



Il problema del cominciamento filosofico in “La prima riforma della dialettica hegeliana” di Cornelio Fabro

Jesús Villagrasa, L.C.

La pubblicazione postuma di un'opera dalle caratteristiche di *La prima riforma della dialettica hegeliana*¹ non è cosa di ogni giorno. La paternità dello scritto è sicura. Cornelio Fabro esprime nelle sue lettere la volontà risoluta di pubblicare il testo che conobbe, durante la vita dell'Autore un fallito tentativo di stampa². Una volta consegnato alla casa editrice, Fabro rimase in attesa per quasi un anno, senza avere notizie. Ricevette poi la risposta che l'opera era ancora sotto esame. Leggendo fra le righe la mancanza di volontà di pubblicarla, cosa che certo non si aspettava, Fabro chiese la restituzione delle bozze che restarono inedite. Ciò che è avvenuto per questo volume – confidava Fabro ai suoi confratelli – era normale anche per altri lavori degli ultimi operosi anni della sua vita. Però, non se ne rammaricava perché – come dice in lettera del 13 dicembre 1988 – «non sono mai stato in cerca di celebrità, ma soltanto ho cercato di testimoniare la verità senza badare a mode di nessun genere» (p. 7). I Padri Stigmatini diedero all'Editrice del Verbo Incarnato il testo dattilografato inviato alla stampa con correzioni a mano e ultime aggiunte fatte da Fabro stesso.

¹ C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, a cura di Christian Ferraro, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2004, 255 pp. Sarà citato in testo e in nota con l'indicazione del numero di pagina. È la prima opera del “Progetto Culturale Cornelio Fabro”, che prevede la pubblicazione dell'*Opera Omnia*.

² Nella presentazione del libro, il 7 marzo 2004 a Segni, il P. Antonio Piccirillo, Vicario Generale dei Padre Stigmatini, congregazione religiosa a cui apparteneva Fabro, disse che il loro confratello non ebbe in Italia nell'ambito della cultura ecclesiale quell'accoglienza che avrebbe meritato.

Non è un'opera scritta alla svelta o composta da ricordi e frammenti messi insieme³. È stata progettata in maniera unitaria. È un itinerario speculativo di natura «esplorativa e non sistematica» (p. 242), frutto di un lavoro che – dice Fabro in lettera del 26 marzo 1988 – «mi è costato una 15^a di anni di studio e consultazione di opere rare» (p. 7). A conferma di questo, basta sfogliare la bibliografia e le note a piè di pagina, dove sono citati gli hegeliani danesi, i primi hegeliani di destra, i commenti danesi che Kierkegaard aveva in biblioteca⁴. Fabro confronta diverse edizioni delle abbondanti e rare fonti usate in lingua originale⁵. Consapevole della qualità speculativa e scientifica dell'opera, in lettera del 1° maggio 1988, Fabro diceva all'editore: «Il testo apparirà forse un po' complesso: Hegel molte volte è dato nel tedesco originale»; è di «livello universitario e potrà giovare alle nuove leve del pensiero» (p. 7). Senza dubbio, l'intensità, densità, profondità ed acume del discorso sono degni di un «pensatore essenziale».

L'opera è composta di brevissimo *Prologo*, seguito da una *Introduzione* sul problema del cominciamento, e consta di undici capitoli e di una *Conclusione* intitolata «Per un confronto Hegel - san Tommaso sul cominciamento»; l'appendice *Hegel* offre, a p. 243, un quadro sinottico dei termini e della struttura in triade della filosofia hegeliana. Completano il volume la *Bibliografia* e un *Indice dei nomi*.

Il nodo speculativo dell'opera è il problema del cominciamento: l'essere (in Hegel) o l'ente (in Tommaso d'Aquino) come inizio filosofico. L'introduzione e conclusione dell'opera meritano particolare attenzione come impostazione e risoluzione del problema.

³ Altre opere postume di C. Fabro sono *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme 2000, pp. 344 (a cura di E. Morandi, G. M. Pizzuti, R. Goglia), composto da frammenti e detti di Fabro e *Commento al Pater noster*, Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino 2002 pp. 102 (a cura di Mons. Marcelo Sánchez Sorondo) composto da 88 preghiere personali.

⁴ Per questo si trovano espressioni o grafie insolite nelle citazioni tedesche che riflettono il tedesco dei secoli XVIII e XIX. Per dare qualche esempio, a p. 68, seguendo l'Erdmann, Fabro scrive Tathandlung con "h": Thathandlung, e a p. 110 nelle citazioni del Chalybäus, si legge "Entwickelung" anziché "Entwicklung", e "subjective" con la "c" anziché con la "k".

⁵ Introducendo lo studio su Erdmann, dice Fabro: "Ho a mia disposizione la III ed., Halle 1848, con un'importante nuova prefazione dell'Autore e la IV ed. curata da G. J. P. J. Bolland, 1901 (dò le pagine di ambedue le edizioni)" (pp. 67-68, n. 2). Non mancano comparazioni fra diverse edizioni, come a p. 72, dove spiega che Fischer nella edizione del *System der Logik* di 1852 rimanda all'opera *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, mentre che nell'edizione del 1909 c'è un richiamo a Schiller e a Goethe. Fabro si permette di avvertire riguardo a qualche incertezza o sbaglio nelle traduzioni come, per esempio, quella di G. Gentile, il quale nel suo volume *La riforma della dialettica hegeliana* "traduce 'schliesst... ein' con 'esclude' invece che con 'include'" (p. 81, n. 34).

Per meglio cogliere l'unità di quest'opera e il motivo per cui Fabro ha dedicato, alla fine della sua vita, un così generoso impegno allo studio di Hegel e dei "post-hegeliani", in particolare di Heidegger, il presente articolo (1) ricerca, nelle esplicite parole di Fabro, l'intenzione dell'opera, (2) imposta il problema del cominciamento filosofico sviluppato nella *Introduzione*, (3) analizza le proposte hegeliane com'è presentata da Hegel e dai suoi seguaci e critici fino a Heidegger e, infine, (4) confronta il cominciamento hegeliano con la proposta di Tommaso d'Aquino.

1. Motivo dell'opera

Hegel e Heidegger rappresentano, agli occhi di Fabro, la filosofia essenziale perché ricercano il fondamento del filosofare stesso.

«Per me la filosofia hegeliana è la più importante e adatta, prima di quella di Heidegger e come introduzione a questa, per entrare nel problema speculativo essenziale della filosofia [...]. Ciò che m'interessa in questa filosofia è la passione di Hegel (come poi di Heidegger) per la determinazione del 'fondamento' (*Grund*) in cui egli resta maestro insuperato» (p. 27).

Questo fondamento-cominciamento del filosofare è, per Hegel e Heidegger, l'Essere. La loro interpretazione dell'Essere non soddisfa Fabro; sì, però, le loro istanze speculative, che debbono essere riprese a approfondite.

«Quel che a me interessa in modo supremo nell'opera di Hegel ormai da alcuni decenni, e che ora dopo l'opera di Heidegger mi stimola senza darmi pace, è di chiarire *cosa* intende Hegel per "Essere" (*Sein*), *cosa deve* intendere nel primo semantema di 'essere', *come* la filosofia a partire dall'essere può porre e fare il primo passo del pensiero che cerca di fondare se stesso. So bene che la filosofia contemporanea di ogni tendenza trova questi problemi senza senso: ma io sono convinto invece che sono ancora gli unici problemi che meritano la nostra riflessione, se non si vuol lasciare senza senso il senso stesso della vita e della libertà. Anche se non accetto nessuna delle tre posizioni di Hegel, vedo però che le tre istanze sul cominciamento da lui poste sono indispensabili e vanno soddisfatte con più rigore di quanto non abbia fatto lo stesso Hegel» (pp. 63-64).

Queste tre istanze di Hegel sono: 1) che il cominciamento deve essere “senza presupposti”; 2) che dev’essere fatto con l’Essere puro e vuoto di ogni determinazione; 3) che c’è coincidenza della conclusione del sistema con il suo cominciamento, ossia, dell’Assoluto con l’Essere, ossia del “risultato” col principio. «Per parte mia son convinto che questi tre punti devono essere costitutivi per ogni filosofia essenziale, checché sia del *modo* come Hegel li abbia proposti e realizzati. Così la maggior parte delle critiche ad Hegel che gli vogliono contrapporre forme filosofiche del passato statiche e sistematiche, opponendo sistema a sistema, mordono a vuoto. Con Hegel, come con Heidegger, ognuno deve fare i conti» (p. 63). Nelle istanze speculative di questi due autori, Fabro trova il luogo per inoltrarsi nel cuore della metafisica e di quella corruzione della filosofia realista dell’Aquinata che ha preparato il terreno per l’idealismo moderno.

«Si tratta di ripensare e ritrovare da capo ciò che il pensiero occidentale intravvide fin dal suo primo inizio come ciò che si deve pensare e che insieme è subito stato dimenticato: l’Essere. Ma si tratta allora che l’Essere non è un prodotto del pensiero. Bensì invece il pensiero essenziale è un evento dell’Essere. A noi qui interessa anzitutto addentrarci nella diagnosi del destino dell’Essere: perciò questo drastico giudizio di Heidegger risolutivo della metafisica tradizionale sull’oblio dell’Essere (*pars destruens*) e della priorità dell’Essere sul pensiero (*pars construens*) ha il mio pieno consenso. Posso anche aggiungere subito che sono altrettanto d’accordo nella diagnosi radicale del pensiero moderno il quale, una volta che ha fatto la testa di ponte col *cogito me cogitare* deve percorrere fino in fondo, fino a Nietzsche e a Sartre, la china del nichilismo. Voglio anche aggiungere che sono convinto anch’io che c’è un legame profondo di dipendenza per la perdita dell’essere come atto fra la metafisica formalista scolastica vecchia e nuova e la filosofia moderna assai più importante della loro (innegabile) differenza. Sono infine convinto che il primo passo sulla verità da parte dell’uomo deve partire dalla ‘presenza dell’Essere’, ma quest’Essere non dev’essere riferito *in quel primo passo* né a Dio né all’uomo, né all’oggetto né al soggetto... ma è l’Essere stesso ch’è il fondamento e il cominciamento col suo essenziale perenne presentarsi in ogni presenza del presente. Non sono però certo, anzi dubito fortemente, che il *Sein selbst* heideggeriano sia soddisfacente a siffatta istanza» (p. 161).

