



Filosofia Italiana

Recensione a

V. Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando, Roma
2016

di Niccolò Parise

L'intento centrale che l'Autore di questo libro si prefigge è quello di indicare tanto le motivazioni teoriche che hanno condotto alla *fine* quella che viene da lui chiamata la *filosofia moderna*, quanto le varie risorse che sarebbero necessarie alla filosofia per poter continuare, ancora oggi, ad avere un proprio statuto autonomo, sia rispetto ai vari saperi di ordine specialistico tendenti a un atteggiamento riduzionistico verso la riflessione filosofica, sia verso quelle concezioni filosofiche passate e presenti che possono essere incluse in quello che Augusto Del Noce chiamava *ateismo moderno*. Il *realismo* è l'elemento che più di ogni altro è ritenuto fondamentale per poter sviluppare quella che l'Autore, richiamandosi a un suo precedente lavoro¹, chiama 'terza navigazione', consistente in un rinnovamento dell'ontologia greca tramite il pensiero filosofico-teologico di Tommaso d'Aquino.

Il volume si compone di un'*Introduzione* e dieci saggi – per buona parte già editi in varie riviste e volumi collettanei, in un arco di tempo compreso tra il 2007 e il 2015 –, suddivisi in tre parti. Sin dalle primissime pagine dell'*Introduzione*, Possenti insiste sul bisogno, da parte della filosofia, di essere rinnovata. Questo rinnovamento non può che partire riportando al centro dell'attenzione

¹ V. Possenti, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, ed. ampliata, Armando, Roma 2004 (1^a ed. 1998).

la «domanda sull'essere» nonché la «questione dell'Assoluto», che sembrerebbero ripresentare oggi un'istanza fondamentale e imprescindibile per la riflessione filosofica dopo un'insoddisfazione «dinanzi alle varie culture immanentiste e scientiste», le quali «hanno promesso molto ed edificato poco» (p. 7). Il rinnovamento non può che strutturarsi, secondo l'Autore, tramite una *filosofia dell'essere*², accompagnata dalla *metafisica* che le è connessa e dal *realismo* che è ad essa intrinseco; tutto ciò derivando dalla «*dichiarazione, semplice e radicale ad un tempo, della chiusura da molti decenni della filosofia moderna*: questa è ormai da tempo conclusa e il presente clima postmoderno segnala la necessità di un profondo riorientamento» (p. 8). Il «clima postmoderno» a cui Possenti fa riferimento in questo passo, non ha nulla a che vedere con il *postmoderno* della fine degli anni '70 e degli anni '80, ma, senza per altro risparmiare critiche ad alcuni dei protagonisti di quel variegato movimento di pensiero (quali Derrida, Rorty e Vattimo) in diverse parti del suo libro (cfr. pp. 34, 36-38, 45-46, 63, 88), intende riferirsi a quella prospettiva teorica di cui il suo libro intende farsi portatore e che, riferendosi esplicitamente alla dottrina di Tommaso d'Aquino, ha in Jacques Maritain il suo rappresentante novecentesco fondamentale³ e altri punti di riferimento in autori quali Étienne Gilson e Augusto Del Noce⁴. Il «realismo metafisico» (p. 8) a cui Possenti si richiama, sarebbe in grado, tramite «uno sguardo diverso sul reale» (p. 10), di portare alla filosofia quel rinnovamento di cui essa ha bisogno: «personalmente intendo il rinnovamento della filosofia (teoretica) come *approfondimento della concezione dell'essere*, e come conquista del suo metodo argomentativo-dimostrativo, che [...] non è soltanto elentico-confutatorio. E qui cade opportuno ricordare l'eccezionale rilievo del realismo al fine di un rinnovamento» (p. 16). Questo realismo, connesso tanto alla metafisica quanto all'ontologia, è inoltre in grado di far rivivere all'interno della riflessione filosofica ciò che le appartiene in quanto tale: vale a dire la ricerca del «significato del tutto», grazie a uno sguardo che del reale non indaghi esclusivamente il suo «che», come avverrebbe per le scienze, ma che sia in

² «Con il termine “filosofia dell'essere” intendo in senso largo una tradizione filosofica tuttora vivente e attiva, le cui origini sono nella greicità – a vario titolo nella grande triade Parmenide, Platone, Aristotele – che ha poi ricevuto nuova vita e decisivi sviluppi nella Patristica greca e latina, nel pensiero ebraico e islamico (Filone, Avicenna, ecc.), e specialmente nel Medioevo e nella modernità. Essa, che pone come tema originario la conoscenza dell'essere e del bene, intorno a ciò dispone (che non vuol dire “subordina”) le discipline dell'antropologia, dell'etica, della politica, dell'estetica in un connubio fecondo per entrambe. Con la filosofia dell'essere si fa più chiaro che la metafisica è il luogo di origine e di destino della filosofia» (p. 82).

³ Per la centralità attribuita da Possenti al discorso di Maritain cfr. p. 14, n. 6, dove si sostiene che: «*si gradi del sapere* oltrepassano tre secoli di monismo noetico e riaprono alla mente umana nuove possibilità di accesso al reale [...] *I gradi* non è soltanto il miglior frutto moderno del realismo classico, ma è un'opera che in rapporto alle *Meditationes* cartesiane, alla *Critica della ragion pura* di Kant e alla *Scienza della logica* di Hegel, risulta più fondata e decisiva per il suo generale orientamento realistico assente nelle opere appena citate» (ma per un giudizio analogo cfr. anche p. 204). *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir* è stato pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1932.

⁴ Per il riferimento ad altri autori che possono essere inclusi in quella che Possenti chiama *filosofia dell'essere* (o a volte *Seinsphilosophie*), cfr. p. 84.

grado di domandare intorno al suo «perché», di contro ad ogni forma di specialismo tanto scientifico quanto filosofico e culturale dei nostri giorni (p. 9).

