affronta anche le critiche mosse da Sasso e Visentin; E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano, 2013.

sua riflessiva «positività», e della «contraddizione», ovvero della negatività semplice del significato elementare, non sono termini simmetrici e reciprocamente costituentesi. L'identità, questa la sua tesi, si definisce negando dal suo campo di costituzione semantica la contraddizione e la negatività semplice, mentre non è data la reciproca, ovvero che la contraddizione e la negatività possano dar segno di sé attraverso un atto di negazione ed esclusione dell'identità e della positività, o anche di sé stesse dall'identità e dalla positività (pp. 323-25 e n. 22)¹².

Il motivo di questo assunto lo abbiamo già visto: per mostrarsi quali possibili termini o anche solo elementi semplici, il «contraddittorio», il «nulla», l'inesprimibile «nullità logica», devono essere «identificati» come i termini che si pretende che nel discorso logico essi siano. Ne consegue che, nel loro *poter essere* tali, vale a dire il «nulla» o la «negatività contraddittoria», essi implicano l'identità e la sua positività definitoria, e quindi, se la presuppongono, non possono escluderla con la stessa univocità con cui la positività nega la negatività e il suo potersi definire come termine simmetrico al positivo.

Questo assunto si rivela decisivo, per Visentin, a metter in rilievo l'inoltrepassato limite intrinseco alla severiniana risoluzione dell'aporetica del nulla. Se infatti Severino, anche per prevenire l'obiezione di un rischio di regresso all'infinito intrinseco al significato autocontraddittorio del termine «nulla», sottolinea la necessità, nel suo ragionamento, di distinguere tra il positivo significare dell'espressione «nulla» e il «nulla-momento» autocontraddittorio che in essa verrebbe posto come tolto e quindi risolto nella struttura originaria, Visentin osserva che il «nulla-momento», che sarebbe altro dal suo positivo e incontraddittorio significare in quanto semplicemente autocontraddittorio e tolto, può essere «distinto» dal positivo significare del relativo termine, solo e soltanto se il legame con tale termine non sia venuto meno e permanga in tutta la sua estensione logica. Ne consegue che il «nulla-momento» non può non essere, sempre e comunque, parte e momento del positivo significare del termine «nulla» e non può essere astratto, pena la sua (autocontraddittoria) inesprimibilità, dalla sintesi concreta del relativo termine.

Rilevata l'inseparabilità del «nulla-momento» autocontraddittorio dal positivo significare del termine «nulla», a Visentin paiono aprirsi due sole strade. La prima è quella che al «nulla-momento» riconosce, come che sia, capacità di costituzione autonoma del proprio significato fino al punto, però, di dover ammettere che tale termine, dotato di pari forza semantica del suo opposto complementare, sarà tanto in grado di identificarsi, in quanto significabile e reale, con la sfera della positività e dell'essere, con la conseguenza di renderla contraddittoria e incoerente,

¹² Che per porre la formula della contraddizione sia necessario «il preliminare pensiero di un'identità» Visentin lo ribadisce anche a proposito della distinzione kantiana tra «opposizione logica» e «contrasto reale» (p. 327 e n.), su cui cfr. *Il significato della negazione in Kant*, cit., pp. 428-441 e p. 293.

quanto sarà, per altro e connesso verso, in grado di rompere il proprio vincolo logico con il termine della positività e dare luogo a forme di reale disgregazione della struttura originaria stessa. È questa del resto la via in cui finisce, giocoforza, per trovarsi la filosofia di Severino, nella cui fenomenologia ed ermeneutica storica è costante l'attribuzione al termine «essere» di una *potenza* negante e *realmente* frenante la complementare forza del «nulla», al quale però viene parimenti riconosciuta, attraverso canali tanto destinali quanto legati ad un positivo e fattivo atto di volontà, una potenza dirompente tale da produrre la storica vicenda dell'alienazione della coscienza e del suo «doversi» riconquistare ad una comprensione più autentica della verità originaria.

A tal riguardo è interessante tornare sul punto concernente il rapporto tra struttura logica e problematicità fenomenologica. Visentin affronta la questione del «divenire», del suo essere evidenza dell'apparire e scomparire delle cose, con l'occhio fermo all'analogia tra l'aporia dello scomparire inteso come annullamento, e l'aporia concernente il «nulla-momento» equivocamente significato dalla positività del termine «nulla». Infatti, così come il «nulla-momento», nella vicenda logico-linguistica esso riguardante, appare equivocamente, all'analisi di Visentin, tanto distinguibile quanto inseparabile, ovvero *identico*, al termine che lo significa, altrettanto l'apparire e lo scomparire di alcunché nell'orizzonte dell'esperienza ordinaria, appare tanto connesso quanto *disgregante*, ovvero dotato di pari forza e autonomia della struttura d'essere, che tale apparire dovrebbe render possibile senza pregiudicare la persintassi intrinseca ad ogni ente.

