

Verso un pensiero dell'essere: dialogo tra Heidegger e Fabro

LUIS ROMERA OÑATE*

■

La numerosa letteratura che continua a pubblicarsi sull'opera di Heidegger è un segno indiscutibile dell'attualità e dell'interesse del suo pensiero, che investe molteplici campi¹. Ma è evidente che il nucleo centrale della riflessione heideggeriana è la sua proposta ontologica, da dove derivano e dove tornano tutti gli altri temi². Perciò, vorremmo ritornare alla questione dell'essere heideggeriano e riprenderla nel "dialogo" di Heidegger con un altro pensatore contemporaneo, Cornelio Fabro, che ha voluto ricollegarsi con un pensiero in cui l'essere è stato l'asse portante³.

1. La perdita dell'actus essendi

L'incontro del pensatore italiano con Heidegger potrebbe essere caratterizzato dalla sorpresa di fronte a una coincidenza di fondo riguardo a certi temi sui quali stava maturando il suo pensiero.

Dopo la pubblicazione del suo primo saggio di grande rilievo, Fabro inizia una serie di studi orientati a mettere in evidenza come la scolastica posteriore a san Tommaso ne aveva frainteso la nozione centrale della metafisica: la distinzione reale di *esse-essentia* e la caratterizzazione dell'essere come atto. L'accusa ad alcuni commentatori dell'Aquinate di aver modificato il contenuto preciso della

* Ateneo Romano della Santa Croce
Via S. Girolamo della Carità, 64
00186 Roma

¹ Si veda, tra l'altro, la recente raccolta: AA.VV., *La recezione italiana di Heidegger*, a cura di M.M. Olivetti, Cedam, Padova 1989.

² Cfr. BERCIANO VILLALIBRE, M., *Sinn-Wahrheit-Ort ("topos")*. *Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*, "Anuario Filosófico", 1991 (24), pp. 9-48.

³ Cfr. DI STEFANO, T., *Oblío dell'essere e ritorno al fondamento*, in *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984, pp. 373-395, dove si analizzano alcuni tratti generali del collegamento Fabro-Heidegger.

nozione di esse lo conduce a un recupero del *tomismo essenziale*. In sostanza, Fabro ritiene che dopo la morte di Tommaso la nozione di *esse ut actus* sia stata travisata e sostituita dalla vaga nozione di esistenza.

Il cambiamento non si riduce a una semplice modifica terminologica, ne implica uno spostamento del campo semantico del termine essere che è riflesso di una variazione dell'orizzonte metafisico⁴. Tale quadro terminologico-concettuale rimarrà costante per molti secoli.

Le tappe fondamentali della modifica semantica, e quindi i momenti più decisivi della perdita della nozione di *actus essendi*, si riducono a tre: 1) dall'*actus essendi* si passa subito dopo la morte di Tommaso, ad adoperare indistintamente i vocaboli *esse*, *esse actuale* e *actus essendi*, giungendo all'espressione *actus existendi*⁵. 2) Il secondo momento viene definito dallo spostamento della dicotomia *esse-essentia* a quella di *esse (actualis) existentiae-esse essentiae*. 3) Infine, si compie la riduzione semantica decisiva per il problema della distinzione reale secondo la formula *essentia-existentia*⁶. La sostituzione dell'*actus essendi* con l'*existentia* comporta una caduta del contenuto ontologico della sua nozione: essere non significherà più l'atto radicale del reale, ma la semplice esistenza dell'ente, il mero essere fuori delle cause o correlato dell'appercezione sensibile. «La logica conseguenza di tale espulsione dell'*esse* quale "actus essendi" intensivo doveva essere la negazione della distinzione reale di essenza e di *esse* o di ridurla al più come distinzione modale (possibilità-realtà): Suarez ha fatto la più grande pressione, e con ragione, in questa direzione e la sua opera non è stata del tutto senza effetto su alcuni tomisti»⁷.

La trasformazione terminologico-concettuale operata dalla scolastica post-tomista sarà denominata dal Fabro mediante l'espressione *flessione formale*; essa, nel suo sviluppo, va progressivamente impostando la distinzione reale di *esse-essentia* come distinzione modale *possibile-reale* (di fatto).

