

FILOSOFIA — — ITALIANA

— Filosofia Italiana nasce nel 2005 su iniziativa di un gruppo di professori e giovani ricercatori inizialmente basati alla Sapienza – Università di Roma. Sin dall'inizio, la rivista si è proposta come una voce contro corrente rispetto all'interesse fortemente prevalente nel nostro Paese per la filosofia di lingua tedesca, inglese e francese. Né, per altro, voleva essere in alcun modo polemica riguardo a un fenomeno che è necessario considerare e capire. Più modestamente, ma con vera convinzione, i promotori consideravano molto importante che il patrimonio di idee, testi, riviste, dibattiti, riflessioni filosofiche di cui la storia italiana è ricca fosse non solo noto, ma conosciuto a fondo. La fiducia che implicitamente riponevano nel progetto era di contribuire a una coscienza intellettuale e civile più critica, più affinata, del panorama filosofico attuale. La speranza era anche che il contatto con una materia filosofica trascurata, ma non priva di valore, potesse servire a riallacciare dei fili, di prosecuzione o anche solo di confronto, con un passato che non è mai tale se non lo si è conosciuto, elaborato, trasformato.

A ventuno anni dalla sua nascita, Filosofia Italiana si è confermata ed è, anzi, cresciuta come laboratorio di ricerca e riflessione non solo sui temi, ma sullo statuto stesso della tradizione filosofica in Italia, essendo riconosciuta come un punto di riferimento autorevole negli studi italiani. A tal proposito, convinzione della redazione è che il problema di una filosofia “italiana” resti ancora aperto: lo dimostra la variegata rinascita odierna dell'interesse scientifico per il pensiero nostrano. Tuttavia, il fatto che esista una filosofia in lingua italiana, radicata nelle vicende della nostra cultura, è appunto un fatto. Questo fatto, dove essere e pensiero (per usare due termini della tradizione metafisica) si tengono in reciproca tensione, è uno degli accessi possibili alla riflessione filosofica. Per noi, che abbiamo maestri e storia italiana, è quasi un passaggio obbligato – pur nella disseminazione e nella fuoriuscita dai confini italiani, che caratterizza sempre più il lavoro scientifico delle ultime generazioni di ricercatori.

— filosofiaitaliana.redazione@gmail.com

DIRETTORE EDITORIALE

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
(m.biscuso@iisf.it)

VICEDIRETTRICE

Stefania Pietroforte
Independent Researcher
(pietrofortestefania10@gmail.com)

CAPOREDATTRICE

Federica Pitillo
Università di Napoli Federico II
(federica.pitillo@gmail.com)

COORDINATORE REDAZIONALE

Ambrogio Garofano
Independent Researcher
(garofano.am@gmail.com)

REDAZIONE

Ludovica Boi
Università di Verona
(ludovica.boi@univr.it)
Federico Di Blasio
Università degli Studi di Palermo
Francesca Ferrara
Università di Napoli Federico II
fra.ferrara85@gmail.com
Federico Rampinini
Università di Roma Tre
(federico.rampinini@uniroma3.it)
Jonathan Salina
Scuola Normale Superiore di Pisa
(jonathan.salina@sns.it)
Camilla Sclocco
Istituto Italiano per gli Studi Storici
(scloccocamilla@iiss.it)
Achille Zarlenga
Università del Molise

COMITATO SCIENTIFICO

Stefania Achella
Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti-Pescara
Andreas Arndt
Humboldt Universität zu Berlin
(andreas.arndt.l@hu-berlin.de)
Eugenio Canone
CNR – ILIESI, Roma
(eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Michele Ciliberto
Scuola Normale Superiore di Pisa
(michele.ciliberto@sns.it)
Renate Holub
University of California, Berkeley
Vittorio Höslé
University of Notre Dame

Francesca Iannelli
Università Roma Tre
János Kelemen
Università ELTE, Budapest
(jim218@t-online.hu)
Fabrizio Lomonaco
Università degli Studi di Napoli Federico II
(fabrizio.lomonaco@unina.it)
Marcello Mustè
Sapienza – Università di Roma
(marcello.muste@uniroma1.it)
Angelica Nuzzo
City University of New York
(anuzzo@gc.cuny.edu)
Wolfgang Röther
Universität Zürich
(wolfgang.rother@philos.uzh.ch)
Rocco Rubini
University of Chicago
Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense, Madrid
(nuriasma@ucm.es)
Gennaro Sasso
Sapienza – Università di Roma
(gennarosasso@gmail.com)
Giuseppe Vacca
(gvacca@fondazionegramsci.org)
Mauro Visentin
Università degli Studi di Sassari
(maurovis@uniss.it)
Renata Viti Cavaliere
Università degli Studi di Napoli Federico II
(viti@unina.it)

_ DIRETTORE RESPONSABILE

Mario Sesti

ISSN 2611-3392 (testo stampato)

ISSN 2611-2892 (online)

Aut. Tribunale di Roma n. 14/2017 del 9/2/2017

Periodicità: semestrale

Tutti gli articoli sono sottoposti a peer review e/o a doppia blind review

Dominio web: www.filosofia-italiana.net

Copyright © MMXXVI

ISBN 979-12-218-2832-0

I edizione: settembre 2026

Filosofia italiana

XXI, 1/2026

a cura della Redazione

Indice

Gennaro Sasso, Mauro Visentin. In memoriam 7

— SAGGI

Cosa resta di un filosofare senza costituibile soggetto. 15
Riflessioni a partire da contributi di Mauro Visentin (1952-2026)
di Stefano Maschietti

«Si usa quel che si ha». Paolo Virno e l'antropologia dell'abitudine 29
di Marco Mazzeo

Note su Paolo Beni e l'In Platonis Timaeum nell'Italia Post-Tridentina 49
di Virginia Bellizzi

The Strictly Woven History. Renaissance, Reformation, 65
and Counter-Reformation in the Thought of Gentile and De Ruggiero
di Takeshi Kurashina

Cervelli elettronici, corsa allo spazio e rischio nucleare: 83
Italo Calvino, l'America e Benedetto Croce
di Nunzio Allocca

Interrogare la storia dell'arte attraverso il Diario di Carla Lonzi 105
di Carla Subrizi

<i>Soggettivazione e posizionamento nei femminismi contemporanei.</i> <i>A proposito di pratiche di liberazione in alcune scrittrici contemporanee</i> di Chiara Meta	117
---	-----

<i>Corpi assenti. Differenza sessuale e simbolica del materno</i> di Greta Mancini	133
---	-----

_ INTERVISTE

<i>Il pane dei filosofi: Dante e la tradizione averroistica. Intervista a Luca Bianchi</i> a cura di Stefania Pietroforte	151
--	-----

<i>Immaginazione, linguaggio, interattività. Aggiornamenti su filosofia, arte e tecnica. Intervista a Pietro Montani</i> a cura di Dario Cecchi	165
--	-----

_ DISCUSSIONI

<i>Ultrafilosofia come ultracristianesimo. A proposito di Dulce naufragium.</i> <i>Desiderio infinito e ateofania in Leopardi</i> di Gaetano Lettieri di Franco Gallo	181
---	-----

<i>«Un gesto all'altezza della mia essenza». Sullo scrivere come pratica politica di pensiero a partire da Il corpo delle pagine. Scrittura e vita</i> in Carla Lonzi di Caterina Diotto	191
---	-----

_ RECENSIONI

<i>F. Gallo, Hegel and Italian Political Thought. The Practice of Ideas, 1832–1900</i> di Federica Pitillo	205
---	-----

