



Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo

Alain Contat

Nei due numeri che Giovanni Paolo II dedica esplicitamente, nell'enciclica *Fides et ratio*, alla figura dell'Aquinate, incontriamo un elogio teoretico: «la sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire»¹, preceduto da un elogio storico: «per il rapporto dialogico che egli seppe instaurare con il pensiero arabo ed ebraico del suo tempo» (FR, 43), vale a dire, con i pensatori non cristiani del suo evo storico. In un altro segmento dell'enciclica, il nucleo della filosofia dell'essere indispensabile all'*intellectus fidei* viene sintetizzato in questi termini:

La filosofia dell'essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di *fondarsi sull'atto stesso dell'essere*, che permette l'apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento (FR, 97).

Ora è ovvio che fra i più acuti filosofi cristiani dell'essere vi sia san Tommaso d'Aquino, il quale per i suoi discepoli occupa, in questa cerchia, il primo posto; e d'altra parte è risaputo che uno dei più importanti pensatori non cristiani dell'essere, nel Novecento e nell'intero

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 44.

arco della filosofia occidentale, fu Martin Heidegger. Pertanto ci siamo proposto di studiare il modo in cui i tomisti del Novecento hanno recepito la lunga meditazione heideggeriana sull'essere, e quali impulsi ne hanno tratto per il proseguimento della metafisica tommasiana dell'*actus essendi*.

1. Problematica

1.1. Una domanda di ontologia comparata

In questo studio, tenteremo quindi di definire il tipo di rapporto che intercorre fra queste due riflessioni sull'essere dell'ente, così dissimili nella loro forma letteraria, ma, alle volte, così vicine nell'evidenziare il valore simultaneamente originario e sopraconcettuale dell'essere. Da questa investigazione nascerà una lezione sull'apertura della metafisica tommasiana agli elementi di verità veicolati in altre fonti di riflessione, proprio sulla scia del brano appena citato della *Fides et ratio*. Una tale ricerca rientra in quello che potremmo chiamare ontologia comparata, perché radiografa ed analizza l'intreccio fra la domanda metafisica sull'essere da una parte, ed i modelli dai quali la riflessione può, d'altra parte, attingere i suoi principi di risposta.

Premettiamo un duplice chiarimento previo. Étienne Gilson dichiara espressamente che la sua filosofia dello *acte d'exister*, cioè, nel suo lessico, dell'atto di essere, non deve nulla a Heidegger². Sul piano propriamente speculativo, poi, egli sottolinea la contraddizione che oppone l'Aquinata al pensatore della Selva Nera quanto alla natura stessa della metafisica: per il primo, la scienza dell'ente in quanto ente contempla in esso l'essere per cui l'ente è, fino a superare l'ente finito nell'Essere infinito, mentre, per il secondo, la metafisica è strutturalmente racchiusa nell'ente a dispetto dell'essere stesso, che rimane quindi impensato. Quindi, conclude Gilson con la sua consueta ironia,

² Cf. E. GILSON, *L'être et l'essence*, 3a ed., Vrin, Paris 2008, 352: «En fait, la philosophie de Martin Heidegger ne jouait aucun rôle dans cette histoire et je n'aurais pu l'y introduire qu'arbitrairement pour sembler accommoder mon enquête au goût du jour. Outre un manque personnel d'inclination pour une entreprise de ce genre, j'avais une raison de m'abstenir. Je l'ai encore. L'existentialisme n'est entré que très tardivement dans ma vie philosophique, trop tard en vérité pour que je pusse nouer avec lui les longues années de familiarité sans lesquelles, pour moi du moins, il est impossible d'entrer en communion avec la pensée d'un philosophe».

la filosofia di san Tommaso è proprio tutto ciò che, secondo Heidegger, la metafisica non può essere³. In maniera simile, tutti i maggiori metafisici tomisti del Novecento, che abbiano conosciuto di persona il pensatore tedesco oppure no, spiegano che la loro metafisica dell'essere non deve i suoi principi architettonici a Heidegger, e che le tesi alle quali pervengono si oppongono in maniera spesso drastica a quelle del maestro tedesco.

Simmetricamente, un heideggeriano cattolico come Bernhard Welte crede di discernere nello *esse* tommasiano una profonda ambiguità. Secondo lui, in effetti, quando l'Aquinate descrive l'essere dell'ente come "actualitas omnium rerum"⁴, egli non intenderebbe altro che l'entità dell'ente, cioè della forma di realtà comune a tutte le cose esistenti; e quando, collocandosi sull'altra sponda del rapporto conoscitivo, san Tommaso universalizza l'essere in *esse commune*, egli oggettiverebbe allora l'entità di ogni ente in quanto pensata dall'intelletto⁵. In entrambi i casi, l'essere significherebbe la formalità sulla quale verte la reduplicazione nella formula «ente in quanto ente», di modo che non si accedrebbe alla dimensione dell'essere in senso vero, che rimarrebbe – heideggerianamente parlando – del tutto annegata in una teoresi puramente ontica. La portata dello *esse* sarebbe invece diversa nei luoghi dove si dimostra che *Deus non est in genere*⁶, perché appare allora che Dio non è, in alcun modo, un ente, il che conduce il pensiero al confine dell'essere puro, al di là di ogni entità. Tuttavia, la teologia tommasiana non varcherebbe veramente questa frontiera, e l'essere rimarrebbe pertanto un non-detto, denotato, però mai pensato⁷. Insomma, la filosofia dell'essere elaborata dall'Aquinate sarebbe parte integrale del processo di *Seinsvergessenheit* che si sviluppa nella storia della metafisica occidentale, anche se vi si riconosce la grandezza di aver intravisto il fondamento segreto dell'ente.

³ *Op. cit.*, 371-372.

⁴ ST I, q. 4 a. 1 ad 3.

⁵ Cf. CG I, c. 26 n. 4: «Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu».

⁶ Vg. ST I, q. 3 a. 5; CG I, c. 25.

⁷ Su questa interpretazione della metafisica di san Tommaso, cf. B. WELTE, «La métaphysique de saint Thomas d'Aquin et la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 50 (1966), 601-614, in particolare 608-611. Vede anche, dello stesso autore, «Ens per se subsistens. Bemerkungen zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin», in *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963-1964), 243-252.

Quindi il rapporto dei tomisti a Heidegger non è sicuramente quello di un discepolato, mentre un heideggeriano di fede cattolica conferma, dal suo punto di vista, l'incompatibilità fra il "superamento" della metafisica e la scienza dell'ente assunta dall'Aquinata. Al contempo, però, un dato di fatto non può non colpire, a questo punto, lo studioso. Infatti, il filosofo di Meßkirch è stato uno degli autori più studiati dai tomisti dalla fine della Seconda Guerra Mondiale fino ai nostri giorni, presso tutte le scuole anche opposte fra di loro, ed in tutte le grandi aree culturali. Facciamo qualche esempio. In Germania, Gustav Siewerth ha dedicato interi studi al paragone fra il *Sein* di Heidegger e l'*esse* di Tommaso, iniziando una riflessione, centrata sull'*esse commune* come mediatore fra l'*Ipsum esse subsistens* e l'*ens* finito, che è stata proseguita, nella sua patria, da Ferdinand Ulrich, nel Belgio da Mons. André Léonard, arcivescovo di Bruxelles, nonché da Emmanuel Tourpe, ed in Spagna da Manuel Cabada-Castro⁸. Nella stessa città di Siewerth, Bernhard Lakebrink si dedicò ad una potente critica dell'ontologia hegeliana e di quella heideggeriana⁹. In Francia, oltre al già citato Gilson, un tomista aristotelico come Marie-Dominique Philippe¹⁰ pubblicò un intero studio sul plesso heideggeriano di *Sein* e *Seiendes*. A sud delle Alpi, Michele Federico Sciacca, noto filosofo d'ispirazione rosminiana e tomista e, tuttora,

⁸ Cf. soprattutto G. SIEWERTH, *Gesammelte Werke*, t. IV, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1987; *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Schwann, Düsseldorf 1963, 142-237; 245-259. Per il proseguimento del tomismo siewerthiano in confronto con Heidegger, vedasi F. ULRICH, *Homo Abysus*, *Das Wagnis der Seinsfrage*, 2a ed., Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 1998; A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, Cerf, Paris 2006, in particolare 241-425; E. TOURPE, *Siewerth après Siewerth, Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve 1998; «Différence ontologique et différence ontothéologique, Introduction à la pensée de Gustav Siewerth, I», in *Revue philosophique de Louvain* 93 (1995), 331-369; E. BRITO, «Siewerth et le problème de Dieu chez Heidegger», in *Revue philosophique de Louvain* 95 (1997), 279-297; M. CABADA CASTRO, «Ser y Dios, entre filosofía y teología, en Heidegger y Siewerth», in *Pensamiento* 47 (1991), 3-35, nonché la tesi dello stesso autore, scritta e pubblicata in tedesco, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1971.

⁹ Cf. B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik: eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg i. B. 1967; «Der thomistische Seinsbegriff und seine existenziale Umdeutung», in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli – 17/24 aprile 1974), vol. 6, *L'essere*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, 219-238.

¹⁰ Cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?*, vol. 4, *Néant et être, Heidegger et Merleau-Ponty*, Téqui, Paris 1975.

Vittorio Possenti¹¹ confrontano la metafisica tommasiana dell'atto di essere e il *Denken* heideggeriano del *Sein*. Nel Nuovo Mondo, un importante studio comparativo sul tema della verità venne pubblicato dallo studioso canadese Bertrand Rioux¹², mentre in Argentina, Mons. Octavio Derisi, fondatore e rettore della Università Cattolica di Buenos Aires, seguì da vicino lo sviluppo del pensiero heideggeriano¹³. *Last, but not least*, nella Città Eterna, non mancano gli studi comparativi ad opera di professori delle Università Pontificie¹⁴.

Come possiamo orientarci in questa mole di studi in un modo che non sia di semplice erudizione storiografica, ma che abbia vera rilevanza filosofica, quindi anche teoretica, sebbene nel quadro limitato del presente contributo?

In primo luogo, dobbiamo restringere il nostro campo d'investigazione, cioè il numero dei tomisti di cui vogliamo analizzare il rapporto a Heidegger, per non creare equivoci fra una ermeneutica ed un'altra, né perderci nel vago di un raffronto confuso. A questo scopo, abbiamo scelto tre autori che provengono da tre aree linguistiche diverse, e che soprattutto sostengono tre interpretazioni dell'essere tommasiano profondamente diverse fra di loro: secondo l'ordine di nascita, si tratta del Domenicano francese Maurice Corvez (1897-1987), poi del Gesuita tedesco Johann Baptist Lotz (1903-1992), ed infine dello Stimmatino italiano Cornelio Fabro (1911-1995). Tutti e tre furono, a partire dal secondo dopoguerra, lettori non casuali di Heidegger, ma suoi esegeti regolari e critici rigorosi. Ciascuno dei tre, poi, illustra in maniera consapevole una "figura" specifica del tomismo nel Novecento, come la nostra analisi evidenzierà chiaramente.

Ma che cosa dobbiamo, in secondo luogo, ricercare presso questi tre interpreti e contestatori di Heidegger? Quali saranno i *quæsitæ* della nostra *disquisitio*? Per determinarli chiaramente, dobbiamo ora delimitare i momenti che, nello stesso pensiero heideggeriano, non posso-

¹¹ Cf. M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi*, Carlo Mazzorati Editore, Milano 1958, 430-446; V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica*, Armando Editore, Roma 2004, in particolare 183-215 e 451-454.

¹² Cf. B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Préface de P. Ricœur, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1963.

¹³ Cf. O.N. DERISI, *El último Heidegger : aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de santo Tomás*, 2ª ed., EUDEBA, Buenos Aires 1968.

¹⁴ Segnaliamo l'ottimo studio di L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza in Tommaso d'Aquino e Heidegger*, Marietti, Genova-Torino 2006.

no non sollecitare l'attenzione dei tomisti; e siccome il nucleo di questa speculazione fu, sin dall'inizio, il *Sein*, ci limiteremo al problema dell'essere nel modo in cui venne impostato dal filosofo di Meßkirch, soprattutto dopo la *Kehre*, mostrando come la sua struttura trova facilmente un suo *analogon* nella metafisica dell'Aquinate. Grazie a questa premessa, saremo in grado di definire e di valutare successivamente in maniera rigorosa il tipo di rapporto che ciascuno degli autori che abbiamo scelti trattiene con l'ontologia heideggeriana¹⁵.

1.2. Le due direttrici del confronto

Già, *in nuce*, nella celebre conferenza sulla *Essenza della verità*, e senza dubbio a partire dalla *Lettera sull'umanesimo*, l'ontologia di Heidegger si concentra sulla "differenza ontologica" fra l'essere e l'essente¹⁶ (*Sein und Seiendes*), per la quale l'essere svela l'ente all'esserci (*Dasein*), cioè all'uomo, velando sé stesso. Infatti, l'essere heideggeriano, da una parte, è anteriore sia all'essente di cui è fondamento (*Grund*) che all'esserci al quale quest'ultimo deve il suo essere-gettato originario (*Wurf*), mentre, d'altra parte, tale essere non si dà senza l'esserci al quale rende presente l'essente: l'essere è, appunto, presenza (*Anwesenheit*) del presente (*Anwesendes*) là dove si presenta (*an-west*). Pertanto, la speculazione heideggeriana si muove interamente all'interno del cerchio essere / essente / esserci, nel quale vi è una certa precedenza dell'essere, ma anche l'impossibilità che lo stesso essere possa avvenire senza i due altri momenti, che ne segnano la intrinseca temporalità¹⁷: l'essere non avviene se non nell'incontro fra l'esserci e l'essente, di modo che un accesso a Colui che si manifesta a Mosè di-

¹⁵ Potremo in particolare dire se regge a proposito dei nostri autori, o meno, il giudizio che P. RICŒUR formula a proposito di B. RIOUX, nella prefazione a *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, VIII: «l'auteur ne me contredira sans doute pas si je dis que son thomisme ne sort pas indemne de cette confrontation [con Heidegger]» (corsivo dell'autore).

¹⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken* [*Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd 9], Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, 177-202; *Brief über den »Humanismus«*, *ibid.*, 313-364. Nel presente studio, traduremo la coppia tedesca "*Sein - Seiendes*" con "essere / essente", mentre renderemo la coppia latina "*esse - ens*" con "essere / ente".

¹⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche II* [*Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd 6.2], Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, 447: «Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. *Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses*» (corsivo nostro).

cendogli “Io sono colui che è”¹⁸ rimane precluso. In questa prospettiva, appare che una riflessione sull’essere heideggeriano debba considerarlo secondo le due direttrici che si radicano in lui, cioè prima nella sua apertura all’esserci, poi nella sua differenza dall’essente. Puntualizziamo ora brevemente ciascuno di questi due rapporti, evidenziando il punto preciso sul quale può vertere un confronto con la teoresi tomasiana, nonostante la distanza culturale che separa le due filosofie.

[1] *Essere ed esserci*

L’uomo è, per Heidegger, un “progetto gettato”, per l’interpretazione corretta del quale è necessario capire che “l’essere-gettato” precede il “progetto”. Infatti, l’essere-gettato non proviene dal progettare (umano), bensì da un “getto” (*Wurf*) che ha per origine l’essere stesso¹⁹. È precisamente per questo che l’uomo è un esser-ci, vale a dire il “qui” dell’essere, il luogo dove l’essere si fa presente (*an-west*), attraverso il pensiero che ek-siste verso di lui, pur in-sistendo verso l’essente. L’uomo è quell’essente che da sempre si trova nella casa dell’essere e lo cerca negli essenti dei quali si preoccupa. L’esser-ci nasce quindi nella *Lichtung* dell’essere che sarebbe, in tedesco, la radura dove la foresta si rende visibile, cioè l’illuminazione che fa vedere gli essenti come essenti. In questa penombra si compie una sorta di donazione originaria dell’essere all’esserci, per cui l’esserci, sebbene non sia l’essere, è da sempre gettato dall’essere verso l’essente ch’esso fa essere. Fondamentalmente, l’esserci è dunque costituito tale per il suo rapporto strutturale ed antepredicativo all’essere, grazie al quale è chiamato a pensare l’essere, e lo è dall’essere stesso.

Per l’Aquinata, l’uomo è pure tale per la sua capacità di operazioni spirituali, che si svolgono nell’intelletto e nella volontà, rispettivamente aperte all’ente sotto la *ratio veri* e la *ratio boni*. Occorre sottolineare, per capire bene la nostra apertura all’ente, che il nostro intelletto non rimane, dopo il suo primo atto, nel suo stato nativo di “potentia

¹⁸ *Es.* 3,14.

¹⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, 337: «Über dies aber ist der Entwurf wesenhaft ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt»; 342: «Er [l’uomo] gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Da-seins entstammt».

pura in ordine intelligibilium”²⁰, ma opera sempre per mezzo dell’abito dei primi principi, il quale media la luce dell’intelletto agente²¹; tale *intellectus principiorum* poggia interamente sulla *ratio entis*²², che sta alla radice di ogni intellesione, e sul principio di non-contraddizione, all’opera in ogni giudizio e comunque derivato dalla *ratio entis et non entis*²³. L’intelletto con il quale l’uomo che ha superato l’età di ragione si riferisce agli enti del mondo, è quindi l’intelletto attuato per sempre dall’*habitus principiorum*²⁴, vale a dire un intelletto che esamina tutti i suoi oggetti alla luce dell’ente, ossia di “ciò che è”, anteriormente alla distinzione fra la sostanza che ha l’*esse* in sé, e l’accidente che invece lo ha in un altro. Così appare che si può istituire un paragone fra l’orizzonte in cui si muove l’esserci heideggeriano da una parte, e la *ratio entis* che consente a l’intelletto tommasiano di cogliere la verità.

[2] *Essere ed essente*

La seconda direttrice è più facile da impostare, poiché non sfugge a nessuno il paragone fra il *Sein* che fa apparire il *Seiendes* nascondendo sé stesso da una parte, e l’*actus essendi* che fa essere lo *ens* ma non si mostra immediatamente d’altra parte. Nondimeno conviene rilevare la paradossalità di quell’essere che Heidegger, nel corso professato nel semestre di estate del 1941, riferiva all’essente tramite una serie di opposizioni dialettiche: l’essere è il più vuoto e al tempo il sovrabbondante; è il più comune e al tempo il più singolare; il più ovvio e al tempo il più nascosto; è il più logoro e al tempo il più originario²⁵. Fra il lato positivo e il lato negativo di queste opposizioni, non c’è un rapporto di priorità assoluta, poiché lo stesso essere è insieme pienezza che si riversa sugli essenti, e vuoto che non è se non negli essenti.

San Tommaso, invece, afferra l’atto di essere in termini esclusivamente positivi, nei luoghi ben noti dove lo descrive come “inter om-

²⁰ Cf. ST I, q. 50 a. 6 c; *QD De veritate*, q. 10 a. 8 c.

²¹ I primi principi sono gli *instrumenta intellectus agentis*, cf. ad esempio *QD De veritate*, q. 9 a. 1 ad 2; q. 10 a. 13 c.

²² Cf. *Sententia super Metaphysicam* IV, lc. 6 n. 603-605.

²³ Cf. ST I-II, q. 94 a. 2 c.

²⁴ Questo punto è stato magistralmente illustrato da J. PÉGHAIRES, *Intellectus et ratio selon s. Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 1936.

²⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe* [*Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd 51], § 11, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, 62; *Nietzsche* II, 220-229.

nia perfectissimum”²⁶. Soltanto nell’ambito del pensiero, e mai in sé stesso, l’essere potrebbe essere descritto attraverso termini solo apparentemente negativi, in quanto, essendo la fonte di ogni attualità, quindi di ogni determinazione sia categoriale che trascendentale, non può essere adeguatamente colto né, come è ovvio, da alcuna categoria, né dai singoli trascendentali che si fondano su di lui, sebbene essi ne esplicitino la ricchezza.

Questo primo forte contrasto fra l’essere di Tommaso e quello di Heidegger è come l’indice di una trascendenza molto diversa rispetto sia all’ente che all’esserci. Per l’Aquinata, l’*actus essendi* è pienamente indipendente da ogni intelletto creato, perché verrà radicato nella trascendenza assoluta dell’*Ipsum esse subsistens*, quindi nel realismo della creazione; per il pensatore della Selva Nera, invece, l’essere precede, sì, in maniera poi anonima, l’esserci, ma non ne può prescindere.

2. Analisi

2.1. Maurice Corvez

Convinto tomista, il P. Maurice Corvez²⁷ si occupò a lungo, nella seconda metà della sua vita, di filosofia contemporanea, come dimostrano le tante “cronache” tematiche o le semplici recensioni nonché e soprattutto i numerosi studi pubblicati, particolarmente nella *Revue thomiste*, alla quale collaborò regolarmente dal 1937 al 1983²⁸. Una

²⁶ Cf. *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9; ST I, q. 4 a. 1 ad 3m.

²⁷ Maurice Corvez: essendo meno noto degli altri autori che studiamo in questa sede, conviene che ne abbozziamo il *cursus honorum*. Egli nacque a Morlaix, nella Bretagna, il 16 dicembre 1897, dove frequentò la scuola poi il liceo. Successivamente, entrò nella provincia domenicana di Lione, dove diventò *lector*, poi *magister* in Sacra Teologia. Dal 1929 al 1934, insegnò teologia a Rÿckholt (Olanda) poi a Coublevie (Francia, nel Delfinato). Prima e durante la seconda guerra mondiale, dal 1936 al 1945, fu capellano degli universitari di Lione, nonché (dal 1942 al 1944) professore nell’*Institut catholique* della stessa città. Fra il 1945 e il 1954, insegnò teologia nello studio domenicano di Chambéry (Savoia), per essere poi eletto priore della sua provincia, mansione che esercitò dal 1954 al 1963. Morì quasi novantenne il 16 novembre 1987.

²⁸ Per quanto riguarda direttamente il nostro tema, si noti l’ampiezza della sua informazione sull’opera heideggeriana e dei suoi commenti nelle cronache pubblicate nella *Revue thomiste*, in particolare 53 (1953) 591-619; 54 (1954) 414-429; 55 (1955) 235-237; 63 (1963) 581-583; 65 (1965) 638-641; 67 (1967) 665-68; 75 (1975) 505-508; 78 (1978) 317-318. Nel presente studio, di carattere più strutturale che erudito, ci limiteremo agli seguenti studi originali: «Existence et Essence», in *Revue thomiste* [d’ora in poi *RT*] 51 (1951) 305-330; «La

buona parte di questi studi fu integrata in un volume monografico sullo stesso Heidegger, ed un altro notevole segmento in un altro volume di spessore più teoretico²⁹.

[1] *L'esserci e l'essere*

Per il Corvez, la razionalità costitutiva della natura umana si definisce classicamente per la sua apertura all'*ens primum cognitum*, e, attraverso di esso, per la sua capacità naturale di risalire a Dio come prima causa dell'ente attraverso un processo dimostrativo che si radica nell'esperienza del mondo esterno. L'intelletto è quindi nativamente ordinato a cogliere *sub ratione entis* le cose originariamente offertesi ai sensi esterni tramite le loro qualità sensibili: fin qua, ci muoviamo nella noetica elementare dell'Aquinate. Due rilievi fortemente sottolineati, tuttavia, sollecitano l'acribia del lettore attento. Il primo è l'accento messo sul singolare esistente determinato (insomma il τόδε τι aristotelico), per cui il primo impatto con l'ente si realizza nella sensazione in senso ampio, cioè elaborata in "intuizione empirica"³⁰. Ovviamente, questo primo contatto accade in maniera proporzionata alla conoscenza umana, cosicché l'esistente viene raggiunto nella dimensione dell'essere, e non abbandonato alla fatticità della mera esistenza, altrimenti si diventerebbe nominalisti³¹. Nondimeno, l'intelletto non

place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger», in *RT* 53 (1953) 287-320; 54 (1954) 79-102 e 559-583; 55 (1955) 377-390; «L'être de Heidegger est-il objectif?», in *RT* 55 (1955) 565-581; «La "distinction réelle" et l'unicité d'être dans le Christ», in *RT* 59 (1959) 704-715; «La pensée de l'Être chez Martin Heidegger», in *RT* 65 (1965) 536-553; «L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger», in *Revue philosophique de Louvain* 63 (1965) 257-279; «L'idée de vérité dans l'œuvre de Martin Heidegger», in *RT* 66 (1966) 48-61; *Dieu cause universelle*, Téqui, Paris 1973; «La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres», in *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974) 19-52. Per un elenco dettagliato, cf. *Revue thomiste*, «Tables générales 1893-1992», vol. 1, voce «Corvez (M.)», 49-63.