La differenza di significato metafisico tra l'essere come atto e l'esistenza si può cogliere paragonando l'analogia e la gradualità che corrisponde alla prima (*esse ut actus*), con l'univocità della seconda (*esse in actu*).

2. L'oblio dell'essere

Nell'opera di Heidegger si scopre una prima consonanza tematica. «Si può riconoscere all'opera di Heidegger — qualunque possa essere il suo esito — il merito di aver recuperato nel pensiero contemporaneo il significato del problema dell'essere, di aver cioè chiarito in modo radicale l'appartenenza essenziale

⁴ Cfr. HOCEDEZ, E., *Quaestio de unico esse in Christo a doctrina saeculi XIII disputata, Textus et documenta*, series Theologica 14, Roma 1933.

⁵ Fabro si richiama a: P. de TARANTASIA, *In I Sent.*, d. 8, q. 6, a.1; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1; d. 17, q. 1, a. 2. Cfr. H.D. SIMONIN, *Les écrits de Pierre de Tarentaise*, in *Innocent V*, Roma 1943.

⁶ Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, pp. 604-605.

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 606. FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 81.

dell'essere alla verità e della verità all'essere in quanto l'uomo stesso, non come ente qualsiasi (p. es. pietra, albero, uccello...), ma precisamente in quanto uomo è ordinato all'essere. La sua caratteristica come essenza pensante è di essere aperto all'essere, di esser posto davanti a questo, di restar riferito all'essere»⁸.

Secondo Heidegger l'uomo consiste infatti nel rapporto di corrispondenza, di reciproca appartenenza all'essere. Quando si pensa all'essenza umana già si pensa all'essere, e viceversa, pensare l'essere implica pensare la sua relazione all'essenza umana⁹. Ogni pensare è secondo questa relazione, non c'è un andare dall'uomo verso l'essere, né un recarsi dall'essere verso l'uomo¹⁰.

L'errore fondamentale del pensiero occidentale, che ritiene di aver individuato il pensatore tedesco, non consiste affatto nella riduzione dell'essere al pensiero (idealismo) o del pensiero all'essere (realismo), bensì, nel progressivo oblio dell'essere dovuto al soffermarsi del pensiero rappresentante (*vorstellenden Denken*) nell'ente, senza chiarire prima la questione fondamentale dell'essere dell'ente. L'accusa heideggeriana della *Vergessenheit des Sein*, rivolta alla totalità della filosofia occidentale post-eleatica, ha un certo parallelismo con la critica del Fabro all'interpretazione post-tomista dell'*actus essendi*.

Il progressivo oblio dell'essere che contraddistingue l'involuzione del pensiero europeo, all'interno del quale si perde anche la differenza ontologica tra l'essere e l'ente, si sviluppa storicamente secondo diverse fasi, ogni volta più radicali: con Platone l'essere è presentato come forma-idea; Aristotele trasforma l'idea nella forma-struttura, da cui risulta il composto come il tutto di materia e forma, il sinolo che è atto¹¹. Nella modernità si compie il passaggio verso l'*actualitas* dell'*ens in actu*, che sarà pensata come effettività; l'effettività si trasforma in oggettività, e l'oggettività si concepisce in funzione dell'esperienza soggettiva (*Erlebnis*)¹². La perdita dell'essere suppone un retrocedere verso l'esistenza intesa come pura e vuota effettività in rapporto alla possibilità concepita come idea e idealità, per risolversi alla fine nel gioco oggetto-soggetto. Dal pensiero dell'essere si passa all'analitica modale.

Heidegger parla di oblio dell'essere perché questo era stato intravisto nel passato; la perdita di quell'iniziale pensiero dell'essere si può analizzare secondo l'evoluzione di tre concetti-guida, intrinsecamente collegati: le nozioni originarie di *physis*, *logos* e verità come *alétheia*.

a) Nel pensiero presocratico appare un concetto che avrà un ruolo fonda-

⁸ FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 81.

⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Der Satz der Identität*, in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 22. La corrispondenza essere-uomo si situa al di là o al di qua della dicotomia realismo-idealismo e così interpreta l'uguaglianza essere-pensiero del frammento III di Parmenide (cfr. M. HEIDEGGER, *Moira*, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pp. 231 ss. e *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, pp. 105 ss). Cfr. anche FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 81.

¹⁰ Cfr. HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, p. 74.

¹¹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 342; *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Nachwort, in *Holzwege*, cit., pp. 67-68.

¹² FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 12-13. Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Ursprung der Kunstwerkes*, Nachwort, cit., pp. 67 ss.

mentale nella storia della filosofia occidentale, la nozione di *a-letheia*. Con questo termine si cominciò a designare la *verità dell'essere* compresa come *non-nascondimento*, *disvelamento* dell'essere occulto che si fa presente al pensiero, senza però perdere totalmente il suo carattere di occulto.

La concezione originaria della verità, che ancora si può intravedere negli scarsi frammenti conservati dei primi pensatori greci, fu presto modificata. Dalla verità dell'essere che si *dis-vela* si passa a un orizzonte di pensiero diverso, nel quale la verità inizia ad essere considerata come concetto, come *conformitas* tra la sintesi del conoscere e la sintesi dell'ente¹³.

Tale cambiamento di rotta s'enuncia implicitamente nella dottrina platonica delle idee, come fondamento dell'essere e della verità. Con l'emergenza della *idea* come *quello-che-è-veramente*, la verità si sposta dal *non-nascondimento* alla *esattezza* o conformità del conoscere. La conoscenza si considera secondo il modello del vedere e l'idea sarà il contenuto mentale visto dall'intelligenza. Da ciò scaturisce un concetto di verità la cui definizione si concentra nella formula *adaequatio rei et intellectus*, conformità fra l'idea e lo *idein*. Il nuovo orizzonte si consolida con Aristotele, che stabilisce come luogo della verità l'intelligenza, viene poi conservato nel medioevo, per radicalizzarsi infine con l'impostazione critica e idealista moderna¹⁴.

La conseguenza dal punto di vista onto-logico, è la continua confusione tra l'ente e l'essere¹⁵. Però, com'è stato detto, l'istanza moderna implica un nuovo passo, quando la *verità-conformità* si considera come la certezza che si risolve nell'*autocoscienza*. L'opposizione soggetto-oggetto è portata al limite, l'essere è essere come oggetto assicurato dalla soggettività e quindi la verità potrà essere definita da Hegel come l'*autocertezza dell'autocoscienza*, la cui forma più sublime è la filosofia¹⁶.

Infatti, quando la modernità fa il suo inizio con il *cogito*, ogni conoscenza dell'ente si riconduce all'autocoscienza del soggetto, come fondamento incrollabile di certezza. La realtà del reale si determina come oggettività, come *rappresentabilità del soggetto rappresentante*. Secondo Heidegger, l'esito finale del pensiero moderno si dà con Nietzsche, che, all'interno dello sviluppo delle virtualità del *cogito* come soggetto di ogni oggettività, arriva a una soggettività produttrice e posseditrice dell'ente¹⁷. «E qui Heidegger fa la sua denuncia principale al pensiero moderno di aver subordinato l'essere al pensiero, la metafisica alla logica: a questo tende l'errata definizione dell'uomo come *animal rationale* e la logica come dispiegamento dell'essenza (*Wesenentfaltung*) del "Logos" nel senso di ante-porre (*Vorstellen*) unificante così che l'essenza dell'entità ed il fondamento della verità è concepita come oggettività. Di qui l'importanza del trascendentale di Kant per il passaggio da Cartesio a Nietzsche: la soggettività trascendentale è l'intimo presup-

¹³ Cfr. HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Nachwort, Frankfurt a. m. 1949, p. 39.

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, pp. 40 ss. e *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 9.

¹⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, cit., p. 10.

¹⁶ Cfr. HEIDEGGER, M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege*, cit., pp. 117 ss.

¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd II, pp. 128 ss.

posto per la soggettività incondizionata della metafisica di Hegel nella quale la “Idea assoluta”, lo auto-apparire dell’incondizionato ante-porre (*das sich-selbst-Erscheinen des unbedingten Vor-stellens*) forma l’essenza della realtà»¹⁸.

Occorre un ritorno al concetto originario di verità come non-nascondimento, compiendo il passo indietro che implica un procedere del pensiero opposto all’*Aufhebung* di Hegel. «Noi non abbiamo difficoltà ad accettare, in linea di massima, l’istanza heideggeriana che si va facendo sempre più esplicita ed impegnativa. Essa si esplica, sembra, in tre dichiarazioni essenziali ben definite. 1) La fondazione della verità come “presenza del presente” ch’è la rivendicazione dello “essere dell’essente” e quindi del primato dell’essere per la restaurazione o rimessa della metafisica: è ciò ch’egli chiama “il ritorno nel fondamento della metafisica” ovvero il “passo indietro” di cui si è detto. 2) La metafisica ovvero la filosofia occidentale intera — realista e idealista, materialista e spiritualista — si è fermata alla determinazione della verità dell’essente obliando l’essere. 3) Il compito quindi del “ritorno” o “passo indietro” è di chiarire finalmente l’essere per fondare l’ente»¹⁹.

b) Assieme alla perdita della nozione di verità come non-nascondimento che dis-vela l’essere dell’ente come presenza del presente, avviene la perdita del senso originario del *logos*, ridotto a pensiero rappresentante. All’inizio del pensiero occidentale, *logos* stava ad indicare il raccogliere, come reciproca relazione, intima appartenenza tra *logos* ed *einai*. Il *logos* presocratico, come raccogliere, è l’accadere del dis-velamento. Successivamente sarà inteso in funzione della verità-conformità fra idea e pensiero, fra sintesi pensata e sintesi reale, e quindi come concetto e parola. D’ora in poi il pensiero non sarà l’ambito dell’aprirsi della radura (*Lichtung*), aperta grazie al raccogliere meditativo del *logos*, in cui accade la verità; ma un pensiero oggettivistico-concettuale che agisce rappresentando²⁰.

c) Parallela alla riduzione dell’*a-letheia* a *veritas* come conformità e oggettività, e alla perdita del senso originario del *logos-legein* trasformato in pensiero rappresentante, la storia del pensiero occidentale ha dimenticato la nozione primigenia di *physis* confondendola con quella di natura nel doppio senso di natura-nascita e natura-essenza. *Physis* «è il principio sorgente che dirige l’essere stesso in forza del quale l’essente diventa e rimane osservabile, si potrebbe dire che *physis* è il “farsi luce” nell’apparire di un sorgere che cerca la stabilità; la *physis* è quindi l’essere stesso in quanto si manifesta ed esce dal suo nascondimento così che *aletheia* e *physis* stano in un rapporto di appartenenza essenziale»²¹.

Il significato presocratico di *physis* potrebbe esprimersi tramite l’espressione *mettere in opera* in cui si indica la presenza del presente, il farsi presente

¹⁸ FABRO, C., *L’interpretazione dell’atto in S. Tommaso e Heidegger*, in *Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario*, Congresso internazionale, Roma-Napoli 1974, pp. 505-517. Qui p. 508.

¹⁹ FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 85-86. Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 45 ss.; l’*Einleitung* di *Was ist Metaphysik?* del 1949, intitolata *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*.

²⁰ Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., p. 17 e 79. Cfr. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 47 ss.

²¹ FABRO, C., *Dall’essere all’esistente*, 2ª ed., Morcelliana, Brescia 1957, p. 353.

dell'ente nella luce dell'essere. È proprio nell'opera dove si manifesta l'essere e si compie la verità²².

Il senso originario di *physis* si perde quando Platone determina il *quid est* dell'ente come idea: d'allora in poi l'essenza dell'essere si trasforma nell'*esse* della cosa e l'*esse* costituisce l'essere dell'ente. In questo modo l'idea s'instaura come paradigma, come modello, e quello che prima dirigeva il processo dell'apparire dell'ente si intende come *me on*²³. La distinzione aristotelica tra il *ti estin* e lo *oti estin* consacra la suddetta perdita, sciogliendo la *physis* nella dicotomia di assenza-composta (di materia e forma) e l'esistenza come il fatto del darsi di un'essenza²⁴.