Il problema logico di Severino è ancora quello duplice, sia di evitare un'identificazione immediata e contraddittoria dei termini «essere» e «apparire», sia di scongiurare, introducendo un termine medio tra i due, il rischio di un incoerente e indefinito *progressus in infinitum*. A tal proposito egli propone di distinguere tra l'apparire di alcunché, soggetto all'eventualità dello scomparire e del venir meno, e l'«apparire di questo stesso apparire», il quale, intrinseco al primo, garantirebbe la permanenza d'essere di alcunché anche nella circostanza del suo non esserci attuale. Visentin fa notare che tale soluzione comporta lo spostamento del problema sopra menzionato al rapporto, questa volta, tra apparire trascendentale (che garantirebbe il nesso degli enti all'incontrovertibilità dell'essere) e apparire empirico (pp. 358-63)¹³.

Se infatti quello trascendentale si intende, come nell'argomentazione severiniana è inevitabile che sia, quale attributo e *modalità necessaria* dell'apparire empirico, che altrimenti sarebbe consegnato all'evidenza del suo possibile annullamento, altrettanto inevitabile sarà la conseguenza aporetica. La vicenda intrinseca all'apparire empirico finisce per coinvolgere la sua

¹³ I saggi di riferimento sono *Ritornare a Parmenide* (1964) e il *Poscritto* (1965) seguito all'aspro dibattito acceso all'interno della «Rivista di filosofia neoscolastica», sul quale mi permetto di rinviare anche al mio *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di G. Bontadini*, in «Ann. dell'Istit. Italiano per gli St. Storici», XV, 1998, pp. 545-632. I saggi severiniani citati si trovano in *Essenza del nichilismo* (1971-82²), Adelphi, Milano, 1995, pp. 19-133. Quanto a *Volontà interpretante e necessità dell'accadimento della «storia dei mortali»*, cfr. ora *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007, cap. X, § iii, pp. 625-662.

inseparabile forma trascendentale, *destinandola* ad essere una forma di contraddittoria alterabilità, inclusiva, nella sua stessa struttura d'essere, della realtà dell'annullamento e della sua evidenza contraddittoria. Questa irruzione della contraddizione nella struttura originaria, l'inevitabile scissione e alienazione che essa impone di ipotizzare e immaginare, è del resto il motore più profondo della filosofia della storia di Severino. Questa, diversamente declinata in momenti diversi della sua ricerca, non ha mai prescinduto da quest'assunto in contrasto logico con le premesse del suo sistema di pensiero, ovvero l'evidenza storica che un atto della volontà interpretante, sia quella di Aristotele o quella del senso comune, sia come che sia in grado di imporre una frattura tra struttura originaria e sua comprensione storico-coscienziale.

4. La seconda via, rispetto alla prima di cui si è appena discusso, è quella che riconosce l'incolmabile discrasia logica tra ciò che è detto con le espressioni della «negatività» e l'autocontraddittorio senso che si vorrebbe intendere e a cui si vorrebbe dar corpo con le relative espressioni. È questa, in Visentin, la via del confronto con Sasso (pp. 428-81), cui lo accomuna la convinzione opposta a quella delle filosofie trascendentali, ovvero che il discorso sulla verità dell'*essere* debba essere ristretto, senza le pretese metafisiche di una sua sintetica strutturazione onto-logica, alla sola indagine circa la *negazione del nulla* attraverso cui l'essere definisce il suo senso. Visentin è convinto sia necessario liberarsi del pregiudizio per cui la negazione debba necessariamente essere «negazione di» un oggetto. Quest'atto, come fatto notare anche da Sasso in approfondite analisi, onto-logizza il termine della propria definizione e, nel caso liminare del «nulla», comporta la sua contraddittoria manifestazione come «qualcosa» e *non* come nulla (pp. 454-57).