²⁹ M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, Presses universitaires de France, Paris 1961; ID., *L'être et la conscience morale*, Nauwelaerts, Louvain 1968. Qualora i brani citati di queste opere si riscontrassero anche nella *Revue thomiste*, rimanderemo a quest'ultima, più facilmente accessibile fuori dalla Francia.

³⁰ Cf. M. CORVEZ, «L'être de Heidegger est-il objectif?», 579: «[...] Ce qu'enregistre la sensation, l'intuition empirique. C'est vrai : il y a là un irréductible que nul idéalisme ne peut vaincre. Le fait s'impose trop brutalement, à la conscience, d'une "prévenance", d'une présence, dont un être singulier prend l'initiative».

³¹ Cf. M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger*, 127: «Qu'elle le veuille ou non, la pensée est obligée d'affirmer l'intelligibilité de tout ce à quoi elle touche. Nous ne pouvons penser l'existant brut qu'en pensant son être, et nous cessons alors, par le fait même, de le regarder comme purement existant. Un existant qui n'est pas est impossible» (corsivo del Corvez).

raggiunge il livello dell'ente se non in stretto rapporto alla sensazione dalla quale proviene sia il "questo esistente" che il "questo determinato" di questo ente concreto che sta davanti a me. Perciò, il P. Corvez pone un secondo accento, questa volta sulla confusione inerente alla stessa nozione prima di ente (la *ratio entis*) come agli altri trascendentali: senza negarne il ruolo strutturante nella nostra vita intellettuale, egli rifiuta decisamente di costruire il sapere metafisico a partire dal solo "ente comune"³². Dunque l'apertura trascendente dell'intelletto e dello stesso soggetto umano viene soltanto resa possibile dalla *ratio entis*, ma non potrà essere attuata che grazie agli esistenti ed ai loro connotati quidditativi, colti di volta in volta attraverso l'esperienza, l'analisi e la dimostrazione. Da sé sola, la nozione di ente è, sì, l'orizzonte del conoscere umano, ma sul quale nulla ancora appare; saranno gli oggetti provenienti dalla percezione ad inserirsi in questo spazio intelligibile, senza riempirlo, poiché è potenzialmente infinito. Così viene evitato ogni rischio di *a priori* idealistico.

Come viene affrontato, sulla base di questa noetica ereditata dal tomismo dei commentatori, il legame originario e antepredicativo che Heidegger stabilisce fra l'esserci e l'essere? Il punto di scontro decisivo sta qui, per il Corvez, nell'insuperabile finitezza del *Dasein*, che è intrinsecamente limitato dalla sua triplice temporalità: rispetto al passato, è determinato, quasi prigioniero, dal suo essere-gettato; rispetto al futuro, non può pro-gettare che dentro il tempo definito dal suo essere-per-la-morte; e rispetto al presente, non può oltrepassare l'ambito della "cura" (*Sorge*), che verte solo sugli essenti del mondo³³. La radice di tale finitezza viene esaminata a lungo in uno studio interamente dedicato all'analisi dettagliata della reinterpretazione che Heidegger fece, in *Kant e il problema della metafisica*, della *Critica della ragione pura*. Per l'allora professore di Friburgo, il luogo dove si unifica la conoscenza umana non è, in termini kantiani, né l'intendimento (*Verstand*) né la ragione (*Vernunft*), bensì l'immaginazione trascendentale; infatti, solo quest'ultima riconduce ad unità oggettivabili, attraverso i suoi schemi, il diverso dell'intuizione empirica, mentre l'intendimento

³² Cf. M. CORVEZ, *L'être et la conscience morale*, 148-149: «L'un, le vrai, l'être, etc., sont des transcendentaux, appelés ainsi parce que, débordant les genres et les catégories, ils sont communs, en quelque manière, à tout ce qui existe. Mais, comme tels, ils n'ont d'être que dans l'esprit qui les pense, à partir du réel, où ils se trouvent sous un mode limité et fragmentaire».

³³ Al riguardo, cf. M. CORVEZ, «La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger», *RT* 54, 568-569.

non farebbe che organizzare queste unità. Ora l'immaginazione pura non può nulla al di fuori delle coordinate dello spazio, che geometrizza gli oggetti, e del tempo, che li pone in rapporti statici di anteriorità e posteriorità; di conseguenza, l'unificazione cognitiva si opera necessariamente dentro un orizzonte finito³⁴. Tutto ciò che può apparire all'esserci gli apparirà quindi nella finitezza di un evento temporale. Questa radicalizzazione della critica kantiana, alla quale viene in qualche modo tolta la trascendenza residuale (e comunque cieca) della dialettica trascendentale, si colloca ovviamente in antitesi all'apertura infinita che la *ratio entis* conferisce all'intelletto tomistico.

Finito perché temporale-storico, l'esserci heideggeriano si apre all'essente che l'essere svela davanti a lui, mentre vela sé stesso; egli scopre il presente, mentre ne nasconde la stessa presenza. Queste formule ben note potrebbero lasciar credere che il *Dasein* si riferisce alla coppia *Sein – Seiendes* in maniera recettiva e passiva, proprio come l'intelletto rispetto alla *ratio entis* che ne opera la prima attuazione, poi agli enti di ogni tipo ch'esso coglie successivamente, cosicché Heidegger e l'Aquinate condividerebbero un certo realismo. Il realtà, sebbene si possa concedere che il *Denken* heideggeriano non implichi un idealismo assoluto come quello hegeliano, poiché la sua sorgente non è più lo Spirito universale, nondimeno si deve sottolineare, secondo il Corvez, il carattere essenzialmente costruttivistico del *Dasein*. Gli essenti appaiono all'esserci nella misura in cui egli stesso li pro-getta, quindi li costruisce in funzione dei suoi schemi spazio-temporali; e se il loro essere si impone sempre di più all'esserci nel corso delle opere posteriori alla *Kehre*, non si tratta però che di un essere fenomenale, la cui essenza risiede nel suo sparire-per-far-apparire. La diagnosi, su questo punto cruciale, si fa dura:

Mais la réalité, pour notre penseur, n'est autre que ce qui apparaît, et comme il apparaît, directement et immédiatement. Le réel, c'est l'objet : étants et Être, le « réel » et la réalité du réel. L'intuition

³⁴ Per questa rivalutazione dell'immaginazione trascendentale, cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 19-23 e 28-35, [*Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd 3], Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, 88-113 e 141-203, nonché M. CORVEZ, «L'être de Heidegger est-il objectif?», 566-571, ed in particolare 570: «La synthèse unifiante de l'imagination est donc au principe de tout dans la connaissance. D'autre part, elle-même n'arrive à "imaginer" quelque chose que par son unité structurelle avec l'intuition et la pensée. Le principe de l'unité nécessaire de la synthèse pure de l'imagination, antérieure à l'aperception de l'entendement, est ainsi le principe de la possibilité de toute connaissance, surtout de l'expérience».

de la réalité intégrale n'atteint aucune trans-objectivité, qui ait sa consistance et son autonomie propres. Il n'y a pas de profondeur, d'épaisseur de l'être à pénétrer. Du moins, ce mystère ontologique est-il mis entre parenthèses. La perception intellectuelle de Heidegger, conditionnée par le postulat phénoménologique, ne porte pas théoriquement sur lui. Son analyse ne va jamais au-delà de ce qui se montre (*Sich-Zeigende*), de ce qui apparaît (*Erscheinende*)³⁵.

Si considera quindi che entrambi i momenti della polarità essere / essente sono soggettivi, perché sono costitutivamente rivolti all'esserci, benché quest'ultimo non sia *causa sui*. Insomma, per il Domenicano francese, Heidegger non ha mai superato l'"epoché" del suo maestro Husserl sul problema del realismo: l'alterità dell'esserci rispetto all'essente ed al suo essere è una "trascendenza" puramente fenomenologica, alla pari di quella che scinde la coscienza dal significato e dall'oggetto di cui è significato. Certamente, si dà una dualità non riconciliabile fra l'esserci e l'essere/essente, ma si tratta di una opposizione fenomenologica, e non ontologica nel senso classico del termine. Pertanto, la dipendenza dell'uomo, come essere-gettato, nei confronti dell'essere che lo "getta", non lo salva dall'immanenza, ma lo racchiude in essa.

Avendo evidenziato la finitezza e l'immanentismo inerenti all'esserci, il P. Corvez si impegna a dimostrarne la radicale ambivalenza, muovendo dalla sua unica e doppia tensione costitutiva, come *ek-sistenza* verso l'essere e come *in-sistenza* verso gli essenti del mondo. In quanto è dall'essere e per l'essere, l'esserci appartiene alla sfera ontologica, benché non si identifichi con l'essere; anzi, Heidegger segnerà sempre di più, col passare degli anni, l'alterità dell'essere rispetto all'esserci. Al contempo, in quanto lo stesso esserci non afferra mai che degli essenti, e non il puro essere, esso opera nella sfera ontica, di modo che risulta essere anch'egli un essente, benché sia ciò a cui gli essenti si manifestano, e non ciò che gli essenti manifestano. Pertanto, la "differenza" fra l'essente e l'essere si ritrova all'interno dell'esserci,

³⁵ M. CORVEZ, «L'idée de vérité dans l'œuvre de Martin Heidegger», 57; cf. anche ID., «L'être de Heidegger est-il objectif?», 580: «L'objectivité du monde, la consistance objective du monde, avec son indépendance inexorable, est volatilisée. Le monde n'est, dans ses « objets », que ce que j'en pro-jette. Et s'il est vrai que mon projet, ou mes projets, sont eux-mêmes suscités par l'Être, cette suscitation demeure anonyme, massive et, en définitive, aveugle».

non soltanto al livello del comportarsi verso gli essenti, ma anche nella sua stessa indole più profonda, perché egli è, da un lato, destinato dall'essere a pensare l'essere al di là degli essenti, mentre è, d'altro lato, strutturato per relazionarsi agli essenti dimenticando l'essere. Oscillando così da un polo all'altro della differenza ontologica, l'esserci non "è" che nella scissione di sé stesso, senza neanche la speranza di ritrovarsi un giorno, giacché il suo orizzonte è definibile come "essere per la morte". Inevitabilmente, ci si chiede quale ipseità gli spetta ancora. Il Corvez pensa che l'uomo, nella prospettiva di Heidegger, viene diviso fra un esserci trascendentale, che sprofonda nell'anonimato dell'essere dal quale proviene, ed uno io empirico, che viene invece alienato nel divenire degli essenti³⁶. La differenza ontologica abolisce allora la possibilità stessa di una vera identità antropologica.

Con la noetica e l'antropologia filosofica dell'Aquinate, l'opposizione è totale. *Capax entis* per il suo intelletto, l'uomo ne riceve una precisa identità quidditativa; attuato dalla *ratio entis*, e non direttamente dallo *esse*, questo intelletto possiede una luce che gli svelerà, sebbene non in maniera esauriente, l'intelligibilità degli oggetti; e fecondato dalle specie intelligibili, esso si arricchisce dalle provincie dell'ente che riesce, poco a poco, a scoprire. L'esserci heideggeriano, invece, è originariamente strappato fra il suo ek-sistere ed il suo in-sistere; ek-sistendo verso l'aperturità dell'essere (*die Offenheit des Seins*), non lo potrà mai raggiungere in sé, ma soltanto lo intravede un attimo negli essenti ch'esso gli manifesta; e in-sistendo sugli essenti inquanto differenti dall'essere, ne risulta impoverito. Insomma, per il Corvez, l'esserci heideggeriano regredisce negativamente dal *Sein* pieno ma

³⁶ Questa argomentazione viene sviluppata in «L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger», 271-276, e specialmente 272: «Mais si le Dasein est souvent considéré comme l'équivalent de l'homme, si on parle souvent du Dasein humain, qui nous expliquera comment le *Da* s'articule avec l'homme, en tant que celui-ci est un étant ? Le Dasein est toujours mien, nous dit-on ; le fait d'être mien est un caractère fondamental du Dasein. Mais comment se fait la liaison et l'unité ? La structure ontologique est plus originelle (*ursprünglicher*) : où se trouve le point de rencontre, si le *Da* est la différence entre l'ontique et l'ontologique ? On ne voit même pas clairement si l'homme du Dasein est individuel ou collectif. Et si c'est moi, tel étant, qui comprend l'Être, comment cette compréhension peut-elle être mienne ? L'Être est plus proche de moi que ne le sont les étants, puisque c'est lui qui me fait être ce que je suis. Mais il est aussi le plus éloigné. Je suis structuré en vue de mon comportement avec les étants. Or l'Être n'est pas un étant ; je ne peux me comporter avec lui comme avec les étants : il est donc loin, le plus loin. Et le Dasein, où l'Être se projette, partage cet éloignement, et me laisse comme homme, comme étant, à mon insignifiance ontologique».

nascosto fino ai *Seienden* manifesti ma vuoti, mentre l'intelletto tomistico progredisce positivamente dalla *ratio entis* confusa fino all'intelazione sperimentale, scientifica, e persino sapienziale degli *entia* grazie alle diverse discipline teoretiche.

[2] *L'essere e l'essente*

La metafisica che il P. Corvez sviluppa in sede sia teoretica che comparativa è quella che i “grandi commentatori”, dal Gaetano a Giovanni di San Tommaso, hanno trasmesso al suo Ordine, e che possiamo qualificare di ontologia duale, perché coglie sin dall'inizio due momenti subordinati nell'ente finito³⁷: un atto formale, l'essenza, a sua volta ordinato ad un atto esistenziale, cioè allo *esse* interpretato come esistenza. Infatti, egli descrive sempre l'*esse* come l'atto che pone, o meglio “istituisce” una essenza fuori dalle sue cose, conferendole la dignità ontologica primordiale, quella “di non essere nulla, o di essere altra cosa che una semplice possibilità”³⁸. Se si valorizza la perfezione dello *esse*, sottolineandone l'opposizione al nulla, si restringe nondimeno chiaramente il suo ruolo all'esistere della cosa in atto primo. In effetti, l'essenza viene esplicitamente definita dal nostro autore, nei confronti dell'esistenza, come una perfezione formale autonoma, che possiede un'attualità interamente propria, posta nell'esistenza dallo *esse*, ma non fondata in esso. Per giustificare questa tesi, egli si appella in primo luogo alla consistenza intelligibile della quiddità, che sarebbe pienamente determinata prima della sua realizzazione tramite l'esistenza; poi, in secondo luogo, egli fa valere che la stessa attuazione esistenziale dell'essenza la pone di fronte allo *esse* come sua misura oggettiva, facendone una struttura intelligibile realizzata, che rimane in sé stessa attualmente diversa dal suo principio realizzatore³⁹.

³⁷ Persino la spiegazione della quarta via viene impostata su questa dualità da M. CORVEZ, «La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres», 22.

³⁸ Cf. M. CORVEZ, «Existence et Essence», 307: «En rigueur de termes, elle [l'existence] n'est pas ce par quoi, action ou passion, un existant surgit à l'existence et accède à l'être en vertu de son origine, mais ce par quoi il est placé, ou se tient formellement, se maintient et subsiste hors de ses principes. Exister, avoir l'existence, cela veut dire, au sentiment le plus commun, être doué d'une richesse qui établit (sisto, *status*) l'être et le constitue en lui-même hors de ses causes, selon une valeur possédée en propre, une densité, un privilège : celui de n'être pas rien, ou d'être autre chose qu'une simple possibilité».

³⁹ Cf. *art. cit.*, 326: «L'essence réelle a, en soi, une consistance propre, une densité, qui n'est pas celle de l'*esse*, encore moins celle de l'*ens*, mais qui tranche sur le “néant” du simple possible. Cette dose de réalité, bien qu'imparfaite comme réalité, n'en est pas moins positive.

Questa autonomia dell'essenza, nell'ente finito, ne determina il preciso statuto sia di fronte al proprio *esse*, sia di fronte a Dio, fonte di tutto l'ente. Rispetto allo *esse*-esistenza, essa costituisce coerentemente un atto in potenza ad un atto anteriore, e non una mera potenza⁴⁰; e rispetto al suo fondamento increato, tale essenza trattiene un rapporto di partecipazione autonoma con l'idea divina, che non viene in alcun modo mediato dallo *esse*⁴¹.

Questa analisi metafisica dell'ente sbocca dunque su due livelli di attualità positiva, l'uno formale e l'altro esistenziale, di cui ciascuno gode di una propria consistenza nel suo ordine. Per unire i due atti, un modo unitivo sarà necessario, la "sussistenza" (*subsistentia*), grazie alla quale l'essenza, da principio formale, diventa soggetto, capace di ricevere l'esistenza e di misurarla⁴². Il P. Corvez formalizza allora così la *resolutio* ontologica emblematica di una lettura formalista dell'Aquinata: l'ente racchiude una distinzione reale fra una perfezione determinativa, l'essenza, ed una perfezione realizzatrice, l'esistenza, la prima essendo costituita in potenza prossima alla seconda tramite la sussistenza⁴³. Si tratta di una distinzione fra tre principi ontologici, che lascia intatta, anzi salda l'identità con sé del loro risultato, l'ente sussistente al quale solo spetta la consistenza reale. Perciò, alla fine, la composizione fra l'essenza e l'esistenza non consente alcuna emergenza dello *esse* rispetto a ciò che fa essere: l'esistenza misurata dal-

C'est l'essence possible, transie en quelque sorte, coagulée, *réalisée* tout au moins, dans un domaine de soi infra-existential. Les déterminations formelles de l'essence réelle deviennent celles de l'existence, qui est telle parce que l'essence elle-même est telle».

⁴⁰ Cf. M. CORVEZ, «La "distinction réelle" et l'unicité d'être dans le Christ», 708: «L'essence ne participe donc pas de l'acte d'être. Sa réalité est "de l'être"; cette réalité n'est elle-même que par la présence actuante de l'*esse*. Celui-ci est au plus intime de l'essence pour lui donner consistance ontologique, mais, nous le répétons, à la manière d'un acte – non d'une cause efficiente – dont l'efficacité réalisatrice ne fait pas qu'autre chose que lui-même soit reçu dans l'essence. L'essence est un acte, non ultime, en puissance à l'*esse*; en cette puissance, seul l'*esse* principal est reçu et circonscrit: la limitation et la réception étant le fait de l'essence, de sa causalité propre, qui n'est réelle qu'à l'instant où l'*esse* lui est présent».

⁴¹ Cf. a questo proposito M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS – M. CORVEZ, «La "distinction réelle" et l'unicité de l'être dans le Christ, Éclaircissements et Post-scriptum», in *RT* 61 (1961), 77.

⁴² Su questo punto, cf. M. CORVEZ, «La "distinction réelle" et l'unicité d'être dans le Christ», 715.

⁴³ Su questa valorizzazione dell'essenza nel tomismo erede dei "grandi commentatori" domenicani del Cinquecento, cf. J. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin*: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan, Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München 1959.

l'essenza è rigorosamente identica all'ente attuato dalla stessa esistenza⁴⁴. Sarà al vaglio di questa dottrina che verrà valutata la differenza heideggeriana.

Il paragone inizia con il *Sein*, perché ha valore di fondamento di tutto ciò che si dà nel mondo, alla pari dello *esse*. L'autore riconosce all'essere heideggeriano, in via preliminare, una serie di somiglianze con l'essere tomistico. Negativamente, per così dire, entrambi stanno al di sopra dell'intelligibilità, perché non possono essere oggettivati in sé stessi per il tramite di un concetto; stanno parimenti al di sopra del divenire, perché ciò che cambia sono gli essenti o enti, ma non il loro essere; e stanno soprattutto in qualche modo al di sopra di ciò che rispettivamente fondano: facendo essere il *Seiendes*, il *Sein* gli rimane esterno, e parimenti, lo *esse* rimane altro dalla *essentia* che pone fuori dalle sue cause. Invece, notiamolo subito, l'atto di esistere non deve essere considerato esterno all'ente, secondo il Corvez, perché è ciò che gli dà la sua realtà attuale. Positivamente, poi, l'essere è, per ambedue le filosofie, fonte di intelligibilità, in quanto "luce" di ciò che si manifesta a noi; è principio di unità, in quanto lega insieme nell'esistere tutte le componenti della cosa; ed è la presenza di ciò che, in quanto è, si rende presente nel mondo ed all'uomo⁴⁵.

Ciò ammesso, queste remote analogie non debbono illudere lo studioso in alcun modo, giacché le dissomiglianze fra le due metafisiche sono scottanti e decisive. Infatti, il *Sein* è totalitario, perché l'essente non ha spessore al di fuori dello svelamento che ne riceve, e rimane simultaneamente estraneo, perché svelando l'essente vela sé stesso. Tutto all'inverso, il vero *esse* è, per così dire, "discreto", perché attua una essenza che non è qualcosa di lui e non gli deve la sua propria attualità, ed è invece intrinseco all'ente, perché ne fonda l'identità reale. Ci sembra doveroso leggere la pagina dove il Corvez formula questo giudizio, dove il nucleo della sua ontologia viene espresso con grande vigore:

⁴⁴ Cf. M. CORVEZ, *Dieu cause universelle*, 63: «L'être d'une chose, de cette chose que voici, c'est une essence qui existe. Son être n'est pas séparé d'elle : il comprend nécessairement une essence et une existence. Ce complexe, objet de concept et de jugement, est ce que nous atteignons réellement par notre intuition».

⁴⁵ Riassumiamo M. CORVEZ, «La pensée de l'Être chez Martin Heidegger», 545-546.

Ce qui est certain, c'est que l'*esse* des êtres⁴⁶ que nous appelons des créatures fait partie de ces êtres, constitue un élément composant de ces étants. Non pas au titre de l'essence, nous l'avons dit, mais comme acte ultime qui fait exister formellement l'étant. Le *Sein*, lui, est le principe fondamental du tout de l'étant, de tout ce qui le compose dans sa réalité existentielle. Il n'est pas une partie de l'étant, mais sa source, son fondement. Notre *esse* « fait » que l'étant soit, mais il ne se confond pas avec l'essence qu'il actue. Sous l'*esse*, l'essence concrète, singulière, demeure, en sa réalité potentielle, distincte de l'acte qui lui donne présentement d'exister. Puissance réelle, qui reçoit l'*esse* et le limite, sa structure, avec sa densité propre et sa consistance originale, n'est pas volatilisée du fait de son actualisation par l'*esse* : elle compose réellement avec lui pour former l'étant. Tandis que le *Sein* donne tout, constitue fondamentalement toute chose, l'*esse* ne constitue pas l'essence qui demeure distincte de lui en sa réalité propre. Sans l'*esse* l'essence ne peut exister ; quand elle existe réellement, sa réalité ne coïncide pas avec l'acte par quoi lui vient l'existence⁴⁷.

Il perno dell'argomentazione si trova dunque nell'accusa mossa a Heidegger di scogliere la positività dell'essenza in un essere che diventa allora esclusivo di ogni altro principio ontologico.

Da questo assorbimento dell'essenza nell'essere nasce, paradossalmente, una dialettica distruttiva di entrambi i poli della differenza fra l'essente e lo stesso essere. In effetti, il *Sein* di Heidegger rivendica il ruolo di fondamento esclusivo di tutto ciò che a qualunque titolo è, e per questa ragione esso è unico; al contempo, tuttavia, i *Seienden* che sono per grazia del *Sein*, sono segnati dalla frammentarietà e dalla molteplicità. Di conseguenza, il rapporto fra l'essere e l'essente si effettua sempre in una lotta senza tregua e senza esito. Ponendo l'essente, l'essere gli impone di essere come qualcosa, e quindi gli nega di essere come essere; mentre apparendo come essente, l'essente non lascia apparire ciò che lo fa apparire, cioè l'essere⁴⁸. Ciascuno di ambe-

⁴⁶ Si noti che il Corvez, seguendo l'uso comune della lingua francese, usa non di rado l'infinito sostantivo *être* per designare l'*étant*, cioè l'ente.

⁴⁷ M. CORVEZ, «La pensée de l'Être chez Martin Heidegger», 547.