Nella prima e più ampia parte del libro (*La strada maestra del realismo*) Possenti mette in chiaro quali siano i tratti costitutivi del realismo di cui intende essere un difensore. Oltre a poter essere definito ‘metafisico’ (o ‘speculativo’), questo realismo è essenzialmente un realismo *diretto* (o *immediato*⁵), «ossia l’assunto che le nostre facoltà cognitive sono in presa diretta sul mondo e l’essere e ci consentono di conoscerli» (p. 25), il quale rappresenta una sorta di sintesi tra un realismo *ontologico* (o *esterno*) – secondo cui «là fuori c’è un mondo» e che pertanto stabilisce che la verità delle nostre proposizioni dipende dalla realtà delle cose (p. 28) – e un realismo di tipo *gnoseologico*, grazie al quale può addirittura dirsi che le cose «possiedono una loro essenza e intelligibilità che la nostra mente può cogliere» (p. 29). Proprio questo aspetto consente il passaggio a un realismo, non solo esterno, ma anche diretto, che sta quindi a significare la possibilità di «conoscere come stanno le cose, attraverso un contatto cognitivo diretto tra intelletto e/o senso e mondo» (p. 29). Ciò è possibile, ad avviso di Possenti, grazie soprattutto alla differenza tra *presentare immediatamente* e *rappresentare*, e all’indicazione che il concetto «quale vicario dell’oggetto presenta, non rappresenta» e che la percezione non organizza l’oggetto ma ne è, all’opposto, organizzata (p. 35); vale a dire che la percezione sensibile «non porta su dati di senso (*sense data*) sparpagliati che la mente ricostruisce a suo modo, ma sulla cosa stessa, su ciò che è ed appare» (p. 65). Tutto ciò non è però ancora sufficiente per comprendere appieno il realismo a cui Possenti si riferisce, in quanto, come lui dice chiaramente: «ci occupiamo di realismo perché siamo interessati a sapere come stanno le cose, e dunque siamo spontaneamente dei ‘metafisici’» (p. 16). Agli indirizzi di pensiero contemporanei a carattere realistico, che però non sono in grado di accedere a questo livello di discorso – come il realismo di H. Putnam (pp. 54-57)⁶ e quello di M. Ferraris (pp. 44-45) – ponendo nitidamente i due problemi metafisici centrali, concernenti la questione dell’Assoluto (ossia «se esso sia l’universo o un essere trascendente») e quella «della struttura dell’essere» (p. 67), è precluso di poter giungere a un’affermazione come la seguente, secondo cui:

il modo in cui le cose sono in se stesse è il modo in cui Dio le ha create: Egli le conosce come sono perché appunto le ha create. Tra i molteplici esseri senzienti alcuni apprendono il mondo in un modo, altri in un altro. L’uomo con la sua mente lo apprende in maniera più ricca e completa. Egli

⁵ A proposito di ciò, cfr. il riferimento a Gilson a p. 26, n. 2.

⁶ Non si capisce quale significato possa avere quanto Possenti dice all’inizio del paragrafo riguardante il filosofo americano, quando (dopo aver sostenuto di aver compiuto un’esperienza «semplice ma tuttavia significativa», ossia la lettura di *Mente, corpo, mondo* di Putnam in seguito alla lettura del *Sistema di logica* di Gentile), afferma che: «due libri scritti a circa 80 anni di distanza [quelli appena richiamati di Putnam e Gentile] da autori diversissimi, ma pur sempre due libri di filosofia» (p. 54).

si avvicina a conoscere come il mondo è in se stesso meglio di un cane o di un cavallo, ma non può pretendere di conoscere il mondo come è in sé solo attraverso la scienza⁷ (p. 57).

Al di là delle mancanze fondamentali che Possenti rileva nel pensiero di Putnam – vale a dire l'assenza in esso di «una dottrina della percezione intellettuale della mente e dell'astrazione» (p. 56, n. 40) –, è il caso di soffermarsi su un aspetto abbastanza sorprendente. A proposito del 'nuovo realismo' di Ferraris, oltre a critiche assai discutibili rivolte a quest'ultimo come quella riguardante un «considerevole semplicismo in merito alla teoria degli oggetti sociali» (p. 44), c'è un altro aspetto che avrebbe dovuto essere rilevato relativo ad una critica che, secondo Possenti, si effettua comunemente nei confronti del realismo, quando lo si accusa di assumere in modo ovvio e ingenuo l'esistenza degli oggetti e del mondo al di là del pensiero:

si tratta di un'obiezione tutto sommato indifferenziata e che occorre sciogliere, osservando che gli oggetti che chiamiamo 'esterni' in quanto conosciuti non stanno al di fuori del pensiero e perciò non sono gnoseologicamente indipendenti da questo, aggiungendo però subito che essi esistono ontologicamente indipendenti dal nostro pensiero (p. 30).

A prescindere dal diverso contesto in cui le rispettive prospettive sono inserite, questa affermazione di Possenti riproduce perfettamente la distinzione tra *epistemologia* e *ontologia* su cui Ferraris ha molto insistito in diversi suoi scritti⁸, ed è strano che un'affinità così marcata non venga sottolineata nel libro. In ogni caso, come già accennato, l'autore che costituisce il riferimento centrale nonché costante del realismo a cui Possenti intende aderire è sicuramente Maritain; tanto per la modalità tramite cui viene elaborata la dottrina della conoscenza (non deformante l'oggetto conosciuto e indicante quindi l'unità tra pensiero e cosa nell'atto del conoscere), quanto per il modo di presentare il giudizio, che ha una funzione «pienamente esistenziale», di modo che «con esso e in esso» l'intelletto abbia la possibilità di 'afferrare' l'esistenza (pp. 49-50).

⁷ A riguardo di ciò è opportuno segnalare come per Possenti il «linguaggio fondamentale sulla realtà è quello della metafisica non delle scienze: i sistemi filosofici degli ultimi secoli hanno cercato di conciliare la tradizione metafisica con la scienza moderna, e ciò è bene, purché non accada che nel dialogo la seconda mangi la prima» (p. 58), il che sembrerebbe voler dire che fintantoché i risultati della scienza non si pongono in esplicita contrapposizione a quanto è sostenuto dalla metafisica la 'conciliazione' ha la possibilità di costituirsi, non però nel caso opposto. Tuttavia è anche vero che per Possenti i relativi campi di indagine (di scienza e metafisica) sono abbastanza eterogenei: «da questione dell'esistenza reale o meno delle entità a cui fa riferimento la scienza non è rilevante in ordine alla soluzione del problema metafisico» (p. 66), e che pertanto la scienza «ci aiuta, ma non poi così tanto come forse pensiamo. Ci è di maggior aiuto la metafisica quando raggiunge una verità stabile e il livello del sapere sull'ente in quanto ente» (p. 58).

⁸ Cfr., per esempio, M. Ferraris, *Necessità materiale*, in *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, a cura di A. Petterlini – G. Brianese – G. Goggi, Mondadori, Milano 2005, pp. 231-257: 234.