L’analisi del problema del cominciamento filosofico e la chiarificazione del primo semantema (*essere* di Hegel, *ens* di Tommaso

d'Aquino) porta Fabro al punto di discriminazione tra realismo e idealismo, e a determinarsi per quella filosofia che permetta di fondare il pensiero nell'essere e il finito nell'Infinito. «Il problema che per noi è primario ed essenziale – lo dobbiamo ripetere per quanti sono stati e possono ancora essere interessati alla 'riforma della dialettica hegeliana' – è quello dell'*inizio* della riflessione speculativa ossia del rapporto puro costitutivo di Essere e Pensiero e non quello – se non in un secondo tempo – di Essere e Non-Essere» (p. 96).

L'assunto è per Fabro di serietà suprema, come lascia intravedere il brevissimo prologo, *La libertà come dialettica dell'esistenza*, che suona come un ammonimento alla serietà filosofica, all'assunzione del rischio di una libertà che traccia il cammino dell'Io nella sua avventura terrena ed è capace di decidersi per «trascendere il finito e l'apparente e fissarsi nella decisione di essere profondo davanti a Dio creatore, cioè al Principio primo» (p. 9).

Il Fabro di questo volume ritorna ai suoi temi di sempre, quelli essenziali, ma con una speculazione di massimo livello; l'opera non è perciò consigliabile per un primo incontro con l'Autore. Per chi ha conoscenza delle sue opere, anzitutto di quelle in cui si confronta con la scolastica formalista e l'immanentismo della filosofia moderna, questo testo sarà la ricerca ideale per approfondire e fondare critiche fatte da Fabro in altre opere e che, anzitutto nelle conferenze, potevano sembrare frettolose o "troppo pesanti". Adesso, lo studio accurato delle fonti – in questo caso hegeliane – mostra la serietà e il rigore del confronto. La *Conclusione*, che è, appunto, un confronto fra la dialettica hegeliana dell'essere astratto e la dialettica tomistica dell'ente (*ens*) come sintesi di essenza ed atto di essere, rivela la dinamica interna del volume. Tommaso appare solo alla fine. Il confronto, lungo il volume, appare piuttosto tra Fabro e Hegel, in un dialogo metafisico fra il più assoluto degli idealisti e un tomista essenziale. L'anima profonda del filosofo Fabro traspare in questo volume⁶.

⁶ Il curatore, Christian Ferrero, scopre quest'anima in un testo che Fabro riprese in diversi articoli e volumi: "Una volta che si riconosca, come si deve, la derivazione e deviazione onto-teologica della metafisica moderna dell'immanenza, con le sue propaggini, il compito del tomismo del futuro sembra debba essere l'approfondimento dell'esigenza dell'atto di essere, traendola dentro il problema essenziale del pensiero ch'è la fondazione del finito nell'Infinito: chiarendo così i propri principi della 'metafisica dell'atto', non come una figura culturale transeunte ed isolata in sistema, ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è perciò al tomismo essenziale, più che a qualsiasi altra scuola di pensiero cristiano, che si addice tale unificazione dell'umana coscienza, dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale" (C. FABRO, "Libertà teologica, antropologica ed esistenziale", in *Ragione pratica - libertà - normatività*, a.c. di L. Messinese, Herder-PUL, Roma 1991, p. 25).

2. La questione del cominciamento nell'*Introduzione*

L'introduzione, *L'essere come inizio (il problema hegeliano del cominciamento)*, presenta il problema del cominciamento nella sfera dell'"essere" (*Sein*). Hegel si occupa di quest'argomento, all'inizio della prima sezione di *La scienza della logica* che ha per titolo *La dottrina dell'essere* (§§ 86-88): «L'essere puro costituisce l'inizio, perché l'essere è tanto puro pensiero, quanto l'immediato indeterminato, semplice, e il primo inizio non può essere qualcosa di mediato e che abbia qualche ulteriore determinazione»⁷

La filosofia è per Fabro "riduzione al fondamento" e, quindi, riflessione sul suo principio, senza lasciare alle spalle il proprio inizio. Si tratta «di un cominciamento costitutivo che fa del proprio inizio l'istanza teoretica la quale è la garanzia insieme radicale della verità, sempre presente e sempre aperta» (p. 12). La filosofia è la riflessione essenziale che ha per oggetto la "prima verità", la verità essenziale ch'è la *verità dell'essere*, fondamento e paradigma di ogni verità. La filosofia «tratta anzitutto e soprattutto di chiedersi e di chiarire (decidere) qual è e come si pone, in ultima istanza, il rapporto di essere-pensiero: se è l'essere che fonda il pensiero (realismo) oppure se è il pensiero che produce e fonda l'essere (immanentismo). Tale è il senso del problema del cominciamento in filosofia» (p. 12). L'alternativa è speculativa e costitutiva in senso forte perché essere e pensiero sono le istanze di base delle due filosofie.

«Quando e per il fatto che la filosofia dell'immanenza opta per l'essere di coscienza e pone il pensiero a fondamento dell'essere, non elimina affatto l'istanza dell'essere e la sua semantica: anzi lo ritrova dappertutto – né più né meno della filosofia della trascendenza –, soltanto che si tratta sempre di un 'essere di coscienza' ovvero ch'esso scaturisce in atto *dalla* funzione di coscienza; che sorge, sempre e dovunque non solo mediante la coscienza, ma come 'struttura di coscienza' e come 'contenuto di coscienza'. Parimenti, quando e per il fatto che la filosofia della trascendenza accetta e pone l'essere a fondamento dell'atto di coscienza e riferisce perciò la coscienza all'essere subordinando l'attività della coscienza al presentarsi dell'essere alla coscienza stessa, essa non nega affatto l'attività della coscienza ma piuttosto la sospinge in profondità all'infinito com'è infinito l'orizzonte dell'essere che di continuo l'attira e la mette in tensione» (pp. 12-13).

⁷ G.W.F. HEGEL, *La scienza della logica*, § 86, UTET, Torino 1981, pp. 258-259.

Nell'immanentismo la coscienza può "divagare" a suo piacere, perché è fatta arbitra dell'essere: il pensiero dell'essere procede dalla coscienza e secondo i modi della coscienza. Nel realismo la coscienza deve fare i conti con l'essere per attuarsi: l'essere che si presenta la sveglia, la guida ed attira; la coscienza impegna nell'essere la sua libertà.

L'alternativa radicale fra realismo e idealismo ha il suo punto saldo di riferimento nell'antitesi del rapporto di pensiero ed essere – nella *fondazione del rapporto* – che ha avuto il suo punto di partenza col sorgere stesso della filosofia nel principio di Parmenide: «senza essere non c'è pensiero» (B 8, 34). Quando Parmenide afferma che «l'essere e il pensiero sono la stessa cosa» (B 3) non può evidentemente anticipare di due millenni l'immanentismo moderno: lui affermava, contro il materialismo democriteo, l'appartenenza intrinseca e scambievole dell'essere al pensiero e del pensiero all'essere.

«Il *locus debitus* della verità dell'essere non può essere né il realismo empirico materialistico né il soggettivismo o immanentismo trascendentale ma il superamento della loro antitesi. Di qui l'importanza che ha in filosofia il 'Cominciare' il quale è non tanto il fare il 'primo' passo del cammino, ma un mettersi nel 'luogo della verità': è perciò come un trovare e uno stabilire la luce che illumina il cammino e lo rende possibile, non solo al primo passo, ma lo sostiene e lo sospinge di tappa in tappa» (p. 14).

L'essenza della filosofia è l'essere riflessione radicale sul fondamento. Il "cominciamento puro" (senza presupposti) è nel pensiero moderno la riflessione essenziale o "assoluta", come è stata chiamata per distinguersi dalla "riflessione ingenua", immediata e acritica. «Questa crede di portarsi direttamente all'Essere del mondo come al proprio oggetto e fondamento e di riposare in esso. Il pensiero moderno, invece, soprattutto da Cartesio ad Hegel, si è ripiegato sulla soggettività dell'Io così che la 'verità della coscienza è l'autocoscienza'. La riflessione radicale è perciò autoriflessione. Questa diventa assoluta in senso radicale quando colloca la fondazione della verità per riferimento all'Assoluto come p. es. nel razionalismo (lasciando fuori il finito, l'empirico) o con un riferimento assoluto (dell'empirico, del finito...) all'Assoluto come p. es. in Hegel» (p. 15).

La critica che, secondo Fabro, può farsi a Hegel non è sull'istanza del cominciamento bensì sul *modo* di concepirlo come astrazione totale della logica speculativa dalla logica naturale: non è in potere di nessuno di sopprimere la coscienza con l'auto-coscienza. «Hegel ha torto

– cioè ha svelato la crepa che si allargherà fino a sfasciare l'intero sistema – quando ha relegato la vita immediata e la logica naturale che la guida nel caos dell'incoscienza ciò ch'è, del resto, un'operazione impossibile e che nessuno è mai riuscito né mai riuscirà a fare» (p. 19). Se è vero, come dice Hegel, che la filosofia prende il volo, come l'uccello di Minerva, al calar della notte⁸, lo fa per riflettere sulle cose del giorno e ridurle al fondamento. L'esigenza radicale del cominciamento assoluto è giusta, però non deve tagliare il cordone ombelicale dell'esperienza e della vita immediata. La filosofia riflette sull'intero cammino dello spirito facendo esplicito ciò ch'era già implicito in ogni presentarsi. «Questo, e nient'altro – conclude Fabro –, Hegel può esigere e proporsi nella sua riduzione fondamentale» (p. 20).

Il pensiero classico esige che il cominciamento si facesse con l'universale più universale ossia col “principio” (*arché*). Hegel rimprovera ai primi filosofi greci la “materialità” che attribuivano al “principio”, ma approva la necessità di partire con la posizione del principio. Hegel intende far corrispondere il primo momento teoretico con il primo momento storico della filosofia qual è dato dalla filosofia greca. Poi verrà la concretezza, la scoperta dello Spirito. Per Hegel il cominciamento del pensiero deve essere *l'immediato*, *l'universale* e *l'indeterminato*, vale a dire, il sapere puro, che è il più semplice e il più povero, il puro Essere.