⁴⁸ Il nostro autore suggerisce che la dialettica di essere e di essente cela un primato meno esplorato dell'essente; cf. M. CORVEZ, «La place de Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger», *RT* 54, 567: «L'Être et l'Existant ne cessent de s'affronter dans le mystère d'un combat où chacun arrive, grâce à l'autre, à être ce qu'il est, à devenir son "être". La lumière se fonde sur les ténèbres, l'Être sur l'Existant, le Monde sur la "Terre" (*Erde*). La Terre, c'est

due i momenti della differenza ontologica è quindi impegnato nel rimuovere l'altro, al quale tuttavia deve di essere, poiché non solo l'essente non sarebbe senza l'essere, ma pure lo stesso essere compie il proprio essere nel far essere l'essente. Alla fine, si dà nell'ontologia di Heidegger una duplice negatività, giacché i due poli della differenza si espellono a vicenda; ed è allora facile opporla alla duplice positività dell'ontologia che il Corvez considera tomista, dove i due co-principi dell'ente si richiamano invece a vicenda.

Risultato della contrapposizione dell'essere e dell'essente, la differenza ontologica si radica tuttavia primariamente nell'essere stesso, fino ad immedesimarsi con lui. Lo si intuisce quando si accede alla verità dell'essere, che è presenza del presente, ossia evento che rende l'essente presente all'esserci. In questa prospettiva, che è l'unica adatta per interpretare Heidegger, la differenza non è una semplice distinzione che una istanza neutra opererebbe dall'esterno, ma è invece il processo dell'essere stesso, che "è" (*west*) nella misura stessa in cui si scinde da sé per far sorgere gli essenti⁴⁹. È quindi nel differenziarsi negli essenti, in quanto li suscita, e dagli essenti, in quanto si sottrae a loro, che l'essere acquista la sua identità con sé, il che, ovviamente, ci rimanda alla dialettica hegeliana, per cui la negatività è l'istanza costitutiva dello Spirito. Per il P. Corvez, il pensiero di Heidegger cade, seguendo questa strada, nell'impensabile. Puntualizziamo ora la requisitoria.

a) *Una relazione che non relaziona*

La differenza si presenta come il rapporto dinamico attraverso il quale l'essente si stacca dall'essere, e si caratterizza pertanto come relazione fra questo e quello. Ora, all'essenza di una relazione spetta istituire un legame fra i suoi estremi, il che implica che ciascuno dei due termini venga, dalla relazione stessa, riferito all'altro. Dunque la differenza dovrebbe far sì che l'essere si riferisca positivamente all'es-

l'existant dans ce qu'il a d'inessentiel, l'existant qui n'est pas avant d'être touché par l'Être, bien qu'il "soit" en quelque manière. Le Monde surgit de la Terre, la Terre surgit dans le monde. Le Monde est pur dépassement, mais c'est sur la Terre qu'il passe et revient toujours, comme le suggère l'œuvre d'art. Et la Terre se donne comme insondable».

⁴⁹ Cf. M. CORVEZ, «L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger», 267: «C'est à l'intérieur de l'Être, hors de l'étant, que prend place la "différence", la distinction. La différence est l'Être, et non pas le résultat de quelque "acte" extrinsèque qui diviserait l'Être et les étants. A son origine, elle est le processus de l'Être lui-même, dont le pouvoir consiste uniquement en ceci que l'é-vénement (le *Sein*) se produit».

sente, e costui non meno positivamente all'essere. In realtà però, come abbiamo visto, l'essente rimane profondamente esterno all'essere, che non si dà a lui, e quindi non entra nella sua costituzione. Per Heidegger, la frontiera dell'ontologico, ambito dell'essere, e dell'ontico, ambito dell'essente, resta invarcabile. Ma, allora, nel momento stesso in cui verrebbe posto dall'essere, l'essente non trattiene alcun rapporto reale con lui; e, di conseguenza, l'essere stesso rimane completamente estrinseco all'essente che dovrebbe far essere⁵⁰. Ne risulterà che, da un lato, tutto il sapere che l'uomo cerca di costruire dentro la sfera dell'ontico non ha alcun valore ontologico, e che, d'altro lato, l'essere rimane totalmente inafferrabile, di modo che una vera ontologia risulta strutturalmente inaccessibile. Così, il pensiero umano viene dislocato fra un discorso ontico insignificante, ed un discorso ontologico impossibile.

b) Un essere che si identifica al nulla

Nel fondare l'essente, l'essere fa che la cosa sia, ma fa pure che la cosa non sia l'essere; perciò l'essere non è riconoscibile nell'essente, che non solo non lo rivela, ma addirittura lo occulta. Quindi l'essere non è nulla di ciò che l'esserci può afferrare nell'essente; di conseguenza, allora, l'essere deve essere propriamente afferrato come nulla. Certamente, si tratta di un nulla fenomenologico, che esprime l'assenza di determinazioni oggettivabili, e non di un nulla assoluto, come sarebbe la negazione pura dell'essere. Però, nell'ottica stessa di Heidegger, l'unica ontologia possibile è quella fenomenologica, poiché l'essere è sempre connesso all'esserci. Ne risulta che l'essere non potrà mai essere né intuito da noi, né impostato in sé al di là dell'opposizione dialettica che lo unisce al nulla⁵¹.

⁵⁰ Abbiamo "rigorizzato", secondo una espressione familiare a Gustavo Bontadini, l'argomentazione esposta in *art. cit.*, 268-269.

⁵¹ Cf. M. CORVEZ, «Dieu dans l'ontologie de Martin Heidegger», *RT* 54, 101: «Ainsi le Néant se dévoile comme com-posant l'être de l'existant (*als zugehörig zum Sein des Seienden*). Être et néant se com-posent réciproquement, car toute chose est, et l'Être qui lui est nécessairement présent, n'est "rien" de cette chose, ni d'aucune chose. L'Être, qui rend possible tout existant en tant que déterminé, ontique, se manifeste donc aussi comme l'existant, réduit à son ordre strictement ontologique. Et pourtant, cet existant n'est pas. Il est "Néant", néant de structure et d'organisation. Il est donc, et il n'est pas. L'Être et le Néant forment la même essence; le "oui" et le "non" sont intimement mêlés». Stessa diagnosi in «La pensée de l'Être chez Martin Heidegger», 549-550.

Ricapitoliamo. Nell'ontologia di Heidegger, si dà quindi un primato dell'alterità sull'identità per quanto riguarda la costituzione dell'essente; un primato della negazione sull'affermazione per quanto riguarda l'impostazione dell'essere; un primato della divergenza sulla convergenza per quanto riguarda la differenza fra l'essere e l'essente. A questo predominio della negatività, il Domenicano francese oppone, nell'ordine inverso, la complementarità bipolare dello *esse* inteso come esistenza e della *essentia* intesa come determinazione ontologica; l'assoluta positività, esclusiva di ogni negatività, dello *esse* in sé stesso; e soprattutto l'identità dello *ens* con sé stesso⁵². Ci sembra assai significativo, non solo rispetto al pensiero dialettico di Heidegger (e di Hegel), ma anche rispetto alle altre scuole tomistiche del Novecento, che il Corvez metta in forte risalto questa sua ultima tesi. Per lui, sebbene l'ente creato implichi una distinzione reale fra i suoi due principi entitativi, esso tuttavia è fundamentalmente identico a sé. La rosa è, nell'unità della sua essenza concreta e della sua esistenza singolare, rosa; di conseguenza, non si dà alcuna vera emergenza né del trascendentale *ens* sulla rosa esistente, nemmeno dello *esse commune* sull'atto di esistere della rosa. Solo l'Essere divino emerge, in un rapporto di fondazione ontologica, al di sopra dell'esistere e dell'essenza della rosa, attraverso una doppia partecipazione⁵³. Postulare, come fa Heidegger, un essere separato dagli essenti che non sia l'Essere divino equivale a reificare una mera astrazione, che poi finisce nell'autocontraddizione, non essendo distinta dagli essenti né realmente, perché non supera veramente i fenomeni, né soltanto razionalmente, perché precede il pensiero⁵⁴.

⁵² Cf. M. CORVEZ, *Dieu cause universelle*, 60: «L'intuition de Heidegger est une pure abstraction. Son *Sein* ne représente qu'un survol de l'être réel. Délié en lui-même de toute détermination intelligible ou sensible, il ne correspond pas à ce que l'homme perçoit vraiment dans le monde : des êtres réellement existants, dont l'être n'est jamais dégagé, à ce point, des essences particulières auxquelles il donne par lui-même d'exister. [...] Il n'est pas douteux en effet que l'Être de Heidegger n'est qu'une vue de l'esprit. Ce qui existe, c'est l'étant (*ens commune*). Entre l'Être et l'Étant, il n'y a pas de différence ontologique».

⁵³ Cf. M. CORVEZ, «La pensée de l'Être chez Martin Heidegger», 551: «L'étant, en tant qu'étant, est être *identiquement* : un être singulier, participant de l'Être absolu et infini, un être limité par une essence, et qui le constitue rigoureusement en lui-même. Tout être en est là, tout ce qui existe est tel. D'en dégager un horizon dit "ontologique", qui ignore le fait de cette identité foncière de l'être et de l'étant, c'est s'évader dans l'irréel».

⁵⁴ Sarebbe interessante approfondire il parallelismo del *Sein* di Heidegger con l'ente univoco di Giovanni Duns Scoto suggerito in M. CORVEZ, «L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger», 269: «La fameuse distinction "formalis a parte rei", qui

2.2. Johann Baptist Lotz

All'interno dell'influente cerchia del cosiddetto "tomismo trascendentale" di lingua tedesca, ossia della *Maréchal-Schule*, il Padre Gesuita Johann Baptist Lotz si dedicò con particolare intensità al confronto filosofico con Martin Heidegger, che fu suo professore durante i quattro semestri che passò all'Università di Friburgo di Brisgovia, prima di essere correlatore della sua tesi di dottorato, e nei confronti del quale provò durante tutta la sua vita la più alta stima⁵⁵.

Per il Lotz, la rivoluzione copernicana compiuta da Kant impone un nuovo cominciamento (*Anfang*) alla filosofia, il cui punto di partenza deve ormai essere l'operare umano. Infatti, essa costituisce l'unico inizio che non presupponga nient'altro, giacché il mondo infraumano, gli altri uomini, Dio, e perfino lo stesso Io, non sono accessibili a noi se non attraverso le attività propriamente umane del volere e del conoscere⁵⁶. Per garantire la necessità rigorosa delle tesi da stabilire, contro ogni tentazione di *εποχή*, il metodo richiesto sarà quello "trascendentale", vale a dire l'investigazione sistematica delle condizioni che rendono possibile tutto quanto viene evidentemente incluso nell'operazione stessa. Questo procedimento dipende certamente da Kant, perché contempla le condizioni soggettive di possibilità dell'attività umana; però va oltre Kant, in quanto rimane strutturalmente aperto all'in-sé, contrariamente alla *Critica della ragione pura*⁵⁷. Ora

n'est pas "réelle" et qui cependant est antérieure à toute appréhension de la raison, pourrait bien être à l'origine de la dissociation que nous incriminons. Mais appliquée à la différence entre l'Être et l'étant, et explicitée avec le caractère absolu que lui a donné Heidegger, elle ne permet plus de sauvegarder la véritable unité du réel».

⁵⁵ Al riguardo cf. J. B. LOTZ, «Im Gespräch», in AA.VV. *Erinnerung an Martin Heidegger*, a cura di G. Neske, Neske, Pfullingen 1977, 154-161, nonché M. MARASSI, «Introduzione», in J.B. LOTZ, *Esperienza trascendentale*, trad. it. di M. Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1993, xv e xxiii-xxxi. In quest'ultima opera, il lettore troverà una bibliografia completa delle opere di Johannes Baptist Lotz, nell'appendice II, 323-357. La tesi del P. Lotz, intitolata *Das Seiende und das Sein, Grundlegung einer Untersuchung über Sein und Wert*, Diss., Universität, Freiburg i. Br. 1937, fu sostenuta il 19 novembre 1936, il relatore essendo Martin Honecker ed il correlatore Martin Heidegger. Sui rapporti accademici fra Lotz e Heidegger, cf. H. OTT, *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a. M. 1988, 259-261.

⁵⁶ Sul problema del cominciamento, cf. J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae, Methodo transcendentali explicata*, 2a ed., §§ 4-6, [Analecta Gregoriana, 94], Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1972, 23-31; Id., «La mia prospettiva filosofica», n. 2, in AA.VV., *Filosofi tedeschi d'oggi*, Il Mulino, Bologna 1967, 248-249.

⁵⁷ Sul metodo trascendentale, cf. ad es. J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae*, §§ 2-3, 6-2; Id., *Mensch Zeit Mensch*, [Analecta Gregoriana, 230], Università Gregoriana Editri-

la caratteristica fondamentale di ogni operazione umana, ed in primo luogo dell'operazione conoscitiva che condiziona tutte le altre, è di essere trasparente a sé stessa, poiché ogni conoscente, conoscendo il suo oggetto, sa di conoscerlo; pertanto, ogni operare umano, e quindi ogni conoscere, viene accompagnato da una riflessione spontanea, grazie alla quale l'atto torna su di sé stesso nel momento stesso in cui si indirizza verso il suo oggetto. Tale riflessione non differisce dall'atto indirizzato all'oggetto, né viene tematizzata, per cui viene chiamata implicita e "concomitante" (*begleitende Reflexion*); ma essa può essere ulteriormente oggettivata in un secondo atto, dando allora luogo ad una seconda riflessione, che sarà esplicita e "sussequente" (*nachfolgende Reflexion*) perché segna l'ingresso della ragione nella sfera dell'attività filosofica. Il metodo trascendentale si fonda propriamente su questa riflessione esplicita ed articolata, che deve dunque chiarire tutto ciò che è incluso, ma in modo puramente implicito, nell'atto diretto. Così il Lotz distingue il "regresso trascendentale" (*transzendentaler Rückgang*), costitutivo comune dell'operare, dal "metodo trascendentale" (*transzendentaler Methode*), costitutivo specifico del filosofare⁵⁸: mentre il primo esercita, nell'incontro concreto con il mondo, tutto quanto lo rende possibile, il secondo oggettiva sistematicamente queste forme a priori del nostro conoscere. Ora, la prima di tali condizioni di possibilità, che condiziona a sua volta tutte le altre, è precisamente l'essere. Sarà attorno a questa anticipazione dell'essere che si compierà, nell'impostazione del Lotz, il raffronto fra san Tommaso e Heidegger.

[1] *L'esserci e l'essere*

Già prima di ogni riflessione, il conoscere specificamente umano si attua all'interno di una tensione bipolare: infatti, da un lato esso verte originariamente su degli oggetti singolari sensibili, tali o tali cose od eventi concreti, mentre, d'altro lato, questi singolari vengono tutti implicitamente compresi come essenti (*Seiende*), quindi nella dimensione dell'essere (*Sein*). Lo stesso Aquinate colloca l'inizio della nostra conoscenza nella sensazione, ma riconduce ogni intellesione al-

ce, Roma 1982, 28-32.

⁵⁸ A questo proposito, cf. J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein, Eine historisch-systematische Untersuchung*, [Analecta Gregoriana, 188], Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, 133-137; Id., *Esperienza trascendentale*, 57-60.

l'ente⁵⁹. Il Lotz compone questi due momenti del *primum cognitum* riconoscendo alla percezione sensibile il suo ovvio primato genetico, ed attribuendo all'essere stesso (*esse*), quindi, notiamolo subito, al di là dell'ente (*ens*), un primato trascendentale che segna l'originalità di questa posizione fra le interpretazioni del tomismo. Pertanto, ogni oggetto, cominciando da quello intramondano, viene tematizzato dalla conoscenza intellettuale alla luce atematica, ma sempre presente ed operante, del *Sein*, proprio come l'esserci heideggeriano svela gli essenti muovendosi nella radura (*Lichtung*) dell'essere⁶⁰.

Come viene scoperto ed impostato questo orizzonte onto-logico, grazie al quale l'essere appare come il *λόγος* di ogni cosa, ossia il fondamento (*Grund*) universale ma nascosto? Nella prima parte della sua lunga carriera, il P. Lotz sviluppava la sua analisi trascendentale dell'operare umano a partire dal giudizio, considerato come il luogo privilegiato della verità e quindi dell'essere; ma sotto la spinta del *Denken* heideggeriano, che valorizza il manifestarsi antepredicativo del *Sein*, egli allargò successivamente il processo di fondazione verso una esperienza dell'essere che sarà insieme ante- e sovrapredicativa⁶¹. Tut-

⁵⁹ Cf. ad es. ST I, q. 12 a. 12c: «naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit»; I-II, q. 55 a. 4 ad 1: «id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens».

⁶⁰ Cf. J. B. LOTZ, «Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin», in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile, vol. 6, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1977, 42-43: «Das sinnlich angeschaute Welthafte öffnet den Zugang zum Sein und ist in dieser Hinsicht das Erste, das dem Sein vorausgeht. Dagegen ist das Sein der *ermöglichende Grund*, der uns erst dazu befähigt, das Angeschaute als Seiendes zu vollziehen, und auch dem Anschauen sein spezifisch menschliches Gepräge verleiht; in dieser Hinsicht ist das Sein das Erste, das dem Angeschauten vorausgeht. Diese beiden Aspekte sind sachlich und zeitlich identisch, wobei das Welthafte das ist, was erkannt wird, und das Sein das, wodurch erkannt wird. Daher wird das Welthafte ausdrücklich oder *explizit* erkannt, während das Sein *implizit* mit-erkannt oder lediglich be-kannt ist, wie im Anschluß an Hegel unterschieden werden kann» (corsivi del Lotz). Vedasi anche Id., «Mensch – Zeit – Sein, Nachvollziehen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin», in *Gregorianum* 55 (1974), 246-248.

⁶¹ Cf. J. B. LOTZ, «Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule», in *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 392: «Das Erforschen der Erfahrung leitete in den vorprädikativen Bereich zurück und ließ deutlich werden, wie das dem Urteil vorausgehende Erfahren bereits das Sein erreicht, wie das Urteil ganz im Erfahren wurzelt und nur mittels Durchgliederung dessen, was sich in jenem zeigt, das Erkennen in seine vollendete Gestalt bringt». Tipiche del primo periodo sono le monografie *Das Urteil und das Sein, Eine Grundlegung der Metaphysik*, 2a ed., Berchmanskolleg, Pullach 1957, nonché *Metaphysica operationis humanae* (cf. nota 56), la cui prima edizione risale al 1958; il secondo periodo, invece, comincia con la raccolta di saggi *Der Mensch im Sein*, Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1967, e culmina con il trattato sistematico *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1978,

tavia non rinnegò i trattati ed i saggi precedenti, ma li integrò in un quadro più ampio, cosicché ci consideriamo autorizzati ad utilizzare le opere di entrambi i periodi.

Secondo un testo celebre del *De ueritate*, l'intelletto opera in ogni atto giudicativo un ritorno su di sé, scoprendo la sua propria natura nonché la sua proporzione alla cosa attualmente conosciuta⁶². Per il Lotz, questa riflessione concomitante del giudizio implica, contemporaneamente all'esperienza dell'oggetto, una duplice co-esperienza, quella soggettiva del sé, e quella oggettiva dell'essere, perché l'intelletto, e il sé in si cui radica, appare a sé stesso come il luogo dello svelamento del proprio essere, e, attraverso di esso, di ogni essere possibile. In questo modo, il ritorno dell'intelletto giudicativo su di sé ha una portata trascendentale:

la manifestatività dell'essere con cui si caratterizza il sé non è solo ciò che si manifesta nell'esperienza del sé, ma anche ciò che la *rende possibile*. L'esperienza del sé si rivela così come ontologica rispetto sia al suo contenuto sia alla sua origine. Di conseguenza l'esperienza con cui il sé si rivolge a se stesso comporta ad un tempo la *co-esperienza atematica dell'essere* in quanto fondamento della sua possibilità⁶³.

Così l'uomo non può rivolgersi agli essenti del mondo senza sperimentare il proprio sé, e quest'ultima esperienza si svolge necessariamente sull'orizzonte dell'essere, condizione di possibilità della stessa intenzionalità intellettiva. Però, su questo piano del semplice ritorno trascendentale, l'essere viene solo intravisto come fondo dell'esserci, nella linea del soggetto conoscente, che viene costituito tale dal suo rapporto all'oggetto conosciuto; affinché lo stesso essere venga esplicitamente tematizzato davanti alla coscienza intellettiva, è pertanto necessaria una riflessione susseguente nella linea dell'oggetto, che proceda all'analisi ed alla riduzione trascendentale del contenuto che viene oggettivato nel giudizio.

Nella struttura enunciativa |s è p| generata dall'operazione giudicativa, il predicato è formale rispetto al soggetto, perché ne esprime la determinazione, e la copula è formale rispetto al predicato, perché ne significa l'appartenenza al soggetto, che è l'oggetto proprio del giudi-

che citeremo nella versione italiana *Esperienza trascendentale*, già menzionata nella nota 55.

⁶² Cf. *QD De ueritate*, q. 1 a. 9c.

⁶³ J. B. LOTZ, *Esperienza trascendentale*, 62 (corsivo del Lotz).

zio in quanto tale. Perciò l'investigazione trascendentale del giudizio segue una dialettica ascendente che va dalle condizioni di possibilità del soggetto a quelle della copula attraverso quelle del predicato. Nel giudizio elementare di percezione del tipo |Ludovico è uomo|, che è il primo in ordine genetico, il soggetto è un individuo concreto – nella lingua dello Stagirita un τόδε τι, in quella dell'Aquinate una *substantia singularis* – conosciuto attraverso una percezione sensibile, che richiede un triplice a priori: in primo luogo la sintesi spaziale dei dati sensoriali percepiti nel presente, grazie ai sensi esterni e soprattutto al senso comune; in secondo luogo la sintesi temporale, secondo somiglianza e dissomiglianza, delle immagini percepite in passato, grazie all'immaginativa ed alla memoria sensibile; e, in terzo luogo, la proiezione, sia verso il futuro concreto che verso l'universale astratto, di uno "schema", cioè di un significato ancora concreto che però già supera la pura successione temporale, grazie alla cogitativa, che il Lotz chiama anche "capacità unitiva" (*Einigungskraft*); così l'individuo viene schematizzato dalla coscienza umana sull'orizzonte del tempo, secondo un processo che riecheggia sia lo schematismo trascendentale di Kant che le tre estasi della temporalità di Heidegger⁶⁴. Configurazione spaziale, stabilità o mutabilità temporale, significato concreto all'interno del mondo che si apre all'esserci: ci avviciniamo alla soglia dell'universale, che viene varcata con l'apprensione della quiddità e con la sua integrazione nel giudizio. Infatti, quando l'intelletto asserisce che |s è p|, l'atto con cui il predicato viene posto nel soggetto segna il passaggio dal semplice "conoscere" (*kennen*) del singolo concreto che avviene nella sensibilità al "riconoscere" (*erkennen*) del medesimo concreto grazie al predicato che ne esprime la quiddità, di modo che l'uomo accede all'"intelligere", cioè allo *intus-legere* della cosa⁶⁵. La presenza del predicato nel giudizio presuppone dunque un

⁶⁴ Questa dottrina, già presente nel trattato latino, *Metaphysica operationis humanae*, §§ 19-23, 65-85, viene pure esposta in *Die Identität von Geist und Sein*, 162-174. In *Mensch Sein Mensch*, 325, il Lotz riassume così la funzione della cogitativa: «Ein solchermaßen Geeintes ist gegeben, sobald unser sinnliches Erfassen den von ihm geformten anschaulichen Gestalten eine Deutung gibt, indem es diese als Erscheinungen von Dingen sieht, die jenen Gestalten eine sie erhellende Bedeutung und damit ihre innere Einheit verleihen».

⁶⁵ Cf. J. B. LOTZ, *Die Identität von Geist und Sein*, 175-176: «Demnach werden die Dinge erfaßt, nicht nur wie sie dem Menschen erscheinen, sondern auch wie sie *in sich selbst sind*; die Erscheinungen werden *als solche* gesichtet und auf das hin durchdrungen, was sich in ihnen meldet. Dadurch bildet sich das bloße Kennen zum Erkennen fort; der Mensch kennt das Ding, solange er lediglich bei dessen anschaulicher Gestalt verweilt; er erkennt es aber, sobald er zu dessen Wesen oder zu der Weise, wie es ist, vorstößt» (corsivo del Lotz).

salto noetico che necessita, come sua condizione di possibilità, una facoltà capace di superare lo schema percettivo esterno per penetrare dentro la costituzione interna della cosa. Si tratta dell'intelletto agente, la cui attività veniva già da Aristotele descritta come illuminazione. Chiedendosi quale sia il contenuto di questa metafora veicolata attraverso i secoli, il Lotz la riconduce allo stesso essere:

Consiste [l'immagine della luce] senza dubbio in qualcosa di preesistente alla ricezione delle impressioni e di costitutivo dello spirito, cioè nella dotazione a priori grazie alla quale lo spirito ottiene la capacità di rendere accessibile l'ente così come è, e in tal modo di portarlo fin dentro l'essere che gli è proprio. Allora, *ciò che* un ente è contiene già sempre ciò che tale ente è, o, detto in altri termini, nell'essere proprio di un ente è sempre all'opera l'essere stesso. Pertanto l'essenziale nell'ente può liberarlo solo quella facoltà che è *orientata all'essere stesso*. Di conseguenza nella immagine della luce incontriamo l'essere stesso che permette all'*intellectus agens* l'elaborazione dei contenuti essenziali⁶⁶.

