



Cornelio Fabro di fronte alla differenza ontologica heideggeriana

Christian Ferraro

Chiunque abbia avvicinato di prima mano i testi di Heidegger avrà sperimentato non solo la ricchezza e l'affascinante profondità del suo pensiero ma anche, e forse soprattutto, le difficoltà di uno stile decisamente asistematico e criptico, pieno di metafore, di comparazioni, di giri e di rigiri, tutt'altro che lineare. Analoghe osservazioni merita lo stile di Fabro.

Così asistematico come quello di Heidegger, anche lo stile fabriano si caratterizza per il ricorso a termini, se non nuovi, almeno inconsueti, spesso complessi. Che dire, inoltre, del suo permanente ricorso alla parafrasi al momento d'espone il pensiero altrui. Sia, dunque, a causa della terminologia, sia a causa dell'asistematicità o a causa dell'aver privilegiato la parafrasi espositiva, in ogni modo risulta chiaro a chiunque abbia avvicinato i testi fabriani che sul piano della particolare complessità accennata essi possono reggere il confronto con quelli heideggeriani.

Basti questo cenno perché il lettore possa farsi un'idea delle difficoltà a cui si deve far fronte quando si vuole abbracciare in un confronto le diverse proposte teoretiche avanzate da questi due colossi del pensiero riguardo ad uno degli argomenti tra i più ardui e profondi che ci possano essere nell'ambito della più elevata delle scienze. Ora, se dalla parte di Heidegger il ricorso pressoché permanente alle metafore rischia di penalizzare la precisione, dalla parte di Fabro il tutto può sembrare relativamente più semplice, perché si tratta genericamente d'una proposta tomista: il problema è che il tomismo di Fabro non è il tomismo classico ma un tomismo teoretico completamente rinnovato — in una fedeltà maggiore certo a san Tommaso — dimodoché la faccenda non

può essere sbrigata mediante il ricorso ad un paio di concetti alla portata di tutti.

Giustamente, l'interesse teoretico di Fabro per le riflessioni heideggeriane corse di pari passo al suo approfondimento delle istanze e delle tesi più differenziali del pensiero tommasiano e, una volta risvegliatosi, l'accompagnò lungo tutto l'arco della sua vita accademica. Infatti, oltre ai numerosi riferimenti reperibili in *Partecipazione e causalità*¹ e senz'alcuna pretesa d'essere esaustivi, va accennato, prima di tutto, il lungo capitolo VII di *Dall'essere all'esistente*² che include, tra altre cose nuove, anche alcuni testi già apparsi altrove³; vanno aggiunti inoltre diversi capitoli della raccolta *Tomismo e pensiero moderno*⁴ i quali non si trovano ordinati cronologicamente, malgrado la decina d'anni che intercorre tra loro: «Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere» (pp. 21-46, 1958), «Dall'ente di Aristotele all'"esse" di S. Tommaso» (I, pp. 47-80 /II, pp. 81-102, 1958-59, che riproduce molte pagine di *Partecipazione e causalità*), «Dell'ente, dell'essere, del nulla» (pp. 223-242, 1960), «Per la determinazione dell'essere tomistico» (pp. 243-270, 1962), «Le retour au fondement de l'être» (pp. 271-290, 1963), «Notes pour la fondation métaphysique de l'être» (pp. 291-318, 1966), «Breve discorso sull'essere» (pp. 359-380, 1967) e «L'esse tomistico e la ripresa della metafisica» (pp. 381-408, 1967). A questa lunga lista bisogna aggiungere tre articoli risalenti agli anni '70: «Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso»⁵, «L'interpretazione dell'atto

¹ Frutto d'un corso annuale tenuto a Lovania nel 1954, l'opera uscì pressoché contemporaneamente (1960-61) in due edizioni, una in francese e l'altra in italiano, anche se c'è una certa precedenza di quella francese. Infatti, nella nota a piè di pagina dell'avvertenza: «Il volume esce contemporaneamente nella Collezione dell'"Institut Supérieur de Philosophie", Éditions Nauwelaerts, Paris-Louvain 1960. La presente edizione italiana contiene alcuni particolari sviluppi nel testo e delle note e qualche lieve modificazione nella disposizione della materia. Particolare cura è stata dedicata alla compilazione degli Indici» (OC 19, Edivi, Segni 2010, 10).