Oltre al realismo, che è indicato da Possenti quale ‘strada maestra’ della filosofia e tratto decisivo per il suo futuro⁹, anche la questione della *verità* fa da protagonista nella prima parte del lavoro di Possenti. La filosofia, essendo «una pratica intellettuale fondamentale che ha per scopo di raggiungere la verità delle cose» (p. 75), non può in alcun modo fare a meno della verità, come molti indirizzi di pensiero, soprattutto novecenteschi, invece pretenderebbero. La verità, a cui si può accedere tramite il realismo diretto, è inoltre condizione necessaria affinché l’uomo possa raggiungere anche la felicità¹⁰ e non deve pertanto essere intesa come di per sé violenta, anzi proprio all’opposto: «una verità stabile che non muta secondo le mode e le stagioni, è per ogni essere umano una grande benedizione: *la verità protegge la vita ed una verità stabile la protegge stabilmente*» (p. 80). Convinzione profonda di Possenti è anche che la verità non riguardi un ambito delimitato della riflessione umana, ma anzi sia essa il centro verso cui tutte le varie attività del sapere umano si orientano, siano esse l’antropologia, l’etica o la politica, per non parlare della metafisica (pp. 80-81). Possenti individua una certa sintonia tra le varie correnti filosofiche novecentesche che hanno variamente decretato una sorta di ‘fine della filosofia’ (capeggiate da autori quali Wittgenstein, Heidegger, Carnap, Dilthey e Derrida) e il modo in cui esse hanno parlato nei confronti di una verità, non solo *stabile*, ma anche in grado di accedere al *metaempirico*¹¹ (pp. 85-89). La verità a cui Possenti si riferisce, criticando gran parte del pensiero novecentesco, e non solo novecentesco, è una «verità ontologica assoluta», la quale sintetizzerebbe in modo virtuoso una «verità ontologica» (riguardante ‘le cose’ e costituente il ‘segreto’ della realtà) e una «verità dichiarativa o verità logica» (il cui luogo è la ‘mente’ e avente la forma di un’adeguazione fra giudizio e realtà) (p. 90). Se la ‘verità logica’ è da intendersi come l’adeguazione del pensiero alla realtà, la ‘verità ontologica assoluta’ consiste in una *adaequatio* di segno opposto: dalla cosa all’intelletto che la pone e la mantiene nell’esistenza: «le cose, essendo come sono, rinviano per la loro posizione d’essere all’intelletto creatore (o all’artefice umano) da cui dipendono» (p. 90). Da

⁹ Ma che risulta essere ad ogni modo qualcosa di subordinato alla metafisica: «Il realismo senza metafisica e senza teologia naturale appare qualcosa di incompiuto. Se così si può dire, la metafisica è più importante del realismo, e noi siamo realisti in quanto il realismo ci conduce verso la conoscenza del Tutto» (p. 59).

¹⁰ Possenti afferma chiaramente (con l’intenzione di ‘completare’ il celebre inizio del primo libro della *Metafisica* aristotelica) che «l’uomo filosofa per cercare la verità ed essere felice, perché solo la verità lo rende felice» (p. 80).

¹¹ «Le diagnosi sulla fine della filosofia includono, in modo aperto o implicito, una critica dell’idea di verità e di conoscenza reale, una scelta a favore del linguaggio, dell’ermeneutica decostruttiva, dell’empirismo puro, il diniego di poter raggiungere qualche conoscenza stabile, l’impossibilità dell’intuizione intellettuale in qualche forma, l’abbandono dell’uso inferenziale dell’intelletto per compiere il passaggio dall’empirico al metaempirico» (p. 85). Anche nei confronti di un autore come K.O. Apel, nell’opera del quale Possenti trova alcune affinità con l’‘indirizzo’ di pensiero a cui lui si richiama («essa [la pragmatica trascendentale di Apel] e la filosofia dell’essere combattono una battaglia comune, sebbene con motivazioni e principi diversi» [p. 86]), la critica fondamentale che lo riguarda poggia sulla limitazione all’ambito dei rapporti intersoggettivi, a proposito della nozione di verità, a cui porterebbe la riflessione del filosofo tedesco: «nella determinazione dell’idea di verità come accordo intersoggettivo sembra in opera l’idea di limitare l’ambito del vero ai rapporti umani, al mondo umano, lasciando altrove (alla scienza?) le determinazioni speculative sul carattere del cosmo, della natura, dell’“essere” [...] Nella quasi cancellazione della filosofia speculativa e nella riduzione sostanziale della filosofia ad etica (ad un’etica pubblica di tipo procedurale e formale) si concreta la *silhouette* [sic] dimagrante che la pragmatica trascendentale disegna per la filosofia» (pp. 99-100).

qui si può inoltre facilmente intendere come si apra lo spazio per «una ripresa dell'alleanza tra filosofia e Rivelazione», che pur non essendo l'unica strada possibile, è in ogni caso

vitale per la filosofia *non per diventare una filosofia edificante*, ma per proseguire lungo la strada della verità. La verità non è edificante nel senso scontato del termine, ma costruisce e allarga. Alleandosi con la Rivelazione, la filosofia raggiunge un ampliamento tematico straordinario che la indirizza verso il suo destino di verità (p. 91).

Si vede chiaramente come a questo modo di intendere la verità non possa essere sufficiente una domanda come *'quid est veritas?'*, ma sia necessario andare verso una formulazione del tipo *'quis est veritas?'*. Se la prima domanda interroga sul *che cosa*, la seconda fa invece cadere l'accento sul *chi*, e quindi «se vi sia e chi sia la *persona veritatis*». La differenza tra queste due domande è indicata da Possenti, in modo molto schematico, come la differenza tra Socrate e Gesù; Socrate infatti «cerca la verità, non è la verità» (p. 92). Per questo ambito di questioni il filosofo centrale a cui Possenti sempre si appella con approvazione è Tommaso d'Aquino, il quale stabilisce una connessione tra l'ente e l'essere procedendo verso una *metafisica transontica* (p. 73), ossia che va verso l'essere partendo però dall'ente; ed è per l'appunto ciò che conferisce un guadagno essenziale per quella che Possenti ha chiamato una 'terza navigazione' nella storia del pensiero metafisico, la quale consiste in «uno sviluppo ed un progresso dell'ontologia metafisica dell'Aquinata rispetto al quadro ontologico ellenico (platonico ed aristotelico)»¹² (p. 104). Del complesso sistema filosofico-teologico del *doctor angelicus* Possenti intende mettere in evidenza soprattutto due delle sue dottrine più tipiche: la determinazione dell'*Esse ipsum per se subsistens* e quella dell'*actus essendi*. A proposito dell'*Esse ipsum*, Possenti è molto risoluto nel sottolineare – rispondendo ad alcune critiche mossegli da Enrico Berti (cfr. pp. 103-111, 129-131) – che senza la precisazione *per se subsistens* il termine *Esse ipsum* può prestarsi a fraintendimenti, mentre tramite quell'aggiunta risulta chiaramente la coincidenza di essenza ed esistenza in Dio, ossia che l'essere necessario di Dio ha l'esistenza in sé e *a se*, non quindi *ab alio* (p. 106). Grande attenzione viene anche dedicata, a proposito del «carattere personale di Dio» (p. 115), alla celebre espressione 'Io sono colui che sono' di Esodo 3, 14, sottolineando con veemenza come il significato speculativo proveniente da questo passo sia stato decisivo per Tommaso, tanto per la sua nozione di essere come *actus essendi* – e perciò il suo pensiero merita secondo Possenti la qualifica di «*metafisica esistenziale*» (p. 76) –, quanto per la riflessione sulla dottrina della creazione dal nulla (pp. 114-119). In Tommaso Possenti ha inoltre la possibilità di rinvenire, tanto una «differenza infinita» tra essere (o essere per essenza) ed enti (o essere per partecipazione) (p. 110, n. 13), quanto una