Questo ultimo punto è capitale: l'illuminazione astrattiva equivale all'apertura attiva dello spirito umano all'essere, giacché l'essenza che l'intelletto agente costituisce non è altro che una determinazione, cioè una delimitazione dell'essere stesso della cosa.

Vista in questa prospettiva, la seconda istanza del giudizio, il predicato, esige la terza, cioè la copula, che con il verbo «è» significa che la determinazione posta dall'enunciato nel soggetto ne esprime un valore onto-logico, perché coglie una misura di essere, un λόγος, di questo determinato ente. Quindi la copula, e con essa il giudizio intero, ha per suprema condizione di possibilità la presenza alla coscienza intellettuale dell'essere stesso, che il metodo trascendentale svela in tre passi, che evidenziano tre livelli successivi dello *esse*:

1. Attribuendo un predicato ad un soggetto, l'intelletto non istituisce soltanto una relazione di ragione (intenzione seconda) fra due concetti, ma intende porre (intenzione prima) la quiddità significata dal predi-

⁶⁶ J. B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, 89. Cf. *Metaphysica operationis humanae*, § 25, 91: «Intellectus agens est lumen, quatenus ipse continet to esse et quidditatem, et quidem modo ontologico; idem illuminat, quatenus ipse apriori suum in rem immittit, quod quidditas et ipsum esse in re ontice inclusa ad modum ontologicum evehuntur». Si noti la formulazione piuttosto forte, per cui il lume dell'intelletto agente «contiene l'essere e la quiddità», e quindi proietta l'uno e l'altra sul fantasma della cogitativa.

cato nella cosa denotata dal soggetto. Questa posizione (*Setzung*) non accade soltanto, come vuole Kant, nello spazio del pensabile, ma mira ad un “valore assoluto” (*absolute Geltung*), per cui l’intelletto afferra il significato del predicato come un modo di essere, e non come un semplice apparire. Fedele all’ispirazione del “tomismo trascendentale”, il Lotz propone una prova di questo superamento del pensare nell’essere che assume esplicitamente il cogito agostiniano e pure quello cartesiano. Infatti, chi asserisce che [il giudizio ha un valore solo relativo] conferisce ipso facto a questo enunciato un valore che non è relativo, bensì assoluto, allo stesso modo in cui colui che dubita, non dubita di dubitare, e pertanto non può non essere certo che il proprio essere è tuttora quello di una coscienza che dubita. Ora il valore assoluto del giudizio essendo garantito una volta per un oggetto particolare, lo è virtualmente quanto a tutti gli oggetti sperimentabili o dimostrabili, perché la garanzia non verte su tale o tale oggettualità, ma sull’essere stesso di cui l’oggetto è una concretizzazione⁶⁷.

2. Così la validità assoluta del giudizio trascende l’ambito delle determinazioni categoriali, esprimibili con il predicato, per aprirsi sull’orizzonte senza frontiere dell’essere, al di là di ogni essente limitato:

il nostro giudicare si compie ineludibilmente nell’orizzonte della validità assoluta, che è già sempre proiettato da noi. [...] quel proiettare presuppone essenzialmente che a noi sia già sempre *svelato* l’essere *simpliciter*, l’essere che tutto ricomprende, ossia l’*essere assoluto*; quell’essere dunque che significa non solo essere sotto questo o quel rispetto, e quindi in senso relativo, ma sotto ogni riguardo, e perciò in senso assoluto⁶⁸.

Quindi l’essere che, rendendola possibile, investe sin dall’inizio la coscienza intellettiva, è l’“essere stesso”, il *Sein selbst* immune da qual-

⁶⁷ Cf. J. B. LOTZ, *Die Identität von Geist und Sein*, 207-210; Id., *Metaphysica operationis humanae*, §§ 27-28, 96-101.

⁶⁸ J. B. LOTZ, «La mia prospettiva filosofica», 258 (corsivo del Lotz). Cf. Id., *Die Identität von Geist und Sein*, 213: «das Sein, das dem ‚ist‘ zugrunde liegt und dieses als Träger absoluter Geltung ermöglicht, überschreitet alles Begrenzte und damit das dem Menschen oder sonst einem endlichen Erkennenden eigene Sein; als solcher ermöglichender Grund kommt einzig das *Sein-schlechthin* in Betracht, das als das Unbegrenzte oder Grenzenlose alle Weisen des Seins einschließt oder Sein in jeder Hinsicht besagt» (corsivo del Lotz).

siasi imperfezione, e non l'essere tale o tale, il *Sosein*, intrinsecamente limitato dall'essenza che lo misura.

3. A questo essere puro spetta però, nell'intelletto, uno statuto paradossale, che viene evidenziato dallo studio comparativo delle due copie presenti nella struttura dell'enunciato. Infatti, in un giudizio di percezione del tipo |questo è un uomo|, il soggetto implica necessariamente la sua propria quiddità, mentre, al contrario, la quiddità significata dal predicato si realizza in questo determinato soggetto in maniera solo contingente; similmente, lo stesso predicato implica necessariamente l'essere come sua condizione di possibilità, perché la quiddità è per sua stessa costituzione una misura di essere, mentre, a rovescio, l'essere, che connota unicamente la perfezione, si riferisce alla quiddità in maniera contingente, perché non è di per sé ristretto a tale o tale specie di essente. Quindi come non si potrebbe fondare il predicato nel soggetto in quanto individuale, sotto pena di riduzionismo nominalistico, così neanche sarebbe lecito ricondurre l'orizzonte del giudizio, cioè l'essere puro, alla sfera categoriale, cioè ai predicati oppure addirittura alla totalità dei predicati. Ma allora si pone il problema del costitutivo originario di quell'"essere stesso" senza il quale il nostro intelletto non può formulare alcun giudizio. Per il Lotz, ci troviamo a questo punto davanti ad una opposizione di contraddizione: o l'essere non supera l'ambito delle quiddità categoriali, e allora non può essere illimitato, oppure è illimitato, come egli pensa di aver mostrato, e allora l'essere supera l'ambito di tutte le quiddità finite, e deve essere pensato come positivamente infinito, cioè come sussistente. Perciò la suprema condizione di possibilità del giudizio non è altra che l'Essere sussistente, cioè Dio stesso, anticipato dall'essere della copula⁶⁹.

⁶⁹ Rilieviamo questa dichiarazione molto chiara in J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae*, § 12, 50: «esse copulae solum eatenus exerceri potest, quatenus in ipso tamquam ultima eius radix Esse subsistens praelineatur (Vor-griff)». La fondazione trascendentale dello *ipsum esse* nello *Esse subsistens* gioca un ruolo centrale nell'opera del Lotz e perciò viene proposta e discussa in tutte le grandi opere sistematiche dell'A.; cf. *Metaphysica operationis humanae*, §§ 29-31, 102-114; *Die Identität von Geist und Sein*, 227-259; *Espertenza trascendentale*, 181-200; *Mensch Sein Mensch*, 223-242. Da quest'ultimo volume, citiamo il perno dell'argomentazione: «Wenn es daher einzig das vom Seienden partizipierte Sein geben könnte oder dieses seine allein mögliche Verwirklichung wäre, müßte man von ihm aussagen, es sei wesentlich endlich oder nicht die absolute Fülle. Das ist jedoch damit gleichbedeutend, daß das Sein nicht das Sein wäre, weil es wesentlich mit der absoluten Fülle zusammenfällt. Hierin liegt die Leugnung des Prinzips der Identität oder des Nicht-Widerspruchs, das die in-

La fondazione trascendentale della copula del giudizio scopre dunque tre livelli di essere: l'essere che rende possibile l'attribuzione di un determinato predicato ad un determinato soggetto perché realizza tale quiddità in tale individuo; l'essere che rende possibile ogni attribuzione perché trascende ogni limite quidditativo; e l'Essere sussistente divino che rende possibile l'orizzonte dell'attribuzione perché gli assegna un fondamento reale. Il Lotz identifica questi tre momenti della sua riduzione trascendentale ai tre significati che l'Aquinate dà al termine *esse* in quanto distinto dall'essenza o dalla copula: lo *esse participatum* della sostanza reale, misurato dalla sua essenza; lo *ipsum esse*, cioè l'attualità di essere considerata indipendentemente da ogni essenza finita; e lo *Ipsum Esse Subsistens*, che indica la pienezza infinita e sussistente dell'essere divino⁷⁰.

Quale valutazione dell'esserci heideggeriano risulterà da questa metafisica della conoscenza umana? Il nostro abbozzo ha già messo in risalto il punto d'incontro che il Lotz discerne fra la sua lettura di Tommaso e il *Denken* di Heidegger: entrambi i filosofi concepiscono l'uomo come un essente originariamente abitato dall'essere e da lui destinato a pensarlo⁷¹. Questa somiglianza fondamentale spiega la grande simpatia teoretica (e non solo personale) che il nostro autore provò sempre per il suo maestro di Friburgo, ma non esclude, anzi palesa le profonde differenze che oppongono i due pensatori, e che chiamano in causa il rapporto dell'esserci alla trascendenza. Nell'ordine di

nerste Eigenart des Seins als der absoluten Fülle formuliert».

⁷⁰ Per questi significati dello *esse* tommasiano, cf. ad esempio CG I, c. 65, n. 5: «Esse autem cuiuslibet rei est esse participatum»; ST I, q. 4 a. 1 ad 3: «ipsum esse est actualitas omnium rerum»; CG III, c. 19, n. 3: «Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia». Per l'interpretazione trascendentale, cf. J. B. Lotz, *Esperienza trascendentale*, 103-108; Id., «Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin», in AA.VV., *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Festschrift*, Neske, Pfullingen 1959, 180-194. Ecco un riassunto sintetico in Id., «Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin», in *Theologie und Philosophie* 53 (1978), 25: «Er [san Tommaso] unterscheidet das einem jeden Seienden zukommende Sein (esse suum oder esse rei); das Sein-selbst (esse ipsum oder actus essendi) als die absolute Fülle, die noch in Unbestimmtheit verharrt; das gemeinsame Sein (esse commune), nämlich das Sein-selbst, insofern alles darin übereinkommt; endlich das subsistierende göttliche Sein (esse subsistens oder esse divinum)». Lo sdoppiamento dello *esse* intermedio in *esse ipsum* ed in *esse commune* applica allo *esse* la distinzione fra l'universale fondamentale, che è reale, e l'universale formale, che si dà solo nell'intelletto umano.

⁷¹ Cf. J. B. Lotz, «Die Frage nach dem Fundament bei Heidegger und in der Scholastik / Il problema del fondamento in Heidegger e nella scolastica», in *Sapienza* 26 (1973), 286-289; Id., «Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin», 49.

invenzione, la prima divergenza che va sottolineata è quella metodologica. Heidegger rimane, per il Lotz, racchiuso nel metodo fenomenologico, che, partendo da ciò che si mostra per esplicitarne il senso, scopre sì l'essere come sfondo nascosto di ciò che appare all'esserci, ma non riesce a superare l'immanenza della "presenza del presente"; al contrario, il metodo trascendentale, ritornando sulle successive condizioni di possibilità dell'operare umano, risale fino all'Essere sussistente che si annuncia sull'orizzonte del giudizio, e di ogni nostra attività⁷².

La conseguenza la più grave dell'impostazione heideggeriana sta nella finitezza intrinseca dell'essere che fonda l'esserci, di modo che il *Sein* rimane imprigionato nelle coordinate dello spazio-tempo, cioè, in fondo, sul piano accessibile alla "facoltà unificativa" (cogitativa). Lo stesso Lotz riassume la sua critica al riguardo con grande chiarezza:

qui solo l'essere finitizzato nel tempo secondo la modalità della destinazione subentra come fondamento di possibilità nell'operare umano; per parlare con Kant, il pensiero di Heidegger si ferma allo schema temporale dell'essere, mentre la vera e propria *ipseità* d'esso emerge bensì oscuramente nello sfondo, ma viene sottratta ad una riflessione tematica. Nel confronto con Heidegger, sulla base dei fenomeni, bisogna concedere che all'uomo si dirigono sempre nuove e diverse comunicazioni dell'essere a modo di destinazioni, anzi l'essere non ci viene mai incontro altrimenti che per il tramite delle sue forme epocali. Tuttavia nelle molteplici comunicazioni e forme ci si mostra già sempre *l'unico essere*, sebbene in parecchie sfumature, e precisamente non solo come sfondo inafferrabile, ma come la *condizione di possibilità* decisiva in senso supremo per l'operare umano⁷³.

Quindi l'essere si dà all'esserci solo nella temporalità, il che lascia insoluto, se non addirittura insolubile, il problema dell'identità che spetta all'essere in sé stesso. Per Heidegger, l'essere non potrà mai essere afferrato al di fuori della sua differenza con l'essente che viene proiettato dall'esserci. Questa impossibilità di trascendere la differenza comporta due chiusure complementari: l'essere, in primo luogo, verrà

⁷² Cf. ad es. J. B. LOTZ, *Dall'essere al sacro, Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, trad. it. di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1993, 34: «Poiché Heidegger non vede e non analizza il rapporto di fondazione trascendentale, egli non perviene all'infinità dell'essere e questo rimane bloccato nel semplice "evento"».

⁷³ J. B. LOTZ, «La mia prospettiva filosofica», 273.

sempre pensato sul modo dell'essente che fa essere, per cui lo stesso Heidegger non può, in fine, sottrarsi alla dimenticanza di cui imputa la filosofia occidentale; e l'Essere sussistente, in secondo luogo, rimane inaccessibile al *Denken*, per cui il solitario della Selva Nera si iscrive, nonostante le sue origine cattoliche, nella tradizione protestante tedesca, sulla scia di Lutero e di Kant, che sebbene non sia atea, è comunque filosoficamente agnostica⁷⁴.

[2] *L'essere e l'essente*

Costruita a partire dal metodo trascendentale, ed impegnata nella tematizzazione dell'Essere assoluto, la meta-antropologia del Lotz lascia meno spazio, rispetto ad altri tomisti, all'investigazione sistematica dell'ente. Nondimeno, ovviamente, egli elabora, all'interno della prospettiva che gli è propria, una ontologia, nel senso classico del termine, dove reinterpreta in maniera originale i due poli dell'ente finito. Essa si caratterizza anzitutto per il primato esclusivo dell'essere, cosicché lo *esse* non è soltanto ciò che fa esistere l'ente, ma è la fonte alla quale tutto ciò che è deve la sua densità e realtà. Questa rivalutazione dell'essere avviene in opposizione esplicita alle letture barocche della metafisica tommasiana, che cadono sotto l'accusa di "oblio dell'essere". Perciò, il Lotz nega all'essenza l'attualità formale che gli assegnava il Corvez, con buona parte della tradizione domenicana, per reinterpretarla come misura (*Maß*) o dimensione (*Ausmaß*) della "quantità" di essere che definisce tale o tale ente. In questo modo, la distinzione reale di san Tommaso viene avvicinata alla differenza ontologica di Heidegger, giacché l'essere, che di per sé connota solo pienezza, si dà all'ente secondo una misura di partecipazione limitata, l'essenza, concepita come il differenziale dell'essere. Quest'ultima appare allora come l'altro dell'essere riferito all'essere, e perciò radi-

⁷⁴ Cf. J. B. LOTZ, «Mensch – Zeit – Sein, Nachvollziehen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin», 271: «Heideggers Verdienst ist das Herausarbeiten des zeitlichen Seins; seine Grenze liegt darin, daß er dabei bleibt und das hier sich angekündigte überzeitliche Geheimnis für *unzugänglich* hält. So schreitet er gewiß von der ontischen Zeit des Seienden zur ontologischen Zeit des Seins fort, wobei jene in dieser gründet; insofern jedoch die ontologische Zeit überhaupt Zeit ist, betrifft sie das bereits auf das Seiende ausgerichtete und daher von dessen Eigenart bestimmte Sein. Trotz seiner Wende zum Sein selbst kommt Heidegger also nicht wahrhaft zum Sein selbst, weil *das Sein dem Modus des Seienden*, nämlich der Zeitlichkeit, unterworfen bleibt und nicht den ihm zuinnerst eigenen Modus, nämlich die Ewigkeit, gewinnt». Vedasi pure «Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger», in *Scholastik* 33 (1958), 81-97, in particolare 91.

cata come lui nell'Essere sussistente. Così la composizione di essere e di essenza lascia emergere, al di sopra dell'ente limitato, l'essere illimitato o *ipsum esse*⁷⁵.

Tale essere, offrendosi come ciò che *fa* essere l'ente, occorre pensarlo sul modello dell'evento più che su quello della posizione. Infatti, l'ente è primariamente perché l'essere si dà a lui, e non perché la sua essenza è stata posta fuori dalle sue cause. Ne risulta che la visione statica dell'essere, caratteristica dell'approccio scolastico, deve essere scambiata con una comprensione dinamica che lo colga nella sua dimensione genuina di "energia" originaria. Il Lotz non esita, in questa prospettiva, ad accostare la ἐνέργεια aristotelica allo *Ereignis* heideggeriano nonché alla *action* blondeliana, per far capire che l'attuare dell'essere è un darsi⁷⁶. Su questa strada, egli si spinge fino ad annoverare l'operare (*Wirken*), preso ovviamente in senso radicale, fra i trascendentali che esprimono le virtualità dell'essere presente ed operante nell'ente. Questa tesi viene giustificata dall'eccedenza dell'essere che, dandosi all'essenza che lo limita, tende poi a darsi ulteriormente, e quindi ad espandersi in una operazione che superi, per quanto sia possibile, i confini dell'ente che lo ha ricevuto. Ne risulta che ogni ente, in quanto è costituito tale dal suo atto di essere, è anche operativo⁷⁷. Così la differenza ontologica si dispiega in due momenti, in

⁷⁵ Su tutto ciò, cf. J. B. LOTZ, *Mensch Sein Mensch*, 135: «Dem grenzenlosen Sein tritt im Seienden die Wesenheit gegenüber, die umschreibt, in welchem Ausmaß das Seiende am Sein teil-hat, auf welche Weise es west oder ist. Dazu sind zwei Anmerkungen zu machen. – In die Konstitution des endlichen Seienden geht als ihm innewohnender oder immanenter Aufbau-faktor unmittelbar lediglich der begrenzte Anteil an Sein ein, der dem durch die Wesenheit bestimmten Ausmaß entspricht. Insofern jedoch dieser An-teil wahrhaft Sein ist, west in ihm jederzeit und notwendig das grenzenlose Sein an, ohne das es den Anteil nicht geben kann und das daher mittelbar als der das Seiende übersteigende oder transzendente Grund zu seiner Konstitution beiträgt. – Die Wesenheit, die im endlichen Seienden das Maß des ihm zukommenden Sein umschreibt, gründet ebenfalls im grenzenlosen Sein. Aus diesem stammt also das ganze endliche Seiende mit seinen beiden Aufbau-faktoren Wesenheit und Sein, wobei durch die Wesenheit das Sein begrenzt und durch das Sein die Wesenheit verwirklicht wird». Vedasi pure *Dall'essere al sacro*, 53.

⁷⁶ Cf. J. B. LOTZ, «Para una fenomenología, una ontología y una metafísica de la acción», in *Revista de Filosofía* (México) 10 (1977), 511-533.

⁷⁷ Cf. J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae*, § 22, 170-176, in particolare 172-173: «propositio "Esse est operari" aliam propositionem "Omne ens quia et quatenus ei esse convenit, operativum est" includit; quo admissio operatio tamquam *attributum entis transcendente* hodie a multis defensum enuntiat. Hinc propositione prima operatio non loco actus essendi ponitur, sed tantum operatio ut *plenitudo ipsius esse* consideratur; revera to esse sine operatione non est plene to esse, sed adhuc in potentia ad seipsum invenitur. Ubi ergo to esse sine omni potentialitate habetur (Esse subsistens), necessario illud est operatio actualissima

quanto l'essere viene prima, per così dire, "coartato" dentro i limiti dell'essenza, poi "liberato" grazie all'apertura dell'operare.

Per il Lotz, la metafisica dell'essere deve il recupero di questo dinamismo dell'essere al confronto con la modernità post-kantiana, ed in particolare con Heidegger. Egli ebbe in effetti il merito di riscoprire la "piccola analogia" per cui qualsiasi essente proviene dal presentarsi (*an-wesen*) dell'essere e si riferisce ad esso:

Essa [la piccola analogia] scopre nell'essente la distinzione tra il sostegno che riceve l'essere e l'essere che viene ricevuto da quello. In ciò si presenta dapprima solo la parte limitata dell'essere, che è circoscritta dall'essenzialità del corrispettivo essente. Ma lo spirito umano liberando questa parte dell'essente, vede chiaramente che è solo una parte che rimanda all'essere-stesso, le cui comunicazioni sono tutte parti siffatte e perciò le comprende tutte. L'essere-stesso [...] si mostra come l'essere dell'essente che non si è liberato ancora dal suo legame con esso e specialmente con l'uomo e nello stesso tempo si innalza oltre questo e trascende ogni essente, in modo particolare l'uomo. Heidegger giunge fin qui⁷⁸.

Dunque l'essere dell'essente resta, per Heidegger, intramondano, perché, come abbiamo già mostrato, non supera l'orizzonte della temporalità in cui appaiono gli essenti presenti alla nostra esperienza⁷⁹. Proprio per questo motivo, la questione del fondamento, giustamente sollevata contro la dimenticanza del *Sein*, rischia di rimanere senza sbocco. Infatti: l'essere viene dato all'essente; il donatore dell'essere non è, o perlomeno non è originariamente l'esserci; ma, allora, chi è questo donatore? A questa domanda, Heidegger risponde con un pronome neutro, cioè non risponde: *es gibt Sein*, letteralmente "si dà l'esse-

seu operatio subsistens. Ubi vero to esse limitato seu potentiali tantum modo habetur (ens finitum), actus essendi substantialis essentiae conveniens (existentia) nondum plene vim esse ipsi propriam assequitur ideoque enti operationem tantum radicale et potentialem communicat, quae operatione actuali accidentaliter ut complemento indiget».

⁷⁸ J. B. LOTZ, «Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger», trad. it. di M. Marassi, in AA.Vv., *La differenza e l'origine*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1987, 299-300.

⁷⁹ Cf. J. B. LOTZ, «Heidegger et l'être», in *Archives de philosophie* 19/2 (1956), 15: «on n'est pas loin de dire que l'Être ne s'étend pas au-delà du monde, mais qu'il est le monde même, ramené à son unité dernière, à son fondement le plus profond. Une métaphysique de la participation expliciterait cela de la manière suivante : on atteint ici l'Être en tant qu'il est immanent à l'Êtant qui y participe ; mais, telle qu'elle est mise en jeu par Heidegger, l'exploration de l'Être ne peut aller plus avant. C'est de la temporalité et de la finitude de l'Être ainsi participé que découlent la temporalité et la finitude de l'Êtant».

re”. Ora, sotto pena di naufragare nel decostruttivismo postmoderno, si deve risolvere questo quesito attraverso le tappe dello *ipsum esse*, poi dello *Ipsum esse subsistens* che abbiamo delineate, fondando così la piccola analogia fra l’essente ed il suo essere nella grande analogia fra lo stesso essente e l’Essere divino:

ana-logia significa letteralmente: secondo la relazione, in modo tale che l’essere ha-parte all’essere unicamente secondo la sua relazione e in forza della sua relazione all’Essere sussistente. Perciò l’essente è totalmente relativo o riferito all’Essere sussistente, dunque essenzialmente dipendente, mentre questo stesso è il puro e semplice assoluto o indipendente. [...] La grande analogia finora descritta manca in Heidegger⁸⁰.

È questa l’ultima parola del P. Lotz riguardo al pensiero del suo maestro. A Martin Heidegger va riconosciuto il grande merito di aver riscoperto la differenza ontologica dopo secoli di formalismo scolastico oppure kantiano; al contempo, però, questa riscoperta risulta insufficiente finché non viene inserita nella metafisica tommasiana dell’Essere infinito mediato all’essente finito dall’essere puro.