«Il compito della riflessione è il passaggio dall'astratto al concreto e la filosofia altro non è che l'attuarsi storico di tale passaggio. Ma l'attuarsi compiuto di questo passaggio è la filosofia hegeliana nella sua logica speculativa che così prende il posto dell'antica metafisica: Hegel esprime il passaggio come il cammino dello spirito dalla prima immediatezza (astratta) alla seconda immediatezza (concreta)» (pp. 21-22).

La prima immediatezza è, per Hegel, il puro Essere (*reines Sein*), la pura indeterminatezza, il vuoto, in cui non c'è nulla da intuire e neppure da pensare. Questo è, dice Fabro, «il punto nevralgico!»: si tratta di un vicolo chiuso da cui non è possibile uscire.

«L'Essere di cui parla Hegel – come ciò ch'è assolutamente vuoto, indeterminato, ecc., ecc. – è nulla e quindi non può servire a nulla. Per Hegel, ecco il punto, esso è bensì nulla (ciò che 'passa'... nel

⁸ Cf. G. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; ed. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 17.

nulla, in quanto appunto è ‘senza contenuto’), ma ciononostante a lui serve moltissimo; serve cioè a mostrare nel nulla e nella negatività la molla della dialettica per il ‘ristabilimento’ (*Wiederherstellung*) del Concetto come l’immediato-mediato ch’è il Tutto e l’Assoluto. Allora qui, nel momento decisivo del porsi dell’atto teoretico puro come dev’essere quello del cominciamento, dobbiamo distinguere (almeno) *due* passaggi: primo dall’essere al non-essere e poi dal non-essere al divenire, a cui si possono far corrispondere i passaggi ‘sistematici’ dall’Essere all’Essenza, e dall’Essenza al Concetto... Se non che si deve subito osservare che il primo passaggio non è affatto un passaggio ma una semplice constatazione formale d’identità intenzionale ed il passaggio è puramente semantico, cioè verbale, e nient’affatto reale-costitutivo. Quell’Essere immediato ch’è completamente indeterminato, vuoto, astratto... non è affatto – e non può essere chiamato – Essere in nessun modo, esso in quanto assolutamente indeterminato cioè vuoto si rivela già identico al non-essere e non c’è bisogno di farlo ‘passare’ nel non-essere. Venuto meno questo passaggio, va all’aria anche il secondo. La critica sembra perfino troppo ovvia e non v’è dubbio che Hegel l’aveva vista e prevista» (pp. 24-25).

Fabro si propone, quindi, «di cercare più a fondo» (p. 25). Non è compito suo «difendere la fondatezza o verità della dialettica hegeliana, ma piuttosto di chiarirne la struttura e il significato» (p. 42), di seguire Hegel «senza impazienza nel suo impegnativo itinerario sulla costituzione dell’immediato» (p. 28). Ecco le tappe da percorrere:

«Il movimento di passaggio dall’Essere all’Essenza prima, e poi all’Assoluto, è il processo dell’internarsi nell’Assoluto e del costituirsi dell’immediato reale e tutt’abbracciante, è il ‘passaggio’ dall’immediatezza apparente all’immediatezza reale ossia (e ‘quindi’, se piace) dall’Essere apparente all’Essere reale che è e resta soltanto l’Assoluto» (p. 28).

Fabro a questo punto fa la critica: chiamare puro Essere il primo apparire e pretendere di passare da questo puro apparire all’Assoluto «questo non è chiarire e spiegare ma confondere ogni cosa» (p. 28).

3. Il cominciamento hegeliano (e heideggeriano) e la dialettica

Il “passaggio dall’essere all’essenza nel divenire” – questo è il titolo del capitolo I – «dovrebbe, nel procedimento di Hegel, costituire il passo decisivo per lo stabilimento dell’immediatezza concreta e costitutiva e quindi per il conseguimento della verità dell’Essere

stitutiva e quindi per il conseguimento della verità dell'Essere stesso ch'è l'Assoluto» (p. 31). Il puro essere del cominciamento lo si deve trovare anche alla fine nella forma dell'Assoluto.

«Per Hegel – e lo stesso dicasi prima per Parmenide e S. Tommaso – la definizione dell'Assoluto è quella di Essere senza predicati e senza limitazioni ossia l'Essere compiuto: ma per Hegel anche il cominciamento è fatto con l'Essere indeterminato, cioè senza predicati, mentre per S. Tommaso il cominciamento – come si dirà – è fatto col plesso di 'Ente' come 'ciò che è' ovvero 'ciò che ha l'essere'» (p. 36).

Fabro distingue in Hegel tre forme o gradi d'immediatezza corrispondenti all'Essere, all'Essenza e al Concetto, e chiamati rispettivamente a titolo provvisorio o euristico: «*immediatezza indeterminata* (Essere), *immediatezza determinante* (Essenza) e *immediatezza costituita o costitutiva* (Concetto)» (p. 37). Quest'ultima «risulta dal superamento dell'opposizione degli opposti, è la realtà e l'oggettività» (p. 38). Il cammino del pensiero è «l'andare-con-sè-e-in-sè dell'Essere nella sua immediatezza di tappa in tappa, dall'Essere vuoto immediato fino allo Spirito assoluto. In questo cammino il momento decisivo è il 'passaggio' della mediazione mediante il quale si ha il 'capovolgimento' (*Umkehrung*) dell'immediatezza» (p. 39). Il punto più delicato della ricerca hegeliana è il "passaggio" dal finito all'Infinito, «in quanto l'Immediato conclusivo ch'è l'Essere intensivo ch'è l'Immediato ristabilito nella sua autentica originarietà, si rivela come l'Assoluto ch'è Dio stesso. È questo il rovesciamento di fronte all'astratto al Concreto, come l'intende Hegel: l'astratto è il finito, il Concreto è l'Infinito» (p. 41). Hegel «concepisce il Concetto assoluto come Personalità ch'è unità di universalità e oggettività» (p. 43).

Fabro presenta le tappe dell'intero itinerario hegeliano: 1^a. Il *cominciamento* è qualcosa d'immediato con la forma dell'universalità astratta. 2^a. La *mediazione* è il processo di passaggio dal cominciamento alla "realizzazione del concetto", dall'universalità astratta alla determinazione e giustificazione del contenuto di cui il cominciamento è mancante a causa della sua astratta universalità. 3^a. L'*avanzamento* o "progresso" della dialettica non è superfluo o apparente perché l'Essere universale del cominciamento è l'Essere-in-sé che non è ancora per-sé, non è l'Assoluto, né il Concetto posto, né l'Idea, ma un momento astratto e unilaterale soltanto. L'avanzare consiste nel determinarsi dell'universale non solo in-sé ma anche per-sé, quindi soggetto: solo quando ha il suo "compimento" (*Vollendung*)

esso è l'Assoluto. 4^a. La *dialettica* è il passaggio dalla prima immediatezza, in cui i distinti sono anche i diversi, alla seconda immediatezza, in cui si compie l'unità di questi diversi. Il risultato della dialettica è mostrare che l'essere dei contrari è il loro "passare" in-ad-altro. 5^a. L'attività dialettica della negazione, applicandosi al positivo apparente dell'Essere indeterminato, lo restituisce capovolgendolo nel positivo reale dell'Essere compiuto. Questa "restituzione" dialettica dell'immediatezza (dell'Essere) avviene mediante una duplice negazione, nerbo ma anche *crux* del metodo hegeliano.

«Il gioco hegeliano delle due mediazioni, ovunque si eserciti, è del tutto esplicito: nella prima essa ha per oggetto il primo immediato o il positivo apparente che alla riflessione si manifesta negativo e la sua posizione, anche secondo Hegel, è l'*indifferenza*, è la semplice universalità; nella seconda, la mediazione ha per oggetto la negazione della contraddizione ossia la negatività stessa della prima negazione. Ma su quale fondamento si opera questo 'superamento' (*Aufhebung*)? Può la negazione, sul fondamento dell'indifferenza, negare se stessa?» (p. 47).

Con l'affermazione «I critici attendono ancora da Hegel e dagli hegeliani ortodossi una risposta a questi e a simili interrogativi» (p. 49), si apre il capitolo II, *La dialettica come "superamento" del finito nell'Infinito mediante il "divenire"*, che si occupa del problema del cominciamento nella sfera della "essenza" (*Wesen*) e mette in primo piano il momento della negatività. Per Hegel «la *vera dialettica* è la seconda (negazione) come elevazione dal finito all'Infinito, come conquista dalla positività assoluta e piena dell'Assoluto, come costituzione del Concetto ch'è il Tutto». Il *soggetto* della dialettica non è il singolo particolare, ma l'Universale della realtà ch'è (per Hegel) il genere umano come unico protagonista della storia. L'*oggetto* della dialettica «è il Concetto assoluto come totalità dello sviluppo immanente della libertà, che accoglie in sé l'infinito diramarsi e l'incessante richiamarsi dei momenti opposti della vita dello spirito» (p. 56). La serie di *passaggi* della dialettica hegeliana in forma di risoluzioni ascendenti, progressive e intensive è:

«I. *Rispetto all'atto*: dal pensare-agire empirico del molteplice (vuoto, disperso, indeterminato...) al volere incondizionato e in sé costituito, ch'è il voler volere fino al volere la propria libertà, che è la risoluzione suprema dell'Atto (identità di pensare e volere). II. *Rispetto al contenuto*: dal particolare accidentale dell'immedia-

tezza sensibile all'Universale-Infinito dell'Intelletto (astrante) fino all'Idea assoluta come il Tutto semovente e Onnicomprensente (*das Allumfassende*) ch'è la risoluzione suprema del contenuto (identità di particolare e universale). III. *Rispetto alla forma*: dall'indeterminatezza vuota dell'immediatezza sensibile, alla determinazione universale (isolante e separante) dell'Intelletto astratto fino all'unificazione nel Tutto della Ragione ch'è il Concetto assoluto (Idea) ch'è la risoluzione suprema della forma (identità d'indeterminatezza e determinazione)» (p. 57).