<i>S. Pietroforte (a cura di), Due filosofi nella storia. Corrispondenza tra Bruno Nardi e Giovanni Gentile</i> di Edoardo Panei	211
---	-----

<i>G. Sasso, Adolfo Omodeo tra attualismo e storicismo</i> di Girolamo Imbruglia	217
---	-----

<i>P. Desogus, In difesa dell'umano. Pasolini tra passione e ideologia.</i> di Camilla Sclocco	223
<i>F.R. Recchia Luciani, Filosofe. Dieci donne che hanno ripensato il mondo</i> di Vincenzo Maciocia	229
<i>G. Gambaro, Controstoria del pensiero della differenza sessuale.</i> <i>Da Luisa Muraro a Carla Lonzi</i> di Clara Ramundo	233
<i>L. Melandri, Dialogo tra una femminista e un misogino</i> di Carolina Caccetta	237
Gli autori	241

Gennaro Sasso, Mauro Visentin. *In memoriam*

Nel giro di soli tre mesi sono scomparsi prima Mauro Visentin, il 28 febbraio, poi Gennaro Sasso, il 26 maggio. Per «Filosofia Italiana» Sasso e Visentin non sono stati soltanto dei prestigiosi membri del Comitato scientifico, ma molto più di questo. È il motivo per cui la loro morte, così ravvicinata, ha colpito tanto dolorosamente la nostra comunità.

Molti di noi, in diversa misura, sono stati legati all'insegnamento rigoroso e intellettualmente spregiudicato di Gennaro Sasso. Sia chi lo ha conosciuto nelle aule universitarie della vecchia Facoltà di Lettere e Filosofia di Roma negli anni Settanta o in quelle di Villa Mirafiori negli anni successivi o all'Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli; sia chi, non avendo avuto la fortuna di frequentarne le lezioni, ha trovato nella sua ricerca e nei suoi libri un punto di riferimento saldo che lo ha guidato

negli studi; tutti abbiamo contratto un debito intellettuale impagabile.

Gli studi storico-filosofici di Sasso hanno spaziato in molti e differenti ambiti: Machiavelli e Dante certamente, ma anche Platone, Lucrezio, Heidegger. Al centro della sua riflessione sono stati però soprattutto i maestri dell'idealismo italiano, Croce e Gentile, ma anche la vasta cerchia di pensatori che, muovendo dalle premesse idealistiche, erano approdati ad altri esiti teorici: Calogero, De Ruggiero, Cantimori, Antoni, Scaravelli, De Martino. Sasso concepì la storia della filosofia non come semplice ricostruzione del pensiero di un autore, ma come analisi della coerenza del suo discorso, indagine della congruenza tra premesse ed esiti, condotta con un esame filologicamente attento e teoreticamente serrato dei testi – perché solo sui testi si può fare storia della filosofia e solo attraverso i testi si può misurare la grandezza di una

filosofia. A partire dagli anni Ottanta, muovendo dal di dentro di questo lavoro storico-filosofico, Sasso costruì una sua personale filosofia, un discorso teoretico nuovo, volto ad afferrare il carattere incontrovertibile e immutabile della verità, che nessuna relazione avesse con il molteplice e diveniente mondo dell'opinione. Una filosofia che si proponeva come radicale critica della metafisica, cioè della pretesa di dare ragione della realtà grazie a un principio fondante.

Chi partecipò ai famosi seminari teoretici svolti nei primi anni Ottanta e dedicati alle questioni dell'essere e del nulla – e quindi dell'identità e della differenza, dell'unità e della molteplicità, del giudizio, della negazione e della contraddizione –, ricorderà che tra i molti che intervenivano per commentare le pagine lette da Sasso, che sarebbero poi divenute *Essere e negazione* (1987), c'era Mauro Visentin, un giovane che non era suo allievo, ma che Sasso ascoltava con interesse. Visentin si era infatti laureato con Lucio Colletti discutendo una tesi su Benedetto Croce. Fu proprio l'interesse per Croce a fargli ricercare il confronto con Sasso, che nel 1975 aveva scritto la poderosa monografia *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*. Con questo straordinario saggio, nel quale metteva in luce l'aporeticità della riforma della dialettica crociana e, più in generale, della dialettica *tout court*, Sasso poneva le premesse della sua originale proposta filosofica, che avrebbe

costruito, sviluppato e articolato in cinquant'anni di riflessione infaticabile e produttiva. Visentin rivolse un interesse speciale anche al pensiero di Emanuele Severino, al quale dedicò il suo primo studio, *Tra struttura e problema: note intorno alla filosofia di Emanuele Severino* (1982). In Severino, Visentin trovava problemi e temi simili a quelli che erano emersi dal confronto con Sasso, cosa che lo portò, più tardi, a concepire l'idea di una filosofia definibile con la categoria di “neoparmenidismo”.

Raccogliendo nei primi anni Duemila i suoi studi, Visentin interpretò l'idealismo di Croce e quello di Gentile come una medesima filosofia, che trovava delineata incisivamente negli studi di Gennaro Sasso, il quale frattanto, dopo la grande monografia crociana, andava pubblicando il lavoro sull'idealismo italiano con i sei volumi di *Filosofia e idealismo*. Si trattava, secondo Visentin, di prendere atto dell'esito paradossale e fallimentare della dialettica che i due “filosofi amici” avevano ricercato, la quale, invece di metter capo al movimento e alla differenza, approdava all'immota identità (*Il neoparmenidismo italiano*, vol. 1, *Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, 2005). Alle medesime conclusioni neoparmenidee erano poi pervenuti, secondo lui, i maggiori protagonisti della lunga stagione della crisi dell'idealismo, Calogero e Scaravelli. Ma solo con Sasso e Severino, il cui pensiero aveva radici

diverse da quelle idealistiche, il neoparmenidismo si trasformava in risultato lucidamente ricercato e conseguente. La nuova filosofia italiana, caratterizzata da una vocazione ontologica ma non metafisica, travalicava così le tradizioni che l'avevano segnata, superandone le differenze grazie alla nuova radicalità d'indagine (*Il neoparmenidismo italiano*, vol. 2, *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, 2010).

Più esattamente, secondo Visentin, il neoparmenidismo, rappresentato in maniera eminente dalla filosofia di Gennaro Sasso e da quella, distinta e vicina, dello stesso Visentin, non era solo presa di coscienza di una sconfitta, ma era anche approfondimento del significato di questa sconfitta e dichiarazione della necessità di una «revoca del programma della metafisica»: era necessario, cioè, smettere di perseguire l'idea di una possibile fondazione filosofica della realtà. Tuttavia l'intento di Visentin non era unicamente quello di denunciare l'insuccesso della metafisica, quanto piuttosto quello di fare un passo ulteriore e ripensare il rapporto tra verità e non verità e, su questa strada principale dell'interrogazione filosofica, era giunto al convincimento che verità e non verità, ovvero senso dell'essere e linguaggio ontico, si trovassero in una sorta di «tangenza», cioè si «incontrassero», senza però che tra essi vi fosse alcuna comunicazione veritativa. Il pensiero si interroga sul senso dell'essere e ne dà

conto, ma ciò avviene sempre e solo al di fuori della verità, nell'ambito, non veritativo per definizione, del linguaggio storico che è il linguaggio dell'ente (*Onto-logica: scritti sull'essere e il senso della verità*, 2015). A sua volta Sasso ha continuato a indagare con radicalità e intransigenza teoretica il senso della verità e dell'essere, mostrando l'impossibilità che la verità o l'essere istituisca una relazione con l'altro, che stabilisca un rapporto con l'opinione e la storia (*Tempo, evento, divenire*, 1996; *La verità, l'opinione*, 1999; *Il logo, la morte*, 2010; *Essere, storia*, 2024).