2.3. Cornelio Fabro

Il P. Cornelio Fabro si interessò alla filosofia di Heidegger già durante la seconda guerra mondiale, pubblicando nel 1943 un saggio di *Introduzione all’Esistenzialismo*⁸¹, nel quale dedica un’intera sezione all’autore di *Sein und Zeit*. Successivamente, non smise di studiare ed interpretare l’opera heideggeriana che andava incrementandosi, seguendone tutte le flessioni con grande acutezza, fino ai suoi ultimi articoli teoretici⁸². Fautore di un “tomismo essenziale” centrato sulla riscoperta dello *esse* come atto intensivo di essere, al di là delle derive formalistiche, il Fabro punta ovviamente la sua attenzione sulla coppia *Sein – Seiendes*; però non trascurò neanche la riflessione critica sul-

⁸⁰ J. B. LOTZ, «Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger», 299. Vedasi pure «Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin», 24.

⁸¹ Cf. C. FABRO, *Introduzione all’Esistenzialismo, Opere Complete*, vol. 7, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2009.

⁸² Il lettore troverà una bibliografia completa di tutti gli scritti di Cornelio FABRO, in AA.VV., *Cornelio Fabro, pensatore essenziale*, URL = <http://www.corneliofabro.org/default.asp>.

l'apparire dell'essere all'esserci, sia perché è questo il problema chiave della modernità, sia perché l'obiezione maggiore che si dovrà sollevare nei confronti del *Sein* heideggeriano è che rimane imprigionato nell'immanenza del *Dasein*.

[1] *L'esserci e l'essere*

Il Fabro della maturità dimostra uno spiccato senso della doppia originalità esistenziale che spetta allo Io: da una parte, egli è, sin dal primo risveglio dell'anima spirituale nell'infanzia, immerso in un mondo di enti che si presentano a lui innanzitutto come esistenti; e dall'altra parte lo Io è il soggetto κατ' ἐξοχήν, perché attua verso gli enti come libertà, e, così facendo, si conosce e si riconosce. Quindi l'uomo si caratterizza originariamente come quell'esistente libero e riflesso che non può non essere in rapporto con altri enti ed altri uomini, parimenti esistenti, ma che non allaccia questi rapporti se non precisamente come Io; in quanto lo Io si apre a questi enti esistenti, è un essere comunicante; ma in quanto ciascun Io è fondamentalmente soggetto, allora è un essere incomunicabile, poiché la soggettività non può, di per sé, essere oggettivata⁸³. In questa valorizzazione del soggetto, è facile ravvisare l'influsso che ebbero, sulla formazione del pensiero fabriano, la lunga meditazione delle opere di Kierkegaard e di Heidegger: il primo rivaluta il singolo e la sua irriducibilità metafisica contro il totalitarismo della dialettica hegeliana, mentre il secondo evidenzia l'appartenenza mutua della soggettività e dell'essere. Ciononostante, lo Io, pur solitario in quanto Io, ha consistenza in sé stesso perché è qualcuno che ha l'essere, il che è comune a tutti i suppositi; poi egli si apre agli altri enti perché, a differenza degli esseri inferiori, è costituito *capax entis* sin dal primo atto conoscitivo propriamente umano. Quindi lo Io esistente è interamente avvolto nello *esse*, fra il suo proprio e quello degli enti che incontra, entrambi dati al soggetto e non da lui costituiti, di modo che la dovuta accentuazione dell'esistente non potrà mai sbocciare in una dissoluzione esistenzialistica dell'essere nella prassi. Per quanto riguarda la dimensione conoscitiva del nostro

⁸³ In merito, cf. C. FABRO, *L'Io e l'esistenza*, a cura di A. Acerbi, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, ad esempio § 4, 78: «Come riconosciamo l'essere e l'esistenza del mondo dal suo presentarsi nell'esperienza delle qualità di esperienza proprie del mondo, così afferriamo l'essere e l'esistenza dell'Io altrui dal presentarsi delle qualità di esperienza comunicabili dell'Io: mai la realtà propria dell'Io cioè la sua soggettività perché è appunto costitutiva *dell'altro* in quanto altro» (corsivo del Fabro).

rapporto agli enti, il Fabro sottolinea, a questo punto, la necessità di una “genesi trascendentale” di tutta la nostra vita intellettuale a partire dallo *ens*, al di là della mera cronologia studiata dalla psicologia evolutiva: “la prima sorgente della luce intellettuale è l’evidenza primaria e originaria, che sfugge ad ogni classificazione, di *ens*”⁸⁴.

Cos’è, allora, questo *ens* tramite il quale lo Io è strutturalmente immerso nel mondo degli enti sin dagli inizi della sua vita intellettuale e anche morale? Di fronte a questo classico problema del cominciamento, il Fabro scarta due errori opposti, che ebbero un ruolo assai negativo nella storia filosofica dell’Occidente a partire dalla fine del Medioevo. Il primo è il ripiegamento della nozione di ente su un contenuto oggettivo minimo, ridotto quindi al puro possibile, cioè all’essenza intesa genericamente come mera possibilità di esistere. In questa concezione, che culmina con Christian Wolff, l’attualità dell’ente sparisce quasi totalmente, essendo ridotta alla relazione, ormai estrinseca, dell’essenza rispetto alla propria realizzazione; perciò l’*ens primum cognitum* non è più che la semplice non-contraddizione di un contenuto qualsiasi, che lo rende capace di esistere, che esista di fatto o no. Diventando totalmente analitica, la prima nozione risulta anche totalmente vuota, pura determinabilità indeterminata⁸⁵. L’altro errore, storicamente e teoreticamente consecutivo al primo, è di ridurre l’ente all’attività relazionale mediante la quale il pensiero unifica i dati sensoriali, sussumendoli sotto le categorie derivanti dal giudizio: l’ente diventa allora il polo formalmente correlativo allo *Ich denke überhaupt* di Immanuel Kant, che viene espresso nella copula “è” del giudizio. Infatti, mentre penso che |s è p|, oggettivo il plesso |s - p| nella sfera del pensabile, e questa posizione, formulata dallo |è|, è concomitante ad ogni mio atto di pensare. In questo senso, l’ente viene ricondotto alla posizione effettuata dal pensiero ed oggettivata dalla copula; e sebbene il contenuto posto possa essere o non essere sintetico, essere o non essere a priori, a seconda della ben nota tipologia kantiana del giudizio, l’atto che lo pone è sempre lo stesso, e risulta pertanto, alla

⁸⁴ C. FABRO, «L’emergenza dello *esse* tomistico sull’atto aristotelico: breve prologo», in AA.VV., *L’atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Laterano, 17-18-19 Gennaio 1989, a cura di M. Sanchez Sorondo, Herder – Università Lateranense, Roma 1990, 168. Il tema era già sviluppato in C. FABRO., «Il nuovo problema dell’essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974), 491-498.

⁸⁵ Su questo svuotamento dell’ente nella tradizione essenzialistica, cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino, Opere complete*, vol. 19, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2010, 31-41.

pari dell'ente wolffiano, analitico ed indeterminato⁸⁶. Alla fine, entrambe le ermeneutiche dell'ente, quella oggettiva-razionalistica come quella soggettiva-idealistica finiscono per estenuare completamente il loro oggetto, che sprofonda allora nel nulla⁸⁷.

Per riscattarsi da questo esito letale, la metafisica deve quindi capire che l'ente non si riduce né all'essere-in-atto della coscienza giudicativa pura, né all'essenzialità indeterminata del contenuto puro, perché entrambi sono fondati, e non fondamento; perciò bisogna ritrovare l'originale sinteticità dell'ente, che compone sempre una essenza con il suo essere-in-atto reale, i quali dipendono a loro volta da un atto di essere irriducibile sia alla quiddità ch'esso fa essere che all'atto per cui l'ente stesso viene colto dall'intelletto⁸⁸. Sebbene l'atto di essere non venga esplicitamente riconosciuto e tematizzato che al termine della *resolutio* metafisica (e da pochi...), nondimeno è lui che, per così dire, "emerge" già in "illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum"⁸⁹. In questo modo, l'uomo è, per Cornelio Fabro, quell'essente che pensa, agisce ed opera in ogni momento grazie ad una trascendenza che non si riduce mai, in ultima istanza, a quella della sua stessa intenzionalità, ma richiede un atto di essere che supera e fonda l'attività della coscienza⁹⁰.

⁸⁶ A questo proposito, cf. C. FABRO, «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», in *Angelicum* 60 (1983), 534-558, ed in particolare 542-547, nonché Id., *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2011, ad es. 40-42..

⁸⁷ C. FABRO sviluppa assai questa considerazione storico-speculativa in *La prima riforma della dialettica hegeliana*, §§ 81-84, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2004, 224-228.

⁸⁸ In chiave più gnoseologica, cf. al riguardo C. FABRO, *Percezione e pensiero, Opere complete*, vol. 6, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2008, 452: «Ciò fa supporre che ciascuna nozione particolare resta immanente all'essere in quanto essere, e la nozione di essere resta a tutte trascendente come ultimo principio di risoluzione intelligibile di qualsiasi contenuto, forma o modo di essere. La trascendenza di predicazione della nozione di ente, ammesso ormai che non è una semplice universalità logica, suppone che essa non abbraccia solo i contenuti formali dell'essere (l'essenza), ma anche i contenuti esistenziali da cui la determinazione dell'essenza è obbligata a prescindere. È una trascendenza, quella della nozione metafisica, di ricchezza e non di povertà».

⁸⁹ *QD De veritate* q. 1 a. 1c. Cf. C. FABRO, «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», 167: «Per orientarci dobbiamo anzitutto dichiarare quale significato (preciso) diamo al semantema *ens*. Penso si debba rispondere con la grammatica elementare che intende il participio nella sua forma attiva come indicante l'esercizio di un atto: ente è ciò che è in atto di essere, che è od esercita l'atto di essere. La *res* viene dopo poiché è ciò che ha l'atto di essere, quindi presuppone come fondamento ontologico l'*ens* che la fonda».

⁹⁰ Cf. C. FABRO, «Tomismo essenziale e crisi dei Tomismi», in *Renovatio* 15 (1980), 93: «Nella posizione tomistica, invece – ch'è l'unica posizione originale di pura teoresi – l'essere è il fondamento inesauribile dell'attività di coscienza e le tappe di sviluppo della coscienza

Di primo acchito, sembrerebbe che l'ontologia heideggeriana entri in questa prospettiva, nella misura in cui l'esserci viene descritto come un lasciar essere aperto all'essente in totalità, dove il primato e l'iniziativa spettano all'essere dell'essente, e non all'ek-sistere dello stesso esserci⁹¹. Però, questa apparente trascendenza dell'essere risulta profondamente ambigua. Sebbene, infatti, l'essere non sia istituito dall'esserci, come avviene nell'idealismo classico che riduce ogni attualità a quella dello Io, tuttavia l'essere heideggeriano si dà (*es gibt*) sempre e soltanto nell'esserci:

È vero che l'uomo trascende ogni essente nello *esse*, per via dello *esse*, ma questo trascendere è a sua volta un «insistere» nello *esse* quale «illuminazione» (*Lichtung*) dell'essente, quindi proprio dell'uomo: lo *esse* si chiarifica nell'uomo e per l'uomo, definisce precisamente l'uomo come «custode», «pastore», «luogo»... dell'essere. Lo *esse* è in sé finito e non è Dio né un principio del mondo. L'immanenza ontologica sostituita all'immanenza gnoseologia⁹².

L'essere heideggeriano sarà quindi la presenza del presente di fronte all'esserci, il che, da una parte, lo rende dialetticamente altro dell'esserci, ma, d'altra parte, lo racchiude irrimediabilmente nella sfera dell'esserci. L'ente possibile wolffiano e l'essere copulativo kantiano vengono certamente superati, ma l'attualità di essere alla quale si giunge, al di là dell'oggetto-possibile e dell'atto-giudizio, si dà soltanto all'interno del rapporto fra mondo e coscienza⁹³.

Altro dall'esserci e dall'essente, l'essere tuttavia si dà sempre come apparizione dell'essente all'esserci. In questo modo, l'essere dell'esserci rimane assoggettato al principio di immanenza, che pervade tutto lo sviluppo della filosofia moderna e contemporanea a partire dal *cogito* cartesiano: l'essere è «il presentarsi del finito per un essente

umana, singolare e collettiva, sono le conquiste dello spirito in quanto coscienza dell'essere aperto sull'Infinito ch'è l'Essere stesso nella sua inesauribilità di atto primo, atto di ogni atto e di ogni perfezione».

⁹¹ C. FABRO analizza in dettaglio questo «appartenere» dell'esserci all'essere nello studio «L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger», in *Giornale critico della filosofia italiana* 38 (1959), 240-258.

⁹² C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers, 2a ed., Marietti, Genova-Milano 2004, 396.

⁹³ Cf. al riguardo C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 66-68.

finito condannato a un destino finito”⁹⁴. La radice di tale finitezza sta ovviamente nell'impossibilità di pensare sia l'essere che l'esserci al di fuori del processo di “temporalizzazione” (*Zeitigung*), per cui l'essere dell'esserci è il tempo in quanto divenire degli essenti ch'egli lascia essere e che gli appaiono⁹⁵. L'ipseità cartesiana ed anche kantiana dello Io viene frantumata, poiché la differenza rispetto all'essere precede, nell'esserci, la propria identità; invece, l'immanenza dello stesso Io viene radicalizzata, poiché l'esserci viene definitivamente storicizzato nel suo rapporto costitutivo all'essere che si dà solo nel flusso del tempo. Ormai, il soggetto non si possiede più, giacché è l'essere-divenire che produce il soggetto⁹⁶: cominciata con l'esaltazione del *cogito*, la parabola della filosofia moderna si esaurisce con la sua dissoluzione in un essere anonimo, perché non sussistente.

[2] *L'essere e l'essente*

La ragione profonda dell'attenzione costante che il Fabro diede al pensiero di Heidegger sta nella differenza ontologica, a causa del primato che entrambi riconoscono all'essere ed alla sua “emergenza” al di sopra di ciò che esso fa essere. Fra la coppia tommasiana di *esse* e di *ens* da una parte, e quella heideggeriana di *Sein* e di *Seiendes* d'altra parte, il Fabro ravvisa una convergenza nella tematica ed una divergenza assai più notevole nel significato, quindi una “divergenza convergente” o “convergenza divergente”⁹⁷. Cominciamo dalle somiglianze, che vengono così elencate:

E sui problemi la convergenza fra i due pensatori non può rivelarsi che a livelli sempre più stimolanti, malgrado la distanza nel tempo e la differenza nella cultura.

⁹⁴ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 2, Edizioni Studium, Roma 1969, 964.

⁹⁵ Cf. C. FABRO, «Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino», in *Sapienza* 26 (1973), 276-277.

⁹⁶ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 396: «Certo, non si deve dire ch'è l'uomo, la soggettività umana, a produrre l'essere; ma al contrario è l'essere che ha l'uomo, che lo possiede e l'uomo si dà come “rapporto all'essere”». Da un punto di vista totalmente diverso, F. DONADIO conferma pienamente questo spossessamento della soggettività umana da parte di Heidegger nel suo studio «Oltrepassamento della metafisica e decentramento del soggetto», in *Rassegna di teologia* 19 (1978), 263-273.

⁹⁷ Cf. C. FABRO, «Il ritorno al fondamento, Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino», 270.

Possiamo infatti dire anzitutto che ambedue «pensano a ritroso», ossia seguono il metodo regressivo di «ritorno al fondamento» (*Rückgang in den Grund*) che è proprio dei pensatori essenziali.

Ambedue poi vedono questo fondamento nella riduzione all'essere, ossia mediante l'illuminazione dell'ente o essente nell'essere.

In ambedue inoltre la (conoscenza della) verità dell'essere precede la (conoscenza della) dipendenza causale, ossia non identificano realtà (esistenza) con effettualità e non fondano la verità della realtà sulla causalità.

Di conseguenza ancora ambedue rifiutano la distinzione (modale) di *essentia* ed *existentia* e la considerano la principale responsabile sul piano teoretico dell'oblio dell'essere e del volontarismo assoluto la quale costituisce l'essenza (secondo Heidegger) del nichilismo occidentale.

Infine ambedue, in quanto convergono nel riportare (fondare) la realtà-verità dell'essente e dell'essenza all'essere, distinguono nel modo più netto la sfera della natura dalla vita della grazia, la ragione dalla rivelazione.

In questo senso, anche se può sembrare paradossale, nessun pensatore presenta una convergenza di istanze speculative così profonda e radicale con S. Tommaso come Heidegger: è impossibile oggi pensare ad una ripresa veramente operante del tomismo passando sopra alla lezione heideggeriana⁹⁸.

Pertanto l'incontro fra Heidegger e san Tommaso si fa, per il Fabro, nel momento in cui si elabora la problematica della metafisica, quindi positivamente nel riconoscere l'essere come fondamento dell'essente, anteriormente alla causalità aristotelica, poi negativamente nel rifiuto di equiparare la coppia di ente e di essere alla distinzione di *essentia* e di *existentia* della scolastica tardo medioevale e barocca.

Il P. Fabro punta qua sui due cardini della sua interpretazione dell'Aquinate. Per lui, infatti, l'essere va inteso come l'atto originario al quale si riconduce tutto quanto vi è di ricchezza ontologica nell'ente, di tal guisa che esso costituisce l'istanza risolutiva di tutta l'indagine metafisica: "Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse"⁹⁹. Il compito e l'impegno della filosofia prima sarà di spingere questa scoperta fino alle sue ultime conseguenze teoretiche. La

⁹⁸ C. FABRO, *art. cit.*, 271; cf. Id., «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974), 475-476.

⁹⁹ CG I, c. 28, n. 1. Cf. pure ST I, q. 4 a. 2c: «Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent».

prima di queste consiste nell'interpretare la quiddità o essenza aristotelica come potenza, e di integrarla in una teoria della partecipazione, sulla scia dello stesso Tommaso:

Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, vel ipsa sit suum esse, vel participet esse. Substantia autem simplex quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una, sicut nec albedo, si esset subsistens, posset esse nisi una. Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem, participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi¹⁰⁰.

Sotto Dio, *ipsum esse subsistens*, la creatura compone sempre un *actus essendi* con una *potentia essendi*, l'essenza, che ne misura il grado di partecipazione all'essere: tale è il nucleo speculativo più prezioso del "tomismo essenziale", al quale Fabro dedicò le sue opere metafisiche¹⁰¹. L'essere vi si riferisce all'essenza ed all'ente come il principio di ἐνέργεια fontale di fronte al suo co-principio differenziale ed al suo risultato differenziato¹⁰², cosicché la vera "differenza ontologica" tommasiana sta nella differenziazione dell'essere come perfezione primordiale ad opera dell'essenza che lo restringe.

Tale coppia di *esse ut actus* e – se ci si permette l'inusitata locuzione – di *essentia ut potentia* fu successivamente mascherata dalla coppia di *esse existentiae* e di *esse essentiae*. Questo slittamento linguistico iniziato sul finire del Duecento¹⁰³ contribuì in effetti ad occul-

¹⁰⁰ *Sententia super Physicam* VIII, lc. 21 n. 13; cf. anche *Quaestiones de quolibet* XII, q. 5 a. 1c: «Unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se: unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse: unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse».

¹⁰¹ Al riguardo, le opere maggiori sono C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, *Opere complete* 3, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005; il già citato *Partecipazione e causalità*; le due raccolte di studi *Esegesi tomistica*, [Cathedra sancti Thomae, 11], e *Tomismo e pensiero moderno*, [Cathedra sancti Thomae, 12], entrambe pubblicate dalla Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

¹⁰² Cf. C. FABRO, «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», in particolare 164-177.

¹⁰³ C. FABRO, in *art. cit.*, 150, lo attribuisce ad Enrico di Gand, riferendosi alla classica monografia di J. PAULUS, *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Vrin, Paris 1938, 238 sgg.

tare l'*esse* come fondamento trascendentale, a favore di uno sdoppiamento dell'ente finito nei suoi due momenti fondati, l'essenza come contenuto oggettivo e l'esistenza come posizione di realtà. Questo processo instaurò una dialettica fra questi due momenti che si rivelò letale per la vera metafisica dell'essere. Nella prima fase, da Giovanni Duns Scoto a Francisco Suárez e Christian Wolff, si enfatizzò, nella costituzione dell'ente finito, l'essenza oggettiva, riducendo l'esistenza ad una pura posizione estrinseca, quindi non reale, da parte della libertà divina. Così tutta la consistenza propria dell'ente si riversa sulla *res* e sulle sue due modalità finita ed infinita, le essenze create finite stando di fronte all'Essenza divina infinita. Però l'essenza, se considerata indipendentemente da questa o da quella, appare al pensiero come totalmente indeterminata e vuota, così da identificarsi con il nulla; a questo punto, l'essere ritorna al primo piano, non più, tuttavia, come posizione di realtà, bensì come attualità del pensiero che compie il passaggio da tale essere vuoto alla sua verità come nulla. Perciò l'immanentismo hegeliano, dove lo *esse*, in quanto principio attuante del mondo e della storia, viene sostituito dal nulla, fu l'esito e la sanzione inevitabile dell'essenzialismo¹⁰⁴.

Pure i grandi tomisti domenicani, che avrebbero dovuto salvare il primato dell'atto di essere si lasciarono sedurre dal lessico dominante: sebbene, infatti, abbiano quasi sempre difeso la tesi primordiale del tomismo, l'hanno tuttavia fraintesa, interpretandola come la subordinazione di un atto formale, l'*essentia*, ad un atto esistenziale, l'*existentia*. L'essenza acquista così una attualità autonoma, che non deve nulla allo *esse*, mentre l'essere viene simmetricamente ridotto al mero fatto di esistere, anche se gli viene concesso uno statuto reale, negato da scotisti e suareziani. Così nasce una ontologia duale, quella stessa che abbiamo incontrato presso il P. Corvez, e che per il P. Fabro tradisce il vero *esse* riducendolo alla *existentia* considerata come semplice modalità dell'essenza, contrapposta a quella della possibilità¹⁰⁵. In realtà, né il contenuto dell'ente, né il suo essere-in-atto, sono consistenti per sé stessi; perciò bisogna ritrovare la strada che li riporta al loro principio, l'essere-come-atto, il quale non è né contenuto, né posizione di esi-

¹⁰⁴ Su questo processo dialettico, cf. ad es. C. FABRO, «Actualité et originalité de l'«esse» thomiste», in *Revue thomiste* 56 (1956), 260-265.

¹⁰⁵ Su questo sviluppo della scuola tomista in età rinascimentale e barocca, fino al neotomismo del primo Novecento, cf. C. FABRO, «L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste», in *Revue thomiste* 58 (1958), 443-472.

stenza, né tantomeno atto di coscienza, ma loro fondamento e contenente, “*actualitas omnium actuum*”¹⁰⁶.

Quale riscontro trovano lo *esse* tommasiano ed il suo occultamento in *existentia* nel pensiero di Heidegger? Per il P. Fabro, il filosofo della Selva Nera ha colto bene la necessità di superare non solo la determinazione dell’essente, come è ovvio per chi intende recuperare l’istanza del *Sein*, ma anche il suo stesso esistere, inteso come correlato, nella cosa, di un atto produttivo; pertanto, il tomista si vede stimolato a riscoprire il valore dello *esse*, spingendosi verso il fondo (*Grund*) dell’ente, che rimane per lo più impensato, perché trascende le possibilità dell’oggettivazione concettuale. Correlativamente, la “storia dell’essere” heideggeriana – che per il tomista è storia del pensiero dell’essere – può esercitare questo ruolo protrettico, in quanto discerne pure nella coppia di *essentia* – *existentia* il sintomo dell’oblio dell’essere nella metafisica elaborata dalla ragione concettuale. Infatti l’occultazione dell’essere dell’essente conduce al ripiegamento sulla sua essenza, di cui bisogna poi spiegare la produzione, il che richiede un Primo Essente, Dio, che le conferisce l’esistenza grazie alla quale la stessa essenza viene posta fuori dalle sue cause. Così l’onto-teologia, come sistema degli essenti, si rivela per la sua stessa natura solidale con l’eclissi dell’essere¹⁰⁷. Il Fabro condivide questa diagnosi solo quanto alla constatazione clinica, ma se ne scarta subito e radicalmente per quanto riguarda l’eziologia del male. Benché la metafisica, anche in ampi settori di quella tomista, sia infatti afflitta dalla dimenticanza dell’essere, e anche se quest’ultima è pure strettamente condizionata dalla lettura riduttiva dell’ente come *essentia* / *existentia*, tuttavia né la critica che Heidegger muove all’ontologia razionalistica, nella sua formula esatta, né, e soprattutto, le caratteristiche del rimedio proposto, il “passo indietro” verso un *Sein* carico di ambiguità, sono in grado di riscattare la metafisica, anzi rischiano di precipitarla nel nulla. Vediamo perché.