La differenza tra le due posizioni consiste per Visentin in ciò che segue: mentre Sasso si è via via convinto che solo attraverso la negazione ontologizzante sia possibile al pensiero intendere, senza poterla però tematizzare e concettualizzare, il senso di una negazione non ontologizzante e collocantesi sullo sfondo di quella che, ontologizzando, rende anche possibile l'interpretazione indiretta di quella autentica, per Visentin questa ermeneutica resta ancora minimamente segnata da una prescindibile dialettica elenchica. Egli sostiene che la presa d'atto del carattere ontologizzante della negazione presupponga *già* la consapevolezza del senso dell'essere come negazione del nulla, quindi, permettendo già questa consapevolezza di intendere il carattere illusorio e fallace della negazione oggettivante, ciò rivela anche la dispensabilità dell'interpretazione della negazione per coglierne il carattere autentico di negazione senza oggetto (p. 453 e n.).

All'obiezione di Sasso¹⁴, che nell'espressione limite e sfumata «negazione di nulla» attribuita all'essere sia comunque rilevabile il carattere della «negazione di» (alcunché), quindi della negazione ontologizzante, Visentin ha replicato sostenendo che il rilievo di Sasso conferma bensì l'inegabilità dell'essere, l'equivoco della sua negazione onto-logizzante potendo però essere sciolto non già attraverso la sequenza logico-ontologica, bensì ricorrendo a due analogie con il piano geometrico. Da Visentin, infatti, la modalità del senso innegabile dell'essere è rappresentata attraverso una figura di tipo «vettoriale», non però «indeterminata» come la linea retta, bensì flessa come una curvatura tendente a disegnare un'aperta «concavità del convesso». Questa si dà come a vedere qualora li linguaggio, tematizzando ed esplicitando il termine «nulla», costringa il pensiero ad imbattersi nella contraddittorietà del «qualcosa» negato, che è essere e non nulla (p. 458).

Visentin non ha approfondito in questa pagina il ricorso ad un termine di paragone di origine kantiana, ma credo che nel suo impiego possa essere colto anche un *aspetto* delle ulteriori note critiche avanzate al modo in cui Sasso ha cercato di interpretare il (non) rapporto tra l'orizzonte della verità e la sfera degli accadimenti doxastici. Al tentativo sassiano di cogliere, nella verità stessa, un possibile sguardo teso a constatare il carattere né affermabile né negabile ma comunque irrefutabile, della parzialità e della molteplicità delle *doxai*, Visentin ha opposto l'esigenza, per non incorrere in aporie tipiche della sinteticità, di eliminare qualsiasi carattere di «coscienzialità» alla definizione della verità, evitando quindi di cogliervi un «campo di visibilità», che risulterebbe secondo lui sempre e comunque di tipo «eidetico»¹⁵.

5. Riassunti in questo modo i due momenti della riflessione di Visentin circa le soluzioni proposte da Sasso alle aporie della negazione e a quelle della constatabilità di un orizzonte doxastico, è interessante notare come, per un verso Visentin tenda ad alleggerire il discorso ermeneutico sulla verità, escludendo dal suo campo semantico uno spazio di visibilità coscienziale, mentre per un altro verso, al fine di «sottrarre» l'essere a quell'elemento di

¹⁴ G. SASSO, *La verità, l'opinione*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 42. Visentin giudica questo testo il più esplicitamente parmenideo di Sasso, e lo fa a partire dal titolo. Anche le titolazioni di Visentin riflettono talvolta una movenza analoga: il libro su Severino, *Tra struttura e problema* (p. 420); il libro su Scaravelli, *Le categorie e la realtà* (p. 226); ma anche, ora, il breve commento al *De interpretazione, La sospensione del linguaggio fra verità e realtà*, in «Ann. dell'Istit. Italiano per gli St. Storici», XVI, 1999, pp. 125-200, pertinente per alcuni punti qui toccati (p. 147 sul tempo e p. 158 sulla contraddizione).

¹⁵ Visentin richiama il riferimento di Sasso alla filosofia «rappresentata, in queste pagine, come un teatro» (cfr. *La verità, l'opinione*, cit., p. 237), probabilmente alludendo anche all'etimo della parola «teatro» con l'espressione «campo di visibilità». Come però prima, rilevando un minimo di dialettica elenchica nella tesi della «negazione non ontologizzante», ricordava che Sasso è un critico radicale della soluzione aristotelica concernente il principio fermissimo (n. 25), è utile ora ricordare come Sasso, ne *Il principio, le cose*, Aragno, Torino, 2004, sia tornato sul tema della confutazione e dell'*elenchos*, paragonando a sua volta l'aporetica situazione aristotelica ad un dramma teatrale, così come, per altri aspetti concernenti la *doxa* e la sua possibile consapevolezza, già in *La verità, l'opinione*, l'intermezzo è dedicato a *Il dramma hegeliano delle autocoscienze*, pp. 125-41. Dal testo del 2004 ho preso avvio per il mio *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di G. Sasso* (2007), in www.giornaledifilosofia.net, 2007, pp. 1-31. Di Visentin cfr. ora la recensione a G. SASSO, *Il logo, la morte*, Bibliopolis, Napoli, 2010, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 2012, pp. 153-58.