Gennaro Sasso ha seguito fin dalla fondazione le vicende di «Filosofia Italiana», in modo attento e discreto, dando consigli e suggerimenti, ma anche contributi originali: dall'articolo *Guerra civile e storiografia* (I, 2005), in cui interveniva sul revisionismo storico negli studi sulla Resistenza, alle *Considerazioni su Machiavelli e sulla decisione morale*, a cura di Federica Pitillo (VIII, 2013, 1); e con le interviste *Filosofia e idealismo*, a cura di Ambrogio Garofano (IX, 2014, 2) e *Idealismo e filosofia: tra pensiero della crisi e concetti puri*, a cura di Jonathan Salina (XVII, 2022, 2). A sua volta «Filosofia Italiana» ha seguito con attenzione la produzione intellettuale di Sasso, dedicando alla sua filosofia diversi articoli e recensioni. Ultima in ordine di tempo quella di Girolamo Imbruglia dedicata ad *Adolfo Omodeo fra attualismo e storicismo*, che si può leggere in questo

fascicolo di «Filosofia Italiana». Anche Mauro Visentin è stato fin dai primi anni presente con l'articolo *Lucio Colletti e il marxismo. Un ricordo e un bilancio critico* (II, 2006); significativa, soprattutto, l'intervista *Il neoparmenidismo italiano: l'inafferrabilità del concetto di differenza*, che apre il fascicolo monografico intitolato *Neoparmenidismi*, a cura di Mattia Cardenas e Ambrogio Garofano (XIII,

2018, 1), molto importante per mettere a fuoco la questione del neoparmenidismo.

Non è qui possibile ricordare in tutta l'ampiezza e complessità l'opera intellettuale di Gennaro Sasso e di Mauro Visentin. Ci sarà modo e tempo per farlo. Per adesso rimane il rimpianto di non avere più accanto a noi chi per tanti anni è stato un punto di riferimento e un interlocutore imprescindibile.

La Redazione

Saggi

Cosa resta di un filosofare senza costituibile soggetto.

Riflessioni a partire da contributi di Mauro Visentin (1952-2026)

di Stefano Maschietti*

ABSTRACT

More than a profile, this work is an essay that weaves together insights, guiding principles, and assumptions, as interpreted by Visentin in a purely speculative sense. It thus engages with Visentin's themes in an attempt to grasp the implications and consequences, within the doxastic domains of economic and social action, of ontological theses and reflections – particularly those concerning the unbridgeable separation between the meaning of true being and the distortions of doxastic reality, or rather their indirect point of tangency. Starting from Marx's problem of value, the author explores how Visentin's analytical approach leads to recognising the transcendently illusory character of any metaphysical and systematic philosophical construction, the most radical and coherent of which are found in Idealism. At the centre of the analysis remains doxastic consciousness, exposed to the regressive checkmate imposed by the gaze of other, particular, and unfounded consciousnesses. The impossibility of a coherent and stable hegemony renders the existence of finite consciousnesses – within the temporal curvature of limited realities – a speculative and ultimately impossible confrontation with mortality.

[_Contributo ricevuto l'1/08/2025. Sottoposto a peer review, accettato il 7/10/2025.](#)

I _ Valori d'uso e valori di scambio

«N

ulla può l'arte, e
nemmeno Zeus,
contro Ananke».

Chi sa se questi versi (vv. 514-18) del *Prometeo* fossero tra i favoriti di Marx, cui è attribuita una predilezione per l'enigmatica e sospesa tragedia di Eschilo. Nel segno di Marx, e di Ananke, è stata anche, in non piccola misura, l'esistenza speculativa di Mauro Visentin, che nel 1976, circa 30 anni prima di dedicargli un corso affine di filosofia teoretica all'Università di Sassari, aveva chiesto a

Lucio Colletti di elaborare una tesi sulla «trasformazione dei valori in prezzi»¹. Tema portante la pretesa del materialismo storico di divenire scienza del tendenziale crollo del capitalismo, della forma sociale dell'epoca moderna, il cui nome era assunto alla specie di equivoco *sostantivo astratto*, proprio grazie all'opera del Prometeo-Isaia che ne stava via via preconizzando il crollo.

Al di qua dei dettagli tecnici della dinamica, la cui decifrazione divorava a Londra il fegato del grande pensatore ebreo-tedesco, è da dire che i suoi presupposti implicano un non secondario

* Independent Research.

riferimento a questioni di schietta natura filosofica e teologica, per quanto Marx credesse che tali discipline rappresentassero solo le alienazioni della logica umana, e non condizionassero la presa *razionale* sulla *realtà*, che solo la critica dell'economia politica avrebbe potuto *calcolare*.

Il problema del *valore* è quello intrinseco alla *scambiabilità* di un bene, che solo socialmente può, del resto, essere prodotto dal lavoro, in quanto strumento utile a soddisfare un bisogno altrui. Va quindi rilevato che ogni *bene*, prima di diventare oggetto di scambio, quindi merce, è il risultato dell'*enérgeia* socialmente condivisa, che trasformando materie prime o mezzi accessibili, plasma, come un prometeo collettivo, il fondamento sociale di quella ricchezza circolante che, in qualsivoglia misura, dà origine alla sua 'trasformabilità' in capitale *astratto* accumulato. Proviamo a dirlo in termini ancor più onto-teo-logici.

Ognuno dei diversi beni producibili e scambiabili (tutto ciò che è, che appare uno, *buono*, creato), un bene entra in un qualsiasi rapporto di scambiabilità e di quella incerta mediazione, che lo rende merce, solo in un flessibile, multivalente e doxastico rapporto di *analogia entium*. Non c'è cosa che, tanto in prospettiva tomista e/o scotista, quanto in quella elatico-sofistica, accadendo e soggetta alla trasformazione, non possa divenire, in quanto *ens*, merce di scambio: dalle

idee-opinioni messe in vendita, ai corpi esposti al piacere mercenario, fino agli organi interni del corpo o alle immagini e ai racconti di un corpo deceduto-scomparso. È Mercurio l'Angelos, il mediatore nelle vite quotidiane.

Il capitalismo post-moderno, che non distingue, onto-logicamente, qualitativamente, tra cose e rappresentazioni, e mercifica reticolarmente, nel suo multiverso desostanzializzato, soprattutto cosiddette immagini dei *cyber body* virtuali, è un capitalismo, o meglio, è un de-capitalismo *porno-iconico*, non ha alcun *capo*, testa o sostanza, e non ha nemmeno bisogno della mediazione della parola (-grafia) per rac-contare le merci, che rende disponibili, anticipando le interpassioni dell'internauta lì capitato, attraverso algoritmi compulsivi e personalizzabili. Il decapitalismo della sola, doxastica, immagine (di altre immagini), ha il nome im-proprio di *Istagram*, l'*istant camera* seriale (la storia iconica), ospitante un *gratuito* brevigramma, da scrollare, per *creare* e *consumare* valore aggiunto².

Insomma, quello del rapporto tra valori d'uso e valori di scambio, è anche un problema teologico, alla cui base risuona la domanda: chi e come ha *creato* il vestigio del 'bene', di ciò che è apparso sulla scena *mercuriale* dello scambio, in quanto valore utile? La risposta, per un lettore critico di Feuerbach, pareva scontata: i lavoratori sono i prometei incatenati che hanno generato, se non creato, il valore d'uso di un dato prodotto, sarà quindi

tale valore d'uso a dover essere rinvenuto al fondo del *mistero* creazionistico del capitalismo: da dove ha avuto origine il plusvalore, ovvero il plusvalore ceduto *gratuitamente* dai lavoratori (soggetti alla bronzea legge dei salari?).