¹² A p. 126 viene addirittura detto che «il suo pensiero [di Tommaso d'Aquino] è un superamento (*Aufhebung*) di platonismo e aristotelismo»; ma deve in ogni caso essere chiaro che l'assunto fondamentale di Possenti nel momento in cui parla di una 'terza navigazione' è che quest'ultima «desidera attestare un progresso speculativo rispetto al pensiero greco, condotto sotto l'impulso della Rivelazione biblica» (p. 119). Sulla 'terza navigazione' cfr. anche pp. 121-122.

possibilità di dire l'essere in molti modi grazie alla dottrina dell'analogia¹³ – di *proporzionalità*, precisa Possenti, e non di *attribuzione* (pp. 110-111) – propria della riflessione di Tommaso, così da escludere un'affinità tra quest'ultimo e Parmenide nel modo di concepire l'essere (p. 109, n. 11). In questo modo si ha la possibilità di sostenere come nell'orizzonte teorico delineato dal pensatore medievale l'unità «non esclude la molteplicità e la molteplicità non esclude l'unità» (p. 109).

Nella seconda parte del volume (*Filosofia dell'essere e chiusura della modernità filosofica*) Possenti passa a una più ampia e decisa critica nei confronti di alcune filosofie otto e novecentesche non in sintonia con il realismo a cui lui intende rifarsi. Si inizia con il criticare figure quali Schelling e Luigi Pareyson (pp. 135-140), da lui denominate metafisiche *libertiste*, in quanto all'interno di questi orizzonti speculativi verrebbe a perdersi qualunque forma di necessità dal momento che si 'inietta', sostiene Possenti, tanto il divenire quanto la contingenza nell'Assoluto, conducendo a una sorta di completo abbandono di ogni ontoteologia¹⁴ e a negare, soprattutto con Pareyson, ogni valenza conoscitiva alla filosofia, riducendola a mera interpretazione del mito (p. 139). Le maggiori critiche vengono in ogni caso dedicate alle metafisiche *logicistiche* di Hegel, Gentile, Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino. Tutti costoro avrebbero in comune una sorta di 'errata partenza' nelle loro rispettive prospettive teoriche, in quanto non inizierebbero dalla riflessione sull'*ente*, concreto e determinato, ma dall'*essere*, collocandosi così «di primo acchito nel mondo della logica da cui non riescono più ad uscire» (p. 141). Partire dall'*ente*, sostiene di contro Possenti, «significa che le determinazioni reali sono determinazioni dell'*ente*, non dell'*essere*; ed esse non sono apparenza (*doxa*), ma fanno parte della realtà dell'*essere* e ne costituiscono la verità» (pp. 140-141). Tramite questo erroneo inizio, quelle filosofie vengono immediatamente a perdere l'essenziale riferimento all'*analogia entis*, a favore invece di un modo univoco di intendere l'essere, non essendogli così possibile altro accesso se non a un ambito di riflessioni meramente logico, con nessun contatto con la realtà. A Hegel, tra le molte cose, viene criticata con grande decisione e insistenza l'analisi da lui svolta sulla celebre 'prima triade' all'inizio della *Scienza della logica* (pp. 141-152). «La partenza dall'*essere* come massimamente indeterminato, *genus generalissimum* e vuoto rende immediatamente *del tutto fittizia* la spiegazione del divenire», in quanto il divenire, «spiegato come sintesi di essere e nulla è posizione insostenibile, dal momento che il

¹³ Strettamente in contatto con la dottrina dell'analogia di Tommaso risultano anche essere, per Possenti, le altre due dottrine da lui reputate fondamentali; quella della *partecipazione* e della *creatio ex nihilo*: «la metafisica della partecipazione può essere intesa, senza rischi di abolire la differenza invalicabile tra gli enti e il Creatore, all'interno della dottrina della creazione *ex nihilo* in quanto le cose create recano un'impronta del creatore, partecipando al suo essere a distanza ed in modo intrinsecamente analogo» (p. 114), su ciò cfr. anche p. 111. Manca in ogni caso nel presente volume qualunque tipo di analisi volta ad esaminare il concetto, tutt'altro che privo di problematicità, di *partecipazione*.

¹⁴ «Termine su cui Heidegger ha gettato un ingiusto e prolungato sospetto» (p. 135), che però, ad avviso di Possenti, apparirebbe in via di superamento.

nulla non c'è e perciò non può esservi alcuna sintesi reale con qualcosa che non c'è»; in base a ciò la prima triade rivela una «debolezza estrema», e il divenire rimane completamente «impensato», e da ciò si viene a dire che «sbagliarsi sul divenire significa sbagliarsi su tutto, dal momento che il divenire è onnipresente nella realtà» (p. 142). Oltre alla critica sul fallace inizio, mossa come già detto a tutte le filosofie chiamate logicistiche (o chiamate anche «*filosofie dell'essenza senza esistenza*» [p. 152]), a Hegel si rimprovera soprattutto un'errata utilizzazione del termine *nulla*¹⁵ – come era stato accennato nei riguardi di Pareyson (p. 138, n. 7 e pp. 139-140, n. 9) e, come poi dirà, a proposito del discorso di Severino. Il nulla, ad avviso di Possenti, è «un *concetto senza oggetto*, nel senso che alla sua idea non corrisponde alcunché di reale» (p. 143, n. 15), un mero *ente di ragione* dunque¹⁶. L'opposizione essere-nulla è pertanto irreali, dal momento che il nulla semplicemente non c'è (p. 143), ossia è un ente impossibile (p. 144). Il problema che Possenti tenta di superare è la ricerca di non entificare il nulla, pena il cadere in contraddizione; ed è proprio per questo motivo che lui rifiuta, indicandolo come impossibile, il passare dell'essere nel nulla di cui parla Hegel all'inizio della *Scienza della logica*, dal momento che «nella realtà niente va nel nulla ma tutto si trasforma»¹⁷ (p. 147). Oltre a tutto ciò, si critica a Hegel – ma è questo un aspetto che viene riferito anche a Gentile e Severino, e in parte a Bontadini – l'identificazione tra logica e metafisica, in quanto, proprio tramite ciò, non si uscirebbe mai da formule verbali, di modo che l'esistenza non può che rimanere inevitabilmente indedotta, tanto nel pensiero del filosofo di Stoccarda quanto in quello dei tre pensatori italiani (cfr. p. 157, pp. 168-177).