indeterminatezza congiunto» (p. 459) al suo vettoriale definirsi (e indefinirsi) attraverso una negazione senza oggetto, suggerisca di *vedere*, nel linguaggio della geometria, l'essere come un vettore che si flette a figurare una «concavità del convesso». È chiaro, se si presta attenzione al suo discorso, che egli intenda i momenti di questa figurazione geometrica non come i termini di un ossimoro, bensì come i kantiani «opposti incongruenti» che consentono di definire, nella *realtà* del linguaggio e delle sue approssimazioni analogiche, quello che egli stesso chiama un «non omogeneo» (p. 478) punto di vista doxastico sulla verità.

È però indispensabile che, in questa figurazione esemplificativa, il termine stesso indicante la «verità», vale a dire il vettore lineare che si flette per meglio definire il rapporto tra i due campi del piano da esso attraversati, vada interpretato per evitare una confusione logico-discorsiva tra il *piano* della realtà linguistica e *quello* della verità logica. Va interpretato, secondo me, perché mentre la verità si definisce per Visentin, come abbiamo più volte visto, attraverso una negazione priva di oggetto, senza quindi vedersi riflettere simmetricamente l'atto che esercita in modo vettoriale, nella figura della «concavità del convesso», i due campi angolari si determinano reciprocamente, e soprattutto entrambi dipendono, geneticamente, dal *segno* separante le loro aperte metà nello spazio indefinito dei piani geometrici. Se quindi non interpretassimo i termini dell'analogia, potremmo incorrere nell'*illusione* ottica di dire che sia l'essere stesso a «sottrarsi» (altra analogia) all'indefinito suo vettore e a determinarsi rispetto alla realtà linguistico-geometrica, lasciando però che i segni reali riducano il suo senso alla forma e al significato delle relazioni di reciprocità.

È inoltre interessante porre un'ulteriore questione, quella che sposta il *piano* del confronto dalla singola figura complessa, al *piano* del rapporto tra il *piano* geometrico *stesso* e il segno che, circoscrivendosi nelle sue interminate dimensioni, ne definisce le possibili regioni attraverso il contorno di una figura. È la stessa questione che andrebbe posta al testo di Kant, il quale asserisce che la determinazione della figura di un corpo dipende non solo dal rapporto reciproco (*gegen einander*) tra le parti (e tra queste, il nostro corpo e il contesto percettivo), ma anche dalla relazione allo (*gegen*) spazio universale e assoluto. Kant dice così, ma poi raffredda le attese e allude come ad un'incolmabile discrasia, avvertendo che questa relazione non possa essere «percepita [*wahrgenommen*] immediatamente», perché visibili risultano solo quelle reciproche «distinzioni dei corpi», che pur, ribadisce senza poterlo mostrare, «si fondano unicamente su tale principio»¹⁶.

¹⁶ Cfr. *Von dem ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768), Akademieausgabe, Bd. II, pp. 375-383: p. 382, tr. it. di P. Carabellese riv. da R. Assunto e R. Hohenemser; Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. 409-17: p. 415. Si noti che il termine «Gegenstück», più che l'opposto logico-ideale significa il consimile, il compagno del suo «incongruente» reale. Il breve scritto di Kant ruota proprio sullo slittamento equivoco (doxastico) della preposizione *gegen* (da cui il sostantivo *Gegend*), che vuol dire tanto «rispetto a» (quindi *incontro*), quanto *di contro a* (quindi *scontro*). L'equivoco è incomponibile perché Kant oscilla, anche consapevolmente, tra due relazioni, quella di opposizione (ma

Nel Kant del 1768 lo spazio assoluto dovrebbe, in ultima ma non afferrabile istanza, determinare la complessità dei corpi, ma è poi l'incongruenza e il gioco delle parti dei corpi stessi, in una discrasia circolare di reale ed ideale, a rendere possibile l'*illusione* all'unità non percepibile dello spazio universale e assoluto. In Visentin, più seccamente, l'essere non si determina rispetto al corpo opaco del linguaggio, né determina questo corpo rispetto al suo senso. Uso l'aggettivo «opaco» perché più volte ricorre in espressioni scaravelliane analizzate da Visentin e relative all'*indistinto* residuo *materiale* da presupporre quale sostrato di possibile determinazione. Visentin, inoltre, riassumendo la differenza, rispetto a quello di Sasso, del suo modo di intendere la verità, ha affermato che la verità è «opaca»¹⁷.