In quanto è atto, l’essere tommasiano non significa altro, di per sé, che pienezza e perfezione, cosicché non è in quanto atto che esso viene “potenzializzato” da un’essenza, sebbene ogni atto di essere che

¹⁰⁶ *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9. Cf. C. FABRO, «Notes pour la fondation métaphysique de l’être», §§ 4-6, in *Tomismo e pensiero moderno*, 293-294.

¹⁰⁷ Su questo processo, cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, c. 8, 362-416, e soprattutto il noto saggio *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz* [*Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Bd. 11], Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, 53-79.

non sia lo stesso Essere sussistente non possa sussistere senza un'essenza limitante¹⁰⁸; al contrario, l'essere heideggeriano non "essenzia" (*west*), cioè non ha alcuna consistenza senza l'essente¹⁰⁹, cosicché il suo essere sta nel far essere l'essente che, essendogli strutturalmente inadeguato, lo nasconde. Per la sua trascendenza nei confronti dell'ente, l'essere tommasiano è solo fonte di perfezione; mentre, per la sua immanenza nell'essente, l'essere heideggeriano è simultaneamente pienezza, perché "dà" l'essente, e povertà, perché "dando" l'essente non "dà" sé stesso, e non ha consistenza al di fuori di questo "dare". Infatti, come abbiamo già mostrato, l'essere di Heidegger si risolve nella presenza di ciò che si presenta all'esserci; perciò si trova totalmente immerso nella storicità del rapporto fra l'esserci ed il suo mondo:

Il *Sein des Seienden* («ens entis») di Heidegger sembra più pertinente [del *Geist* di Hegel], ma in realtà sottrae l'esse dell'ente all'ente stesso: esso è la «presenza del presente»; così che l'attualità del presente si attua e si esaurisce di volta in volta nel presentarsi ossia nel darsi «eventico» del tempo storico che va verso la fine e del *Dasein* umano che precipita verso la morte. Puro presentarsi il *Sein* si esaurisce nella sua storicità radicale [...] ¹¹⁰.

In questa ottica, la differenza ontologica che oppone l'essere all'essente sarà la differenza fra il presentarsi del presente da una parte, e il suo contenuto dall'altra parte. Ora il presentarsi non è definibile in nessuna maniera in termini di contenuto; quindi, rispetto al contenuto, cioè

¹⁰⁸ Cf. *QD De potentia*, q. 1 a. 1c: «esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens».

¹⁰⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* in *Wegmarken*, 306: «Allein, auch diese ist als die Seinsverlassenheit wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein».

¹¹⁰ C. FABRO, «L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico», in *Il concetto di Sapientia in san Bonaventura e san Tommaso*, Testi della I. Settimana Residenziale di Studi Medievali, Carini, ottobre 1981, Officina di Studi Medievali, Palermo 1983, 49. Cf. pure Id., «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», 510: «il problema radicale sul piano storico come speculativo per la fondazione della metafisica è quello sollevato da Heidegger, il recupero dello *esse* come atto fondamentale, ma non però al modo di Heidegger ossia come "presenza del presente" ch'è il presentarsi storico soggettivo dentro e mediante il tempo e quindi semplice presenza di (e come) *existentia*. L'*esse* è presenza di atto metafisico profondo come prima partecipazione dell'attualità assoluta, immanente all'essenza (finita), grazie al quale lo stesso *Esse per essentiam* ch'è Dio diventa immanente al finito "per essenza, per potenza e per presenza"».

all'essente, l'essere verrà colto come il nulla dell'essente, in quanto è appunto altro di ogni contenuto. Infatti, la presenza del presente presenta il presente, ma non presenta sé stessa, anzi rimane assente in sé stessa nel momento stesso in cui compie il suo ufficio di presentare il presente. Dunque la differenza fra l'essere e l'essente ci viene manifestata dal nulla, il quale non va ovviamente identificato al niente, altrimenti l'essente rimarrebbe totalmente privo dal fondamento che indichiamo con il vocabolo "essere"¹¹¹.

Ma cosa è in positivo, allora, questo essere sempre immanente all'essente e sempre altro da lui? Sappiamo che l'energia dell'essere non gli viene dall'essente, perché costui è fondato e quindi passivo, e che non può nemmeno provenire, almeno per il filosofo, da un Dio trascendente nel senso classico del termine, perché si tratta di un essere rigorosamente storico. Quindi siamo necessariamente ricondotti all'esserci, in quanto ek-siste verso l'essere lasciandolo essere, per cui risorge la domanda sui rapporti di anteriorità e di posteriorità fra i due primi momenti del cerchio *Sein – Dasein – Seiendes*. Per il realismo tommasiano, l'essere precede la coscienza, cosicché quest'ultima è sempre coscienza dell'essere, cioè atto intenzionale indirizzato verso l'atto di essere e le sue manifestazioni; per l'idealismo (e anche, in altro modo, per l'esistenzialismo sartriano), invece, la coscienza precede l'essere, di modo che l'essere che appare all'uomo si risolve nell'essere di coscienza, cioè nell'attività costituente del significato e della stessa consistenza delle sue rappresentazioni; cosa allora accade nel *Denken* heideggeriano? È coscienza di essere, oppure essere di coscienza? La stutturale immanenza dell'essere nell'esserci esclude una vera trascendenza ontologica dell'essere sull'ek-sistere dell'esserci; ciò nonostante, però, Heidegger rifiutò, specialmente dopo la *Kehre*, di identificare totalmente il *Sein* con il progettarsi del *Dasein*¹¹². Quin-

¹¹¹ Cf. C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, § 54, 151-152: «È infatti mediante il Nulla che si rivela l'Essere nell'essente come ciò che si distingue dall'essente. L'Essere non si lascia perciò pensare e collocare, sul piano oggettivo, equivalente all'essente. Questo assolutamente Altro da ogni essente è il non-essente. Ma questo Nulla "si mostra" (*west*) come Essere. Non dobbiamo perciò con troppa fretta equiparare il Nulla al puro niente ed al privo di essenza: invece nel Nulla c'è l'ampiezza per sperimentare ciò che dà garanzia ad ogni essente, l'Essere stesso».

¹¹² Cf. ad es. M. HEIDEGGER, *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«* in *Wegmarken*, 375: «Der Satz: „Der Mensch existiert“, bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist»; ID., *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«*, in *Wegmarken*, 309: «Aber das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens. Wohl dagegen ist das wesentliche Denken ein Ereignis

di né l'essere trascende realmente l'attualità dell'esserci, e neanche si riduce totalmente ad esso: si dà una tensione dialettica fra di loro, giacché l'aperturità dell'esserci (*Offenständigkeit*) è investita dall'apertura dell'essente (*Offenheit*), cioè dall'essere. Forse possiamo esprimere questo rapporto con la locuzione "esserci dell'essere", dove il genitivo è soggettivo, in quanto l'esserci appartiene all'essere, e non viceversa, cosicché l'esserci è il possedimento dove l'essere dimora e nel quale esso fa essere l'essente. Pur rilevando l'originalità di questa posizione, che pretende di superare l'opposizione di oggettivismo e di soggettivismo, il Fabro non crede che l'essere heideggeriano superi veramente l'essere di coscienza, perché è comunque racchiuso nella finitezza e nella temporazione proprie dell'esserci¹¹³.

Questa immanenza del *Sein* si iscrive in una precisa visione della storia della metafisica, che porterà al rovesciamento della *Seinsvergessenheit* sviluppata da Heidegger. Secondo il pensatore tedesco, l'intuizione pur fugace dell'essere che illuminava la meditazione parmenidea venne offuscata dalle metafisiche socratiche. Nell'interpretazione platonica, l'essere diventa ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, il che lo riduce, secondo Heidegger, ad una forma di *a priori*, in quanto idea, ma lascia ancora trapelare qualcosa del suo splendore, in quanto bene che si autocomunica¹¹⁴; similmente, l'ermeneutica aristotelica dello ὄν come οὐσία ed ἐνέργεια oggettiva l'essere in "opera-essenza" (*Werk-Wesen*, ἔργον-οὐσία), pur accennando ancora alla presenza che si rivela silenziosamente nell'essenza della cosa¹¹⁵. Il processo di obnubilazione del-

des Seins».

¹¹³ Cf. C. FABRO, «Notes pour la fondation métaphysique de l'être», § 8, nota 6, 295: «L'être est "fini" en tant qu'il se présente à partir d'une conscience qui est essentiellement finie : c'est encore la conscience qui fonde l'être, voilà le nœud de toute la question. Et cette "transcendance" proclamée est la forme radicale d'immanence, cette prétendue "ouverture" est la "fermeture" définitive de la conscience dans la finitude de la temporalité»; ID., «Dall'ente di Aristotele all'"esse" di S. Tommaso», in *Tomismo e pensiero moderno*, 100: «Allora se l'essere è il farsi-presente dell'essente all'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"».

¹¹⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, 199-204, in particolare 202: «Mit Platons Auslegung des Seins als ἰδέα im Sinne des ἀγαθόν wird das Sein und seine Apriorität als das Ermöglichte, als Bedingung der Möglichkeit auslegbar».

¹¹⁵ Cf. *op. cit.*, 367-373, in particolare 368 : «Das ἔργον kennzeichnet jetzt die Weise des Anwesens. Die Anwesenheit, οὐσία, heißt deshalb ἐνέργεια das im Werk als Werk-Wesen (Wesen verbal begriffen) oder die Werkheit. Diese meint nicht die Wirklichkeit als Ergebnis eines Wirkens, sondern das in der Unverborgenheit da-stehende Anwesen des Her- und Hin- und Aufgestellten».

l'essere, iniziato dai due grandi Greci, si compì nell'aristotelismo medioevale, quando la coppia di οὐσία e di ἐνέργεια fu sostituita da quella di *essentia-existentia*: da allora, l'essere (*Sein*) viene annegato nell'esente (*Seiendes*) considerato come sintesi di una possibilità oggettiva, l'essenza, e della sua effettuazione, l'esistenza, vale a dire come incontro di due entità nella divisione delle quali la luce iniziale dell'essere si è spenta. Nel rammemorare (*er-innern*) questo declino del *Sein*, Heidegger non fa alcuna distinzione fra Tommaso e Suárez, giacché entrambi concepiscono lo *esse* come *actualitas*, cioè come mera posizione di esistenza fattuale, agli antipodi della "presenza del presente"¹¹⁶.

Benché il P. Fabro enfatizzi pure lui l'essere parmenideo, egli contesta radicalmente le due tappe di questa occultazione dell'essere nella polarità di *Was-Sein* e di *Daß-Sein*. Le due metafisiche socratiche, in primo luogo, rappresentano un progresso rischioso, ma necessario nella comprensione dell'essere dell'ente, grazie alle due coppie di partecipato – partecipante e di atto – potenza, senza le quali non si potrebbe mai cogliere il rapporto di fondazione che l'essere esercita nei confronti dell'ente. Quindi, anche se la metafisica dell'idea e quella della sostanza presentano un pericolo di essenzialismo nella misura, da valutare senza pregiudizi, in cui possono chiudersi nella forma, esse costituiscono tuttavia una mediazione indispensabile nella determinazione del concetto intensivo di *esse*¹¹⁷. Ma, in secondo luogo, è soprattutto l'assimilazione dell'*actus essendi* tommasiano alla *existentia* tardo-scolastica che suscita la veemente protesta del Fabro. Si tratta di una massiccia *ignoratio elenchi*: rileggendo il concetto cristiano-

¹¹⁶ Su tutto ciò, cf. *op. cit.* 378-382, ad es. 381: «Was je ein Seiendes ist, das wird durch die Existenz aufgestellt in Außerhalb der Verursachung. Dies meint: Das Was-sein geht durch eine verursachende Verwirklichung hindurch, und zwar so, daß das dabei Erwirkte dann als Gewirktes aus der Verursachung entlassen und auf sich selbst zu einem Wirklichen aufgestellt wird». Questa storia sbocca necessariamente sull'auto-obnubilamento dell'essere, cf. *ibid.*, 444: «Diejenige Geschichte des Seins, die historisch als Metaphysik bekannt ist, hat ihr Wesen darin, daß sich ein Fortgang aus dem Anfang ereignet. In diesem Fortgang entläßt sich das Sein in die Seiendheit und verweigert die Lichtung der Anfängnis des Anfangs».

¹¹⁷ Cf. C. FABRO, «Dell'ente, dell'essere e del nulla», in *Tomismo e pensiero moderno*, 226-227: «Il fatto che la nozione tomistica [di *esse*] abbia potuto giovare della nozione biblica della divinità (*Exod.* 3, 14) e della tradizione ebraico-patristica che ha visto in Dio il "mar dell'essere", non nuoce affatto alla compiuta saldatura del discorso teoretico. Esso s'inizia con l'essere indeterminato (Parmenide), si espande nel plesso delle forme trascendenti (Platone), nel distinguersi delle forme immanenti (Aristotele) e si compie nell'emergenza assoluta dell'*esse* come atto intensivo (Tomismo) di ogni forma».

medioevale di creazione in chiave ilemorfica, il pensatore della Selva Nera dimostra solo di ignorare la storia filosofica del Duecento e le polemiche attorno allo statuto ontologico delle sostanze separate, dove appare con ogni evidenza che l'Aquinate, rifiutando ogni materialità nell'angelo, colloca la creaturità nella finizione dello *esse* da parte di una *essentia* che lo limita, quindi alla radice stessa della vera differenza ontologica. Essendo quella pienezza che fonda tutta l'attualità dell'ente reale e che illumina tutta la vita intellettuale attraverso la *ratio entis*, lo *esse* tommasiano è totalmente estraneo all'oscuramento denunciato da Heidegger. Tutt'al contrario, è il *Sein* che sta in perpetuo decadere, perché è strutturalmente immerso nell'essente che esso presenta all'esserci, così da non poter essere colto che attraverso la mediazione del nulla. Quindi il preteso ricupero dell'istanza ontologica pecca dello stesso male che dice di voler combattere:

La tesi di Heidegger allora dell'oblio dell'essere, della perdita dell'essere e dell'oscuramento della verità dell'essere, fa capo alla deviazione scolastica dello *esse* nel plesso di *actualitas-existentia*... Si può convenire che Heidegger ha colto il segno e che la sua opera costituisce uno stimolo potente per il ritorno al fondamento e l'apertura alla verità. Ma la sua analisi si muove unicamente nell'orizzonte del formalismo greco-scolastico della *actualitas-existentia*: non conosce la nozione di *actus essendi* tomistico [...]. Ecco: *Esse*, spiega Heidegger, a differenza della *essentia*, è *esse actu* (p. 415¹¹⁸). Qui c'è tutto l'equivoco del formalismo antico e moderno, anche di Heidegger ermeneuta che confonde *esse* con *existere* e mostra di conoscere solo la Scolastica formalistica e le sue moderne propaggini¹¹⁹.

¹¹⁸ Il riferimento è a M. HEIDEGGER, *Nietzsche* II, 378: «Esse im Unterschied zu essentia ist esse actu», citato però secondo l'edizione usata dal P. Fabro, pubblicata dall'editrice Neske, Pfulligen 1961.

¹¹⁹ C. FABRO, «L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger», in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17-24 aprile, vol. 1, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1975, 126. Stessa tesi di fondo in C. FABRO, «L'emergenza dell'atto tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», 164: «non si vede come lo stesso Heidegger possa sfuggire alla coerenza di siffatta conclusione fallimentare dal momento che anche per lui, che rifiuta il passaggio hegeliano dal finito all'Infinito, l'essere dell'essente esprime soltanto l'impersonale neutro *es*, ch'è intrinsecamente finito e perciò anch'esso destinato, travolto dalla cattiva infinità, a ruzzolare nel nulla». Vedasi pure, in maniera sintetica, C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso, La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Edizioni Ares, Milano 1997, 262-263.

Perciò la parabola heideggeriana della *Seinsvergessenheit* deve essere rovesciata: non sarà più una discesa da Parmenide fino a Nietzsche seguita da una ripresa nello stesso Heidegger, bensì un'ascesa dall'Eleate all'Aquinate alla quale succede un declino dall'essenzialismo scolastico fino all'immanentismo del Novecento, al quale non riesce a sottrarsi il solitario di Todtnauberg.

3. Giudizio

“Sapientis est ordinare”¹²⁰. Tentiamo quindi una *ordinatio* dei tre autori che abbiamo analizzati secondo i due principi di ordine che il nostro studio richiede di per sé, cioè secondo la loro interpretazione della metafisica di san Tommaso d'Aquino, poi secondo la loro valutazione del *Denken* di Martin Heidegger. Sulla base di questa doppia sistematizzazione tenteremo di esercitare l'ufficio specifico della sapienza, cioè di proporre un giudizio sistematico e risolutivo delle tre teorie dell'essere di cui la nostra inchiesta ha fatto apparire le articolazioni maggiori.

3.1. Le tre configurazioni dello ens tommasiano

Il lettore sarà stato colpito dalle profonde divergenze che separano i nostri tre autori nella recezione del corpus tommasiano relativamente allo *ens* in quanto primo concetto che cade nell'intelletto, nonché alla composizione reale di *esse* e di *essentia* che fonda la differenza ontologica nell'ente finito. Per andare al di là di uno studio descrittivo, anche ordinato, delle singole dottrine, ora tentiamo di chiarire in maniera sistematica queste opposizioni quanto ai due quesiti che hanno guidato la nostra ricerca.

¹²⁰ L'originale greco è più incisivo... Cf. ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 2, 982 a 17-18: «ὄ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν», cioè «non occorre che il sapiente riceva degli ordini, ma che ne dia».

[1] *L'apertura dell'intelletto umano all'essere attraverso l'ente primo conosciuto*

Sin dall'inizio della sua carriera, l'Aquinate pone che “primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens”¹²¹. Però, l'ente, come è risaputo, “si dice in molteplici significati”¹²². Ma, allora, possiamo indicare in quale preciso significato l'ente “cade” per primo nel nostro intelletto? A questo scopo, abbiamo bisogno di una tavola ragionata di questi significati. Nello *Scriptum*, il giovane Tommaso ne propone una assai rigorosa:

Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse ; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae ; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus ; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod « est » dicitur copula : et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum ; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae¹²³.

In questa sintesi, ritroviamo i tre ultimi significati elencati nella “quadripartizione” dell'ente che lo Stagirita adopera come strumento euristico nella *Metafisica*: l'ente per sé e per accidente; l'ente secondo gli schemi delle categorie; l'ente come vero e il non-ente come falso, l'ente come potenza e atto¹²⁴. Invece di essere oscura o rapsodica, come Kant pretende che siano le categorie aristoteliche, questa divisione è abbastanza ovvia, e deriva dall'analisi di tutti i rapporti attuati da e nel giudizio, cioè a seconda: 1. del tipo di riferimento che il predicato trattiene con il soggetto, e che può essere necessario (per sé) o contingente (per accidente); 2. oppure del tipo di determinazione o

¹²¹ *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 8 q. 1 a. 3c.

¹²² *Metafisica* Γ, 2, 1003 a 33.

¹²³ *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 33 q. 1 a. 1 ad 1. Il termine «esse» va qui inteso nel valore ancora semantico-formale di «ciò per cui l'ente è tale».

¹²⁴ Cf. *Metafisica* Δ, 7, per la presentazione della tavola; E, 2, 1026 a 33 – b 2 per un riassunto in apertura dei libri dedicati all'ontologia sistematica. Sul ruolo architettonico di questa quadripartizione dell'ente, cf. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. B. 1862; trad. it di G. Reale e S. Tognoli, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

configurazione (σχῆμα) che il predicato dice della sostanza in quanto soggetto ontologicamente primario (le categorie); 3. o ancora del legame che la copula istituisce, nell'intelletto, fra il predicato pensato e la cosa reale (vero e falso); 4. o, in fine, della radice dell'attribuzione stessa, che è la presenza realizzata, o solo realizzabile, del predicato nel soggetto (atto e potenza)¹²⁵. Ora, l'ente per accidente va eliminato dall'investigazione filosofica, in quanto la sua causa è indeterminata, mentre ogni scienza verte sulle cause ed i principi propri del suo campo di ricerca¹²⁶. Il metafisico considera quindi soltanto i tre rimanenti membri della quadripartizione, che sono precisamente quelli che l'Aquinate ripropone nella sua tavola, sottomettendoli ad una prima intensificazione, in quanto le categorie vengono colte *in nuce* come quiddità, mentre la potenza e l'atto vengono fondati nell'atto per antonomasia che è l'*actus essentiae*, chiamato anche *esse* o *actus essendi*. Questo significato forte fonda ontologicamente i due altri: infatti, l'essenza si dice strutturalmente in ordine all'essere ch'essa misura, e la verità espressa dallo "è" dell'attribuzione si fonda parimenti sull'essere¹²⁷. Nel Novecento, nessuno fra i tomisti dichiarati contesta questo primato in sé dell'atto di essere; invece, il divario fra di loro è notevole per quanto riguarda la natura precisa dell'ente che è il primo conosciuto per noi, e che, simultaneamente, spiega l'apertura del nostro intelletto all'essere che è primo per sé. Dalla soluzione data a questo problema dipende la valutazione che si fa del rapporto fra il *Dasein* e il *Sein* di Heidegger.

Abbiamo mostrato che per Maurice Corvez, l'ente che si rivela per primo allo spirito umano è sempre e solo quello reale: questo determinato plesso concreto e frammentario di essenza e di esistenza, a partire dal quale l'intelletto costituisce il concetto di *ens commune*, che in quanto comune non ha consistenza al di fuori della mente. Quindi l'"essere" come tale non ha senso per noi finché non abbiamo dimostrato l'esistenza di Dio, ed ulteriormente provato che, in Lui, l'essenza coincide con l'esistere. Da realista e da tomista, il Corvez ammette senz'altro la priorità dell'esistenza in seno all'ente; tuttavia,

¹²⁵ S. TOMMASO analizza queste quattro implicazioni dell'enunciato nella *Sententia super Metaphysicam* V, lc. 9, nn. 885-897.

¹²⁶ Cf. *Sententia super Metaphysicam* VI, lc. 4, n. 1242.

¹²⁷ Cf. *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 23 a. 1 a. 1c: «dico, quod "essentia" dicitur cujus actus est esse»; *ibid.*, d. 19 q. 5 a. 1 ad 7: «ratio veritatis fundatur in esse, et non in quidditate».

essa va sempre pensata in rapporto all'essenza, il che accentua assai la rilevanza metafisica di quest'ultima¹²⁸. In questa ottica, crediamo di non forzare il pensiero di questo autore, nonché della lunga tradizione dei commentatori domenicani nella quale egli si inserisce, considerando che, per lui, l'ente originariamente conosciuto dal nostro intelletto è l'essenza in quanto reale. Così si instaura una continuità fra l'*ens primum cognitum* et la *quidditas rei materialis*, nella quale la quiddità categoriale appare al primo piano, mentre l'esistenza della medesima rimane in sottofondo. Perciò, il primo conosciuto non sarà per il P. Corvez né l'ente dell'atto giudicativo, né l'atto di essere, bensì l'ente che si dice secondo le figure delle categorie, anche se questo non si dà senza l'essere inteso come esistenza.

Tutt'al contrario, Johannes Baptist Lotz identifica l'evidenza originaria dalla quale il metafisico deve prendere le mosse con l'operazione umana, e singolarmente con il giudizio, il cui elemento formale è la copula. La riduzione trascendentale di questo "è" puntuale, che è costitutivo della sintesi giudicativa¹²⁹, obiettiva la sua condizione permanente di possibilità che consiste nello "essere stesso" (*ipsum esse / Sein selbst*), sull'orizzonte del quale si svolge non solo il giudizio, ma ogni operare dell'intelletto e della volontà. In ultima analisi, poi, questo essere puro si risolve nell'Essere sussistente divino, implicitamente ma atematicamente conosciuto in ogni intellesione nostra. Attraverso la copula del giudizio, l'intellessione umana viene quindi fondata sull'anticipazione dell'essere assoluto, svincolato da ogni soggetto attraverso un'"astrazione formale" che lascia l'ente da parte per conservare quello che il Lotz chiama la *forma essendi*¹³⁰. Così il *Sein* so-

¹²⁸ Cf. M. CORVEZ, *Dieu cause universelle*, 13-14: «Les déterminations ontiques mordent sur l'être lui-même, et font qu'il est en lui-même composé et relatif. Le concept d'existence ne peut être détaché du concept d'essence, ou de structure intelligible. [...] ce dont nous avons l'intuition authentique, c'est celle de l'être, existence et essence conjointes. L'existence est toujours l'existence de quelque chose, ou de quelqu'un, d'une capacité d'exister».