Il passaggio dalla questione teologica, della creazione di un *bene* (di ciò che è, è divenuto, prima non era e, consumato, non sarà più), a quella della critica economico-politica, la misurazione del valore fondamentale di scambio tra beni diversi, è il passaggio alla *scienza*: come un emulo di Galileo, che aveva *curvato* i movimenti terrestri e celesti sulla base di variabili sistemi di riferimento chiusi e solo indirettamente osservabili, Marx indica nella *quantità* di lavoro socialmente necessario per ri-produrre un bene, il nucleo del valore di scambio dei beni lavorati, e di quel bene cruciale che è il lavoro stesso.

L'individuazione di un'unità di *misura* sistemica, che nella fisica deterministica può garantire rassicuranti margini di approssimazione al dominio studiato, può rivelarsi un coacervo ispido nei processi socio-economici, nei *contesti aperti* e volti alla produzione di mezzi, che sono a loro volta mezzi per la ri-produzione di altri beni, che solo in apparenza, in un dominio in *espansione* incerta come quello dell'*énergie* umana, risultano fini, in realtà rivelandosi disponibili, grazie ad ulteriore lavoro, come quello benemerito del riciclo, ad essere di nuovo, in una logica hegeliana di *cattiva infinità*, mezzi,

solo mezzi, come avrebbe rilevato il disincantato Marx della borghesia, Weber.

Per fare un prosaico esempio, Mauro avrebbe potuto assegnare a due alunni* del suo corso su Marx del 2004-05, lo stesso audio da sbobinare e stenografare, salvo poi tutti accorgersi, alcuni più frustrati interiormente di altri, che nell'unità di tempo pattuita un lavoratore riesce ad organizzare più o meno efficacemente la propria opera, riesce cioè a creare interiore, e non misurabile con gli orologi (forse dagli algoritmi?), lavoro aggiunto.

2 _ Doxa, coscienza e creazione di valore

È questo il problema non solo della produttività relativa, bensì, specie oggi, in tempo di reticolare automazione dell'intelligenza collettiva, è il prepotente problema della coscienza, della facoltà trasversale e misteriosamente in grado d'intensificare l'esperienza dei corpi negli spazi-tempi, solo ergonomicamente misurabili. Per coscienza intendiamo, a ritroso, la capacità d'intendere le capacità emotivo-animali in grado, a loro volta e prima di ogni riflessione coscienziale, di rendere il corpo più o meno adattabile al contesto del lavoro, quindi più o meno produttivo di effetti utili a modificare lo stesso ambiente e gli strumenti del lavoro. Ma intendiamo anche la coscienza, che, dal lato del consumatore – ed il consumo è oggi l'attività che più induce aumenti di produttività – con le

sue aspettative e variabili sfumature di desiderio, aumenta la richiesta di beni utili, ne accresce il *prezzo* e gli iperreali, o simbolici, valori feticistici.

È la coscienza, o anche l'indotto inconscio pubblicitario dei consumatori di beni, dei potenziali distruttori degli *érgea* dell'*enérgeia* sociale, è tale facoltà, misteriosamente, a *creare* valori aggiunti, a determinare l'aumento quantitativo, solo per approssimazione misurabile, del capitale organico. Dico *approssimativamente*, perché le misurazioni econometrice, anche le più sfaccettate ed articolate, come quelle con cui la statistica più avveduta cerca di indicare il grado di felicità individuale e sociale, sono sempre *immagini* parziali ed astratte, approssimative insomma. Dopo che Aristotele, criticando Platone (e invano cercando di criticare il 'sofisticato' Zenone), ha detto che l'*immobilità* astratta del numero può esistere sono nelle sostanze fisiche soggette ad *imperfetto movimento*, resta un mistero indecidibile capire perché, ad es., due zucchine (biologiche, di serra...) siano sempre diverse da due, anfiboliche, zucchine, di altro tipo, un po' come le foglie o le gocce d'acqua di Leibniz e Kant³.

È il fattore gramsciano-doxastico del *consenso*, o del gradimento di mercato, a rendere la forza virtualmente più *forte* ed *egemone*, a consolidarla o affondarla nelle incerte profondità, difficilmente misurabili, dei creativi (o dalla pubblicità indotti) inconsci collettivi. Tale at-

tività affettiva ed intensiva, involontaria ma coscienziale, inafferrabile quindi, è la capacità di creare, nelle rete del consumo capitalistico, il valore aggiunto dei beni potenziali, è in grado d'indurlo e di renderlo in quanto lavoro, non già il soggetto od il fine della produzione, bensì lo strumento, uno dei perni o degli snodi delle infrastrutture riproduttive che, in modo reticolare ed espansivo, al netto del potenziale ecologico complessivo, rendono ogni fattore del ciclo estrazione-produzione-scambio-consumo, mezzo o mezzi ulteriori di un'ellisse senza fini o fuochi ultimi.

3 _ Il multiverso de-capitalistico

La rete polivalente dell'epoca de-capitalistica, quindi, può rendere qualsivoglia dato di realtà un mezzo mercificabile, dal lato della produzione come dal lato del consumo: quel che resta, nella sua metamorfica ed infrastrutturale incertezza, è che il multiverso de-capitalistico non si fonda su un *capo*, su un patriarca o un accumulatore originario, né conosce, in linea di principio, fini o termini ultimi, se non quelli dell'inevitabile esaurimento delle sue energie materiali. Dal punto di vista dell'*immaginazione*, però, essendo quella capitalistica un'economia non già delle cosiddette cose, bensì dei simulacri e delle immagini riprodotte in serie cumulative e prive di qualsivoglia (benjaminiana) *aurea*, se non quella della

mutante attrattiva e del *carisma* del bene di volta in volta al centro delle aspettative del mercato (che non tarderà, per scongiurarne la relativa sovrapproduzione, sostituirlo), il multiverso capitalistico, in grado di decapitare qualsiasi presupposto valoriale o naturale a favore della semplice alienabilità funzionale e mercantile di qualsivoglia bene prodotto, è un multiverso di soli mezzi, mediati da attività, che si rivelano, a loro volta, in un'incerta bolla, mezzi di ulteriori transazioni speculative. Fino a che una o più bolle esploderanno, per rilasciare in regioni alternative i fermenti animali della distruzione creatrice delle reti di mercato e consumo.

Quando una bolla speculativa esplode, e qui sta la *crux* doxastica non scorta da Marx, non si sgonfia alcun capo-fondamento di un corpo sociale, sostanziale ed organico, esplodono solo molteplici, perverse e polimorfe, immagini di teste da investimento, i cui resti, nei centri o nelle periferie di un multiverso flessibile, gemmano, per schumpeteriana *distruzione creativa* (ma senza resurrezioni), nuove occasioni di investimento e rigenerazione, senza che la nostra angosciata coscienza etico-politica possa decidere ed applicare se non tenui filtri inibitori alla travolgente dinamica di processi di orgiastica, ma non già, o non più, dionisiaca, distruzione e autodistruzione.

Tale è secondo me, dal punto di vista di un'ipotetica *onto-logia* sociale del lavoro, vale a dire del divenire animato da

forze organizzantesi in vista dell'espansivo consumo delle risorse disponibili, il senso che nel regresso a Parmenide, considerato da Visentin l'inesorabile esito della dissoluzione delle filosofie più coerentemente sistematiche, rappresentano gli accadimenti doxastici⁴.