Ora, al di là dell'alquanto problematica equivalenza tra *ens rationis* e *nihil absolutum* e degli svariati aspetti critici che emergono da queste affermazioni di Possenti¹⁸, è sufficiente rivolgersi

¹⁵ A tal riguardo, è opportuno precisare che, per Possenti, la nozione del nulla non svolge un ruolo primario nell'orizzonte della 'filosofia dell'essere', in quanto «nel corso della metafisica moderna e contemporanea il ricorso all'idea del nulla ha subito un incremento smisurato e spesso infelice in quanto ne manifesta un impiego o logico o meramente retorico che inquina il discorso più che chiarirlo» (p. 143, n. 16). Una presa di posizione analoga si trova all'inizio del paragrafo conclusivo del saggio di Possenti, *Perché c'è qualcosa invece che niente?*, in *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, op. cit., pp. 491-506: 503.

¹⁶ Bisogna aggiungere che l'*ens rationis* viene identificato da Possenti col concetto di *nihil absolutum*, come è evidente dalla stessa p. 143 e da quanto si dice a p. 216, n. 30, oltreché (e in modo ancora più palese) da quanto Possenti sostiene in *Perché c'è qualcosa invece che niente?*, in *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, op. cit., pp. 492-493 (Possenti stesso rinvia a questo suo saggio per quanto riguarda lo «statuto dell'idea del nulla» [p. 143, n. 15]).

¹⁷ «Nessuna cosa può andare nel nulla, poiché il nulla non c'è» (p. 176, n. 17).

¹⁸ Due aspetti devono in ogni caso venir segnalati. In tutta la trattazione che riguarda Hegel, concentrandosi soprattutto sulla 'prima triade' delle celebri pagine del primo capitolo della *Scienza della logica*, non vengono mai prese in considerazione non solo le pagine sul 'nascere e perire', sul 'togliere del divenire' (con il suo fondamentale primo capoverso) e sull'altrettanto importante nota sul concetto di *Aufheben*, ma anche tutte le quattro dense note che seguono il breve paragrafo dedicato al divenire non vengono in nessun luogo discusse. Di questo primo capitolo vengono riportate, in nota, soltanto il primo paragrafo sull'essere (p. 141, n. 12 e p. 174, n. 16) e alcuni passi del paragrafo sul divenire (p. 174, n. 16). Inoltre, quando di quest'ultimo paragrafo si riporta la famosa (e importantissima) frase secondo cui «il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 71), vengono commentate da Possenti in questo modo: «da questo gioco di parole è vano attendersi qualsiasi scienza del reale» (p. 174, n. 16). Non facendo alcun riferimento alle note relative all'«unità di essere e nulla», ci si priva di prendere in considerazione, per esempio, quanto Hegel sostiene sui «vuoti "enti di ragione"» nella prima di

a quello che sembra essere l'aspetto teoretico più significativo del discorso, vale a dire la considerazione del nulla come ente di ragione (a cui è riconducibile, secondo Possenti, il concetto di *nihil absolutum*) e alla necessità di non entificarlo. Il punto centrale è che non basta sostenere che, pur non essendo qualcosa di *reale* (ma forse sarebbe meglio dire *sensibile*), allora il nulla assoluto può essere semplicemente indicato come un ente di ragione – vale a dire qualcosa (l'ente di ragione è infatti un ente) che però non può essere esperito tramite l'ausilio dei sensi. Il grosso problema, tale da far scattare la celebre aporia platonica, è che appena *del* nulla si intende dire qualcosa, subito *lo* si perde in quanto nulla venendo *esso* inevitabilmente entificato. Anche l'affermazione 'il nulla è nulla', che potrebbe sembrare incontraddittoria rispetto a quella autocontraddittoria 'l'essere è nulla' o 'il nulla è l'essere', non può in alcun modo resistere all'insorgere dell'aporia, dal momento che è sempre a riguardo *del* nulla che si predica la nullità; in questo modo infatti il nulla è preso come il soggetto di un giudizio, quindi come qualcosa e non come nulla¹⁹.

Come già accennato, oltre a Hegel, Possenti viene a muovere alcune critiche anche a Gentile, Bontadini e Severino. A proposito di Gentile si prosegue quanto già era stato sostenuto a proposito di Hegel – ma è una critica che tocca anche a Severino e in parte a Bontadini – e che può essere compendiato dicendo che l'«errore dell'idealismo sta nel volgersi solo al pensiero, dimenticando completamente il piano dell'essere, ossia l'*ens* come trascendentale fondante» (p. 40). Si sostiene pertanto che Gentile non tenga in alcun conto l'individuo empirico e non abbia che occhi per l'Individuo trascendentale (p. 167, n. 8), e che se l'eternismo (tramite questo termine ci si deve riferire tanto a Parmenide quanto a Severino) «se ne sta beato nella perpetua contemplazione di $A = A$ », il divenirismo (tanto di Hegel quanto di Gentile), d'altro canto

queste note, oltre a non tener conto dell'introduzione, nella seconda nota, della celebre figura della *Meinung* (cfr., rispettivamente, Ivi, p. 74 e pp. 81-82). Ma, detto ciò, deve anche aggiungersi, a proposito di quanto afferma Possenti in considerazione del 'reale' e del 'logico', criticando espressamente Hegel di non essere in grado di sollevarsi a quello mantenendosi interamente in questo, che sarebbe stato forse di una qualche utilità riflettere anche su quanto Hegel dice nel penultimo capoverso della prima *Prefazione* a proposito delle «pure essenzialità» (ivi, p. 7), oltretutto sulla distinzione presente nella seconda *Prefazione*, tra *cose* e *l'essenziale delle cose* (ivi, p. 18). Oltre a ciò è anche abbastanza sorprendente che, parlando di ente di ragione in riferimento al nulla e definendo quest'ultimo come un «concetto senza oggetto», non venga mai fatto riferimento alla 'tavola del nulla' presente nell'ultima pagina dell'*Analitica trascendentale* di Kant, in cui quest'ultimo come noto distingue quattro sensi in cui il nulla può essere assunto, indicando proprio nel primo *l'ens rationis* (cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, intr. tr. e note di G. Colli, Adelphi, Milano 1976, pp. 356-358 [= B 347-349/A 290-292]). Peraltro, a tal riguardo, non può non notarsi che *l'ens rationis* è appunto un *ens*, ossia qualcosa, e viene per esempio da Kant paragonato ai *noumena*, mentre è senz'altro il quarto significato che Kant attribuisce al concetto di nulla – ossia il *nihil negativum*, un «oggetto vuoto senza concetto», una non-cosa, l'impossibile – quello che deve essere accostato al *nihil absolutum*. Su ciò cfr. G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, zweite durch. und um eine Nachwort erg. Auf., Klostermann, Frankfurt a.M. 2011 (1ª ed. 2008), § 93, pp. 117-118.