Dopo l'analisi critica di questi passaggi, Fabro riconosce a Hegel lo sforzo fatto, dal punto di vista dell'immanenza, per salvare la metafisica, ma segnala che non si vede come si possa *arrivare* all'Assoluto mediante i "passaggi" della dialettica. «Ciò che non risulta chiaro è il 'capovolgersi' (*Umschlagen*) del semantema *Sein* da vuoto a pieno» (pp. 59-60). Sul piano dell'Essere, Hegel delude per ben due volte: «prima, riducendo l'Essere a presenza (di coscienza) che in realtà non è presenza alcuna, perché presenza di Nulla qual è l'Essere assolutamente indeterminato; poi interpretando l'Essere come il Tutto le cui parti (il cui contenuto) stanno fuori come ciò ch'è 'separato' perché eterogeneo, anzi come ciò ch'è segnato dal Nulla e destinato a 'dileguarsi'»⁹. Si può essere d'accordo con Hegel nell'esprimere il cominciamento assoluto con l'Essere, soltanto che per Hegel, massimo teorico dell'immanenza, essere è pensare e così l'Essere puro e vuoto è il pensare vuoto, il riferirsi (a sé) del pensare.

L'esperienza che la coscienza ha di se stessa non è un essere puntiforme ed un succedersi di punti, ma l'attuarsi continuo. La "forma dello spirito" più consona ad esprimere (ed attuare) sia la continuità dell'attuarsi della coscienza, sia la capacità di "elevarsi" all'Assoluto non può essere di certo la coscienza sensibile (razionalismo ed empirismo); non è stata neppure la sintesi a priori (Kant¹⁰); il «pensare essenziale ch'è continuo e onni-comprensivo ha il suo prototipo nella Ragione come 'discorrere' ossia nel passare oltre ch'è un elevarsi...

⁹ P. 61. "L'ambiguità che circola in tutta la dottrina hegeliana dell'Essere si riversa sul problema di Dio al quale Hegel stesso sospende la conclusione e l'ultima parola sulla verità; ma il Dio hegeliano altro non è che il punto estremo di 'elevazione' (*Erhebung*) della coscienza umana: è l'uomo il rivelatore e perciò il portatore della divinità. Così Hegel intende il Cristianesimo non come un evento storico speciale, ma come rivelante l'essenza della religione in generale la cui espressione teoretica cioè propria è data dalla filosofia" (p. 61).

¹⁰ "Kant ha avuto il merito incomparabile di avere scosso l'impero bimillenario dell'intelletto astratto: senonchè le sue stesse categorie sono ancora determinazioni dell'intelletto che trova un limite nel suo fondo (il noumeno) e che pone il limite ossia la distinzione della categoria" (p. 66).

Hegel non vi è riuscito e la filosofia ha poi dovuto rinunciare a se stessa, per affidarsi alla scienza, alla azione. Ma l'esigenza hegeliana resta valida: il fondamento ultimo dell'Essere non si può trovare e consolidare che mediante il discorrere della ragione» (p. 66).

A partire dal capitolo III, Fabro presenta i tentativi dei primi hegeliani per dimostrare la consistenza della posizione del maestro. L'analisi della contestazione alla dialettica dell'inizio – che arriva fino al capitolo VIII – vedrà come protagonisti a Feuerbach, Kierkegaard e Heidegger. L'approccio di Fabro è speculativo, non storico, e sempre centrato nel problema del cominciamento:

«La 'Via Crucis' degli hegeliani ortodossi è stato il problema dell'Essere, del rapporto Pensiero-Essere e del rapporto Essere-Nulla: tre aspetti di un solo problema ch'è tutto il problema del cominciamento e perciò della fondazione stessa della filosofia com'è stata intesa da Hegel nella linea di Proclo. A noi interessa solo accennare all'odissea dell'essere hegeliano nei suoi fautori e critici, ma senza partecipare direttamente alle loro preoccupazioni: per gli uni, di mostrare che la posizione di Hegel è consistente e per gli altri che essa è insostenibile. A noi, in questo confronto dei discepoli col maestro, interessa soltanto scavare nell'istanza speculativa che Hegel pone e ripropone con ostinata coerenza nell'intero arco della sua vita» (p. 67).

Il capitolo III, *La riforma della dialettica nei primi hegeliani*, si occupa, in un primo momento (nel § 26), di Erdmann, per il quale il problema del cominciamento è la decisione-postulato del principio d'immanenza. L'episodio più notevole nella destra hegeliana per il salvataggio della dialettica è la controversia fra A. Trendelenburg (già collega di Hegel a Berlino) e K. Fischer. A differenza dell'Erdmann e del Rosenkranz, il Fischer abbandona l'hegelismo tradizionale e tenta una nuova via. L'analisi del Fischer «si rivolge direttamente alla costituzione dell'atto teoretico hegeliano ch'egli indica con il termine 'astrazione' (*Abstraktion*): la Logica infatti comincia con l'atto dell'astrazione il quale produce il pensiero puro e trasforma l'individuo da una natura particolare nell'Essenza assolutamente universale ossia nella facoltà della stessa Ragione» (p. 72). Ma cosa segue dall'atto di astrazione? Fischer risponde:

«Anzitutto soltanto che il *pensiero* è; ciò ch'esso è lo si deve esporre anzitutto nel corso del suo libero sviluppo. Tocca ora al pensiero di svilupparsi, ma esso non è ancora compreso nello svi-

luppo stesso. Quindi il pensiero nella sua origine non può aver nessun concetto più alto del [fatto] ch'esso è; può dire soltanto: Io sono, e il predicato nel quale il pensiero diventa chiaro a se stesso per la prima volta è quindi il *puro Essere* (*das reine Seyn*) nel quale i concetti ancora sonnacchiano. Così il pensiero spiega nella sua origine: *Io sono l'Essere* e ciò che il pensiero afferma di se stesso, è insieme concetto del mondo (*Weltbegriff*) cioè una spiegazione dell'ordine del mondo. Il primo concetto cosmico e quindi la prima categoria è l'Essere (*das Seyn*)»¹¹.

Trendelenburg critica questo testo. La sua famosa obiezione – che Hegel e gli hegeliani fanno ricorso “tacito” all’esperienza immediata, prima esclusa nel concetto di “pensiero puro” – «non contesta direttamente e principalmente l'*Anfang* dell'Essere, la legittimità o possibilità del *Sein* puro, quanto la pretesa che dal *Sein* = *Nichtsein* si possa ‘passare’ al *Werden*. Per il grande aristotelico, la situazione è esattamente l'opposto: è col *Werden* e non con il *Sein* che tocca fare l'inizio. Ossia il punto di partenza della riflessione filosofica ha il suo reale cominciamento, secondo il metodo aristotelico, con l'esperienza del movimento e della mutazione. Trendelenburg non avverte perciò il problema di Parmenide, che invece stimola Hegel dal profondo: quello che la verità deve rimandare all'Essere e quindi che nel cominciamento stesso della riflessione assoluta dev'essere in qualche modo dato come presente e operante l'Essere» (pp. 74-75).

Dopo aver sposto la polemica *Fischer-Trendelenburg*, nei §§ 27-33, Fabro conclude che Fischer ha cercato di risolvere le difficoltà intorno all'Essere originario indifferenziato qualificandolo come possibilità: «L'Essere che qui nell'analisi formale è stato ridotto a ‘possibilità’ ricorda troppo la concezione scotistico-suareziano-wolffiana, per non subire le stesse angustie ed in ultimo la stessa sorte»¹².

Il capitolo IV, *La contestazione della dialettica dal suo interno*, è riservato a Karl Rosenkranz, editore di Kant e di alcuni inediti di Hegel, che svolge la sua ricerca al di fuori della polemica *Fischer-Trendelenburg*. Nelle prime opere, Rosenkranz distingue un triplice inizio filosofico: soggettivo, oggettivo ed assoluto. Per lui l'inizio proprio della riflessione speculativa è «il concetto dell'Essere ch'è il

¹¹ K. FISCHER, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, Stuttgart 1852, § 28, p. 53s; citato da Fabro a p. 73.

¹² P. 88. Fabro ricorda a questo punto che l'accusa ad Hegel di aver ripristinato il wolffismo risale a Schelling, secondo l'attestazione che nel 1837 ne faceva l'hegeliano K. Rosenkranz (cf. *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist*, Königsberg 1863³, Einleitendes Vorwort zur ersten Auflage, p. 31).

concetto dell'astrazione totale del pensiero più astratto» (p. 89). Nella sua opera matura, *Wissnschaft der logischen Idee*, Rosenkranz rivendica la "propria Riforma" di Hegel contro la Scuola hegeliana e si professa «un nemico dichiarato di ogni astrazione che non possa legittimarsi sul concreto». I due punti cruciali sono, per lui, il problema del cominciamento e il concetto di contraddizione. Dopo lo studio di Rosenkranz e di altri hegeliani (Herbart) e di Schelling, Fabro conclude:

«Non fanno che girare attorno al problema, preoccupati del 'passaggio doppio' dall'Essere al Non-essere e quindi al Divenire: invece di preoccuparsi di garantire l'*Anfang* ch'è l'apprensione iniziale dell'Essere o ponendola in modo – come astrazione alla seconda potenza e insieme come immediatezza – ch'è ad un tempo un'impossibilità nella sfera intenzionale (è infatti senza intenzionalità = essere vuoto) e la protasi di una 'conclusione' già scontata ch'è il 'divenire'» (p. 99). «Rosenkranz, con tutti gli hegeliani ortodossi (Erdmann, Fischer...) ha sempre affermato che il *Sein* dell'*Anfang* è la suprema astrazione, ch'è uguale al Nulla [...] e che l'Essere è senza predicati ossia senza contenuto come pensiero vuoto a vuoto. Perciò tale Essere coincide semplicemente col Non-essere, e dire che ha l'Essere è espressione senza senso pari a dire che il Non-essere include l'Essere. Il pensiero, che è tale (vuoto) Essere, è Nulla, e non diventa alcunché» (p. 100).