4 _ La dissoluzione della sistematicità e la coscienza doxastica

Le doxai, infatti, come rilevato con precisione implacabile da Platone, sono accadimenti incerti, che possono in sé stesse rivelarsi ed essere diverse da ciò che appaiono essere, in un tempo dato ed in divenire. E questo perché la stessa opinione che le intende, ma non in modo speculare, ingenuo o naturalistico, bensì alterandone e violandone la fisionomia e la particolare disposizione, già nell'atto della descrizione indicativa, è una *eikasia/pistis* doxastica, ovvero si riproduce e distende, in modo incerto, nel tempo, perché si chiede della coerenza e della continuità sostanziale delle cosiddette cose (ne hanno una, di coerenza sostanziale?), e si chiede della loro relazione funzionale e di interscambio con tutte le cose di un contesto reticolare, dove ogni cosa si rivela sempre e solo un mezzo pragmatico, mai un fine, una sostanza o un principio imprescindibile⁵.

Le *doxai* stanno in mezzo ad altre doxai, e nessuna fa da base, poiché in uno spazio in espansione incostante non

c'è base immaginabile, e nessuna fa da vetta o da capo, perché anche il destino di chi sta in vetta o in capo, il destino del capitale, è di essere consumato e tramontare, per divenire ipotetica materia prima rielaborabile. Senza inizio e senza fine, senza motore immobile o materia prima, il de-capitalismo si rivela solo un inafferrabile, zenoniano, *atto incompiuto*, sospinto da *potenzialità attuose*, vale a dire, quantità, speculativamente, ossimoriche.

Visentin ha cercato, nella sua opera scandita da cruciali momenti della storia del pensiero moderno (da Kant a Croce), di mettere in luce come, il fondamento speculativo di qualsiasi sistema essendo una coerente e radicale *sintesi a priori*, venuta meno la capacità di tale sintesi, di articolare ed estendere il proprio dominio, giustificando la coerenza del proprio fondamento, e riducendosi ogni concreta sintesi o struttura originaria, nella sua imprescindibile unità neutralizzante in sé i termini della sintesi e del giudizio storico-epistemico, ad *identità analitica* e non sintetica, ciò che resta, dinanzi alla superiore attività della coscienza doxastica, dinanzi al pensiero, è una realtà di elementi molteplici, non organizzabili, secondo coerenza logico-trascendentale, in un cosmo o in un progresso storico-teologico razionalmente rac-contabile.

Ciò che resta, dell'autocontrazione della sintesi a priori, dell'illusoria sistemazione della realtà storica, è una pseudo-concettualizzabile *realtà* di fat-

ti-non-fatti, una realtà in probabilistica e quantistica alterazione. Un'alterazione coinvolgente la stessa coscienza doxastica osservante, che solo ermeneuticamente si riesce ad approcciare ed intendere, in modo ondivago e soggetto ad alternative di senso, una realtà soggetta a molteplici possibilità di combinazione multiversa, né progrediente al fine, né regrediente all'origine. La realtà della doxa di per sé non è indicativa di un senso certo, bensì risulta solo interpretabile con *strategie* argomentative alternative, così come solo interpretabile, secondo una ritmica ma disordinata regressione all'indefinito, è la coscienza di volta in volta irrotta sulla scena delle domande di senso filosofico⁶.

Kant è stato il teorico, sulla scorta dell'ottimismo ontologico di Leibniz, sì della sintesi a priori, ma di una solo critica *sistematicità* del progresso intellettuale e dell'agire umano. Sulla scorta di Hegel, che ha cercato una comprensione non solo intuitiva o liminare, bensì concettuale, dell'assoluto e delle sue graduali articolazioni fenomenologiche, Croce ha avuto il genio, negli anni in cui il libro cantiere di Marx, il *Capitale*, era al centro della discussione critica in tutta Europa, di tentare una strenua riduzione a forma dell'utile economico, poi aporeticamente sublimato, anche nel dispiegamento della relativa storiografia, nella dimensione etico-politica e nella religione della libertà. Visentin, sulla scorta di Sasso, nel corso di un'amicizia di tena-

cissimo scambio e reciproche critiche, ha interpretato un *modus philosophandi* coerente, scabro e rigoroso, tale per cui non è pensabile, se non in forma mitica e consolatoria, la *riforma*, in una sistematicità o in un sistema sintetico, che non regga l'esercizio e la pressione della critica analitica.

Il pensiero sistematico non può essere criticato solo in parte, ed in parte riformato: se si afferra la sua totalizzante unità, e solo così lo si comprende e analizza sistematicamente, non può che stare o cadere, tutto insieme. L'unica alternativa è di riconoscere, già con Platone, che la rivelata illusorietà della nervatura ideale di un sistema, lascia sul terreno non già un cosmo di fatti nudi, positivisticamente descrivibili da tecnoscienze funzionali al ben-essere, bensì un diluvio disordinato di eventi non coerentizzabili, una caotica e pulviscolare interazione di particelle senza un tutto, tali da disegnare, su avanzanti deserti, non già le linee di un ipotetico orizzonte, bensì dinamiche di lavoro interpretanti la realtà, in forme conflittuali e non componibili, talvolta ergentesi a transitorio, compromissorio, punto di osservazione, talatra inabissantesi nell'oblio più prossimo al non essere.

Senza voler entrare nello specifico e nei dettagli dell'analisi visentiniana della doxa, si può notare come, già nei titoli di tanti saggi autonomi, che hanno dato corpo alla sua produzione dopo il grande libro sulla dialettica trascendentale e sulla negazione in Kant⁷, campeggino al

centro, oltre ai termini della separazione ontologica (platonica), Verità-Essere e Realtà-opinione, tanto i connessi termini della negazione senza oggetto (ancor più che dell'affermazione determinante), quanto, infine, i termini Senso-Coscienza, termini tesi ed intesi ad esprimere la *curvatura* del problematico soggetto doxastico, senziente e pensante (nello spaziotempo), la sua curvatura di soggetto solo reale, diveniente, ma senza scopo, di soggetto mortale quindi. Visentin ha cercato non già di costituire, secondo la metafora husserliana, una soggettività trascendentale, bensì di interpretare l'accadimento, al cospetto di altre possibili coscienze, di una situazionata e transeunte coscienza infradoxastica e intersoggettiva, sì, ma solo in senso reticolare, aperto e indefinito, non già collettivo-comunitario, vale a dire, in ultima istanza, orizzontale e sintetico, finalistico.

5 _ La curvatura realistico-virtuale e la mortalità

Come possiamo intendere la problematica metafora della *curvatura*, specie rispetto al suo ancoraggio al suolo fangoso della realtà doxastica? Io ritengo che Visentin abbia cercato, senza portare a compimento i suoi sondaggi, di intendere e rivalutare un adagio della metafisica, quello per cui, se le possibilità logico-esistenziali dischiudono multiversi più ampi che non la sola realtà data, la

cosiddetta realtà, curvantesi, relativisticamente, nelle incerte progettualità della mortalità (l'heideggeriana possibilità che, incombendo, rende le nostre sole possibilità, e rendendole quindi, una volta accadute, del tutto insignificanti e impossibili), tale realtà condiziona ogni possibile soggetto ad accogliere ed interpretare quella frustrante realtà ristretta e scarsa. La dico ristretta perché incapace di accogliere la tensione immaginifica del desiderio, che sarebbe appunto, nell'elemento puro del pensiero, solo possibile (leibnizianamente non contraddittorio), di intendere e rappresentare il Vero, l'Idea, per ancorarne la capacità definitoria alla realtà doxastica, in divenire, e conferire a quest'ultima un senso di pensabilità coerente e finalisticamente orientata ai progetti di una volontà progressiva.