² C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 337-424.

³ Per esempio le pp. 393-408 riproducono «Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger», in *Studi filosofici intorno all'Esistenza, al Mondo, al Trascendente* (Analecta Gregoriana, vol. LXVII), PUG, Roma 1954, pp. 17-29; rimaneggiato e arricchito, l'articolo riappare anche nella monumentale *Introduzione all'ateismo moderno* (1964), OC 21, Edivi, Segni 2013, pp. 917-943.

⁴ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969. Gli articoli qui raccolti vanno ritenuti di carattere integrativo rispetto a *Partecipazione e causalità*.

⁵ C. FABRO, «Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso», *Sapienza XXVI* (3-4/1973) pp. 265-278 e pp. 357-361 (allocuzioni introduttive al dibattito).

in S. Tommaso e in Heidegger»⁶ e «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica»⁷. Un denso capitolo ed un cenno nella conclusione sono riservati a Heidegger nell'opera postuma *La prima riforma della dialettica hegeliana*⁸.

La sproporzione fra l'abbondante bibliografia e il preciso contesto delle seguenti pagine non ci permetteranno fare altro che limitarci ad una presentazione sintetica dei tratti essenziali del posizionamento fabriano di fronte alla differenza ontologica nell'interpretazione di Heidegger. Siffatto posizionamento si configura mediante il confronto tra Heidegger e san Tommaso secondo una metodologia molto particolare che lo stesso Fabro ha chiamato «corrispondenza antitetica» ovvero «convergenza divergente o divergenza convergente»⁹, dove la coincidenza si trova dalla parte dell'orientamento della ricerca e l'opposizione dalla parte del contenuto: convergenza, dunque, d'istanze e divergenza di prospettive. Questa denominazione dialettica della metodologia di confronto proposta da Fabro ci dà anche lo spunto per iniziare le nostre considerazioni sulla comprensione fabriana del problema della differenza ontologica in Heidegger. Come indicato dalla denominazione stessa, l'apertura non può essere fatta che a modo di contrasto: un contrasto che invita a riflettere.

⁶ C. FABRO, «L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e in Heidegger», in *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17-24 aprile 1974), Napoli 1974, pp. 505-517.

⁷ Pubblicato inizialmente in *S. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, t. II, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, pp. 423-457, l'articolo poi vide una ristampa aggiornata in *Rivista di filosofia neoscolastica* LXVI (2-4/1974), pp. 475-510.

⁸ Pubblicata ora da Edivi, Segni 2004, l'opera sarebbe dovuta apparire nel 1988, ma per motivi completamente alieni a Fabro non è stato possibile.

⁹ Per *corrispondenza antitetica* cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 38; per *divergenza convergente* e *convergenza divergente* cf. «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», pp. 475-476. In realtà il sintagma «corrispondenza antitetica» comparve per la prima volta due anni prima, nell'articolo C. FABRO, «L'"esse" tomistico e il "Sein" hegeliano», in *Sapientia Aquinatis. IV Congressus Thomisticus Internationalis*, Officium libri catholici, Romæ 1955, p. 263 che è stato poi inserito nell'opera appena citata. Ambedue le espressioni sembrano ispirarsi alla determinazione nozionale kierkegaardiana dell'angoscia come *antipatia simpatica* e *simpatia antipatica*, che Fabro conosceva bene e alla quale si riferiva esplicitamente già nell'anno 1943 (cf. *Introduzione all'esistenzialismo*, OC 7, Edivi, Segni 2009, p. 30; per Kierkegaard, cf. S. KIERKEGAARD, «Il concetto dell'angoscia», in *Opere*, a cura di C. FABRO, Sansoni, Firenze 1962, p. 130 a).

Dall'illusione alla delusione di Fabro riguardo al pensiero di Heidegger

Assenti però negli esordi, per quanto riguarda la loro precisa origine storica i riferimenti a Heidegger incominciano a profilarsi nel periodo della seconda guerra, in collegamento con le riflessioni e valutazioni fabriane sull'esistenzialismo in genere. Infatti, le prime esposizioni fabriane su Heidegger si riferiscono soprattutto al Heidegger di *Essere e tempo*, e quasi sempre secondo una prospettiva schiettamente esistenzialista. Esposizioni sintetiche e travagliate, non di rado un po' confuse e, apparentemente, inconcluse¹⁰.