Nel capitolo V, *La realizzazione del «nulla» nella dialettica hegeliana*, Fabro prosegue l'analisi dell'opera di Rosenkranz – che «passa sempre a lato del problema essenziale ch'è la costituzione o fondazione originaria dell'atto teoretico fondamentale» (p. 105) – e di altri autori: *Clalybüus*, uno storico della filosofia moderna anteriore agli autori finora citati, interpreta alla lettera il *Sein* hegeliano come il concetto più astratto, universale e vuoto. Il neohegelismo italiano di Spaventa, Jaia e Gentile è sulla linea di Erdmann, Fischer e Rosenkranz, ma anche sotto l'influsso di Trendelenburg (cf. §§ 43-44).

Il capitolo VI, *La contestazione alla dialettica del cominciamento*, è riservato alla vigorosa critica di Feuerbach al cominciamento hegeliano e a Kierkegaard, di cui Fabro è riconosciuto esperto. Per Feuerbach il vero *prius* non è il pensiero, ma l'esperienza o intuizione sensibile. La dialettica – dice Feuerbach – «non è monologo della speculazione con se stessa ma un dialogo della speculazione e dell'em-

piria... *L'opposizione dell'Essere – in universale, come lo considera la Logica – non è il Nulla ma l'Essere sensibile concreto*»¹³.

Il conflitto speculativo di Kierkegaard con Hegel è nato dalla convergenza con Feuerbach, più che dall'incontro con Schelling a Berlino nel 1841 che finì in una delusione completa. «Anche se il pensiero di Kierkegaard stava agli antipodi del vitalismo materialistico di Feuerbach, egli ne ammirò la forza della critica e la sincerità della ricerca: di Trendelenburg si può dire che accettò la critica senza riserve ma elevandola di tutto un piano, trasferendo cioè la sua istanza del 'movimento' contro l'essere vuoto hegeliano sul piano dell'esistenza» (p. 120). Kierkegaard studia con profondità nell'errore fondamentale di Hegel sull'Essere fin dai suoi primi studi e il *Diario* ne è il testimonia continuo. I punti di critica sono i seguenti: l'essere del cominciamento hegeliano è una pura tautologia; la verità essenziale è quella che si rapporta direttamente all'esistenza e consiste nella soggettività come verità-interiorità; l'errore di Hegel è la "mediazione" come dissoluzione dell'esistenza nell'essenza: Kierkegaard lo esprime dicendo che si può fare un "sistema" dell'essenza, ma che non è possibile un "sistema dell'esistenza". Per Kierkegaard «l'Essere (dell'esistente) precede il pensiero. L'Essere dev'essere in sé e non opera del pensiero, non qualcosa che dev'essere pensato dal pensiero per essere: allora *eo ipso* il pensiero sarebbe più alto dell'essere» (p. 124).

Nella critica al cominciamento hegeliano, Feuerbach e Kierkegaard sono, per Fabro, come i due fuochi dell'ellisse: «d'accordo nel denunciare la vuotezza statica dell'essere hegeliano, essi poi divergono: Feuerbach nel concepire l'uomo come rapporto alla Natura e (ancora) al Genere di origine hegeliana, Kierkegaard nel concepire l'esistenza come scelta e decisione dell'uomo come Singolo, in contrasto col genere astratto e indeterminato, che dev'essere un rapporto assoluto all'Assoluto» (p. 125). Feuerbach perciò resta in fondo legato a Hegel; Kierkegaard no, anche se conserva gran parte del gergo semantico hegeliano. Però, «per il fatto che Kierkegaard tolga alla filosofia ogni possibilità di fare il cominciamento, anch'egli – come Hegel – si condanna a prospettare il fondamento della verità dell'esistenza (il passaggio dall'essenza all'esistenza), in un 'salto': la pura fede» (p. 128).

Nel capitolo VII, *La dialettica della fede come tensione di libertà* (Kierkegaard), sono di nuovo studiati, però in ordine diverso, Kierkegaard e Feuerbach. L'esistenza di cui parla Kierkegaard è l'esistenza

¹³ L. FEUERBACH, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), in S. W., Stuttgart 1904, Bd. II, p. 179. Citato da Fabro a p. 118.

seconda, «ch'è la decisione della libertà in atto, l'esistenza nella decisione della fede» e che suppone «l'esistenza prima, ch'è il *fatto* di esistere sia del mondo (per l'uomo) come dell'uomo (di fronte al mondo)» (p. 129). Kierkegaard ha colpito la dialettica hegeliana nel suo centro motore ch'è la dottrina della libertà: la *Postilla conclusiva* «resta l'unica opera dell'Ottocento, e forse di ogni scuola, che possa misurarsi con la *Scienza della Logica* di Hegel e di scoprirne l'intima inconsistenza e l'ambiguità strutturale» (p. 129-130). La critica di Feuerbach all'idealismo moderno è stata – dice Fabro – «fra le più efficaci ad aprirmi gli occhi sull'essenza del principio moderno d'immanenza» (p. 134). La critica principale di Feuerbach dice:

«L'Essere della *logica hegeliana* è l'Essere dell'*antica metafisica* il quale è predicato di tutte le cose *senza differenza*, poiché secondo essa *tutte convengono in questo che esse sono*. Ma questo *Essere indifferenziato* è un *pensiero astratto*, un *pensiero senza realtà*. *L'essere è così diverso come le cose che sono*»¹⁴.

La filosofia hegeliana è per Feuerbach “teologia mistificata” perché «l'identità di pensiero ed Essere, da cui parte e su cui poggia la metafisica moderna, altro non è che l'assunzione del concetto scolastico di Dio come identità di essenza ed esistenza» (p. 135). Questa critica si basa su una confusione e offre a Fabro l'occasione per distinguere il concetto di essere di Hegel e quello della Scolastica, i quali sembrano incontrarsi nell'essere il concetto più astratto, più indeterminato... ma si oppongono quanto al significato.

«L'essere hegeliano riguarda (il vuoto trovato nel) l'immediatezza empirica, quello della Scolastica dà il vuoto dell'astrazione terminale ed esprime la massima distanza dall'immediatezza. L'essere hegeliano [...] esprime l'identità radicale indifferenziata di essere e pensiero dove l'elemento dominante è il pensiero – cioè l'attività della coscienza – il quale attuandosi esprime (da sé) l'essere e perciò s'identifica con l'essere» (p. 137).

La critica all'immanenza di Feuerbach rimane decisiva nel passaggio alla negazione della stessa filosofia. La sua opera «sta alla dissoluzione della filosofia da parte della sinistra hegeliana, come la reazione di Nietzsche per l'affermarsi dell'esistenzialismo» (p. 142).

¹⁴ L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843); ed. Schmidt, Frankfurt a. M. 1967, § 27, p. 285. Citato da Fabro a p. 134.

Il capitolo VIII, *La dissoluzione-oblio dell'essere dell'ente (Heidegger)*, si colloca sul filo della dialettica di Essenza-Esistenza. Per Fabro nessun incontro – dopo quello di Feuerbach – è più efficace di quello di Heidegger per approfondire l'istanza dell'essere hegeliano, perché nessuno avrebbe colto con più acume di lui la sostanza della *Wissenschaft der Logik* che consiste nella rivelazione del 'Nulla' (*Nichts*) a fondamento dell'Essere.

«Il problema fondamentale è quindi quello metafisico della dialettica dell'Essere e del Nulla, in vista del loro costituirsi all'interno della 'possibilità della metafisica' di cui l'uomo non può fare a meno (Kant) ma che continua, dall'antichità fino ai nostri giorni, a deludere con i suoi sistemi contrastanti e divergenti.» (p. 143).

Dopo un accurato studio dell'opera di Heidegger¹⁵, Fabro si centra nel problema della distinzione *essentia-existentia*: mostra come Heidegger intenda separarsi sia dall'esistenzialismo che fa leva su quella terminologia, sia dalle precedenti concezioni antiche e moderne di quel rapporto.

«Heidegger ha raccolto in un fascio tutta la filosofia occidentale, da Anassimandro a Nietzsche-Sartre, condannandola come 'oblio dell'essere' e interpretando la sua storia come l'attuazione inarrestabile del nichilismo-ateismo. In questa critica è coinvolta anche e prima di tutto la Scolastica formalistica (l'unica conosciuta da Heidegger)» (p. 161).

Fabro fa alcune precisioni alla diagnosi di Heidegger, perché lui ignora «l'*Esse* tomistico come atto, ch'è l'antitesi della *existentia* come fatto ch'egli ha giustamente criticata: esso è stato frainteso da tutte le scuole della Scolastica legate fino ai nostri giorni al dualismo e-strinsecista tanto del pensiero greco in funzione dell'opposizione di esperienza-pensiero, quanto dal creazionismo o causalismo della concezione di ispirazione agostiniana, secondo il quale ogni cosa esiste *soltanto* per l'atto divino creatore e conservatore, poiché l'essenza

¹⁵ «Seguo – dice Fabro – soprattutto: M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, che è lo scritto (a mio avviso) più geniale e denso di Heidegger. E esso ora consta di tre parti: 1) Il testo originario del 1929, che presenta il punto di arrivo di *Sein und Zeit* (Halle a. d. Saale 1927). 2) Il *Nachwort* alla IV ed. del 1943, che approfondisce l'esperienza dell'Essere sul fondamento del nulla. 3) La *Einleitung* alla V ed. del 1949 che porta il titolo significativo: *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* ed è, a mio avviso, il testo più intenso per afferrare il significato di tutta l'opera di Heidegger. I tre punti formano i tre momenti della nostra indagine (seguo l'ed. di Frankfurt a. M. 1949)» (p. 143, nota 1).

come tale è possibilità e perciò nulla» (p. 163). Dall'interno della diagnosi heideggeriana scaturisce, per Fabro, l'attualità teoretica del tomismo.

Dopo il percorso storico-speculativo da Hegel a Heidegger, Fabro si propone nel capitolo IX, *La dialettica dell'Idea come totalità*, di mettere a fuoco l'esigenza hegeliana del *cominciamento*, checché sia della sua realizzazione nel sistema. Non a caso l'ultimo Hegel riprende il problema. Per Hegel i momenti del metodo speculativo sono il cominciamento (*Anfang*) e il progresso-avanzamento (*Fortgang*). L'Essere ch'è il primo cominciamento può apparire sotto due aspetti, all'inizio della dialettica – dove non è ancora concetto, poiché è indeterminato – o alla fine di essa, come concetto.