Tuttavia Heidegger trova nei concetti aristotelici di *energeia* ed *ousia* ancora un'eco della *physis* primigenia. Almeno in alcuni passi, le due nozioni non derivano dallo schema logico della proposizione, ma si concepiscono in funzione di quel senso attivo accennato nel *mettersi in opera*, nel *farsi presente nel suo svelarsi*.

Ma quando l'*energeia* viene tradotta con *actualitas* (equivalente in Heidegger a realtà effettuale o effettiva) sparisce il nucleo del pensiero aristotelico. Così sintetizza Fabro: "in particolare l'appartenenza mutua di *ousia* e *energeia* (cioè di "presenza del presente" e di "messa in opera") si è oscurata. Si tratta della sostituzione dell'"atto" al "fatto" od anche, e forse meglio, della differenza fra la verità dell'essere colta nel suo farsi (*en-ergo*) e la constatazione del fatto supposto già realizzato, onde appunto resta obliato quell'atto del farsi in cui si manifesta l'essere dell'essente, ed il risultato dello scambio è stato determinante nello sviluppo del pensiero"²⁵.

La fissazione di un pensiero che pensa la cosa come il fatto del darsi dell'essenza-idea o dell'essenza-forma oggettiva, accade nel medioevo con l'emergere della distinzione *essentia-existentia*, già preparata da Aristotele. Così l'*ousia* è tradotta in latino come *essentia* (l'essere ridotto al contenuto della definizione logica) e come *substantia* (soggetto o materia del composto)²⁶.

La storia della *physis*, che prima era vista come la *Lichtung* dell'essere in quanto sorgere e aprirsi dell'Aperto, diventa coppia di essenza-possibilità oggettiva ed esistenza-fatto²⁷. Perciò, la storia della *physis* è la storia dell'essere²⁸.

Di fronte a un pensiero rappresentante che si sviluppa nella forma dell'*onto-theo-logia*, bisogna ritornare al fondamento della metafisica per oltrepassarlo (*Überwindung*) o superarlo (*Verwindung*) con un pensiero non più oggettivistico-logico, ma meditativo, rammemorativo, che parla dell'essere per cenni (*Ereignis, Geviert, Es gibt*).

²² Cfr. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 122-146; *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., pp. 7 ss.

²³ Cfr. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, cit., pp. 140 ss.

²⁴ Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 15-16, 80; *L'interpretazione...*, cit., pp. 509-510.

²⁵ FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., p. 15. Cfr. HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, cit., p. 146; *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 76 ss.

²⁶ Cfr. HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, cit., pp. 19-39.

²⁷ Cfr. HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, cit., pp. 413-415.

²⁸ Cfr. LÖWITH, K., *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, pp. 49-82.

3. Considerazioni critiche

Per Fabro la nuova via che intende aprire Heidegger potrebbe essere definita con due caratteristiche, in cui si colgono l'immediatezza e la storicità totale dell'essere heideggeriano. «1) l'essere stesso si trova al di qua del pensiero riflettente; esso appartiene al pensiero essenziale che si attua come "presentificazione" e quindi come "esperienza", "intuizione", "immediatezza" nel senso più intensivo di questi termini. 2) l'essere stesso nel suo rapportarsi all'uomo si presenta come un "Tutto" onnipresente rispetto al quale, nel livello ontico, si svolge il tempo come presente, passato e futuro»²⁹.

Il richiamo di Heidegger a un recupero dell'essere al di là dell'oggettivismo e l'appello a un rapporto più originario con l'essere che gira attorno alla reciproca appartenenza tra essere e pensiero è giudicato positivamente da Fabro³⁰. Oltre a ciò, questi sottolinea l'acutezza della critica heideggeriana alla modernità, evidenziando come nell'instaurazione della soggettività come inizio, è già presente il momento risolutivo di essa nella *Wille zur Macht* di Nietzsche.