¹²⁹ Ricordiamo infatti con la *Sententia super Metaphysicam* V, lc. 9, n. 965, che «esse et est, significant compositionem propositionis, quam facit intellectus componens et dividens».

¹³⁰ Cf. J. B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae*, § 28, 94: «Simul tamen to esse in iudicio non per modum mere quidditativum continetur, sed per modum *exercitii seu positionis* requiritur; hinc ens quidditative conceptum non sufficit, sed to esse solum ut forma seu actus sensu dinamico iudicium possibile reddit. Esse tali modo sumptum abstractione formali attingitur». Sull'interpretazione lotziana dell'astrazione formale e totale, cf. Id., *Esperienza trascendentale*, 113-117; *Mensch Sein Mensch*, 124-132. Per l'articolazione del concetto categoriale con il sovra-concetto di essere, cf. Id., «Sein und Begriff», in *Aquinas* 26 (1983),

vraogettivo condiziona e, in questo senso, precede la conoscenza distinta di tale o tale *Seiendes* concreto. Quindi il primo oggetto conoscibile con totale certezza è per il P. Lotz lo stesso atto giudicativo significato dall'essere nel senso di copula, mentre la condizione di possibilità di questa e di ogni altra certezza è l'essere puro, che reinterpreta in prospettiva trascendentale l'essere nel senso di atto.

Queste due prime teorie si collocano chiaramente su due angoli opposti del triangolo delineato dai tre significati per sé dell'ente, poiché il Lotz pone il primo conosciuto nell'essere anticipato dalla copula, mentre il Corvez lo vede nell'ente categoriale reale. Ora Cornelio Fabro contesta ambedue queste tesi. Contro il P. Lotz, egli ribadisce che l'inizio del conoscimento umano si trova nel plesso sintetico di ente, che è originariamente proporzionato al nostro intelletto, e non immediatamente nell'essere stesso, che sarebbe ancora vuoto in questo momento; nondimeno, poi, il P. Fabro vede in questo *ens*, contro la scolastica formalista, quindi implicitamente contro il P. Corvez, il "concreto trascendentale": concreto, perché si tratta della sintesi reale di una essenza e di un atto di essere; trascendentale, perché il fulcro dell'ente non è l'essenza categoriale, ma l'essere che fonda e trascende tutte le categorie¹³¹: "nomen autem entis ab actu essendi sumitur"¹³². Dunque l'ente originariamente conosciuto, senza il quale il nostro intelletto non può capire nulla, differisce dall'atto di essere, ma vi è intrinsecamente ordinato come al fondamento di tutta quanta la perfezione attuale che sta nelle cose. Con tale *esse*, non si intende una condizione di possibilità a priori, bensì l'attualità che "cade" nell'intelletto a posteriori¹³³. Perciò l'*ens primum cognitum* non coincide,

353-363 (in tedesco) e 364-374 (in italiano).

¹³¹ Cf. C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, § 90, 233: «Se il fulcro del conoscere è l'*ens*, come il plesso che indica l'essere in atto, il fulcro dell'*ens* è l'*esse* che indica il primo atto semplice; come *ens* indica il primo plesso ovvero la prima composizione reale ed insieme (di conseguenza) la prima intenzionalità. L'*ens* quindi è il concreto di *esse*, rimanda all'*actus essendi* e non all'essenza». Per l'equidistanza fra il punto di partenza del Corvez e quello del Lotz, cf. *op. cit.*, § 92, 235: «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».

¹³² *QD De veritate*, q. 1 a. 1 ad 3 in contr.

¹³³ Per lo *ens* vale quindi, *mutatis mutandis*, ciò che l'Aquinate dice del verbo *est* coniugato alla terza persona del presente, in *Expositio Libri Peryermenias* I, lc. 5 n. 22: «hoc uerbum 'est' consignificat compositionem, qui non principaliter eam significat, sed ex consequenti: significat enim id quod primo cadit in intellectu per modum actualitatis absolute; nam 'est' simpliciter dictum significat esse actu, et ideo significat per modum uerbi».

secondo il Fabro, né con l'essenza, né con la copula, ma significa primariamente "ciò che è in atto", in quanto l'atto dice perfezione.

Ciascuna delle tre posizioni che abbiamo studiate oggettiva quindi l'ente primariamente conosciuto a partire da un significato diverso fra quelli tre che l'Aquinate riprende dallo Stagirita; e in maniera ancora più interessante, ognuna concepisce in maniera diversa il rapporto di tale *ens* allo *esse*. Sebbene, infatti, il Corvez ammetta la superiorità dell'esistenza sull'essenza, egli tuttavia non ammette alcuna sporgenza di quella su questa, di tal guisa che non si dà, nell'apertura dell'intelletto, alcuna differenza fra l'ente e l'essere. Sulla sponda opposta, il Lotz pensa che la coscienza intellettuale umana si muove sin dall'inizio nella differenza fra l'ente reale che viene colto puntualmente, e l'essere trascendentale che funge da orizzonte necessario all'apparizione del primo. Diversamente poi dalle altre due teorie, il Fabro vede una "emergenza" reale, e per niente aprioristica, dell'atto di essere sull'ente grazie al quale l'intelletto conosce tutto quanto conosce. In breve, tre tesi inconciliabili si affrontano: o l'essere non supera l'ente primo conosciuto (Corvez); oppure l'essere supera l'ente primo conosciuto a modo di condizione di possibilità, cioè come trascendentale preso in un senso che integra quello kantiano (Lotz); o, in fine, l'essere supera l'ente primo conosciuto a modo di fonte di attualità, cioè come trascendentale preso nel senso classico che esclude quello kantiano (Fabro).

[2] *Il rapporto dell'ente all'essere*

Coerentemente, queste tre interpretazioni del legame fra l'ente inizialmente conosciuto e l'essere medesimo implicano tre altrettanto diverse spiegazioni del rapporto fra l'ente reale ed il suo atto di essere. La metafisica del Corvez vede nell'ente l'integrale di due co-principi attuali, l'uno formale, l'essenza, e l'altro realizzante, l'esistenza. Senza l'esistenza, l'essenza semplicemente non esiste, e sotto questo preciso aspetto, l'*esse* è la perfezione delle perfezioni; al contempo, tuttavia, è pure vero che senza l'essenza, l'esistenza non viene determinata, perciò, sotto questo altro aspetto, l'essenza esercita una sua propria attualità ontologica, di tipo specificativo. Ne risulta un sistema abbastanza complesso di rapporti interni all'ente: infatti, da un lato esistenza ed essenza si attuano reciprocamente, la prima come principio di realtà e la seconda come principio di determinazione; ma, d'altro lato, l'"ordine" dell'essenza è interamente in potenza all'"ordine" dell'esi-

stenza, perché l'essenza non può esercitare la sua causalità specificativa se non è già posta fuori dalle sue cause grazie all'esistenza; quindi, nel complesso, l'esistenza causa la realtà dell'essenza e, causandola, le concede pure di specificare formalmente il principio al quale deve la sua realtà esistenziale, cioè sé stessa. In questa impostazione, l'*esse*, compreso come *existentia*, viene attualmente misurato dall'essenza, di modo che viene per così dire racchiuso in essa, e non esercita alcuna trascendenza che non sia quella dell'effettuazione, peraltro primordiale, del possibile. Pertanto non solo si deve affermare, con lo stesso Tommaso, che l'ente è l'unica cosa che è, giacché «*ipsum esse nondum est*»¹³⁴, ma si deve anche negare, segnatamente contro gli altri due tomismi che studiamo in questa sede, che l'essere abbia di per sé una attualità che superi quella della sola essenza reale. Questa è la ragione per la quale non c'è, secondo il Domenicano francese, una vera e propria differenza ontologica fra l'ente e l'essere.

L'ontologia del Lotz contraddice quella del Corvez quanto ad entrambi i co-principi dell'ente finito. Infatti, egli definisce costitutivamente l'essenza come la potenza che limita l'essere, imprigionandolo, per così dire, dentro i confini della sostanza, mentre invece lo stesso essere trascende, nell'ente, la misura sostanziale che lo circonda e tende quindi, per quanto sia possibile, a liberarsene, traboccando nell'operazione più alta che sia accessibile all'essenza in cui è stato ricevuto. In questo modo la pianta diventa veramente ciò che è quando ne genera un'altra, l'animale quando sente e desidera, l'uomo quando pensa ed ama. Il rapporto dell'essere all'ente viene pertanto inserito in un processo ternario, le cui tre istanze sono successivamente: l'essere postulato, attraverso il metodo trascendentale, come pienezza astratta; l'essenza, concepita come negazione della pienezza e posizione della concretezza; e l'operazione, interpretata come riemersione dell'essere e quindi sintesi dinamica che porta a compimento (*Vollzug*) il darsi dell'essere. La differenza, o, meglio, il differenziarsi dell'essere costituisce quindi per il P. Lotz il nucleo più profondo dell'ente, che non va colto con l'oggettivazione di un sistema di entità formali, bensì con la mimesi della dinamica attraverso la quale l'essere si nasconde nell'essenza, poi risorge nell'agire¹³⁵. Il nostro intelletto è capace di assimilarsi vitalmente a questo processo perché la condizione di possibili-

¹³⁴ Cf. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lc. 2: «*ipsum esse non significatur sicut subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus. Vnde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit*».

tà della conoscenza intellettuale coincide con quella delle cose finite, ed è l'“essere stesso” (*Sein selbst*). Così l'essere che viene significato dall'essere della copula e l'essere che viene partecipato dall'ente finito secondo la misura indicata dall'essenza sono lo stesso essere, conosciuto atematicamente sin dal primo atto intellettuale grazie alla riflessione concomitante, ed oggettivato tematicamente nella riflessione metafisica grazie alla riflessione susseguente.

Per il Fabro, una tale fondazione trascendentale dell'atto di essere risulta inaccettabile, perché lo fa dipendere dall'essere dell'attribuzione; ora questo rimane di tipo funzionale, e non di per sé reale, per cui non può dare accesso allo *esse* nel suo significato pieno di atto intensivo. Lo mostrano gli enunciati che vertono su degli enti di ragione: affermando che [il genere ha una estensione più grande della specie], uso lo “è” per dire l'appartenenza del predicato al soggetto, conformemente al terzo significato della tavola aristotelica, ma non attingo direttamente alcun atto di essere. Pertanto, l'essere in senso forte non può venire raggiunto tramite la riduzione trascendentale del giudizio, ma deve essere colto in via antepredicativa, attraverso l'apprensione dello *ens*, cioè di un ente che ha l'essere¹³⁶. Questa caratteristica, per il P. Fabro, appartiene in modo esclusivo alla sostanza, poiché gli accidenti o le azioni, strettamente parlando, non avendo un proprio atto di essere non sono degli *entia*, ma piuttosto delle determinazioni o delle espansioni posteriori degli enti sostanziali già costituiti. Di conseguenza, lo *esse* non verrà concepito come operatività o evento, bensì come “aliquid fixum et quietum in ente”¹³⁷, mentre la sua espansione al di là

¹³⁵ Su questa dinamica, cf. J. B. LOTZ, *Mensch Sein Mensch*, 167-178, ad es. 171: «ein Seiendes, das nichts mit Wirken zu tun hätte, wäre ein Seiendes ohne Sein oder eben nichts. Vermöge der Statik ist das unendliche Sein im endlichen Seienden eingeschlossen und damit sich selbst und dem mit ihm identischen Vollzug entfremdet. Die Dynamik hingegen ist mit dem Befreien des unendlichen Seins aus dem endlichen Seienden gleichbedeutend, wodurch das Sein zu sich selbst oder zu seinem Selbst gelangt und damit das Wirken aus dem gebundenen in den entbundenen Vollzug übergeht».

¹³⁶ A questo proposito, cf. C. FABRO, «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», 501-503; rileviamo in particolare a p. 502: «Nella considerazione formale la sede della verità è il giudizio il quale si attua mediante la copula *è* e quindi il giudizio è l'operazione ch'è sede (funzione) della predicazione dell'essere. Ma la “qualità” o sfera di tale essere deve risultare prima e altrove».

¹³⁷ CG I, c. 20 n. 27 (Marietti n. 179). Al riguardo, cf. l'interessante reazione di C. FABRO, nel «dibattito congressuale» riportato in AA.VV., «Il problema del fondamento», *Sapienza* 26 (1973), 398: «Una Sua espressione [Fabro risponde al P. Di Giovanni] mi ha tutto traumatizzato dentro, secondo cui l'atto di essere viene concepito come continuamente variabile. Io qui resto *anceps*, fortemente *anceps*. Se questo atto di essere è l'atto dell'ente,

della stessa sostanza avverrà a modo di partecipazione ulteriore. Quindi l'essere intensivo è sì fonte di tutta quanta l'attualità presente ed operante nel supposto, ma attraverso due livelli di mediazione, quello primario dell'essenza sostanziale, poi quello secondario delle forme ed attività accidentali. In questo quadro, il "recipiente" dell'atto di essere non può essere che potenza (e non solo in potenza), cosicché il Fabro dà particolare rilievo ai luoghi dove l'Aquinate descrive l'essenza come *modus essendi*, nel significato di "misura di essere"¹³⁸.

Appare dunque che i tre autori che abbiamo esaminati si oppongono addirittura due volte tra di loro dal punto di vista dell'atto di essere e del suo rapporto all'essenza. Per quanto riguarda, in primo luogo, il rapporto stesso di composizione reale, il Corvez concepisce i due principi dell'ente finito come due atti subordinati, di cui quello inferiore, l'essenza, è in potenza a quello superiore, l'esistenza, senza lasciare di essere un atto formale a sé stante; in maniera contraddittoria rispetto allo studioso domenicano, il Lotz ed il Fabro vedono nell'essenza un principio solo potenziale, di tal guisa che l'essere viene contemplato come fonte originariamente esclusiva di tutta quanta l'attualità del composto entitativo. Se consideriamo poi, in secondo luogo, lo statuto noetico-metafisico dello stesso *esse*, scopriamo una seconda opposizione di contraddizione, più importante ancora della prima, questa volta fra il P. Lotz ed il P. Fabro: infatti, il Gesuita tedesco tende ad identificare l'essere che sta a fondamento delle cose con l'essere che costituisce l'orizzonte trascendentale della coscienza giudicativa, assicurando tuttavia di voler evitare l'ontologismo¹³⁹; all'opposto, lo

l'atto della sostanza, è atto sostanziale, è atto costitutivo. In me, nella posizione di ente, costituisce più l'atto di essere che non l'umanità, perché la stessa umanità è tenuta in essere dall'atto di essere. Allora questo atto profondo intimo non varia; variano le attività esistenziali, varia il mio essere nel mondo non il mio essere nell'essere».

¹³⁸ Cf. ad es. *De substantiis separatis*, c. 8: « Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem».

¹³⁹ La posizione di J. B. Lotz ci sembra espressa molto chiaramente nel «dibattito congressuale», 394: «L'ontologismo è un errore e lo dico con piena ed esplicita convinzione. [...] L'essere non è Dio, non è visione di Dio, in nessun modo. L'essere è la pienezza, quella pienezza che non è sviluppata fin dall'inizio; la pienezza indeterminata che si manifesta attraverso gli enti. In questa pienezza però siamo già toccati da Dio e avviene la rivelazione naturale di Dio, che rende possibile la rivelazione soprannaturale. E se non siamo nello sfondo

Stigmatino italiano esalta fortemente la trascendenza dell'essere intensivo nei confronti dell'intenzionalità, nella precisa consapevolezza dell'ateismo latente che si nasconde dentro il moderno principio moderno d'immanenza. Quindi ci troviamo davanti ad un duplice *aut-aut*: o l'essenza è di per sé atto, oppure è di per sé potenza; poi, o lo *esse* dell'ente reale viene anticipato dalla coscienza, oppure trascende ogni essere di coscienza.

Proviamo ora a ricostituire sinteticamente i risultati della nostra analisi, inserendoli nel triangolo delineato dall'essere della copula, dall'essere categoriale e dall'essere come atto, allo scopo di mettere in piena luce le tre diverse configurazioni nelle quali i nostri tre autori strutturano queste tre istanze. Per valutare bene la portata di questa diversità, dobbiamo anteporre la convergenza d'intento per cui tutti e tre gli autori che abbiamo esaminati si richiamano alle tesi filosofiche fondamentali dell'Aquinate. In metafisica, tutti riconoscono un certo primato dello *actus essendi* nei confronti dell'essenza e della copula; parimenti, tutti ammettono in sede di noetica che l'intelletto possibile si trova in stato di recettività rispetto ai contenuti presenti nei dati sensoriali. Però il nostro studio ha evidenziato che il significato profondo di queste due tesi, centrali nel tomismo, differisce subito negli uni e negli altri. Lo *esse* tommasiano viene interpretato come posizione di esistenza dal Corvez, come orizzonte trascendentale dal Lotz, come atto intensivo di essere dal Fabro; perciò possiamo già rilevare che ogni scuola teorizza l'atto di essere a partire da un angolo diverso del triangolo ontologico: il tomismo formalista lo comprende come il principio che effettua l'essenza; il tomismo trascendentale lo postula come la condizione di possibilità della copula; e il tomismo "essenziale" – che chiameremo "intensivo" per evitare il controsenso assoluto dell'"essenzialismo" – lo vede come attualità di tutti gli atti.

Per quanto concerne poi la determinabilità dell'intelletto possibile, essa appare come totale presso il Corvez, con una enfasi sulla dualità dei momenti da cogliere attraverso la *ratio entis*, essenza ed esistenza; al contrario, la passività dell'intelletto si limita, per il Lotz, alla

toccati da questa pienezza illimitata, non siamo immagine di Dio; immagine di Dio, precisamente, vuol dire che siamo nell'apertura dell'illimitato indeterminato, che bisogna poi determinare per mezzo del discorso. Rimane tutta la difficoltà della conoscenza discorsiva, ma quella conoscenza discorsiva ha una radice: la manifestazione dell'essere che si attua in tutte le attività dell'uomo; e con ciò ritengo questo principio: *Deus per Deum cognoscitur*, perché nella manifestazione dell'essere indeterminato c'è una manifestazione iniziale di Dio che bisogna sviluppare poi attraverso il discorso».

sola recezione del materiale sensibile sul quale si esercita l'azione astrattiva che vi proietta l'universale quidditativo e soprattutto lo stesso essere; e per il Fabro, la postura fondamentale dell'intelletto è di nuovo recettiva, ma il suo stupore davanti alle cose è decisamente orientato all'attualità dell'ente piuttosto che alla sua determinazione. Anche sotto questo punto di vista, l'essere che, attraverso l'ente "primo conosciuto", si rivela inizialmente all'intelletto viene pensato in maniera molto diversa: come determinazione realizzata o realizzabile per il Corvez, quindi a partire dall'essenza; come correlato intrinseco del giudizio per Lotz, quindi a partire dalla copula; e come atto trascendente l'essere di coscienza per Fabro, quindi a partire dall'atto di essere in senso forte.

Pertanto, le tre dottrine dell'essere che abbiamo investigate si lasciano ordinare, senza forzatura, a seconda dei tre significati per sé dell'ente che l'Aquinate riceve dallo Stagirita, senza che ciò pregiudichi l'antiorità che ogni realismo creazionista deve concedere all'essere preso in quanto atto, poiché questo primato viene definito diversamente ogni volta.

Su questa base, possiamo esplicitare in modo sistematico ognuna delle tre configurazioni, nell'ordine stesso in cui le abbiamo analizzate in questo studio.

<I>

La posizione formalista si regge attorno alla distinzione reale di tre entità di cui ciascuna gode di una attualità propria, formalmente altra delle due altre: nell'ente finito, l'atto esistenziale di essere si distingue realmente dall'atto formale di essenza; poi la relazione di attribuzione, che è una seconda intenzione, esiste per e nell'atto giudicativo, che è l'intenzione prima dell'operazione mentale di composizione o divisione. Ci sono quindi tre atti: esistenziale, formale, intenzionale, fra i quali la riflessione filosofica discerne due rapporti che vanno entrambi caratterizzati come rapporti di adeguazione. Infatti, i due principi dell'ente finito si riferiscono l'uno all'altro, in questa prospettiva, di tal guisa che l'esistenza effettua, per così dire, una essenza dalla quale essa viene a sua volta specificata in maniera formale-attuale

(e non solo potenziale come nelle due altre teorie); perciò l'intensità dell'atto esistenziale viene proporzionata, cioè adeguata a quella dell'atto essenziale. Successivamente, l'atto intenzionale del giudizio, operato e significato dalla copula, è il luogo dove si compie la *adaequatio rei et intellectus*, qualora l'assenso cade su un plesso proposizionale proporzionato all'ente reale che l'intelletto sta considerando.

In questo sistema, non c'è posto per una vera e propria "differenza ontologica", perché, in primo luogo, l'esistenza non supera in alcun modo l'essenza individuale che fa esistere, e perché, in secondo luogo, l'orizzonte del giudizio si identifica totalmente con il suo oggetto, che è l'attualità del predicato nel soggetto. Così la distinzione delle entità esclude la differenza dell'essere stesso. Ridotto ad esistenza, quest'ultimo conserva tuttavia la sua anteriorità rispetto alle cose ed al pensiero, perché senza di lui, nulla sarebbe e nulla sarebbe pensato. Nondimeno, il baricentro di questa metafisica si trova nell'essenza, in quanto essa misura sia l'esistenza della cosa, sia la verità o la falsità del giudizio. Essendo quindi pacifico che la metafisica del P. Corvez differisce *toto caelo* da quella di Suárez, non possiamo tuttavia fare a meno di collocarla sul lato dell'ente preso come essenza.

<II>

Tutto all'opposto, la posizione trascendentale pensa lo *esse* come l'illimitato che viene limitato da un coprincipio limitante, sia nel pensiero che nella realtà. Nel primo caso, la limitazione proviene dalla coppia di predicato e di soggetto che la copula unisce, mentre, nel secondo caso, il limite si identifica con l'essenza sostanziale. Afferrato come condizione di possibilità del giudizio, l'essere diventa in questa ottica il fondamento oppure addirittura il "fondo" (*Grund*) comune all'ente intenzionale ed all'ente reale, di modo che l'ente come vero e l'ente come categoria debbono tutta quanta la loro attualità all'essere puro dal quale provengono. Nasce così una dialettica fra l'infinito ed il finito sui due versanti dell'intenzionalità giudicativa.

Dalla parte del conoscente, l'intelletto anticipa, grazie alla copula, la totalità illimitata e perfetta dei possibili, che sarebbe il suo orizzonte atematico, ma, nello stesso atto giudicativo, egli restringe il suo

oggetto effettivamente tematizzato alla misura di essere indicata universalmente dal predicato e singolarmente dal soggetto. Similmente, dalla parte della cosa conosciuta, l'atto di essere, di per sé illimitato, viene ristretto a tale o tale ente finito, primariamente dalla forma sostanziale, e secondariamente, nel campo della nostra esperienza, dalla materia prima. Perciò, il rapporto fra i tre angoli del triangolo ontologico può essere caratterizzato come un rapporto di trascendenza, nel senso ascendente che va dalle due istanze condizionate all'istanza incondizionata, e come un rapporto di limitazione, nel senso opposto che scende dall'essere illimitato ai due tipi di ente limitato, intenzionale o reale. In questa impostazione del problema metafisico, si dà una differenza ontologica di tipo trascendentale, nel senso originariamente moderno del termine, in quanto l'ente finito, sia dentro che fuori la mente, deve la sua stessa possibilità all'essere infinito che lo supera nel momento stesso in cui lo fonda.