«Il Concetto invece elevato ad universale (*das Allgemeine*) qual è l'Idea ch'è il Tutto, sorto dalla mediazione, è il cominciamento del metodo sintetico. Ma allora si può dire che a questo modo la filosofia finisce col suo (primo, analitico) cominciamento, come (e con altrettanto rigore) ch'essa comincia col suo (secondo, sintetico) cominciamento dalla negazione del primo cominciamento. La conclusione è che la filosofia non può cominciare con e in nessuno di ambedue i cominciamenti» (p. 168).

Le domande di Fabro sono incalzanti: «Ma allora a che scopo tutto il discorrere di Hegel sul cominciamento e sull'immediato? sul 'passaggio' dalla prima alla seconda immediatezza? sul primo e sul secondo cominciamento?» Insomma: «c'è un primo passo della coscienza che garantisca il cominciamento e sia tutto e esclusivamente per l'Essere dell'ente come tale? Per Hegel bisogna ormai rispondere di no: la verità appartiene soltanto al Concetto, ch'è l'Assoluto, Dio» (p. 170). Il problema del cominciamento, se tocca alla coscienza fondare l'Essere, «non ha alcuna via di uscita. Per Hegel stesso non ha alcun senso» (p. 171). Il problema del cominciamento, benché sia stato posto nella sfera tanto dell'Essere quanto dell'Essenza, «non può avere soddisfazione che quando sia considerato all'interno del Concetto stesso, come determinazione del Concetto» (p. 174). Sembra che il problema del cominciamento hegeliano si sfumi.

Così come i primi due cominciamenti dell'universale astratto, fondati sul negativo, non riuscivano ad attingere il concreto, così questo cominciamento dell'universale concreto che procede dalla determinatezza non può ristabilire la prima indeterminatezza, la quale, se non aveva alcun senso come punto da cui cominciare, ne ha ancor meno come punto a cui arrivare. «L'espressione di 'cominciamento

mediato' contraddice a tutte le condizioni che Hegel stesso ha prescritte ed è un documento sintomatico della 'disperazione' metodologica e dell'anarchia semantica di cui è caduto preda» (p. 184). E così il terzo cominciamento, cioè il cominciamento nella sfera del "concetto" (*Be-griff*), dove si troverebbe il primo tentativo di riforma della dialettica, fatto da Hegel stesso, si mostra deludente.

Il capitolo X, *La filosofia come «circolo di circoli» in Hegel*, è il più breve; si sofferma nell'immagine che Hegel, nella conclusione della sua *Wissenschaft der Logik*, si è fatta della filosofia: un "circolo" e un "circolo di circoli". I tre circoli hegeliani – quelli dell'Essere, dell'Essenza e del Concetto – sono, come suggerisce l'idea del circolo, chiusi in se stessi, perché ciascuno fa il "cominciamento" per proprio conto. Hegel però non vuole riconoscerlo ed è costretto a cambiare immediatamente immagine e ricorre alla "catena". Oggetto di questo capitolo è mostrare che in Hegel non si danno propriamente passaggi, bensì salti. Fabro, come già detto, condivide diverse istanze del pensiero hegeliano, però non il *modo* in cui queste sono portate a termine.

Nel capitolo XI, *Circa la «priorità attiva» del nulla nella dialettica*, Fabro richiama l'attenzione sul fatto che si è detto molto nella Scuola hegeliana dell'Essere come cominciamento, molto poco del Nulla al quale compete almeno un pari diritto. In realtà, «Hegel parla più del Nulla che non dell'Essere ed è nel Nulla, nella 'enorme forza del negativo' (*die ungeheure Macht des Negativen*), che consiste la *vis insita* della dialettica» (p. 195). Non è possibile distinguere nella grande *Logica* e nell'*Enciclopedia*, i concetti formali di Essere e Nulla, (cf. p. 196). Questa riflessione sul "nulla" apre il cammino per il confronto conclusivo fra il cominciamento filosofico hegeliano e quello di Tommaso d'Aquino.

4. Per un confronto Hegel – san Tommaso sul cominciamento

Fabro espone i termini del confronto all'inizio della *Conclusione*:

«Mentre Hegel pensa di dover partire dall'essere completamente vuoto ossia assolutamente indeterminato, come esprime la forma infinitiva di Essere-*Sein*, S. Tommaso invece pone l'inizio nel 'concreto universale' o meglio nel *concreto trascendentale*, ch'è l'*ens* preso nella forma participiale ch'è sintesi di nome e verbo ossia di soggetto-contenuto e atto, di *quod est* ed *esse* (Boezio). Hegel, come la Scolastica decadente, procede con metodo astratti-

vo formale con la differenza di trasferire l'astrazione dall'oggetto (l'essenza come contenuto dell'oggetto, svuotata di ogni determinatezza e determinazione) al soggetto (la coscienza, ch'è per ciò il cominciamento in quanto è svuotata di ogni contenuto)» (p. 211).

Ad uno sguardo superficiale, tanto la Scolastica quanto il pensiero moderno sembrano procedere alla conoscenza del reale in modo sintetico: l'esistenza infatti è per la Scolastica razionalista un «complemento della possibilità»¹⁶; per la filosofia moderna è la «posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse» (Kant, *KRV*, A 598, B 626). A questo modo l'appartenenza dell'esistenza all'essenza diventa un "poi" ed una "aggiunta" estrinseca all'essenza stessa, nella Scolastica per dipendenza causale dal Creatore e «nella filosofia moderna secondo i vari modi della mediazione del trascendentale nel passaggio da *Dasein* a *Existenz*» (p. 215). Questo passaggio appare nel percorso che Fabro compie (§ 75), in rapidi tratti, della via speculativa di Hegel nei momenti della *Logica*: Essere, Essenza, Concetto:

«Nella sfera dell'immediatezza del *Sein* [l'esistenza] è *Dasein*, nella sfera della mediazione del *Wesen* è *Existenz* nel senso appunto di esistenza mediata (dall'essenza). Il progresso è quindi nel passaggio da *Dasein* a *Existenz* con la mediazione del *Wesen* e il *Wesen* in quanto è ritornato in sé mediante la mediazione (come *Selbstbewusstsein*), e quindi come unità di sé e dell'altro, ch'è l'unità dell'identità e della distinzione' e quindi come 'totalità' (Hegel scrive *Totalität*) è il 'fondamento' (*Grund*)» (pp. 215-216).

Fabro cerca di chiarire il passaggio da *Dasein* a *Existenz* (cf. §§ 76-79) e alla fine conclude che non si capisce come dalle premesse hegeliane che esigono si faccia l'*Anfang* in modo del tutto astratto e indeterminato si possa rivelare o giustificare un fondamento che sia l'unità (concreta) dell'identità e distinzione concreta.

«Chi comincia dall'Essere posto nella forma d'Infinito, sia nell'astrazione reale (= Dio: ontologismo), sia nell'astrazione logica (= la copula astratta: formalismo scolastico e moderno), non può procedere oltre: deve fermarsi nel momento stesso in cui comincia. Chi fin dall'inizio si rapporta all'Assoluto è già nel fondamento 'ultimo' e non ha più bisogno di cercare. Chi fa invece il cominciamento con il vuoto e con il nulla, non fa niente e non può

¹⁶ «*Existentiā* definio per complementum possibilitatis» (C. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, ed. nova, § 174; Francofurti-Lipsiae 1736, p. 1436).

far niente: a meno che l'uomo non prenda il posto di Dio a suo modo come nella filosofia contemporanea e faccia del nulla (di coscienza) la condizione dell'essere (= apparire)» (p. 222).

Hegel è stato considerato l'Aristotele moderno perché il suo insegnamento è fondamentale per comprendere il destino del pensiero moderno e contemporaneo e per valutare la sua crisi: sotto l'aspetto *negativo* ha fatto precipitare il "principio d'immanenza" svelandone l'essenza nichilistica; sotto l'aspetto *positivo*, ha rivendicato per primo nel pensiero moderno la priorità metodologica dell'essere, che è il cominciamento. Questa priorità coincide con la prima esigenza della filosofia, l'essere senza presupposti, perché essa è la ricerca prima e ultima del fondamento affidata unicamente al pensiero stesso. «Purtroppo, il 'modo' come Hegel ha inteso e interpretato quest'esigenza stessa ne ha compromesso l'effettiva soddisfazione e non senza ragione lo stesso Heidegger ha incluso Hegel – con tutta la filosofia moderna – nella risoluzione del *cogito in volo* e quindi del fondamento dell'essere nella soggettività del Soggetto, nella scia di Cartesio-Leibniz-Kant» (p. 223). Lo stesso Heidegger, però, identificando il piano fenomenologico con quello metafisico risolverà l'essere nell'apparire, proclamerà la finitezza essenziale del *Sein* come tale e capovolgerà l'*ex nihilo nihil (fit)* nell'*ex nihilo omne ens*.

Secondo Fabro, soltanto Tommaso d'Aquino – nella tradizione interrotta e perduta dopo Parmenide – può accogliere le due istanze convergenti di Hegel e Heidegger sull'essere come fondamento. Di Hegel, che la filosofia dev'essere "senza presupposti" e cominciare col primo e indeterminato come fondamento di tutto, di ogni contenuto, atto e modo. Di Heidegger, che l'essere deve presentarsi in una forma ante-predicativa e prenozionale, colta «come atto per rispetto al darsi immediato del 'finito' nella sua finitezza» (p. 224).

Il riferimento di Fabro a S. Tommaso nelle pagine conclusive è «puramente speculativo» e consta di tre elementi: 1) quello parmenideo: la priorità del semantema *ens-esse* sul *unum-bonum* della tradizione formalista dell'Occidente; 2) quello platonico-aristotelico: la priorità gnoseologica dell'*ens*, trascendentale concreto, sull'*esse universale* o *commune* della tradizione metafisica costretta a identificarlo con qualche ipostasi (platonismo) o con Dio (ontologismo, idealismo...); 3) «la priorità reale attuale dell'*esse* come fondamento non solo rispetto all'ente (com'è ovvio) ma anche rispetto all'essenza, secondo l'assoluta istanza metafisica della priorità dell'atto sulla potenza» (p. 224). Il riferimento a Tommaso è anche "elementare" perché si

riduce a ciò che per Fabro è l'essenza stessa del momento speculativo della coscienza, ch'è il suo rapporto all'Essere.