Anche in questo caso limite è da rilevare, se si presta attenzione alle assunzioni di Visentin, come quello dell'opacità non sia un predicato che la verità, riflessivamente, possa attribuire a sé stessa, quanto un'approssimazione del linguaggio che, dicendo la verità, che non è affatto un corpo, opaca, sta in realtà asserendo, nella modalità analogica di una «concavità del convesso», che è il linguaggio stesso ad essere opaco, e ad esserlo, se si ci si muove nella sua aperta non omogeneità, proprio *rispetto a sé stesso* ancor più che rispetto alla verità. Sottolineo questo *rispetto a sé stesso*, espressione sulla quale Visentin forse non concorderebbe del tutto, perché, se il linguaggio fosse opaco rispetto alla verità, così come questa potrebbe *apparire* tale rispetto al linguaggio, allora la verità, il «concavo» della «convessità» opaca, dovrebbe rivelarsi come la luce *diáfana* che, investendo il corpo delle figure geometriche o delle espressioni linguistiche, rende possibile l'*opacità* del loro spettro semantico. Il che ci ricondurrebbe ad una metaforica di tipo fondazionale.

Se queste sono però le cautele cui si è indotti dal discorso asciutto ed essenziale di Visentin, alcune questioni restano aperte circa i suoi conclusivi segnava del percorso tendenziale delle filosofie contemporanee, segnava che suonano a volte spiazzanti.

Egli infatti ha condotto un discorso di tipo strutturale, che prescinde da nessi stringenti e intrinseci allo svolgimento storico-linguistico di un singolo filosofema o di un trattato sistematico. Eppure, nel momento in cui si trova a stringere i fili delle sue complesse analisi, indica alcune ipoteche linguistiche che avrebbero a tal punto orientato gli svolgimenti delle diverse culture filosofiche, da far pensare che certa sua oscillazione rispetto all'esigenza di sottrarre l'essere dall'indeterminatezza della propria vettorialità lineare, inclini anche a non escludere che l'essere

anche di auspicato incontro sintetico) tra spazio assoluto ideale e parti reali dello spazio, opposizione corrispondente a quella logica tra *tutto* e *parti*, e la relazioni di contrasto reciproco tra le molteplici *parti* reali, che ne presuppongono sempre un'*ennesima*, ma sempre e solo *particolare*, che possa aggiungersi o *sottrarsi* alle indefinite intermedie nello spazio geometrico dato. Su questo testo cfr. L.SCARAVELLI, *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano* (1951), in *Scritti kantiani*, a c. di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze, 1990, pp. 297-335.

¹⁷ Cfr. *Il neoparmenidismo italiano*, intervista di G. Perazzoli a Visentin, in «www.filosofia.it», II/2011 pp. 1-45: p. 16, p. 26, p. 32. Cfr. inoltre, nel libro su Scaravelli, p. 216 n. e p. 286.

possa in qualche modo determinare le significazioni e gli enunciati di una lingua o lasciarsi, reciprocamente, determinare dai destini storici di questa.

Il primo segnavia è quello relativo ai vv. 34-36 del fr. 8 del poema di Parmenide (p. 434), la cui traduzione hegeliana, specie nel punto in cui indica nell'«essente» e non già nell'«essere» il correlato del pensiero, avrebbe condizionato lo storicismo a venire, orientandolo verso un esito metafisico-fondativo meno incline a valutare la portata critica della traduzione secondo Visentin più corretta (e beninteso condivisibile), che nel participio ἐόν vuole leggere l'infinito «essere» e non già il participio sostantivato «essente/ente».

Non che Visentin manchi di cautela nello svolgere le sue considerazioni storico-linguistiche rispetto a tali versi, solo che chi scrive è rimasto colpito quando, proprio nelle pagine in cui afferma l'esigenza di sottrarre il senso dell'essere ad una raffigurazione ancora indeterminata come il vettore lineare, cerchi un riscontro alla sua tesi recuperando l'esempio della raffigurazione parmenidea dell'essere quale «sfera ben rotonda». Se nelle pagine precedenti questa metafora era stata analizzata criticamente, cogliendovi una sorta di *introitus* al pensiero di tipo fondativo, il fatto che dopo venga ripresa e illustrata significa che la stessa analogia della «concavità del convesso» possa essere letta in termini onto-logici? Forse, ma questo è solo un suggerimento di lettura, sarebbe stato interessante, nella prospettiva di Visentin, vedere come la sua idea di negazione ben si accordi con la correzione operata da Melisso al tentativo parmenideo di definire l'essere nei termini geometrici della sfera¹⁸.