Poco tempo dopo però, le considerazioni fabriane incominciano a cambiare, per certi versi a sfumarsi e, soprattutto, a precisarsi e ad approfondirsi. Questa sensibilità particolare di Fabro gli permette di restare fedele all'autointerpretazione di Heidegger stesso, il quale difende esplicitamente la continuità del proprio pensiero a partire dall'uso dei termini ricorrenti (*Wesen, Substanz... des Daseins*). Per Fabro questa continuità non ammette dubbi cosicché un'opposizione fra *Daseinzentrismus* e *Seinsprimat* «ha un senso solo se intesa in senso dinamico, come due gradi di un processo che Heidegger afferma — e per noi con ragione — continuo ed unitario»¹¹. Precisamente è questo processo continuo ed unitario ciò che illude e delude Fabro.

¹⁰ Si veda, per esempio, la presentazione, per certi versi ragguardevole, per altri un po' ambigua e imprecisa, che Fabro ne fa nel contesto della psicologia cognitiva in C. FABRO, *Percezione e pensiero*, OC 6, Edivi, Segni 2006, p. 342-346. Mancante nella prima edizione, il segmento è stato inserito in quella del '62, tuttavia sia l'italiano sia le scelte terminologiche fabriane — si rende, per esempio, consapevolmente *Dasein* con «essere umano» o «realtà umana» — costringono a vedervi l'inserimento di bozze scritte almeno una decina d'anni prima. Ancora a questo periodo risale la qualifica di «caricatura della metafisica» e «alchimie verbali» riservata per le considerazioni avanzate da Heidegger in *Was ist Metaphysik?* (C. FABRO, rec. di: M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité*, in *Divus Thomas P.*, LII [1949], p. 106).

¹¹ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 21-22 n. 1; cf. *ibid.*, p. 387. Ecco l'elenco di formule metafisiche: «*Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz* (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9; ed. cit., p. 42. Corsivo dell'autore). Varianti di questa possono considerarsi le formule seguenti, che segnano di volta in volta il progredire dell'analitica "esistenziale" heideggeriana: *Die "Essenz" des Daseins in seiner Existenz gründet* (§ 25, p. 117). Più sotto, con la formula: *Die Substanz des Menschen ist die Existenz* (§ 43, p. 212). Questa definizione è ripetuta alla lettera verso la fine (§ 63, p. 314)» (C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Segni 2004², p. 110 n. 60).

Illusione

L'orientamento progressivo di Heidegger verso i problemi di fondo e sull'importanza decisiva dell'istanza metafisica, si trovano alla base d'un elogio fabriano che mette Heidegger alla tavola dei grandi. Infatti, per Fabro

il merito di Heidegger nel pensiero contemporaneo può essere pari a quello di Parmenide, di Platone e di Aristotele nel pensiero classico, quello cioè di aver posto e svolto il tema dell'essere come costitutivo essenziale della verità riportandola al suo significato originario¹².

Mettere un autore allo stesso livello di Parmenide, di Platone, d'Aristotele è, certo, non poco dire. L'affermazione potrebbe sembrare perfino esagerata a coloro che sfuggono alla concentrazione intensiva del pensiero per la riconduzione al fondamento e che, formati nelle scuole e ambienti universitari dell'ultimo periodo del secolo scorso fino ai nostri giorni, tendono inconsciamente a dissolvere la teoresi filosofica sia nella cattiva infinità della vana erudizione e della vuota ermeneutica, sia nella falsa prudenza del più superficiale ecletticismo: in ogni modo, l'affermazione la dice lunga sul ruolo che Fabro assegna a Heidegger.

Ora, la triade greca rammentata nel testo appena citato trova però il suo vertice in Parmenide, a causa della centralità che il problema dell'essere ottiene in quest'ultimo. Per questo, osserva ancora Fabro, «l'opera di Heidegger [...] rimane oggi il richiamo *più efficace* per tentare questo cammino per la determinazione della verità dell'essere dall'interno dell'essere stesso»¹³. Anzi, Heidegger «resta sempre lo stimolo *più efficace* alla ripresa della metafisica»¹⁴. Espressioni, queste, talmente interessanti e significative che vale la pena di soffermarci almeno brevemente per puntualizzarne la portata.