«La mia convinzione è che solo il 'riportarsi' alla prospettiva dell'*ens-esse* tomistico può salvare dalla deviazione dell'essere nell'essenza che ha disperso il logo filosofico nella tradizione formalista fino a Cartesio e lo ha progressivamente annientato nella filosofia moderna affogandolo nel *volo* dell'azione. Si tratta quindi non di un tomismo storico ma speculativo, ripreso direttamente alla sua fonte e ripensato dentro l'istanza moderna del fondamento» (p. 224).

Il cominciamento tomista non è l'essere (*esse*) ma l'*ens*. «Non può essere l'infinito (essere): 1) perché è in sé indeterminato e astratto; 2) perché può indicare l'indeterminatezza sia del 'contenuto' (essenza) come dell'atto (esistenza); 3) perché non precisa infine la distinzione dell'*atto* profondo di essere (*actus essendi, esse*) dal *fatto* contingente ed estrinseco di essere (*ex-sistentia*)» (p. 225).

La radice del pensiero è il suo riferimento al fondamento, sia come atto che fondi l'essere-in-atto della coscienza e dell'ente, «sia come contenuto che fondi la presenza per la coscienza e la distinzione di 'questo' invece di quello e del finito dall'Infinito» (p. 226). Diversamente, il cominciamento nella tradizione del razionalismo occidentale classico e moderno è la "astrazione totale" esercitata a tre livelli di svuotamento fino a raggiungere il "vuoto". Così il preteso cominciamento puro – con l'essere vuoto dell'oggetto dell'astrazione greco-scolastica e del dubbio moderno – ha avuto per effetto inevitabile l'impossibilità di una fondazione del pensiero sul pensiero. «Di qui la necessità di far ripiegare la fondazione del pensiero sull'azione di Dio che crea le esistenze dal nulla (il *deus ex machina* della Scolastica estrinsecistica) o sul *volo* della coscienza trascendentale che prende il posto di Dio per fondare la trascendenza della coscienza» (p. 226).

Nel formalismo scolastico non si vede come all'essenza, concepita come il possibile e ridotta alla non-contraddittorietà, possa appartenere l'atto di essere ed "occupare" la coscienza come atto in atto. Nella posizione moderna non si vede come al *Sein* indeterminato possa appartenere il *Dasein* ossia come la coscienza, che ha svuotato se stessa, possa poi "determinarsi" nel senso di "qualificare" se stessa e "darsi" un contenuto. Nella prima posizione non si vede come l'essenza possa agganciarsi all'esistenza (estrinsecismo teologizzante); nella seconda posizione non si vede come l'esistenza (il *volo* del *cogito*) possa darsi un'essenza. La Scolastica che trovò Cartesio e quale la intesero

Kant ed Hegel dopo Wolff è quella che riduce l'essere nella linea dell'essenza. Però «il ripiegare sul contenuto finisce nel fare il vuoto assoluto del contenuto, parimenti il ripiegare sull'atto finisce per fare il vuoto assoluto dell'atto e del contenuto. Di qui il libero passo alla fede-azione (nominalismo) e l'invadente sopraffazione dell'*homo faber* sull'*homo sapiens*, delle scienze sulla filosofia, della tecnica sulle arti, del calcolo matematico sull'ispirazione, della libertà dispersiva sulla libertà intensiva» (p. 228). Perciò, Hegel, che ha portato a piena consapevolezza l'istanza moderna del cominciamento “senza presupposti”, non ha potuto soddisfare a questa esigenza.

«Tale cominciamento non può essere fatto né con un puro astratto né con un puro concreto, né puramente da parte dell'oggetto e del contenuto e neppure da parte del soggetto e dell'atto. Quindi il cominciamento dev'essere fatto col plesso noetico (e semantico) che abbracci in un nodo indissolubile il plesso del soggetto-atto e dell'oggetto-contenuto come sintesi trascendentale di concreto- astratto: il primo passo del pensiero dev'essere perciò fondante in senso assolutamente costitutivo e illuminante dell'intero cammino dello spirito e perciò dev'essere condizionante ogni successiva conoscenza del reale sia del finito come dell'Infinito. Tale passo assolutamente primo del pensiero è indicato da S. Tommaso nel plesso dialettico di *ens*, senz'alcuna esitazione o ambiguità: *'Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens'* (*De Veritate*, q.1 a.1)» (p. 229).

Questa posizione di principio, «*tutta propria* di S. Tommaso»¹⁷, sia rispetto al pensiero moderno come alla Scolastica, è presente in tutta la sua opera. *Ens* è una *forma participiale*; non è l'infinito *esse*, assolutamente indeterminato. Il participio è il plesso della concretezza perché è sintesi di nome-sostantivo e di verbo ossia di contenuto e atto. Il participio *ens* è il *plesso della concretezza* più universale, concreto trascendentale, perché l'*esse* è inteso da S. Tommaso come l'atto di ogni atto, l'atto primo, più intimo, più formale, più profondo, senza il quale niente può essere in atto e niente può essere compreso in atto.

¹⁷ “Per quanto mi consta, S. Tommaso è il primo ad avanzare una siffatta formula che riprende l'autentica istanza parmenidea, trascurata nella tradizione essenzialistica” (n. 29, p. 229). Per la corrispondenza di questa tesi tomista e il principio parmenideo “senza essere, in cui esso è espresso, tu non trovi il pensiero” (*Fr.*, IX, 34. Cf. K. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt a. M. 1933, p. 34) si veda p. 232. “Torno a ripetere che questa terminologia è propria e unica in S. Tommaso, benché egli in questi scritti giovanili si richiami spesso ad Avicenna” (p. 234).

«Nella forma partecipiale di *ens* viene espressa e perciò presentata la sintesi del concreto in atto nel plesso di *essentia-esse* (*quod est - esse*) ossia del soggetto fondamentale (ch'è l'essenza di ogni cosa) e del suo atto proprio ch'è l'*esse*. Ciò che anzitutto viene espresso è la sintesi stessa: *ens*, ossia il concreto in atto. È il *presentarsi* del concreto in atto e dell'atto in concreto ciò ch'è anzitutto avvertito dalla coscienza e altro non può essere avvertito come presente se non è avvertito in atto» (p. 230).

L'ente è sintetico e anche lo è il primo momento dello spirito nel contatto col reale, quando afferra l'*ens*, come apprensione unitaria di un qualsiasi contenuto in atto. La distinzione esplicita fra contenuto e atto – come quella di coscienza e oggetto – è oggetto di riflessione e viene in un secondo momento e non ha senso che per riferimento indissolubile a quella «sintesi originaria di *ens* che li trascende e li connette entrambi»¹⁸.

Il plesso *ens* sotto l'aspetto semantico è la *ratio entis*, il *magis universale* o *extensivum* e insieme il *magis intensivum* o *comprehensivum*¹⁹. L'essenza «è subordinata all'*ens* nella sfera dell'intelligibilità e non viceversa, com'è stata la tradizione del pensiero occidentale. Il punto potrà sembrare estremamente arduo, ma questo dipende proprio dal suo carattere estremo di fondamento, di *status in quo* che all'*ens* compete nella *resolutio ad fundamentum*». Il plesso *ens* è «il *substantans* ogni intendere, il *faciens intelligere* di qualsiasi oggetto di conoscenza e scienza: «...*sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu*» S. Tommaso, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3» (p. 233). L'*ens*, concreto trascendentale, è il fulcro primordiale dell'umano conoscere. Ora – e questo passaggio è importante – se il fulcro del conoscere è l'*ens* che indica la prima composizione reale e la prima intenzionalità, il fulcro dell'*ens* è l'*esse* che indica il primo atto semplice. L'*ens*, concreto di *esse*, rimanda all'*actus essendi* e non all'essenza. Nella «rivoluzione tomistica» l'essenza è al secondo posto: «*Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis*»²⁰. L'*ens* è il *primum* nella fondazione della verità del conoscere; l'*esse* come atto dell'*ens* è l'atto primo ed ultimo della risoluzione trascendentale.

¹⁸ P. 232. Cf. S. TOMMASO, S. Th., I, q. 16, a. 4 ad 2; I, q. 5, a. 2.

¹⁹ Non mi risulta del tutto chiara – sia per il contesto è semantico sia per il riferimento a S. Th. I, q. 5, a. 2 – questa precisazione di Fabro: «*Ratio* ha qui il significato metafisico proprio cioè reale di fondamento e non nel senso logico di ragione formale astratta» (p. 233).

²⁰ S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

Alla luce del confronto del plesso *ens-esse* tomistico col *Sein-Seiende* di Hegel-Heidegger, Fabro vede che nel plesso *ens-esse* opera proprio quella ‘illuminazione’ o *Lichtung* di cui parla Heidegger.

«Il plesso *ens* non può essere appreso per via di qualche processo astrattivo, ma esso stesso è il primo nucleo e lume intelligibile che rende possibile ogni intendere. Il processo è semplice quanto radicale: è l’atto, in quanto dice perfezione, e pertanto è l’essere in atto che fa le cose intelligibili; ma l’*esse* è il primo atto e quindi l’*ens* è il primo plesso attuale, quindi ogni cosa è e diventa intelligibile in quanto è e si presenta come *ens* ossia per riferimento all’*esse*. Questo riferimento all’*esse* è la partecipazione: è quindi in quanto partecipano all’*esse* che gli enti (*entia*), le cose ed essenze tutte diventano intelligibili e che l’*ens* è il primo intelligibile» (p. 235).

Si può concludere che «il punto di partenza costitutivo del pensare non è quindi né il concreto-concreto formale (il singolare determinato della Scolastica formalistica), né l’apriori formale o astratto trascendentale o *cogito* vuoto dell’immanenza moderna, ma l’*ens* ch’è il concreto trascendentale. Non sono quindi i primi principi astratti che illuminano l’*ens* e che lo rendono intelligibile ma viceversa essi traggono la propria evidenza illuminante dal proprio riferimento all’*ens-esse*»²¹. Fabro considera questo punto di “estrema importanza” perché mentre la tradizione si è affaticata nel problema dell’astrazione delle essenze, ha obliato «il primo sorgere dell’evidenza intelligibile dell’intelligibile» (p. 235). In breve, la fondazione trascendentale del conoscere nella posizione tomistica si ha nel plesso *ens-esse* che fonda il *cogitare* stesso e qualsiasi principio del conoscere particolare o universale.