Io ritengo che Visentin abbia inteso non già fondare o legittimare, bensì approssimare, in modo doxastico-quantistico, probabilistico, un realismo ristretto e non metafisico. Per questo sono proceduto da un'analisi aporetico-marxiana delle sue onto-logiche. Facendo propria la lezione machiavelliana della realtà ristretta ed effettuale, rispetto ai multiversi delle immaginazioni sovrastrutturali, Visentin intendeva forse aggiornare l'onto-logia dei rapporti intersoggettivi di produzione, al nostro tempo desertico, nichilistico, per individuarne occasioni di senso, forse anche di libera espressività, ricerche da consegnare, queste, forse ad uno studio sul nesso, kelseniano, tra

forme, poteri democratici e dimensioni della doxa, un libro di cui non saprei dire, pure avendone discusso a lungo con lui già 25 anni fa, quale fosse il grado di gestazione o ripensamento.

Il problema, io credo, che Visentin avrebbe ulteriormente potuto approfondire, è che la nostra epoca, in cui il tecnocapitalismo ha sviluppato le più metamorfiche direttrici di maturazione, oltre ad aver abbattuto qualsiasi rappresentabile senso della verità, è interessata alla sola transazione di mezzi virtuali (di sole doxai tra doxai) senza fini ideali. Oggi la rete, aperta e multiversa, non più sistema universale, organico, è tesa, senza regia centrale o capo sostanziale, alla sola mercificazione di qualsiasi occasione-evento-esperienza, a partire dalle pratiche religiose e artistiche, ridotte a violenta propaganda e intrattenimento di basici istinti di massa. I nostri quotidiani istinti sono sempre più compiaciuti di essere spettatori gaudenti dell'ostentazione di ciò che è manifestamente *falso* (leggi, alternativo), come nel finto sesso del porno o nella finta lotta del wrestling, quindi nemmeno più ingannevole-fallace (così è la *porno-iconia*)⁸. Nel nostro tempo, rimosso in profondità il problema della mortalità e del bisogno del suo precorrimiento, le logiche speculative impongono di credere, specie se non si crede più a niente, al costante ricambio dei beni di consumo, attraverso cui le tecniche dell'informazione e della produzione realizzano il paradiso, o il

paradosso autodivorantesi, del benessere in terra.

La nostra epoca, dalle capacità tecniche e combinatorie proteiformi, venuto meno il senso della verità per la coscienza, ha compiutamente fuso il *possibile* col *reale*, finendo per dilatare, nell'onnipotenza informatica del *virtuale*, i domini in espansione delle realtà consumistiche. Cosa significa questo orizzontale e democratico dominio dell'ontologia dei possibili-virtuali, delle possibili, alternative e mediane doxai? In una metafisica come quella di Leibniz, orientata sull'ottimistico migliore dei mondi possibili, i possibili, pur logicamente isomorfi e paritetici, si disponevano su di un piramidale palazzo dei destini, ascendenente all'attività della monade divina, che ordina e risolve sinteticamente in sé ogni possibilità imperfetta. Ma se il mondo, ed il suo cruciale palazzo, è, nell'ontologia del tecnocapitalismo, solo rappresentato come patriarcale e dotato di capo, ma in verità privo di qualsiasi gerarchia tra i possibili suoi mondi di-versi, ecco che ad imporsi, sempre più infrastrutturata da reti automatizzanti, è la danza orgiastica delle rapsodiche possibilità, che si rivelano tanto più forti, quanto più, egemonizzando gli immaginari di chi le intende, si realizzano, consumandosi nell'ambivalente virtualità di beni sostituibili, mercuriali merci. Oggi non c'è niente di più *forte* di ciò che, appearing soltanto possibile-virtuale, in realtà, proprio in quanto *virtuale* (da *vis*), è più forte di

ogni forza solo fisica, perché in grado di rendersi, il virtuale, il vivente e strategico nucleo di una persistente, benché proteiforme, *egemonia*, affondata nelle profondità inconscie di un equivoco desiderio di onnipotenza trasversale.

Quando Visentin ha, in più contributi, riflettuto sulla possibile natura del possibile stesso, del possibile oggetto di una coscienza affermante e negante ciò che *può* essere dato, negato e variato, ha come in profondità alluso al fatto che una coscienza monadico-rappresentativa di tipo leibniziano, in certa misurata all'*optimum* e all'eternità se non, misteriosamente, folgorata da Dio, in quanto dominio espansivo dei possibili, dominio in attuazione e limitato dalla sola, teorica, autocontraddittorietà di un possibile formulato in maniera, appunto, autocontraddittoria, quindi, a ben vedere, giammai formulato, visto che ciascun formulato (l'araba fenice ad es.), almeno rispetto a sé stesso è un possibile irrefutabile, Visentin ha scorto come un dominio di possibilità senza limiti sia l'opposto complementare del nulla, ovvero l'essere perfetto.

Il *nulla* è infatti il senso di una 'negazione senza oggetto', mentre la *realtà* solo possibile, non circoscritta né da una verità fondamentale, né da limiti linguistici o spazio-temporali, è, altrettanto, un'affermazione manifestazione senza limiti di sorta, è un universo linguistico in cui ogni possibile, desiderabile rappresentazione, coincidendo quantomen-

to con la propria autoriferita significatività, accade in quanto accade, ed è il multiverso economico-consumistico in espansione indefinita, il quale, intendendo solo mezzi senza fini, in un reticolare e decapitato circolo di processi di consumo creativo multiversi, de-constituisce l'illimitato dominio delle doxai, che si consumano a vicenda, vivono consumando la morte-distruzione delle altre, secondo l'inflessibile *ananke* circolare, immaginata già nel frammento di Anassimandro, che non a caso Mauro ha letto, in un dei suoi contributi più singolari ed esistenziali, in chiave silenico-tragica.

E questo, per chiudere, è secondo me il motivo per cui Visentin, nel tentativo di rigorizzare, ricorrendo ad un *minimum* di paradossale materiale espressivo, il senso dell'essere quale 'negazione senza oggetto', quindi quale negazione *vettoriale* di nulla, sia ricorso, oltre all'immagine approssimativa del vettore e della convessa-concavità, ad una cornice metaforica allusiva al linguaggio, ancor più della geometria, della fisica, della fisica quantistica, indeterministica, alludendo *appunto* ad una curvatura vettoriale dell'affermazione-negazione del senso dell'essere.

Mancava secondo me di chiarire, a Mauro, sulla scorta di una definizione heideggeriana (su questo specifico punto onto-logico, ancora pertinente), che la *curvatura*, rispetto alla realtà solo consumabile, non circoscritta in un orizzonte di verità, quindi in teorico-linguistica

ondulazione espansiva, la curvatura si dà e si offre all'interpretazione del mortale, di un vago vivente e opinante senza genere o oggetto specifico. Questi, avvertendo di poter morire, e quindi anticipandosi come che sia la possibile fine delle eventuali possibilità che altrimenti *costellerebbero* come eterne realtà i suoi domini multiversi di senso e significato (tutte le realtà linguistiche sono, rispetto all'illimitato potenziale logico, delle inevitabili arabe fenici), avvertendo la possibilità, incombente, necessaria, ma non definita, non oggettivabile, della propria *morte*, avverte la morte come una possibilità di senso (negativo), senza né oggetto, né soggetto.