Innanzitutto, c'è la doppia qualifica di richiamo e di stimolo. Si accenna dunque ad una missione di risveglio, per così dire, della riflessione speculativa, di chiamata alla teoresi profonda. Questa doppia qualifica non è qualcosa di circostanziale o passeggero: ha lasciato delle

¹² C. FABRO, *Partecipazione e causalità* (Opere Complete, 19), Edivi, Segni 2010, p. 148.

¹³ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 241. Corsivo nostro.

¹⁴ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 390. Corsivo nostro.

tracce indelebili e per questo «rimane *oggi*», «resta *sempre*». Poi, c'è la lode esplicita implicata dalla comparazione e dalla doppia finalità accennata: dalla comparazione perché comparativo è il «più (efficace)» dei testi appena citati e si riferisce agli altri pensatori del ventesimo secolo, accordando dunque a Heidegger un posto di privilegio tra loro; dalla doppia finalità perché si dà come presupposto che è doveroso riprendere la metafisica, che questa ripresa non può consistere che nella via della determinazione della verità, come voleva Parmenide, e che questa determinazione, ancora con Parmenide, non può rendersi effettiva che dall'interno dell'essere stesso — e cosa sarebbe un'«esterno» dall'essere stesso? — ciò che aveva attirato in maniera sempre più incalzante l'attenzione del pensatore di Messkirch.

Questa valutazione, altamente positiva, di Heidegger non resta soltanto ancorata al piano formale epistemologico della metafisica in quanto tale ma si estende al piano effettivo della realizzazione concreta e storica più consistente della metafisica, che è quella prospettata da san Tommaso. Ed è qui che Fabro vede in Heidegger l'ignaro esecutore d'una missione che va ben oltre le sue personali aspettative, così da convertirsi in un fattore, se così possiamo dire, provvidenziale in riferimento all'imperativo insormontabile della seria ripresa del tomismo. Infatti, esattamente a causa della centralità accordata da Heidegger al problema dell'essere e alla radicalità della sua maniera di proporlo, l'esimio interprete di san Tommaso ritiene che «[...] nulla forse, meglio delle ricerche di Heidegger, può oggi richiamare al ripensamento dell'originalità speculativa dell'*esse* tomistico ed alla sua fecondità per l'approfondimento dell'originalità dell'essere dell'uomo nel suo rapporto all'Assoluto»¹⁵. E questo a causa del fatto che

*nessun pensatore presenta una convergenza di istanze speculative così profonda e radicale con san Tommaso come Heidegger: è impossibile oggi pensare ad una ripresa veramente operante del tomismo passando sopra alla lezione heideggeriana*¹⁶.

Non sapremmo esagerare la forza di quest'ultima affermazione fabriana. Fabro ritiene che sia *impossibile* una ripresa operante — ossia efficace e convincente e che non si risolva nella mera ripetizione di frasi

¹⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 636.

¹⁶ C. FABRO, «Il ritorno al fondamento», p. 271.

scarne e decontestualizzate né in un'interpretazione quasi mitologica e praticamente fossile — del tomismo, se si tralascia la lezione di Heidegger. La lezione va dunque ascoltata. Questa lezione però non costituisce, né saprebbe costituire, una lezione dal punto di vista della specificazione del pensiero: il tomismo di san Tommaso non deve aspettare Heidegger per capire se stesso e per essere consistente. Si tratta tuttavia di una lezione che costituisce uno stimolo e un richiamo dal punto di vista dell'esercizio della speculazione: di fatto, difficilmente il tomismo dei tomisti arriverà a cogliere la serietà e la profondità del pensiero tommasiano se tralascia il messaggio heideggeriano. Perché? Perché Heidegger «a suo modo ripete teor[et]icamente il nucleo speculativo di san Tommaso»¹⁷ il quale, esula dirlo, è rimasto nascosto per ben sette secoli. Quello che attira Fabro è questa profonda convergenza d'istanze ch'egli trova tra Heidegger e san Tommaso: una convergenza ritenuta da Fabro talmente forte che, secondo lui, Heidegger *e nessun altro pensatore* rimane l'unico compagno di strada di san Tommaso.