Ciò nonostante, Fabro prende le distanze per quanto riguarda la visione di Aristotele; in modo particolare rispetto alla critica al concetto di verità come *adaequatio*³¹.

Contrariamente all'opinione di Heidegger, Fabro ritiene che la distinzione tra logica e metafisica non comporti la rinuncia al concetto di verità dell'essere come dis-velamento della presenza del presente. Anzi, è proprio la netta separazione tra l'ente secondo la *physis* e l'*ens ut verum* la condizione di possibilità necessaria perché possa accadere la verità. All'interno della distinzione essere-pensiero è possibile un pensiero dell'essere dove l'essere non si esaurisce nell'*essere del-per il pensiero*. L'articolazione del rapporto fra essere e pensiero con la distinzione del piano noetico e ontologico permette l'emergenza dell'essere nelle diverse manifestazioni della natura e in ogni presentazione al pensiero.

La critica acquista profondità quando si sofferma sull'atteggiamento di Heidegger rispetto alla filosofia cristiana, specialmente per quel che riguarda l'analisi del pensiero di Tommaso d'Aquino e la critica alla nozione di creazione. Fabro si lamenta in primo luogo dell'abitudine del pensatore tedesco a generalizzare, integrando in una stessa categoria filosofie diverse e atteggiamenti intellettuali distanti, come la riflessione classica e l'indirizzo del pensiero moderno³².

²⁹ FABRO, C., *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 374-375.

³⁰ «Si può accettare nella sua linea generale la rivendicazione fatta da Heidegger, anche se le sue disquisizioni filologiche lasciano alle volte non poco perplessi (...). E piace anche la solidarietà stretta e l'appartenenza scambievole che viene affermata fra l'essere e il pensiero e fra l'uomo e l'essere come quando Heidegger scrive: "il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo dice una duplice cosa: Il pensiero è dell'essere, in quanto il pensiero, presentato dall'essere, appartiene all'essere. Il pensiero è insieme pensiero dell'essere in quanto il pensiero appartiene all'essere, tratta dell'essere" (*Einführung in die Metaphysik*, pp. 104-105)», C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 85. Cfr. HEIDEGGER, M., *Brief über den Humanismus*, Bern 1947, pp. 36 ss.

³¹ Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., p. 144.

³² Cfr. FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., p. 83.

In secondo luogo si sottolinea l'orizzonte di riferimento da dove Heidegger muove la critica al pensiero medioevale. «Tocca osservare anzitutto che la prima e principale fonte per Heidegger di conoscenza del pensiero medioevale è stato lo Scoto e sembra gli sia completamente ignota la posizione di S. Tommaso che, unico fra i Maestri del sec. XIII, è salito al concetto assoluto di atto attribuendo alle creature tutte (anche alle spirituali) non la composizione di *essentia* ed *existentia* come di possibilità e realtà ma quella di *essentia* ed *esse* come principi reali costitutivi dell'ente in atto»³³.

L'*ens* di Scoto si risolve nell'essere in atto, sostenuto nell'atto dalla causalità divina: l'*ens* come realtà (*ut nomen*) è nominato *habens essentiam*, invece l'*ens* come attualità (*ens ut participium*) è designato *idem quod existens*. Diversa è, però, l'ontologia di san Tommaso. «Altra è invece la posizione tomistica: qui l'*ens* non è lo *habens essentia* ma è *id quod habet esse*, sinolo di essenza reale come potenza e di *esse* come atto della stessa potenza; così che l'essenza realizzata rimane ancora potenza ed è quindi... "potentia cum actu" in modo che l'*esse* è atto schietto, l'atto ch'è sempre e soltanto atto, che fonda l'attualità della creatura come *esse* partecipato e definisce l'essenza stessa di Dio come *esse per essentiam*. Allora la distinzione radicale dell'*esse*, quella che Heidegger dice con Scoto la "distinzione ontologica", non è la distinzione di possibilità e realtà, ma quella di *essentia* ed *esse* come potenza ed atto»³⁴.