Il segnavia più singolare però, è quando Visentin, tracciando un bilancio della linea di pensiero culminante in esperienze tanto radicali quanto divergenti negli intenti dimostrativi, quali quelle di Severino e di Sasso, arriva ad ipotizzare un'inversione di tendenza nella filosofia contemporanea. E pronostica il possibile ingresso, al centro della scena, della linea italiano-eleatica, più in grado, secondo lui, di dissolvere le incrostazioni metafisiche che sarebbero invece sedimentate in tradizioni linguistico-filosofiche solo apparentemente più esatte e concrete, come quelle tedesca e inglese.

La portata di queste affermazioni è troppo ampia per essere scrupolosamente vagliata, però si possono indicare degli esempi che complicano il quadro delineato da Visentin. Egli è molto netto nel giudicare il neopositivismo e la filosofia analitica come forme alquanto monolitiche, al di là dei programmi dichiarati, di atteggiamento fondazionale e metafisico, e ciò lo riconduce anche all'indole, anzi all'*essenza* della lingua inglese, che, come testimonierebbe nel

¹⁸ Il riferimento è a DK 30 B 8, nella decifrazione aporetica del quale si potrebbe vagliare l'ipotesi, a parer di chi scrive, dell'equivalenza semantica dei termini «essere» e «nulla». Visentin credo espliciti la sua posizione ermeneutica nel saggio *Dal caso al contingente. Il percorso della metafisica*, in «Fictions», V, 2006, pp. 13-29, che apre esaminando due possibili letture, la metafisica e la nichilista, del frammento di Anassimandro. Su Melisso cfr. anche *Intorno al significato della verità per la coscienza*, cit., p. 91 e n. 11.

realismo politico il caso di Hobbes rispetto a quello di Machiavelli, sarebbe più incline a orientare le procedure giusnaturalistiche di definizione della sovranità (p. 456 n. 27).

Nel caso di Hobbes, come nel caso dei filosofi analitici, è lecito chiedersi di quale giusnaturalismo parliamo. Perché il suo diritto *di* natura (un genitivo equivoco questo) è quello dei sofisti radicali che vedono nella sola forza il diritto parimenti accessibile a tutti gli individui, la forza da intendersi quindi come sola natura *del* diritto, ovvero del potere e della sua organizzabilità. Il suo realismo politico si è plasmato traducendo in inglese l'opera storica di Tucidide mentre si accendeva il primo duro scontro tra Parlamento e Corona.

Il giusnaturalismo è un prodotto di lunga durata della latinità e latino era stato l'ambiente linguistico del siciliano Alberico Gentili a Oxford alla fine del '500, così come dell'olandese Grozio subito dopo con il suo *Mare liberum* (1609), e dell'antagonista John Selden, autore di *Mare clausum* (1635). Essi hanno per primi abbozzato le prospettive di un diritto di guerra e internazionale, dando supporto argomentativo, con le loro opere, alla strategia delle potenze politiche e commerciali della cui ascesa facevano militante *esperienza*. L'inglese di Hobbes si è forgiato e insieme cristallizzato negli anni scioccanti della guerra civile inglese, ed è anche l'inglese del teatro di Shakespeare quanto a polemica e crudeltà, mentre l'inglese dell'eversiva Bibbia di William Tyndale vi ha aggiunto carica espressiva.

Si può nel linguaggio di Hobbes apprezzare il tentativo di descrivere *geometricamente* il naturale scontro delle forze particolari, che sono pari solo rispetto alla comune possibilità di essere dissolte violentemente, esattamente come lo Stato da esse istituito non è fondato su basi metafisiche, bensì su una decisione solo per analogia rappresentabile in termini teologici, lo stato di Hobbes essendo, sinistra ironia, un «Dio mortale».

Muovendosi su questa linea si potrebbe provare anche a interpretare la nozione della «legge fondamentale», quella che, venuta meno, *dilegua* le norme di cui proceduralizza l'applicazione discrezionale, come un caso, nella tecnica giuridica delle norme sovra e subordinate in un piramidale costruito di opinabile e fallibile coerenza, di definizione non fondativa di quella «concauità del convesso» che è lo Stato. Lo spazio giuridico non è dedotto dalla verità, bensì istituito dalla sola, caduca, autorità sovrana, un'autorità funzionale e conflittuale, né sostanziale e infallibile, né personale come il Dio cristiano. Detto nei termini di Visentin, l'indeterminata *opacità* della forza politica in Hobbes si curva nelle procedure di definizione giuridica della statualità, e politica e diritto si trovano intrecciati in una reciproca «concauità del convesso»¹⁹.