¹⁹ Se per altro il rapporto essere-nulla fosse un che di irreal e assurdo in quanto il nulla non c'è (e quindi anche, certo, non c'era e non ci sarà), e se ogni discorso sul nulla assoluto non può che risolversi in un discorso su di un ente di ragione, come spiegare la frase secondo cui «il fatto primordiale dell'esistere» è uno «stare fuori dal nulla» (p. 76)? E come intendere quanto viene detto a p. 231 a proposito di una 'creazione continua' che deve essere intesa nel senso di una «messa in salvo del creato dall'insidia del nulla, della *vertibilitas in nihilum*»?

«conduce al noto assunto con cui Engels sintetizzava il significato della dialettica hegeliana: “tutto ciò che esiste merita di morire”, che senza grossi patemi d’animo applicherei anche a Gentile e al suo attualismo»²⁰ (pp. 171-172). Ciò che inoltre viene sottolineato con grande intensità da Possenti è l’impossibilità di ricavare all’interno del pensiero gentiliano la nozione di *persona*, venendo invece attribuita grande importanza al concetto di autocoscienza (p. 184); ma in questo modo, sostiene Possenti, non si avrebbe la possibilità, tramite la riflessione filosofica del pensatore attualista di dare risposte a problemi oggi vitali quale quello dell’embrione umano, in quanto «la solidità di una filosofia si misura anche in rapporto alla capacità di offrire risposte attendibili a problemi e realtà un tempo impensabili»²¹ (p. 185). A Bontadini viene invece rimproverato, insieme al suo più celebre allievo, di aver semantizzato l’essere in un modo quanto mai sterile e astratto tramite l’espressione ‘non non-ente’ volta alla qualificazione di ogni ente (p. 156), e di aver, proprio tramite la lunga controversia con Severino, «nuociuto alla metafisica [che si è svolta] presso l’Università Cattolica milanese»²², segnando addirittura «la fine della sua neoscolastica, sterilizzando l’attenzione alla filosofia dell’essere, e creando in diversi soggetti un rigetto del discorso metafisico come tale» (pp. 156-157). Ma anche la forte valorizzazione effettuata da Bontadini dell’idealismo (in particolare di quello gentiliano) viene fortemente osteggiata, indicando come non possa esistere alcun contatto tra realismo e idealismo e che pertanto imboccando la via che conduce all’idealismo non può che negarsi ogni validità speculativa al primo dei due termini (cfr. pp. 159-165). Molte critiche vengono rivolte anche a Severino: al suo intendere l’essere in modo univoco portandolo così a proclamare l’eternità di ogni ente (p. 141), alla semantizzazione dell’essere in rapporto al nulla (p. 143), al totale immanentismo su cui si regge il suo pensiero (p. 172), al «dissolvimento del soggetto personale libero, ingoiato dal destino della necessità» (p. 265). Tuttavia le critiche più dure che vengono a lui rivolte riguardano il modo di intendere il divenire, tanto a proposito della *pars destruens* del suo discorso filosofico – e quindi come oscillazione delle cose tra l’essere e il nulla – quanto a riguardo della sua *pars construens* – ossia come comparire e scomparire degli eterni (pp. 153-155). Non solo è falso sostenere che «la persuasione che guida la storia dell’Occidente» sia «la persuasione che l’ente sia niente», ma anche affermare che col pensiero dei Greci si pensi «come

²⁰ A proposito di due affermazioni fatte da Possenti su Gentile (p. 48, n. 28 e p. 188), la prima delle quali riguardante alcune «affinità» tra Nietzsche e Gentile (che però, date le brevissime indicazioni fornite, rischiano di essere alquanto generiche), mentre la seconda inerente un legame tra il filosofo siciliano e la ‘civiltà della tecnica’, sarebbe forse stato opportuno richiamare i saggi dedicati da Severino a Gentile, che da diverso tempo (la fine degli anni ’80 per il primo aspetto, la metà degli anni ’70 per il secondo) hanno sottolineato queste assonanze.

²¹ «Se non è presente sin dall’inizio, la persona non potrà apparire successivamente, tanto meno nelle filosofie che identificano Logica e Metafisica, che viceversa manifesteranno tendenze chiaramente antipersonalistiche, vere e proprie filosofie del Neutro, dove vige l’*esso*, non l’*io* o il *tu* o l’*egli*» (p. 181). L’attualismo gentiliano viene anche qualificato come il «punto di catastrofe» del pensiero moderno (p. 204).

²² Una critica alla scuola ‘neoclassica’ dell’Università Cattolica milanese, per la troppo forte insistenza al pensiero parmenideo in essa ravvisabile, è presente anche a p. 128.

niente l'ente in quanto ente»²³. Dal momento che il nulla non c'è, è da reputare infelice, sostiene Possenti, «ritenere che nel pensiero greco l'ente come tale è conteso tra l'essere e il niente» (p. 153); l'eventuale contesa non è tra essere e nulla ma tra vita e morte: «e ciò costituisce una differenza invalicabile, in quanto siamo dinanzi a trasformazioni» (p. 154)²⁴. Ma il problema sembra proprio costituito dal *sensu* di questa trasformazione o cambiamento, vale a dire dal chiedersi quale *significato ontologico* possa avere che una certa cosa passi da uno stato a un altro. Prendendo l'esempio fatto da Possenti di una foglia che cambia colore, occorre allora chiedersi che cosa significhi che una certa foglia *perda* il proprio colore precedente (verde) e ne *acquisisca* uno nuovo (giallo). Qual è allora il senso ontologico di questa perdita – che per altro può essere qualificata accidentale (p. 154) proprio ed esclusivamente in vista del suo poter essere o non essere, altrimenti non di accidentalità potrebbe parlarsi – se non, come dice Severino, la persuasione del suo andare o essere andata nel nulla?

Come si è già accennato, l'autore che Possenti sente più affine alle proprie considerazioni è Jacques Maritain, a cui dedica l'ultimo capitolo di questa seconda parte del suo lavoro. Un passo che delinea assai chiaramente questo accordo è quello in cui il filosofo francese sostiene con grande vigore che non si «trascende, constatiamolo una volta in più, il realismo e l'idealismo, non esiste una posizione superiore che li superi e li riconcili: bisogna scegliere tra l'uno e l'altro, come tra il vero e il falso. Ogni realismo che venga a patti con Cartesio e con Kant deve accorgersi, un giorno, che viene meno al suo nome»²⁵. La grande importanza che viene attribuita a Maritain è determinata dall'aver insistito quest'ultimo sulla nozione di *intuizione intellettuale*, «che forse non ha pari nell'intero corso della filosofia moderna» (p. 195), dall'aver messo in risalto il primato del momento intuitivo su quello meramente discorsivo (p. 196), dall'aver distinto l'*ideosofia*, che accomuna le varie filosofie immanentistiche che si rifanno all'idealismo cartesiano (pp. 201-202), e l'*ontosofia* che, coniata nel libro *Il contadino della Garonna* del 1967, vuole indicare l'accesso alla 'verità sul mondo', la quale è insieme da un lato filosofica e teologica e da un altro lato tanto ontologica quanto morale²⁶ (p. 128). La chiusura della filosofia moderna, tematizzata da Possenti

²³ E. Severino, *Destino della necessità. Κατὰ το χρεών*, Adelphi, Milano 1980, p. 15 e p. 26 (passi citati da Possenti a p. 153).