Per S. Tommaso l’ente è il termine *ad quem* della creazione e il termine *a quo* del conoscere; proviene dal nulla in quanto è finito, «ma in quanto *ha* l’essere ed esiste di fronte alla coscienza esso proviene da Dio ossia dall’*Esse subsistens* ed anch’esso, benché finito, partecipa dell’*esse* e può essere riconosciuto *ens subsistens*» (p. 237). Per Heidegger, diversamente, l’emergenza dell’essente sul nulla è in

²¹ P. 235. “È chiaro che ogni fondazione d’intelligibilità e comprensione rimanda all’evidenza sempre presente dei primi principi, per sé evidenti alla mente in ogni esercizio di pensiero. Tutti questi principi alla loro volta rimandano al primo principio di non-contraddizione ch’è il fondamento di tutti [...] Ebbene, il primo principio attinge la sua evidenza per riferimento al plesso *ens-esse* ed è ben questo il senso ultimo della *suprema reductio* del pensiero” (p. 236). Cf. S. TOMMASO, *S. Th.*, I-II, q. 94 a. 2.

virtù dello stesso nulla. In filosofia *si arriva* al cominciamento: alla filosofia compete «di discutere il *come* si deve cominciare, ossia di stabilire qual'è l'atteggiamento della coscienza che rende possibile istituire e comprendere il rapporto originario alla verità» (p. 238). Ci sono due soluzioni antitetiche: fondare il pensiero sull'essere o l'essere sul pensiero (come fa la filosofia moderna). In questo contesto, la filosofia moderna ha messo in primo piano la libertà:

«Essa non è la conseguenza pura e semplice, la deduzione logica del processo conoscitivo ma è l'attività della persona come un tutto a cui fa capo lo stesso intendere. Quando perciò, nella *resolutio ad fundamentum*, noi riconosciamo ch'è l'essere in atto a fondare il pensiero, non solo accogliamo il carattere di fondamento della libertà che spetta all'essere ma riconosciamo ch'è per l'intervento ovvero per la scelta della libertà radicale che lo stesso pensiero e con esso la libertà esecutiva si assoggetta all'essere oppure che il pensiero assoggetta a se stesso l'essere per disperdersi nelle infinite diramazioni dell'agire. La libertà è il fondamento ed ha fatto bene il pensiero moderno a rivendicarlo contro l'astrattismo della deduzione imperante. Ma l'essere è il fondamento della stessa libertà, anche quando – come nello sviluppo dello spirito – permette che la libertà decida dello stesso essere. Per questo verità e libertà si pongono in tensione dialettica ch'è la dialettica anzitutto costitutiva di fondante e fondato, non della semplice affermazione-negazione del principio moderno d'immanenza» (p. 239).

Mentre il trascendentale moderno “cade” nel nulla di essere costitutivo della libertà, il trascendentale tomista “sale” a fondare la verità e il valore come attuazione dell'essere e della libertà. Questa fondazione è colta da Fabro, *anche se non in modo chiaramente espresso*, come “deduzione” degli altri trascendentali: il plesso *ens* implica la “sintesi” di atto e contenuto, di *esse* e di *essentia*: a partire dall'*essentia* si costituisce e si definisce la *res*, la quale pertanto è un *posterius* rispetto alla priorità costitutiva di *ens*. A partire dalla sintesi di *essentia-esse* dell'*ens* si comprende l'inscindibilità dei principi costitutivi del reale stesso e perciò la sua indivisione ch'è l'*unità* trascendentale, espressa mediante la negazione. Allo spirito viene prima il positivo, poi il negativo, prima la presenza e consistenza dell'ente e poi l'avvertenza della sua essenza e indivisione²². La «trascendentalità di

²² «Primum enim quod in intellectum cadit est ens; secundum vero est negatio entis» (S. TOMMASO, *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15). «Negatio autem consequens omne ens absolute est

apertura» è il «rapportarsi dell'essere allo spirito e dello spirito all'essere attorno al fulcro intelligibile dell'*ens*» (p. 240), e secondo un ordine costitutivo: prima *ens*, poi *verum*, infine *bonum*²³. Questa è la vigorosa dialettica tomista.

«Allora pensare è in funzione dell'essere dell'ente (dipende da...), ma essere come 'afferrare e dire l'essere' è in funzione del pensare (dipende da...) e quasi non è tanto un dipendere nel senso di procedere e derivare 'da', quanto come un costituirsi per, con, mediante... dell'uno e dell'altro che si distinguono solo per unirsi e si uniscono solo per distinguersi» (p. 241).

S. Tommaso fa consistere la verità nella *adaequatio* o *conformitas*. La *conformatio* segue alla *informatio* dello spirito mediante l'apprensione originaria dell'*ens*, così che la *veritas entis* che si fa presente alla mente precede e fonda la *veritas mentis*²⁴. Solo a questo modo – conclude Fabro – si può dall'interno del plesso *ens-esse* svolgere la *svelatezza* del reale rivendicata da Heidegger.

Le istanze pertinenti di Hegel-Heidegger che hanno stimolato la ricerca di Fabro sono state soddisfatte, nella direzione capovolta, nella «fondazione tomistica del pensiero a partire dall'essere» (p. 242), nella trascendentalità costitutiva dell'*ens* rispetto alla costituzione del conoscere (vero) e della libertà (bene), ch'è l'emergenza dello spirito nel suo compimento essenziale. Fabro vede in ciò un ritorno «all'autentico *logos* essenziale che fu prima prospettato da Parmenide-Eraclito e poi, secondo Heidegger, oscurato e perduto già fin dai 'sistemi' socratici; ma un ritorno con la mediazione dell'*ens-esse* intensivo di S. Tommaso, poiché il *Sein* da solo non può fare un passo per muoversi dalla propria vuota indeterminatezza. Ma ci s'intenda bene sull'essere in quanto è detto fondamento del pensiero – poiché è il punto decisivo e ci teniamo a ripeterlo» (p. 242). La filosofia moderna inizia con la coscienza a vuoto senza essere e senza rapporto all'essere.

«L'*ens* invece con cui S. Tommaso fa il cominciamento non è affatto senza pensiero ma è il plesso originario della coscienza ch'esprime il rapporto in atto, costitutivo per la coscienza in gene-

indivisio, et hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum» (S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 1, a. 1).

²³ "Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus" (S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 4 ad 2).

²⁴ Cf. S. TOMMASO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 3, ad 1 et ad 3.

rale, sia della coscienza al reale come del reale nel suo manifestarsi alla coscienza. Così nel primo momento è l'*ens* a manifestarsi, nel secondo momento è la coscienza che si approfondisce nel rapporto e scopre nell'essere il fondamento dell'apparire e vede in se stessa il principio dell'agire sia su se stessa sia sulle cose, per il compimento finale del proprio essere» (p. 242).

In quest'opera ritornano i grandi temi di Fabro, un filosofo che ha dedicato buona parte della propria attività a liberare il tomismo dall'essenzialismo sistematico della tradizione scolastica e dal soggettivismo immanentistico del pensiero moderno, per farne emergere i tratti caratteristici di una filosofia dell'essere e della libertà. Questa «liberazione» è stata stimolata dal pensiero moderno. Fabro può condividere il parere di Gadamer: «Sì, io credo che si potrebbe stabilire un rapporto tra la cultura moderna e il pensiero di Tommaso. Forse, un giorno la filosofia della scolastica potrà essere, in un certo senso, rivitalizzata alla luce dei problemi della modernità, a condizione, beninteso, che si eviti di ritenere che l'ultima, definitiva parola sia stata detta dall'illuminismo scientifico moderno»²⁵. Il libro di Fabro è un valido contributo all'arrivo di quel giorno. Ci voleva un conoscitore della filosofia moderna e di san Tommaso come Fabro²⁶. La Scolastica razionalista meriterebbe uno studio analogo a quello compiuto sul pensiero di Hegel da parte di Fabro²⁷.

²⁵ H.G. GADAMER, *Metafisica e filosofia pratica in Aristotele*, Guerini, Milano 2000, p. 68.

²⁶ È significativo che nella Biblioteca privata di C. Fabro "l'autore più rappresentato è Hegel (90 libri), seguono Kant (67), Heidegger e Marx (49), Jaspers (47), san Tommaso d'Aquino (44), Kierkegaard (43), e via via tutti gli altri" (R. GOGLIA, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*. Linee ermeneutiche delle opere. Nota biografica e bibliografia degli scritti, Marsilio, Venezia 2004, p. 196)

²⁷ L'Introduzione di una recente tesi dottorale – S. ORREGO SÁNCHEZ, *La actualidad de ser en la "Primera Escuela" de Salamanca*. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano, EUNSA, Pamplona 2004, 513 pp. (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista n. 56) – afferma che la critica di Fabro a Domingo de Soto e a Domingo Báñez non sarebbe giusta. Gli argomenti della tesi non risultano del tutto convincenti al riguardo. È da augurarsi che qualche studioso intraprenda lo studio di questa Scolastica.

Summary: The recent posthumous publication of Cornelio Fabro's *La prima riforma della dialettica hegeliana (The First Reform of Hegelian Dialectics)*, enables a deeper understanding of this author's main lines of thought. He shares with Hegelian dialectics and Heidegger their view on the starting-point (Anfang, cominciamento) of philosophy, but not their manner of undertaking philosophy. Rather, St Thomas' understanding of ens, first notion, and esse, first act, resolves the problem of the philosophy's starting-point along with those of grounding freedom and reflecting on being.

Key words: esse, essence, existence, being, nothing, dialectics, immanence, starting-point of philosophy, Hegel, Heidegger, Kierkegaard, Thomas Aquinas, Fabro.

Parole chiavi: essere, essenza, esistenza, ente, nulla, dialettica, immanenza, cominciamento, Hegel, Heidegger, Kierkegaard, Tommaso d'Aquino, Fabro