¹⁹ Pur presupponendo il diritto naturale, Hobbes gli tributa poco più che un omaggio. Infatti non lo considera di per sé evidente, viste le contraddizioni tra le diverse filosofie morali e i tanti libri che pretendono di valere come autorità indiscutibili. Un argomento, questo, che sarà accolto da Kelsen nella sua critica demolitoria del diritto naturale, della sua *natura* morale e ideologica, doxastica. Il diritto di natura è in realtà inglobato nel diritto civile,

La questione della forza e dell'aporetica definizione della realtà storico-discorsiva, così come in Sasso, è centrale nel pensiero di Visentin, il quale, ancor più che dedicarvi attenzione in prospettiva politica, l'affronta al livello filosofico essenziale, ponendo a tema la questione cruciale della *forza* dell'argomentazione e della «dimostrazione». Questo avviene anche al termine del suo confronto con Sasso. Dopo aver ribadito la tesi del carattere né reciproco, né simmetrico del discorso concernente il (non) rapporto tra verità e *doxa*, un discorso collocandosi solo ed esclusivamente sul piano della seconda (la *doxa* è nulla per la verità), Visentin ne ricava la conseguenza che anche il discorso della filosofia non possa che rientrare nel «punto di vista della *doxa* sulla verità». Ciò significa, si chiede, che le argomentazioni siano, rispetto alle questioni di principio, tutte impotenti e relative? (pp. 478-79)²⁰.

Visentin parla di un'inevitabile eristica, di una logomachia tra le argomentazioni, e conclude la sua riflessione proponendo di rilevare l'intensità di ragionevolezza di una strategia argomentativa nella sua capacità di tenuta al confronto e di durata rispetto alla possibilità di essere ridotta al silenzio. Ciò permetterebbe di salvaguardare l'inevitabile discrezionalità degli argomenti e dei giudizi dal rischio di appiattirli tutti a meri pregiudizi.

Riecheggiando il tema hobbesiano del rischio, in queste considerazioni potrebbe essere percepita anche una nota positiva, come l'indicazione di un criterio per l'istituzione di un arbitrato filosofico e scientifico. Una nota positiva e forse inattuale, visto che il nostro tempo – tanto in filosofia, dove comunque le munizioni paiono parole alquanto scariche, quanto soprattutto nel villaggio economico-politico globale – tracima di sedicenti Ateniesi in grado di schiantare nel silenzio, con mobilitazioni mediatiche e politiche di reinvenzione della realtà e delle stesse scienze sociali, i pur lungimiranti argomenti, per quanto dettati dalla hobbesiana paura della morte, di tanti inascoltati e derisi Meli.

Vorrei quindi concludere questa disamina dei contenuti del libro di Visentin, con due brevi considerazioni in forma di domanda. Nella prima mi chiedo se negli sviluppi della sua riflessione, che in più momenti si è concentrata sulla questione della realtà contingente, e sul

attraverso l'interpretazione e l'applicazione comandata e demandata dal sovrano a giudici *fallibili* e non ad autorevoli sapienti o sacerdoti. In Hobbes il diritto di natura postula, senza pretese fondative, un criterio per *curare* la natura *disomogenea* degli scontri tra forze politiche, in direzione dell'*omogenea* uguaglianza di fronte alla legge fondamentale, imposta a tutti coloro che sono obbligati a sostenere la sovranità di un monarca o di un'assemblea. Cfr. *Leviatano* (1651), cap. XXVI, *Le leggi civili*, specie le sezioni dedicate all'interpretazione e poi la definizione di legge fondamentale, nella tr. it. di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 1998⁵, pp. 219-38: pp. 227-28 e p. 237. Cfr. inoltre, su questi temi, N. BOBBIO, *T. Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989, pp. 30-49, e più estesamente ID., *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino, 1999, pp. 178-79 (su «politica e diritto») e p. 381 *passim* (sugli «universal procedurali» che sciolgono l'ideologia democratica nelle relative «tecniche» della democrazia istituzionale). Sulle aporie del diritto positivo cfr. ora G. PERAZZOLI, *B. Croce e il diritto positivo. Sulla «realtà» del diritto*, Il Mulino, Napoli-Bologna, 2011.