²⁴ Nella nota 25 di p. 154, nel criticare un passo tratto dal libro di Severino *Intorno al senso del nulla* (Adelphi, Milano 2013, p. 20), Possenti sostiene che il divenire è trasformazione, «ossia la perdita di una forma e la sua sostituzione con un'altra forma», facendo seguire l'esempio di una foglia che d'autunno perde il colore verde e acquista quello giallo.

²⁵ J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, tr. di E. Maccagnolo e prem. di V. Possenti, Morcelliana, Brescia 2013, p. 129 (passo citato da Possenti a p. 193, n. 4).

²⁶ Per questa contrapposizione cfr. anche pp. 34-35, n. 9 e pp. 185-187, dove Possenti parla della concezione della metafisica di Maritain come di una «fuoriuscita dall'oblio dell'essere del moderno attraverso il ricongiungimento all'ontologia dell'Aquinate», aggiungendo inoltre che l'idea proveniente dalla sua riflessione è propriamente quella della 'terza navigazione' (p. 186). Al di là di tutto ciò che potrebbe dirsi in proposito, anche rispetto all'ampio dibattito presente sul suolo europeo (e non soltanto europeo) da almeno un paio d'anni, è in ogni caso davvero difficile accogliere quanto sostenuto da Possenti, senza ulteriori analisi, a proposito della «distanza filosofica tra

in questo volume con l'intenzione di seguire l'itinerario svolto da Maritain e le analisi sviluppate da Augusto Del Noce tanto nel libro su *Il problema dell'ateismo* (1964) quanto nel volume postumo su *Giovanni Gentile* (1990)²⁷, deve essere soprattutto intesa come un «rifiuto della concezione monista del sapere, e nel deciso ritorno al problema dell'essere esistenziale che annuncia l'apertura di una stagione speculativa nuova» (p. 203); ed è proprio all'apertura di questa stagione che la 'filosofia dell'essere' professata da Possenti intende rivolgersi.

Nella terza e ultima parte di questo lavoro (*Problemi del divenire e dell'eterno*) si passa ad alcune riflessioni critiche nei confronti di problemi inerenti teorie scientifiche o epistemologiche lontane dalla prospettiva filosofica della 'terza navigazione'. Nel primo capitolo si tratta dell'evoluzione e dell'evoluzionismo, per passare al problema del caso connesso a quello dell'evoluzione, e giungere fino alla connessione tra causalità e finalità e al tema della natura umana. L'aspetto centrale che viene denunciato in queste pagine è il tentativo, presente in alcune teorie scientifiche contemporanee riguardanti questi ambiti del sapere, di fare a meno della riflessione filosofica – e in particolar modo di una filosofia che non consideri privi di ogni interesse e importanza, ancora oggi, problemi riguardanti il 'soprannaturale'²⁸, ossia «qualcosa che va oltre le possibilità e potenzialità della natura umana» (p. 243) – nell'elaborazione dei propri specifici discorsi. Viene pertanto rivolta una critica ad ogni forma di *riduzionismo*²⁹, vale a dire ogni tipo di elaborazione teorica che non metta in conto la propria parzialità rispetto alla vastità di esperienze che circondano la vita dell'uomo (e non soltanto dell'uomo) che non possono essere spiegate con il

Heidegger e Maritain» che «trova conferma nella profonda diversità di scelte sul piano culturale e politico: antinazista Maritain, pronazista Heidegger» (p. 198, n. 9).

²⁷ Richiami espliciti a Del Noce sono a pp. 18-19, 205-206, 221. A tal proposito è utile richiamare una piccola inesattezza presente a p. 19, in cui dopo un riferimento al saggio di Del Noce su *Étienne Gilson e il suo significato presente* (in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, vol. II, pp. 454-474), si sostiene che Del Noce vede nell'opera gilsoniana una possibilità di incontro tra la filosofia moderna a carattere non immanentistico e il tomismo, per poi dire che «con ancora maggior vigore scriverà nel *Giovanni Gentile*: "L'opera del tomista Gilson si situa nella storia della filosofia contemporanea esattamente dopo lo scacco dell'attualismo gentiliano"» (il passo in corsivo è tratto da A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 102-103). Il passo in questione è stato da Del Noce ripreso, tale e quale, e inserito nel volume su *Giovanni Gentile* proprio dal saggio su Gilson del '75 contenuto nella *Festschrift* per Bontadini (cfr. p. 458), pertanto non è corretto sostenere che «scriverà» con maggior vigore quello che in realtà aveva già detto diversi anni prima – ma sarebbe forse stato interessante sottolineare la quasi assenza dall'orizzonte di Del Noce della figura di Gilson intorno alla metà degli anni '60, in quanto il saggio del *Giovanni Gentile* a cui ci si è riferiti era stato pubblicato nel 1964 sul «Giornale critico della filosofia italiana», e lì è del tutto assente quel giudizio su Gilson; come è peraltro abbastanza marginale la figura del grande storico della filosofia nella raccolta di saggi (sempre del '64) sul problema dell'ateismo (a questo riguardo cfr. le osservazioni di C. Cesa, *Augusto Del Noce e il pensiero moderno*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII, 2/1993, pp. 185-211: 209-211). Inoltre è legittimo chiedersi se la connessione tra il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, indicata da Possenti a p. 204 del volume in discussione, possa essere reputata affine alla diagnosi svolta sul pensiero moderno, e sulle sue due 'vie', da Del Noce.

²⁸ In precedenza, polemizzando con J. Searle, Possenti aveva precisato che a suo avviso sarebbe meglio qualificare Dio come *trascendente* piuttosto che come *soprannaturale*, in quanto quest'ultimo sarebbe un termine più equivoco del primo (cfr. p. 70).