La nozione di *actus essendi* di Tommaso d'Aquino è agli antipodi dell'esistenza come fatto, giacché esso è l'atto più profondo e intimo del reale. L'*esse* è atto puro in Dio e atto partecipato nelle creature così che la trama dell'entità di ogni creatura è data dalla composizione reale di essenza ed *esse*. «Nella concezione tomistica, e in essa soltanto, l'*esse* tanto infinito come finito è sempre atto e soltanto atto: l'Infinito è *esse* per essenza, il finito è ed ha l'*esse* per partecipazione»³⁵.

Contribuisce alla non completa comprensione dell'*esse* di Tommaso la stessa via scelta da Heidegger per ritrovare l'essere. Lui propone un passo indietro dalla metafisica verso l'essenza della metafisica, tramite il quale si chiarifica la differenza ontologica fra l'essere e l'ente. È nell'ambito della differenza, e in funzione del suo senso, che si risolve la questione dell'essere. «Tutto dipende da questo "fra" (*zwischen*). Ma a noi sembra che, a parte il presupposto soggettivistico, la "differenza" com'è prospettata da Heidegger non si discosta da quella hegeliana e lo attesta la circolarità di *sein* e *Seiende*: soltanto che Heidegger, a differenza di

³³ FABRO, C., *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 414.

³⁴ FABRO, C., *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 415. Cfr. MÜHLEN, H., *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus, Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl/Werft. 1914, pp. 22 ss.

³⁵ FABRO, C., *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 416. La distinzione tra l'essere come affermazione dell'esistenza e l'*actus essendi* è analizzata da A. LLANO (*Metafisica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984, soprattutto cap. III) sulla base della distinzione di Frege tra predicati di primo e secondo livello. L'esistenza è l'affermazione dell'avere dei casi di un concetto (predicato di secondo livello, riducibile al quantificatore esistenziale), l'*actus essendi* ha invece una portata metafisica (predicato di primo livello). Nel capitolo IV studia la questione delle modalità e l'influenza di esse nell'ontologia. Anche F. INCIARTE (*El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1973, pp. 134-135) adopera la distinzione ora vista quando tratta il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio, considerando che essa mostra che l'espressione Dio esiste è vera, trattandosi quindi di una metaproposizione. Si ricordi la distinzione tradizionale fra le proposizioni *de re* e *de dicto*.

Hegel, non qualifica Dio né come *sein* né come *Seiendste* (...). L'essere (*sein*) heideggeriano, a differenza di quello aristotelico, può certamente esser detto atto, ma nell'ordine ontico-fenomenologico ovvero come "presenza del presente" di evidente derivazione da Kant e Hegel: l'essere per Heidegger non è certamente prodotto "dalla" coscienza (Hegel), è però sempre atto in quanto è "per" le coscienze, perché quest'atto ch'è l'essere è "essere presente" per un essente di natura particolare qual è precisamente l'uomo»³⁶.

Considerando l'essere come il farsi presente nell'uomo «la differenza fra l'essere e l'essente si dà soltanto per l'uomo e in quanto c'è l'uomo e così l'essere è "atto-per-l'uomo" e non "atto-dell'ente". Ciò spiega il fraintendimento di Heidegger della controversia della celebre distinzione fra *essentia* ed *existentia*. La sua richiesta, certamente legittima dal punto di vista teoretico, che tale distinzione può essere pensata soltanto a partire dalla chiarificazione della "verità dell'essere", può essere riconosciuta legittima e può convalidare la critica all'"essenzialismo" (Gilson) proprio della maggior parte della metafisica occidentale»³⁷; ma non è corretta per san Tommaso.

Fabro si sofferma anche sull'interpretazione heideggeriana della creazione, contenuta nel messaggio cristiano e teorizzata dalla teologia e dalla filosofia. Heidegger la considera come un'applicazione del modello greco della produzione artigianale al racconto sacro. «Nel tomismo quindi la creazione è posta sul piano trascendentale dell'esse come atto puro e attinge quindi la costituzione originaria dell'*ens-creatura* nella sfera dell'intelligibilità pura dell'atto, al di là di qualsiasi riferimento ad una qualsiasi strumentalità empirica. Invece, sembra incredibile, Heidegger capovolge la situazione: egli afferma infatti: a) che la creazione cristiana si riduce all'assunzione ingenua del plesso strumentale di materia e forma, e b) che la composizione fondamentale della creatura nel tomismo è quella di materia e forma; e infine c) il passaggio della coppia materia e forma al pensiero moderno»³⁸.