Da qui anche il titolo del suo ultimo corso sul *Capitale*, incentrato sul conflitto tra scienza e umanesimo. Il marxismo, l'ultimo prometeo, che ha cercato di sollevare e salvare le realtà del lavoro umano dall'intrinseco destino di un tecnico e reticolare autoconsumo, proprio facendosi tensione scientifica determinante, avrebbe dovuto tragicamente scoprire che il capitale non ha capo, bensì è una medusa indifferente, una rete anarchica di investimenti affettivi e speculativi, mentre il valore aggiunto è tanto più creativo, quanto in realtà consumistico e distruttivo. Un po' come un ciclo bronzeo di Anassimandro (e di Parmenide), nel corso del cui giro l'errante errore silenico che è stata la vita scopre, in modalità solo ermeneutiche, mitico-doxastiche, il suo senso precario, e finisce, ambigua-

mente, per divinizzare (con Nietzsche), le travolgenti forze del divenire, nelle maschere tragiche, o in quelle prometeico-cristiane, alla fine avvertendo, l'uomo, che meglio e più economico sarebbe stato accorciare, con un rasoio analitico, la catena onto-logica della natura e della *historía*, della ricerca⁹.

Note

1 _ M. VISENTIN, *Il conflitto tra scienza ed umanesimo nel Capitale di Marx*, lezioni trascritte del II semestre dell'a.a. 2004/05, a cura di M.P. RU, disponibile online su <https://www.yumpu.com/it/document/view/15026549/professor-mauro-visentin-facolta-di-lettere-e-filosofia> (consultato il 21/03/2026). Commentano i capp. IV-VII e X del vol. I del *Capitale*, e implicano un corso sempre dedicato, di cui ignoro trascrizioni, sempre dedicato ai problemi della formazione del valore, e delle sue misurazioni. Cfr. inoltre ID., *Lucio Colletti e il marxismo. Un ricordo tra testimonianza e bilancio critico*, «Giornale di filosofia. Filosofia Italiana», II (2006), pp. 1-10.

2 _ I termini *eikona*, *imago*, simulacro, vanno intesi in senso platonico-doxastico: in un aperto multiverso, senza determinanti (ideali) verità, a dominare è il *pólemos* delle doxai e dei simulacri (di alcuna sostanza o corpo originale). Un giorno, saputo del suo interesse per il film *Matrix* (1999), chiesi a Visentin un parere sul libro che lo aveva ispirato, J. BAUDRILLARD, *Simulacre et simulation*, Galilée, Paris 1981, ma lui rispose alquanto irritato.

3 _ La questione della coscienza, ed in particolar dei desideri del consumatore-utilizzatore, in prospettiva economico-politica è tale, da riaprire, specie oggi che l'induzione al consumo è pervasivamente regolata da algoritmi *ad personam*, orientati da reti di II AA in competizione, l'intera questione della 'trasformazione dei valori in prezzi'. In termini anche filosofici, dopo che la razionalità capitalistica moderna è stata da Max Weber interpretata, sulla base di Nietzsche, in termini di galassia solo strumentale, di incompiuta, cattiva, infinità, la questione è stata con acume, attingendo a Gramsci e a Wittgenstein, elaborata da P. SRAFFA, *Produzione di merci a mezzo di merci* (1960), Einaudi, Torino 1991. Sulla centralità che la galassia psico-linguistica riveste nel problema della produzione, cfr. quindi A. SEN, *Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci*, «Journal of Economic Literature», XLI (2003) 4, pp. 1240-1255, in part. § 8. Su Sraffa si è con interesse pronunciato Emanuele Severino, in una Conferenza del 2015, disponibile online su <https://www.radioradicale.it/scheda/433587/tecnica-e-politica-conferenza-del-professor-emmanuel-severino/stampa-e-regime> (consultato il 21/03/2026); cfr. E. SEVERINO, *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1981², in particolare il cap. 2 sulla crisi del marxismo.

4 _ Cfr. il più corposo degli studi in M. VISENTIN, *Le riflessioni di Croce su Marx e l'organizzazione categoriale dell'utile* (2001), in ID., *Il neo-parmenidismo italiano*, vol. 1, *Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 123-231. Il corso su Marx del 2004/05, inoltre, è volto a sottolineare la non estensiva, umanistica appunto, considerazione marxiana del ruolo dell'innovazione tecnica nel processo

capitalistico (su cui cfr. ID., *Humanitas. Mercato, cittadinanza, comunità, libertà*, in M. FAILLA, G. MARRAMAO (a cura di), *Civitas augescens. Include-re e comparare nell'Europa di oggi*, Olschki, Firenze 2023, pp. 129-40), evidente quando si consideri come, nella stentata formulazione della *legge di caduta tendenziale*, Marx consideri il capitale fisso tra i costi, ma non tra i fattori creativi di valore aggiunto. Il precursore di tale critica, e dell'immagine della *distruzione creatrice*, è stato J.A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper&Brothers, New York-Londra 1942.

5 _ Sulla fisionomia solo doxastica dell'evento, come che sia riflessivo, delle coscienze particolari, questione dirimente del confronto di Visentin con G. SASSO, *La verità, l'opinione*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 233-37; cfr. M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano*, vol. 2, *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 429-81, in part. il § 2, intitolato *La 'doxa' può essere oggetto di sé stessa?* Su tale dilemma mi sono concentrato in S. MASCHIETTI, *L'esito eleatico del pensiero speculativo italiano. Analisi dei contributi di Mauro Visentin*, «Filosofia italiana», VIII (2013) 2, pp. 1-24.

6 _ Quest'inoltrpassabile frontiera critica, coi rischi connessi d'incontrollato regresso all'infinito, regresso contro cui è volta, specie in Emanuele Severino, l'intera costruzione della sintesi concreta a priori, quindi della struttura originaria, a fondo analizzata da Visentin, è stata avvertita, nel suo stile fulmineo e non discorsivo, da F. NIETZSCHE, *Opere*, vol. 8, *Frammenti Postumi* (1885-87), tr. it. di S. GIAMETTA, Adelphi, Milano 1975, t. 1, p. 299 (n. 7 [60]): «“tutto è soggettivo”, dite voi; ma già questa è un'interpretazione, il “soggetto” non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con

l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi». Quanto poi l'ambivalente fuggevolezza delle doxai abbia rappresentato un problema decisivo lo testimonia l'ultimo dei saggi, M. VISENTIN, *Studi di filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2022, pp. 297-317, dapprima inedito, *Appunti per una filosofia negativa*, dove, tra le altre, colpisce una pagina di chiusura, nella quale ritorna su di un adagio fatto proprio da molte correnti di pensiero moderno, dall'idealismo stesso alla fenomenologia, per cui 'ogni filosofia sarebbe idealismo'. Visentin conclude come ciò sia il sintomo, in accordo con il fulminante fr. 3 parmenideo, di quanto l'unico possibile *oggetto-non-oggetto* del pensiero autentico e vero, come ciò sia attingibile ed esprimibile (si pensi, aggiungo qui io, alla definizione aristotelica di Dio come *pensiero di pensiero*), è l'essere non altrimenti qualificato, tutti gli altri *eventi della realtà* accadendo per possibili e *particolari* coscienze, coscienze *doxastiche* quindi, le cui idee ed ideazioni degli eventi e delle realtà, nient'altro che de-sostanziate e reticolari opinioni possono essere, non già (stabilmente) soggettive, beninteso, perché la soggettività stessa non è che un'ipotetica, quanto anonima, costituzione, destituita di senso ultimo, se non quello conferitole, in differita, da un'ipotetica ed opinabile immaginazione, collettiva, individuale, o trasversale che sia.