Delusione

Fin qui le luci, ora le ombre. Infatti, malgrado queste valutazioni promettenti e positive, negli ultimi anni della produzione fabriana traspare però un sentimento di profonda, anzi d'enorme delusione rispetto a Heidegger, cosicché il bilancio complessivo del pensiero heideggeriano avanzato dall'ultimo Fabro si mostra duramente critico e decisamente negativo. Infatti, Fabro parla esplicitamente dell'«enigma Heidegger»¹⁸, affermando che «il fondo del pensiero heideggeriano, malgrado le pretese di originalità, è nella linea dell'essenzialismo della tarda scolastica» cosicché, dopo aver ripreso il problema dell'essere, il suo «decollo si fa ancora aspettare»¹⁹. Perciò il filosofo di Flumignano si dichiara, riguardo a Heidegger, «presa di una grande tristezza»²⁰ e lo ritiene «un pensatore di alto livello ma un personaggio ambiguo e maestro del doppio gioco»²¹, una personalità

¹⁷ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 22.

¹⁸ C. FABRO, «L'enigma Heidegger. In margine a *Tempo ed essere*», *L'Osservatore romano* [= L'OR] (2 maggio 1987), p. 3.

¹⁹ C. FABRO, «L'enigma Heidegger. In margine a *Tempo ed essere*», p. 3.

²⁰ C. FABRO, «Un pensatore di alto livello, ambiguo come personaggio. Un volume di Hugo Ott sulla vita di Martin Heidegger», *L'OR* (04 novembre 1990), p. 3.

²¹ C. FABRO, «Un pensatore di alto livello, ambiguo come personaggio», p. 3.

eccezionale ma finita con un *doppio tradimento* o, per essere più benevoli, con un *doppio fallimento*: come pensatore e come uomo [Come uomo, a causa della sua apostasia]. Come pensatore, *la sua fenomenologia immanentistica l'ha portato a naufragare nelle secche del nulla teorizzato con orgogliosa compiacenza*²².

Riepiloghiamo i termini qui adoperati: *personaggio ambiguo, maestro del doppio gioco, doppio tradimento, doppio fallimento...* Si tratta d'espressioni senz'altro dure, ma proprio molto dure. Ciononostante, si mostra più dura ancora la denuncia che tiene insieme entrambi i fattori che stanno alla base del fallimento: la radice fenomenologica immanentista e il frutto coerente di questa sua assunzione, ossia il naufragio nel nulla. La chiusura del testo citato non maschera un cenno ancora finemente ironico all'orgoglioso naufrago del nulla.

C'è però dell'altro. Heidegger va certo considerato un pensatore «di calibro notevole», tuttavia il filosofo friulano ritiene che «[r]esterà probabilmente nella storia come il *pensatore elusivo-delusivo* ossia come il Mosè dell'inganno speculativo...»²³ poiché è «[...] come l'Ebreo errante [...] che accompagna i pellegrini fino alle soglie della Terra Santa ma senz'entrarvi mai»²⁴. Sono frasi e considerazioni pungenti, queste. Si riconosce, effettivamente, l'elevata qualità intellettuale di Heidegger, tuttavia egli viene indicato, con durissima metafora, come il Mosè *dell'inganno speculativo*, una metafora che si prolunga su quell'altra dell'Ebreo errante, ma che soprattutto si riallaccia pure al cenno di cui dicemmo un po' sopra, riferito al doppio gioco. Checchessia delle metafore, la qualifica decisiva accordata al contenuto del pensiero è, alla fin fine e malgrado le apparenze, quella d'esser sfuggito all'esigenza posta dalle istanze di fondo, quella d'essersi mostrato schivo all'ora di prospettare la risoluzione nel fondo del fondamento e, di conseguenza, quella d'aver risvegliato delle aspettative che poi si è mostrato ben lontano dal poter colmare e soddisfare.

²² C. FABRO, «Un pensatore di alto livello, ambiguo come personaggio», p. 3. Corsivo nostro.