Il *sein* di Heidegger ha per Fabro una doppia insufficienza: da un canto, nonostante il suo richiamo a un pensiero radicale, la considerazione dell'essere non supera la sfera di attestazione fenomenica. La presenza cui si appella Heidegger è definita da Fabro come onto-fenomenologica, fenomenologica perché si ferma all'apparire dell'essere all'uomo, ontica perché una teoria dell'apparire è insufficiente per fondare la verità dell'essere su un piano ontologico.

D'altro canto, e questo è forse il punto decisivo, Heidegger rimane in un quadro di riferimento immanentistico. Infatti, l'identità tra essere e pensiero (che sono *das Selbst*), la domanda sul senso dell'essere, il rapporto tra *Lichtung* e *Welt*, non indincano forse che la riflessione heideggeriana si sofferma sull'*esse ut verum*, senza però giungere all'essere reale?

Fabro va oltre: osservando un'affinità tra il programma della *Critica della ragion pura* e l'esistenzialismo, non esita ad applicare i punti centrali di essa al pensiero di Heidegger. «Il programma dell'esistenzialismo è in sostanza quello della

³⁶ FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 99-100.

³⁷ FABRO, C., *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 100-101.

³⁸ FABRO, C., *Partecipazione e causalità*, cit., p. 26.

Critica della ragion pura: ridare consistenza alla dottrina dell'essere mediante la fondazione di una esperienza dell'essere stesso; simile è anche il metodo, ch'è la risoluzione dell'ente ovvero dell'oggettività immediata nella struttura trascendentale del soggetto che rende possibile l'apparire dell'essente nell'essere; simile infine il risultato, ch'è il riconoscimento della "finitezza" dell'essere dell'essente come un tutto e del costitutivo della verità come "libertà" (...). Tutto questo è profondamente kantiano e opera nella filosofia novissima con insistenza continua»³⁹.

Secondo Fabro, quindi, nonostante la pretesa di un superamento radicale dell'impostazione moderna e il suo richiamarsi ad un rapporto più originario all'essere, il pensiero di Heidegger non raggiunge completamente il suo obiettivo nella misura in cui non si stacca sufficientemente dal modo in cui la modernità cerca di pensare l'essere. Per il pensatore italiano è più radicale la posizione di san Tommaso e un pensiero che torni a riflettere sui temi proposti dall'Aquinate sarà in grado di compiere il superamento soltanto accennato dal filosofo tedesco.

³⁹ FABRO, C., *Dall'essere all'esistente*, cit., p. 344. Evidentemente l'impostazione esistenzialista presenta una novità: «il merito dell'esistenzialismo, è nel suo tentativo di fondare e svolgere il carattere naturale del *Bewusstsein überhaupt* kantiano liberandolo dalle deviazioni sia panteistiche come antropologiche, soggettivizzanti od oggettivizzanti, per rimetterlo nella sua originaria indifferenza: quella di essere possibilità pura *a priori* dell'apparire dell'essere per un essente qual è l'uomo. Il *Bewusstsein überhaupt* è assunto come il fondamento delle categorie esistenziali in quanto costituisce la possibilità trascendentale della presenza del presente ch'è l'essente: è quindi interpretato come principio ontologizzante della libertà umana e non come principio gnoseologico» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 345-346). B. LAKEBRINK commenta il seguente testo di Heidegger, «Zum Wesen des Seins gehört aber das Menschenwesen, insofern das Wesen des Seins das Menschenwesen braucht, um als Sein ...zu wesen» (*Die Technik und Kehre*, Pfullingen 1962, p. 38) dicendo: «So waltet auch hier immer noch der dunkle Schatten einer transzendentalen Subjektivität» (*Der thomistische Seinsbegriff und seine existentielle Umdeutung*, in *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Congresso internazionale, Roma-Napoli, 1974, vol. VI, pp. 219-238, qui 220).