Come per tutti i tomisti, l'ente come copula e l'ente come essenza o categoria si radicano nell'ente nel senso di atto; però questa attualità di essere viene impostata, almeno inizialmente, come lo spazio intelligibile dove si aprono tutti i possibili che la copula del giudizio potrebbe enunciare. Perciò, la perfezione del *Sein* viene colta attraverso l'anticipazione (*Vorgriff*) costitutiva, secondo il P. Lotz, dell'intenzionalità giudicativa, e viene quindi raggiunta come totalità postulata, coerentemente con il progetto di superare l'opposizione di realismo e di idealismo. Sotto questo profilo, l'essere come atto rimane ancorato nell'essere come copula, che funge allora da perno attorno al quale gira tutta la teoresi metafisica.

<III>

La posizione "intensiva" del P. Fabro insiste fortemente sull'"emergenza" reale, e non solo intenzionale, dell'atto di essere al di sopra dei due altri significati. Nell'ente reale finito, l'*actus essendi* attua l'essenza che, di per sé, è soltanto *potentia essendi*, e viene da essa strutturalmente limitato ad un grado fisso di intensità sostanziale, che la cosa non potrà mai oltrepassare; al contempo, tuttavia, questo atto intensivo di essere, a differenza di quanto accade nella posizione

formalista, supera l'attualità dell'essenza realizzata, e tende quindi ad espandersi ulteriormente negli accidenti e nelle operazioni del supposto. Nell'attività intellettuale, l'esercizio dell'ente nel senso di copula presuppone la *ratio entis*, la quale rimanda ad un'attualità di essere che trascende l'atto di coscienza in maniera reale, e non meramente intenzionale.

L'emergenza dell'essere sull'essenza instaura quindi una successione ordinata di partecipato e di partecipanti, per la quale si scende dall'essere intensivo o essere come atto (*esse ut actus*) all'essere in atto (*esse in actu*) della sostanza, poi da quest'ultima all'essere in atto delle forme accidentali e degli "atti secondi". Similmente, l'essere in atto del giudizio partecipa all'attualità dell'ente, primo conosciuto dalla mente, la quale si fonda a sua volta sull'atto di essere di qualche ente al di là della mente. Di conseguenza, il rapporto che collega i tre angoli del triangolo ontologico è un rapporto di partecipazione, prima dell'essenza reale al suo atto di essere, poi della *ratio entis* o dell'enunciato all'ente reale. Senza l'essere intensivo, essenza ed enunciato non sarebbero che ricettacoli vuoti ed irreali; grazie all'essere intensivo, essenza ed enunciato partecipano all'essere che misurano nella natura o nell'intelletto: in altri termini, il partecipante, fuori o dentro la mente, deve tutta quanta la sua consistenza al partecipato che lo fonda e lo supera.

Ora la partecipazione non è altro che una differenziazione dell'essere che ne garantisce allo stesso tempo la trascendenza, in quanto supera l'ente che fonda, e l'immanenza, in quanto fonda l'ente che supera. Perciò il Fabro coglie una vera differenza ontologica in seno all'ente; ma la sua trascendentalità è di tipo classico, e non moderno, in quanto lo *esse* dello *id quod est* trascende non solo le categorie, ma anche il pensiero. Proprio per questa ragione, l'essere come atto gode in questa configurazione di un primato senza concorrenza: primo per sé, perché attua tutta la realtà dell'essenza, esso è anche indirettamente primo per noi, perché anima la *ratio entis* da oltre l'anima.

Vista la complessità della tematica che stiamo affrontando, crediamo che non sarà inutile, a questo punto, di offrire al lettore, nella pagina seguente, una tavola sinottica dei risultati ai quali siamo ora pervenuti.

	<I>	<II>	<III>
statuto dello <i>esse</i>	atto esistenziale non intenzionale reale nell'ente	atto anticipato nell'intenzionalità come illimitato e reale	atto di essere non intenzionale partecipato dall'ente reale
statuto dell'essenza in sé nell'ente	atto formale atto formale	potenza limitante essere limitato	potenza di essere essere-in-atto partecipato
statuto dello «è» come copula significante il vero	atto secondo intenzionale	atto limitato anticipante l'illimitato	atto limitato di tipo intenzionale partecipante allo <i>esse</i>
tipo di primato dello <i>esse</i>	attuazione meramente esistenziale	mediazione fra l'ente come vero e l'ente come essenza	principio primo di ogni attualità ulteriore
punto di focalizzazione della figura	essenza in quanto termine di adeguazione	«è» in quanto apertura allo <i>esse</i>	<i>esse</i> intensivo in quanto atto di tutti gli atti
Identità ontologica oppure differenza?	identità ontologica	differenza ontologica trascendentale in senso moderno	differenza ontologica trascendentale in senso classico

L'irriducibilità delle tre figure appare nelle opposizioni di contraddizione che dividono ciascuna dalle due altre. Infatti <I> si oppone a <II> e a <III> per quanto riguarda lo statuto dell'essenza considerata in sé stessa, che la prima figura considera come un atto formale, mentre le due altre vedono nell'essenza soltanto un principio potenziale. <II> contraddice poi <I> e <III> in maniera drastica a proposito dell'essere nel senso di atto, poiché la seconda figura identifica la condizione di possibilità del giudizio con il fondamento dell'ente finito, allorché la prima e la terza figura rifiutano decisamente ogni confusione dell'intenzionale con il reale. Finalmente, <III> si oppone a <I> e a <II> per quanto concerne il valore di fondamento che spetta allo *esse*, giacché la terza figura glielo attribuisce in modo esclusivo di ogni altra *resolutio*, quando invece la prima figura lo condivide con l'essenza, e la seconda figura con l'essere del giudizio. Questo punto ci sem-

bra essere l'esito più significativo della nostra ricerca nei confronti della storia del tomismo, perché ci consente di valutare ormai le metafisiche ispiratesi all'Aquinate dentro il triangolo ontologico.

In un lavoro precedente, eravamo già giunti a distinguere due "figure della differenza ontologica" presso alcuni Tomisti fra i più importanti del Novecento¹⁴⁰. In effetti, due di loro, Jacques Maritain e Marie-Dominique Philippe, pensano l'essenza come un atto a sé stante, che non deve nulla, nel suo ordine, all'atto di essere; al contrario, due altri, Étienne Gilson e Cornelio Fabro, colgono nell'essenza un atto interamente attuato dallo *esse*. Con il presente studio, siamo in grado di assumere integralmente quanto avevamo scoperto allora, giacché ritroviamo ora la stessa linea di frattura fra Maurice Corvez da un lato, e, di nuovo, Cornelio Fabro d'altro lato. Ma allargando la problematica allo "è" come segno della copula e della verità, abbiamo completato il nostro quadro ermeneutico, e potuto discernere l'originalità teoretica del cosiddetto "tomismo trascendentale". Questa posizione evidenzia un'altra linea di frattura, ancora più significativa della prima, che divide gli autori sullo statuto dello *esse* dentro l'intenzionalità, primariamente quella giudicativa: per i continuatori di Joseph Maréchal, il fondamento dell'ente reale è ugualmente quello dell'ente intenzionale, mentre, per i tomisti formalisti come per quelli dell'*actus essendi*¹⁴¹, d'accordo su questo punto, un tale postulato mina alla base il realismo dell'ente tommasiano, e dello stesso essere per il quale esso è. Perciò, dobbiamo adesso distinguere non più due, bensì tre configurazioni o figure della differenza ontologica, e questo a seconda che lo *esse* viene letto in funzione dell'essenza delle cose, o dell'essere di coscienza, o, per quanto sia possibile al nostro debole intelletto, in sé e per sé stesso¹⁴².

¹⁴⁰ Cf. A. CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento», in *Alpha Omega* 11 (2008), 77-129 e 213-250, specialmente 99-104 e 226-233; ora anche in AA.VV., *Creazione e actus essendi, Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, [Atti di congresso, 11], Edizioni ART, Roma 2008, 193-270.

¹⁴¹ É. GILSON ha preceduto C. Fabro nella confutazione del "tomismo trascendentale", come lo attesta l'intero volume *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Vrin, Paris 1939. Citiamo la p. 151: «Entre le transcendantal *abstrait de l'expérience* par le réalisme thomiste et le transcendantal *condition de l'expérience* pour la critique kantienne, aucun rapprochement n'est possible. L'un présuppose l'être pour être concevable, l'autre détermine a priori les conditions de la concevabilité de l'être; l'un se trouve soi-même au sein de la réalité nouménale, l'autre s'interdit l'accès de cette réalité nouménale, parce que ce dont c'est l'essence d'être une condition s'interdit l'absolu, cet inconditionné, comme par définition».

3.2. Le tre figure dello ens tommasiano e la differenza ontologica heideggeriana

La ternarietà tommasiana dei significati per sé dell'ente, e la quadripartizione aristotelica dalla quale trae la sua origine, non ci offrono soltanto lo strumento adeguato per analizzare correttamente le diverse ontologie emerse nella storia del tomismo, ma ci consentono pure di decifrare nel modo più rigoroso possibile il non facile percorso heideggeriano attorno al *Sein*. Di recente, infatti, Jean-François Mattéi ha potuto ricordare e sottolineare quanto decisiva fu, per il giovane Heidegger, la lettura del volume di Franz Brentano sui molteplici significati dell'ente secondo Aristotele¹⁴³.

Se l'ente si dice secondo quattro gruppi di significati, e se nessuno di questi gruppi coincide con l'essere stesso, due domande nascono subito nello spirito, che Heidegger non cesserà mai di porre allo stesso Aristotele, a tutti i filosofi precedenti e successivi, ed alla sua propria esperienza dell'essente: che cosa è quell'essere che fonda la serie di queste quattro, o anche di altre, direttrici di significati? E perché tale essere deve, ad un tempo, espandersi e nascondersi secondo queste direttrici? Ora nell'elaborazione heideggeriana di queste questioni ritroviamo, evidentemente non senza una profonda trasformazione, i tre significati per sé dell'ente sistemati dallo Stagirita ed approfonditi dall'Aquinate, nonostante la scarsa conoscenza del testo tommasiano che dimostra il filosofo di Todtnauberg. In effetti, il parallelismo fra l'atto di essere, l'essenza e la copula vera da una parte, e il *Sein*, il *Seiendes* e il *Dasein* d'altra parte, salta agli occhi: per passare da una ternarietà all'altra, basta comprendere l'essere e l'ente (misurato dall'essenza) in maniera immanente come presenza e presente, poi spostare l'ente del giudizio nella sfera antepredicativa dell'esserci. Su questa base, abbiamo visto come la "risposta" di Heidegger al problema dell'essere si lascia stringere in estrema sintesi come: l'evento dell'essere / che per e

¹⁴² Abbiamo cercato di esplorare queste tre figure da un altro punto di vista in A. CONTAT, «La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico», in AA.VV., *Sant'Anselmo d'Aosta "Doctor Magnificus", A 900 anni dalla morte*, Atti della Giornata di Studio (Roma, 30 ottobre 2009), Ateneo Regina Apostolorum – IF Press, Roma – Morolo 2011, 103-174.

¹⁴³ Cf. J.-F. MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin, Le quadriparti*, Presses universitaires de France, Paris 2001, 33-85; ID., «La quadruple énigme de l'être», in AA.VV., *Heidegger, l'énigme de l'être*, Presses universitaires de France, Paris 2004, 131-157. Per il riferimento allo studio di F. Brentano, cf. *supra*, nota 124.

nell'esserci / si differenzia nell'essente, dove l'"evento" accade precisamente nella differenziazione. Per conto loro, i tomisti che abbiamo studiati si muovono pure, ciascuno in modo diverso, all'interno della loro cerchia, analoga, vale a dire essenzialmente dissimile e solo relativamente simile, a quella del *Denken* heideggeriano. Risultiamo quindi fondati nello strutturare le loro valutazioni all'interno della ternarietà dei significati dell'ente.

<I>

Nella prima configurazione dell'ente, assunta ed illustrata da Maurice Corvez, lo *esse* inteso come posizione di esistenza viene strettamente misurato dall'essenza, per cui non emerge al di sopra della sostanza ch'esso si limita a porre nella realtà. Per questo motivo, la composizione reale dell'ente creato, riconosciuta e difesa da tutti i tomisti contro i loro avversari scotisti o suareziani, non implica in questa ottica alcuna differenza fra l'essere e l'ente, bensì sbocca in una totale identità, anche se sintetica e non meramente analitica, fra l'esistenza limitata dalla sua essenza correlativa e l'ente reso reale dal suo atto di esistere: né l'esistenza supera l'ente in alcun modo, né l'ente risulta al di qua dell'attualità virtuale dell'esistenza. Ora siccome il differenziarsi dell'essere nell'essente sta al centro di tutta quanta la speculazione heideggeriana, appare già chiaramente che, partendo dalla figura formalista del tomismo contemporaneo, il Corvez doveva necessariamente dare una valutazione totalmente negativa del tipo di ontologia che ci lascia l'autore di *Identität und Differenz*. Se consideriamo poi che l'essere heideggeriano investe l'esserci, e viene anticipato da lui, prima di svelargli l'essente, capiremo facilmente che si sospetti di idealismo latente una filosofia che relega la frontiera fra ente reale ed ente intenzionale nell'ambito delle distinzioni meramente ontiche. In quanto dunque la prima figura del tomismo articola i significati per sé dell'ente a partire dall'ente-essenza reale, essa non può recepire l'impostazione heideggeriana dell'essere, né quanto al contenuto né quanto alla problematica: l'identità ontologica dell'ente extramentale con sé stesso esclude radicalmente la differenziazione ontologica di un essere originariamente comune all'esserci ed all'essente. L'interesse che verrà portato al pensiero di Heidegger rimane pertanto quello di uno

stimolo estrinseco particolarmente suggestivo per la riflessione metafisica.

<II>

Per il suo carattere decisamente trascendentale, nel senso moderno del termine, la seconda figura recepisce invece in pieno la distinzione fra la sfera ontica delle determinazioni concrete, cui appartiene la coppia di intramentale / estrumentale, e la sfera ontologica dell'essere dal quale provengono tutti gli enti, reali o mentali. Sul piano ontico, l'ente categoriale si contrappone all'ente intenzionale; sul piano ontologico, invece, entrambi derivano, per via di differenziazione, dallo stesso essere comune: l'enunciato, nel giudizio, viene oggettivato come limitazione tematica dell'essere atematico, secondo la misura indicata dal predicato e dal soggetto, e fornita, in ultima istanza, dall'esperienza sensibile; similmente l'ente, nella realtà, viene costituito come limitazione categoriale dell'essere trascendentale, secondo la misura indicata dalla forma e dalla materia, ed assegnata al supposto esistente dalla libera scelta del Creatore. Perciò la genesi del pensiero come quella del mondo rivelano la loro vera indole alla luce della differenza ontologica colta in modo dinamico, il che fonda l'ampio accordo di Johann Baptist Lotz con l'intuizione centrale di Martin Heidegger. Certamente, due punti tutt'altro che secondari dividono i due autori, giacché il Gesuita invoca per l'essere dell'ente una consistenza in sé, al di là della sua presenza all'esserci, il che richiede, a sua volta, che l'essere comune a tutti gli enti venga ultimamente fondato nell'Essere sussistente divino. Il tomismo trascendentale diverge quindi senz'altro dal *Denken* heideggeriano quanto allo statuto ultimo del *Sein*. Ciò nonostante, le due filosofie convergono, e quasi coincidono, per quanto concerne, in primo luogo, la problematica stessa della metafisica, impostata sulla trascendenza dell'essere rispetto all'ente ed all'esserci, nonché sulla sua appartenenza comune ad entrambi i lati del rapporto fra oggetto e soggetto. Per quanto riguarda, in secondo luogo, i contenuti, abbiamo mostrato che il Lotz conviene con Heidegger sul rapporto di svelamento / velamento che unisce l'ente all'essere, e soprattutto sull'immanenza costitutiva dell'essere rispetto sia all'esserci che all'essente.

<III>

Nella figura “intensiva” elaborata, o meglio ritrovata da Cornelio Fabro, l’essere colto come pienezza emerge per sua stessa natura al di sopra dell’ente, e – *sit venia verbi* – ancora di più al di sopra del pensiero; però, ben lungi dal serbare l’essere nello splendido isolamento dove l’aveva messo Parmenide, la trascendenza stessa dell’*actus essendi* gli consente di fondare sia l’ente che la causalità attraverso la partecipazione. Scalato sui livelli intrinsecamente diversi dell’essenza sostanziale e dell’operatività accidentale, il rapporto di partecipazione può legittimamente essere compreso come il differenziarsi dell’essere. Per Fabro come per Heidegger, la vera problematica ontologica nasce quindi dalla differenza fra ciò che è e ciò per cui ciò che è, precisamente è, e non dall’*ens generalissimum* del razionalismo; perciò convergono sul modo di impostare la domanda più radicale della filosofia: cos’è l’essere dell’ente? Subito dopo, però, loro divergono sostanzialmente sulla natura dell’essere, nonché sul suo rapporto all’ente ed al conoscere. All’opposto dello *esse* tommasiano, che è pura positività, il *Sein* heideggeriano è, agli occhi di Fabro, strutturalmente intaccato dal nulla, e questo perché, riducendosi alla presenza del presente, non ha maggior spessore della *existentia* tardo-scolastica, nonostante tutto il discorso sull’oblio dell’essere. Per la stessa ragione, la differenziazione dell’essere nell’essente si svolge in maniera circolare e dialettica, ogni polo dovendo affermarsi tramite la negazione dell’altro, mentre la partecipazione dell’ente tommasiano all’atto di essere viene istituita da un rapporto di attuazione non reciproca. Ma la fenomenalità dell’essere heideggeriano si rivela al massimo nella sua insuperabile immanenza all’esserci, luogo dove si compie lo svelare-velarsi caratteristico dell’essere e del suo differenziarsi nell’essente; all’inverso, l’essere tommasiano trascende l’intenzionalità umana, non solo perché è altro dall’essere di coscienza, cioè dall’atto secondo di intellectione, ma anche perché si dà alla coscienza soltanto attraverso gli enti reali extramentali.

In estrema sintesi, possiamo ora asserire che il paragone della metafisica tommasiana dell’essere con la differenza ontologica heideggeriana si concretizza, negli autori che abbiamo esaminati, e oltre

loro, in tre modelli strutturali, che corrispondono ai tre angoli del triangolo costituito dall'essere come essenza, dall'essere come copula vera, e dall'essere come atto. Se questo triangolo viene appoggiato sull'ente categoriale, salvo il primato esistenziale che si concede all'essere, allora si nega la pertinenza stessa della differenza ontologica, e si rigetta integralmente l'elaborazione che ne propone l'opera di Heidegger. Se il triangolo galleggia invece sullo "è" del giudizio, che anticipa l'essere puro identificato con l'essere come atto, allora si recepisce la differenza ontologica heideggeriana, e ci si propone di superarne la fenomenalità inserendola nell'esperienza trascendentale. E se, finalmente, il triangolo si fonda sull'atto di essere preso in senso intensivo, allora la differenza ontologica viene accolta come domanda autentica, ma viene decisamente rifiutata nella risoluzione inconcludente che ne dà il pensatore di Todtnauberg.

Più ampiamente, si potrebbe osservare che nella misura stessa in cui la prima posizione enfatizza il ruolo della determinazione quidditativa nella costituzione dell'ente finito, essa tenderà *ipso facto*, nel dialogo con le altre filosofie, specie se presentano una problematica vicina alla nostra, ad insistere sulle divergenze dottrinali anche parziali, giacché le determinazioni teoretiche stanno al pensiero come le determinazioni essenziali all'ente. All'inverso, la seconda posizione è destinata a mostrarsi accogliente nei confronti delle teoresi diverse dalla sua, proprio perché ogni filosofia, dal punto di vista trascendentale, appare come una figura pensabile nello spazio intelligibile aperti dall'anticipazione. E perché la terza figura si ancora nello *esse* intensivo, essa rimane aperta alle partecipazioni di tale essere, quindi anche ai diversi modi in cui il pensiero può avvicinarlo, ma resta chiusa ad ogni negazione che distrugge direttamente la perfezione ed il primato dell'essere stesso.

Ci si chiederà forse, al termine di questa non breve disquisizione, quale configurazione del triangolo ontologica sia vera, e di conseguenza quale posizione si deve assumere verso il *Denken* heideggeriano. Ribadiamo allora la nostra scelta a favore del "tomismo essenziale" ossia dell'essere intensivo, che abbiamo già giustificata in due lavori anteriori¹⁴⁴. Questa visione trova, crediamo, una nuova e forte confer-

¹⁴⁴ Cf. A. CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento», 233-249 (*Alpha Omega*), oppure 255-270 (*Creazione e actus essendi*); Id., «La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico», 169-174.

ma nello studio presente, che ha messo il dito sulla mancata *resolutio ad unum* nelle due prime figure. È ovvio per il tomismo formalista, che si potrebbe definire precisamente come ontologia duale, nella quale esistenza ed essenza si attuano a vicenda; anche se l'esistenza beneficia di un primato di realtà, essa non attua tuttavia l'entità dell'essenza come tale, ma solo come esistente, per cui, alla fine, l'ente finito fa capo a due co-principi attuanti, dei quali non si capisce come costituiscono un supposto che sia *unum per se*. Nel tomismo trascendentale, si dà pure una bipolarità irresoluta fra l'atto puntuale ed esistente del giudizio da una parte, e la sua condizione di possibilità necessaria ed astratta d'altra parte: se un atto finito può e deve essere fondato nell'atto infinito di essere, come può invece dipendere a priori da un orizzonte di possibili, irreali per definizione? Sebbene questi rilievi critici – che speriamo di approfondire in studi ulteriori – non tolgono nulla al vigore teoretico che abbiamo riscontrato sia presso il Corvez che presso il Lotz, ci permettono tuttavia di preferire la parabola dell'essere che il Fabro riceve direttamente dall'Aquinate:

secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in III De anima, unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse¹⁴⁵.

Come lo sostiene la terza figura contro la prima, l'ente riceve la sua intera consistenza dalla sua partecipazione finita all'Essere divino; come esige la stessa terza figura contro la seconda, l'intelletto non capisce l'essere che attraverso la mediazione della quiddità che vi partecipa; e come affermano i tomisti tutti contro Heidegger, l'essere finito dell'ente proveniente dall'Essere in-finito di Dio, altrimenti sprofonderebbe nel nulla.

¹⁴⁵ Super Librum De causis, lc. 6.

Summary: *This study analyzes the way in which contemporary Thomistic metaphysics has dealt with Heidegger's Denken. To make the investigation more precise and systematic, two methodological choices were made. In the first place, three Thomists were chosen that, on the one hand, addressed the thought of Heidegger at length, but that, on the other, hail from three different cultural areas and illustrate three profoundly different theoretical positions within the framework of Thomistic thought: the French Dominican Maurice Corvez, the German Jesuit Johann Baptist Lotz, and the Italian Stigmatine Father Cornelio Fabro. In the second place, the comparison between the Thomistic metaphysics of esse and the Heideggerian meditation on Sein was structured around two coordinates: first, the relationship between Dasein and being, second, the relationship between "to be" and a being, the Thomistic analogon of which are the relationship between ens as primum cognitum and the being of things, and that between esse and ens in the thing itself.*

In this way, the study presents three opposing configurations of Thomistic ens, and therefore three very different evaluations of Heideggerian thought. For Corvez, and for the Thomism proper to the Dominican tradition, real ens is the realization of a formal act by an existential act, the latter being strictly proportioned to the former; for this reason, the composition of essence and esse does not imply any ontological difference between ens and the being by which it is. What results is a fundamentally negative evaluation of Heidegger's reflection. From the perspective of "Transcendental Thomism", finite ens is conceived of as the real limitation of an esse that consciousness anticipates as the ideal totality of possibles, such that the ontological difference is grasped as the constitutive nucleus of both reality and thought. For this reason, Lotz offers a positive judgment on Heidegger's work, yet points out that an ultimate foundation of being on Ipsum Esse Subsistens is lacking. According to Fabro, ens is seen as a synthetic plexus that unites a specifying essence and an intensive act of being, and underscores the "emergence" of the latter over both the content of the thing and the act that thinks of ens. For this reason, he concedes that Heidegger's presentation of the ontological difference is a powerful stimulus for the metaphysical problem, but holds that it cannot be considered as a valid solution to that same problem.

Key words: Thomism, Thomas Aquinas, Heidegger, Metaphysics, Ontological Difference, Act of Being, Essence, Esse, Ens, Dasein, Transcendental, Maurice Corvez, Cornelio Fabro, Johann Baptist Lotz.

Parole chiave: tomismo, Tommaso d'Aquino, Heidegger, metafisica, differenza ontologica, atto di essere, essenza, esse, ens, esserci, trascendentale, Maurice Corvez, Cornelio Fabro, Johann Baptist Lotz.