²⁹ Possenti parla di *riduzionismo gnoseologico* «secondo cui non esistono altre forme di conoscenza oltre la scienza», e di *riduzionismo ontologico* «secondo cui non esistono le entità di cui la scienza non stabilisce l'esistenza» (p. 243).

solo ausilio delle scienze naturali³⁰. La tesi centrale del naturalismo scientifico, sostiene Possenti, può essere condensata «nel postulato della chiusura dell'universo fisico», ossia in una concezione secondo la quale «ogni evento fisico che ha una causa, ha una causa *fisica*» (p. 244), conducendo così all'eliminazione di ogni forma di trascendenza (p. 252, n. 18). Ciò su cui si intrattiene la riflessione di Possenti è soprattutto la ricerca di istanze che diano la possibilità tanto alla riflessione filosofica quanto alle «certezze della fede» (p. 252), di continuare a porre fondatamente il problema riguardante Dio e il legame tra di esso e l'uomo nonostante le nuove vie e prospettive aperte dalla scienza moderna e contemporanea³¹, anche se naturalmente non necessariamente in opposizione ad esse (cfr. p. 250 e p. 253).

Negli ultimi due capitoli del libro, Possenti – non risparmiando critiche anche a Heidegger (p. 258) e alla concezione dell'eterno ritorno nietzscheano (pp. 259-264) – viene a parlare dell'«alleanza socratico-mosaica», che rappresenta il nucleo della sua riflessione e l'asse portante di ciò che la 'terza navigazione' intende essere. Questa alleanza è l'accordo tra «fede biblica e ragione» a proposito dell'idea di verità, ed è proprio in base a questa intima connessione che è necessaria, per Possenti, la ripresa di un serio discorso sul realismo, dal momento che «tanto la filosofia quanto la Rivelazione sono intrinsecamente realiste» (p. 277). Il 'volgersi verso l'eterno' è pertanto l'istanza ultima e fondamentale a cui è necessario dedicarsi, ma ciò può risultare qualcosa di concreto soltanto attraverso il decreto, sviluppato nelle pagine precedenti del libro, sulla 'fine della filosofia moderna':

il progetto di volgersi e ritornare all'eterno implica tre istanze: riprendere in considerazione le verità eterne superando l'idea postmoderna della verità *filia temporis*; abbandonare l'assoluto divenirismo secondo cui la realtà unica e fondamentale è un divenire storico infinito senza senso né scopo; in terzo luogo significa che, non essendo l'essere soltanto temporale, il pensiero può ascendere verso una conoscenza da lontano, per *speculum et in aenigmate* dell'Immobile. Riportare tutto l'essere a essere finito e diveniente comporta l'esclusione dell'eterno (p. 264).

³⁰ A questo riguardo si sarebbe forse potuto accennare alla figura (ma naturalmente non solo ad essa) di Werner Heisenberg, secondo il quale, come noto, il dialogo tra scienza e alte forme del sapere (e in particolar modo proprio la filosofia) risulta essere di vitale importanza tanto per l'una quanto per le altre. Cfr., per esempio, le risposte di Heisenberg alle domande riguardanti la sua conferenza su *La scoperta di Planck e i problemi filosofici della fisica atomica* (1958), in W. Heisenberg – E. Schrödinger – M. Born – P. Auger, *Discussioni sulla fisica moderna*, tr. di A. Verson, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 22-33: 26, 31-32. Anche se, proprio tramite la riflessione su alcuni scritti dello stesso Heisenberg, sarebbe difficile concordare con Possenti laddove questi sostiene che «Non è l'imprevedibile che fa il caso, ma il pluralismo delle serie causali indipendenti e che ad un certo momento si incrociano, per cui l'idea di un caso originario è contraddittoria. Prima dell'incrociarsi di più linee in un evento causale stanno infatti le serie causali fra loro scorrelate che da un lato rinviano ad una causa prima, e dall'altro incontrandosi in maniera non preordinata danno origine all'evento causale. Inoltre prima del caso esistono le cose che saranno soggette al caso, e dunque rimane in tutta la sua forza la domanda sull'origine di tali cose» (pp. 234-235). Proprio l'ultimo punto qui toccato appare arduo poterlo accettare a riguardo di qualunque aspetto e ambito della realtà (come sembra venga sostenuto nelle righe successive: pp. 235-236). Su ciò cfr. W. Heisenberg, *Ricerca atomica e principio di causalità* (1954), in Id., *Oltre le frontiere della scienza*, tr. di S. Buzzoni, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 59-69: 64; e Id., *Fisica e filosofia* (1959), intr. di F.S.C. Northrop e tr. di G. Gnoli, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 196-217.

³¹ Una forte critica viene mossa da Possenti agli scienziati che, in genere, non sarebbero in grado di maneggiare correttamente i concetti provenienti dalla tradizione filosofica (p. 216).

Questo 'ritorno all'eterno' comporta un forte riconoscimento dell'immane differenza che separa il finito dall'Infinito, e proprio tramite ciò (ossia grazie al creazionismo biblico) è possibile dare una (ma in qualche modo l'unica) risposta al nichilismo e alla sua intrinseca violenza (p. 265), in quanto il «creazionismo biblico ha prodotto la prima e in certo modo unica vera rivoluzione nella vicenda della filosofia universale: ha compiuto una radicale riforma dell'Intero, dunque un punto si svolta talmente profondo che non sembra pensabile che ne possano intervenire altri in un domani» (p. 266). È questo un aspetto di importanza estrema ad avviso di Possenti, ed è proprio tramite un maggior contatto con le problematiche riguardanti, in genere, la trascendenza del divino («solo Dio è colui che accende il fuoco dell'eterno in mezzo a noi» [p. 259]) che è possibile istituire, tramite soprattutto i pensatori realisti contemporanei provenienti dall'area del cattolicesimo (p. 272), una sorta di «*lotta per il cuore della filosofia*» (p. 273) – a maggior ragione proprio in questi tempi, in quanto a giudizio di Possenti, «non vi sono oggi filosofie teoretiche particolarmente significative»³² (p. 273). Nel concludere, può essere riportato ciò che secondo Possenti caratterizza nella propria essenza la 'terza navigazione' nonché la 'filosofia dell'essere' da lui professata, vale a dire che «la filosofia dell'essere nasce nell'alleanza tra Bibbia e greicità, in cui occorre riconoscere che per quanto grande e decisivo sia stato l'apporto della filosofia greca, quello dell'ontologia biblica è stato meno diffuso ma più decisivo» (p. 282).

³² Alla filosofia italiana, soprattutto contemporanea, sulla quale non viene espresso un giudizio molto positivo («il sospetto rivolto verso l'ontologia, i tentativi di decostruzione dell'idea di persona, la rinuncia alla metafisica teologica imprimono un impoverimento e una riduzione di orizzonti al pensiero italiano» [p. 220]), si consiglia di orientare i propri interessi in modo più cospicuo verso la riflessione sulla fede cristiana, di cui, a parere di Possenti, non ci si occupa abbastanza (p. 221); e quindi in ultima analisi di andare verso «il recupero della metafisica» (p. 217).

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.