²⁰ Cfr. anche *Il problema ontologico della dimostrazione*, «La Cultura», 1992, pp. 375-390: p. 382 e p. 388 (sull'aporetico e contraddittorio «scarto» tra assunzione dell'incontrovertibile e di-mostrazione), e pp. 386-87 (sull'interpretazione dell'errore, onto-logicamente non distinguibile dalla verità).

senso stesso del nostro tempo, si aprirà uno spazio dedicato alle tecniche del *virtuale* (a partire dall'etimo stesso di questa parola, nella quale possibilità e *forza* di realtà paiono fondersi e confondersi) e alla loro capacità di plasmare in profondità l'immaginario e quelli che sono i valori per lo più *fittizi* e mediatici della realtà sociale. Lo chiedo perché la riflessione sulla tecnica, su quelle prassi che con Croce potremmo dire imparentate con la realtà aperta e pseudoconcettuale dell'astrazione, è via via venuta emergendo, in Visentin, come sguardo sugli esiti della dissoluzione dello statuto categoriale dell'utile, da lui considerato uno dei contributi più originali della filosofia dello spirito.

In quest'ottica lo studio sul Marx di Croce, un crocevia della biografia intellettuale di Visentin, può essere letto come un'analisi genealogica dell'utile e della questione più ampia del valore²¹. Cosa accade alla dimensione produttiva, non più definibile nel distinto orizzonte della sua categoria trascendentale? Non si rivela sempre più, l'utile, un accumulo disomogeneo di *fattori*, in cui quelli virtuali, cosiddetti astratti (ma efficaci e spesso dirompenti), finiscono per giocare il ruolo preponderante nella cosiddetta *creazione* di valore?

Con la seconda domanda riprendo il discorso relativo ai destini delle diverse culture filosofiche. Mi chiedo infatti se Visentin, scontate le debite differenze di indagine, nella sua annotazione concernente la tenuta di argomentazioni razionali comunque doxastiche, non abbia avvertito un'affinità con la nota immagine della scienza quale incerto «edificio costruito su palafitte», quindi su basamento paludoso e cedevole, mai naturale e dato, permanente. Popper è stato critico dell'induzionismo empirico ed è ricorso alla distinzione di *doxa* ed *episteme* per circoscrivere il terreno congetturale della scienza nei recinti della falsificabilità, essendo per lui scienza ciò che è fallibile, correggibile e incompiuto e non ciò che risulti o assolutamente vero, o indefinitamente interpretabile e inconfutabile (la psicoanalisi), o persino utopico fino ad includere l'atteggiamento profetico di previsione (lo storicismo marxista). E non è stato uno dei più influenti rappresentanti della cultura filosofica analitica e anglotedesca?²²

²¹ Cfr. *La riflessione di Croce su Marx* (2004), in *Il neoparmenidismo...*, vol. I, cit., pp. 123-231, in part. p. 195 e sgg. Marx, insieme alla questione della dialettica, è stato centrale nel confronto intrattenuto da Visentin con Lucio Colletti già nei primi anni '70, sul quale si può leggere il «ricordo critico» (2006) pubblicato in «www.giornaledifilosofia.net». Cfr. anche i rimandi *supra* n. 12

²² Visentin definisce l'empirismo, come tendenza del pensiero, una metafisica rovesciata, in quanto esso individua nel sensibile il fondamento del concettuale, e non viceversa come nella dimostrazione metafisico-deduttiva. *Il neoparmenidismo...*, vol. I, *Premessa* (2003), cit., p. 12. Popper avvia la sua *Logica della scoperta scientifica* (1934-59), tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 2010, proprio con la critica dell'induttivismo empirico, § 1 (cfr. poi § 30, pp. 101-8 per l'immagine sopra citata). Nel *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* (1956-82), tr. it. del vol. I (*il realismo e lo scopo della scienza*) di M. Benzi e S. Mancini, Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 50, include, in dialogo con il suo allievo e curatore dell'opera W.W. Bartley, anche «l'empirismo» tra le «filosofie giustificazioniste». Cfr. inoltre pp. 180-86 su Marx e Freud, e su cambiamento e/o autocorrezione interni ad una teoria. Quanto al suo criterio di scelta tra teorie concorrenti (p. 49), basato su «*ragioni critiche*» di resistenza alle obiezioni e non su «*ragioni positive*» in grado «di giustificare la credenza nella sua verità», lo si può dire hobbesiano oltre che darwiniano: «scegliamo la teoria che regge meglio il confronto [...] la più adatta a sopravvivere». Cfr. *Verità, razionalità e accrescersi della conoscenza* (1960-61), in *Congetture e confutazioni* (1969), tr. it. di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 369-428, in part. §§ X-XII.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.