7 _ M. VISENTIN, *Il significato della negazione in Kant*, Il Mulino, Napoli-Bologna, 1992. Il nucleo di questo studio è la questione dialettico-trascendentale (suggerita da Sasso ai partecipanti al seminario teoretico degli anni '70-'80), la questione delle *illusorie* (doxastiche) antinomie della ragion pura, del loro reciproco, circolare ed

apparente rinvio (l'una all'altra). Tale apparente circolo aporetico è innescato dall'analisi di-mostrante l'incoerenza della tesi dapprima supposta vera, ma innescato solo apparentemente, visto che, come sappiamo, l'analisi (doxastico-zenoniana) dell'antitesi opposta alla prima, e che per assurda autodissoluzione di questa prima dovrebbe potersi considerare autentica, in realtà rivela lo stesso decorso autocontraddittorio esperito nella prima metà di questo circolo-non-circolo, generante, per approssimazione metaforica, un movimento a folle della ragion pura, una divisione all'infinito delle quantità puramente logiche, veritative. Alludo ad un tema logico-dialettico, delle quantità pure, perché un saggio kantiano lungamente analizzato da Visentin (e non di rado oggetto del suo confronto con Sasso, come si evince dall'insistita analisi anche nel primo libro esclusivamente speculativo di G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987, pp. 105-27), è stato appunto I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Johann Jakob Kanter, Königsberg 1763. Cfr. ivi, pp. 427-53, pertinenti anche per il confronto tra le diverse interpretazioni dell'opposizione logico-reale, tra cui quelle di Colletti e di Severino. È da dire che la questione della realtà, solo doxastico-nominale, della negatività e, di conseguenza della malvagità morale o della machiaveliana *tristezza* politica, è cruciale in ogni filosofia dell'immanenza dialettico-trascendentale, della sistematica positività-razionalità del reale e della storia. Del resto, ciò che diciamo, interpretandolo ed autointerpretandoci così, 'realtà opinabile, nominale, del male', implica che qualsiasi legame logico-dialettico del cosiddetto negativo, del male, con un orizzonte di senso sistematico e positivo,

ottimizzabile, sia *radiciter* venuto meno, dando così luogo alla contesa solo doxastica tra le diverse gradazioni interpretabili del negativo e del positivo, i quali, negli aperti domini delle *realtà* doxastiche, finiscono per potersi invertire, sovvertire forzosamente, ribaltare o equivalere. Basti l'esempio banale, ma cruciale nelle storie d'Europa, delle guerre civili di *resistenza*, criminalizzate dai regimi che cercavano di sabotare, minare e dissolvere, e poi, vinta la guerra, prese nel dilemma se, a loro volta, criminalizzare e liquidare gli sconfitti persecutori, o accoglierli in un nuovo regime comunque fondato (e su che, altrimenti?) sull'opposizione intransigente al nemico sconfitto (il fascismo ad es., senza dimenticare, per fare un altro, tragicomico esempio, essendo egli stato, suo malgrado (per noi, tutto è doxa) ispiratore (indebito) dei fascisti, che il padre della patria (di quante patrie?) Giuseppe Mazzini, venne nel 1872 a mancare da *bandito*, terrorista (partigiano), contumace, sotto falsa identità (ma nota alle autorità) a Pisa). Tutta la filosofia idealistica, che, dal punto di vista del racconto e della mitologia storica, è un'immanentizzazione e una laicizzazione radicale della *fabula* cristiana della storia di salvezza e progressiva liberazione, si fonda sul principio sistematico-dialettico dell'inconsistenza del negativo e della sua trascendentale, sintetica risoluzione nell'organico e totalizzante principio della positività, storica, morale, etico-politica. Nella storia della metafisica, così attentamente studiata da Visentin, un discrimine dei dilemmi relativi al male e alle 'quantità negative' è nel decisivo, aporetico ed eleatico, saggio di Pierre Bayle, ugonotto perseguitato e sostenitore, libertino, dell'infondatezza dell'equazione *ateismo*=corruzione morale, quindi della legittimità di un'ipotetica

comunità di atei virtuosi (fino a prova contraria), il saggio *Pauliciani*. Nelle sue pagine, ironiche e aporetiche, tra imbarazzanti e pungenti *exempla* (come quello del Signore di Adamo, paragonato alla previdente madre di due fanciulle, destinate a perdersi in una festa lasciva, se da lei autorizzate), Bayle diffida dello sforzo di ricondurre il male al razionale o al provvidenziale progresso della positività, per affermare che scenari dualistici come quello *manicheo* (che pareggia, doxasticamente, il peso semantico dei cosiddetti ‘bene e male’) rappresentano *de facto* la via più cruda per solo *interpretare* le quantità negative. Del resto Bayle, che solo fingeva di criticare l’immorale Spinoza, sapeva bene come in Hobbes, ma soprattutto in Machiavelli, il dilemma della forza legittima e/o della violenza politica, fosse *in re* solo nominale, e consegnato, doxasticamente, a nessun osservatore o arbitro *super partes*, bensì alla lotta stessa, che può, nel caso estremo, decidere un compromesso e la loro rinominazione. Per questo motivo, secondo me, Kant, che perseguiva forme di sistematicità, senza articolare i contenuti di un sistema coerente e totalizzante, nel suo saggio del 1763 cercò di indicare, ancor più che in quello della scienza naturale, nella *Weltweisheit* dei domini pragmatici, interessanti le volontà doxastiche ben più che l’intelletto universale, il terreno stesso di una questione più doxastica che logica, quella delle *postulate* ‘quantità negative’.

8 _ «Perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa: e nel mondo non è se non vulgo» (cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 1995, cap. XVIII, p. 119).

9 _ Su tale punto è utile il saggio che conclude la serie di M. VISENTIN, *La coscienza della morte*

nell'ente temporalmente finito, in ID., *Onto-logia. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 353-82, specie il § 3, *La morte come sventura suprema e come paradosso*, (ivi, p. 366 e sgg). Credo sia anche la rielaborazione di pensieri esposti in un corso sulla *Nascita della tragedia*, che certo dà il tono a queste pagine, sospese tra poesia e speculazione. Tale saggio è stato citato, nella sua omelia per Mauro, da Leonardo Messinese, teologo e filosofo di ispirazione severiniana e, ancor più, bontadiniana, quindi, molto più metafisico-parmenidea che non subito etico-personalistica (in senso evangelico). Lo dico con interesse e curiosità, perché Messinese ha appunto citato tale singolare testo di Mauro, insolitamente sfociato su di un terreno non filosofico, o sistematico *stricto sensu*, e lo ha fatto, credo, per alludere a possibili squarci di maggior luce nella spiritualità laica di Visentin. Perché, però, lo ha fatto, non potendo così evitare di coinvolgerlo nelle intuizioni dionisiache di un autore, Nietzsche, che fino alla *Volontà di potenza* non ha smesso di riconoscere in un solo caotico divenire senza senso, e solo brevemente e tragicamente trasfigurato nel mito apollineo, l'unico carattere dell'essere? Sulla non onto-logizzabilità della morte, in riferimento, stavolta, a quella *Meinung* che sarebbe, nei suoi indeducibili aspetti, il divenire tra essere e nulla (secondo Hegel), cfr. il saggio (dal titolo involontariamente bontadiniano), M. VISENTIN, *Esperienza metafisica* (2019), in ID., *Studi di filosofia*, cit., pp. 279-96, in part. pp. 294-95 e n. 8.