²³ C. FABRO, «Un filosofo elusivo-delusivo. In margine a *Segnavia* di Heidegger», L'OR (22 dicembre 1987), p. 3. L'anno seguente Fabro ricorre alla medesima espressione per qualificare le dichiarazioni di Heidegger sul problema di Dio: cf. C. FABRO, «Un'ambigua attesa "del" dio. Riflessioni sull'opera di Heidegger», L'OR (16 ottobre 1988), p. 3 — dove si legge «elusive».

²⁴ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 390.

Queste valutazioni ultime, così contrastanti con quelle iniziali, mostrano che in Fabro c'è stata fino all'ultimo momento la speranza che Heidegger trovasse la buona strada. Vediamo il perché profondo di questa speranza e il perché, dunque, di questa delusione.

Verso la differenza ontologica: prospettive ed istanze heideggeriane

Il problema della differenza ontologica heideggeriana è prospettato da Fabro sempre e invariabilmente alla luce dello *ens-esse* tommasiano. Ma non si potrà capire la portata delle critiche e delle acute osservazioni fabriane se non vengono adeguatamente contestualizzate.

Fermo restando che per Fabro «l'itinerario di Heidegger sfugge ad ogni riduzione o avvicinamento»²⁵, la proposta heideggeriana, per quanto riguarda il nostro argomento, si trova felicemente cristallizzata nell'espressione «ritorno al fondamento dell'essere», dove i tre termini sostantivi indicano, rispettivamente, il momento metodologico, il momento del ruolo e il momento del contenuto. I tre momenti si riallacciano, naturalmente, alla critica heideggeriana sulla maniera sbagliata d'impostare il cominciamento, d'identificare il fondamento e di considerare l'essere, secondo le tre rispettive cadute o slittamenti nel determinato, nel fondato e nell'essenza. Il pensiero occidentale ha obliato l'essere a favore dell'essente, mettendo a fondamento un contenuto e trovando il punto di partenza sia nel soggetto sia nell'oggetto, così da perdere l'originarietà che tiene legati tempo-essere-uomo-metafisica-storia. Ma nulla di meglio, per afferrare la trama profonda che riallaccia i tre momenti, che rifarsi alla presentazione riassuntiva e sintetica che Fabro propone dell'istanza heideggeriana di fondo²⁶.

²⁵ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 346.

²⁶ Fabro è molto sensibile ai due aspetti del pensiero heideggeriano, vale a dire la *pars destruens* e la *pars construens*, tenendoli sempre accuratamente distinti, ma cogliendone sempre il mutuo imbricarsi: «Lo sviluppo del pensiero heideggeriano gira attorno a due poli: uno negativo ch'è l'istanza polemica contro la metafisica sistematica, ed uno positivo ch'è la richiesta di riportare l'essente all'essere come al suo fondamento — due poli dovunque presenti che sembrano eliminarsi a vicenda ma che in Heidegger si richiamano e tendono a chiarirsi di tappa in tappa in un modo indissolubile» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 351. Corsivi nostri).

Ritorno al fondamento: superamento e rimessa della metafisica

Fabro fa cenno alla denuncia heideggeriana praticamente in tutte le opere ed articoli di cui sopra, tuttavia, lo fa in maniera assai precisa e stimolante in un articolo inserito in *Tomismo e pensiero moderno*. Cerchiamo di seguire da vicino la linea argomentativa.

a. Il rappresentare e la deriva onto-teologica della metafisica

Lo spunto è preso da «Cos'è pensare?», dove Heidegger afferma, per quanto paradossale ciò possa risultare, che «ciò che oggi più dà da pensare è che noi ancora non pensiamo»²⁷. Infatti, si pensa di pensare quando si calcola e si misura. Il paradigma supremo del pensare sembra essere, oggi, il pensiero matematico — sia pure il pensiero scientifico, se si vuole. In ogni caso, pensare, oggi, altro non è che risolvere equazioni e applicare modelli matematici. Pensare è afferrare i legami a priori dei connettori logici dei sistemi formali, si tratti pure di una presunta ontologia formale²⁸. Siamo abituati a calcolare, a misurare, e pensiamo che quello sia pensare — invece non lo è.

Pensare, dice Heidegger, è in un certo senso riportare nella presenza, ma la presenza non può essere rappresentata. Ora, la presenza è l'essere: l'essere stesso è la presenza del presente. Pertanto l'essere non può essere raggiunto attraverso il pensiero rappresentativo²⁹.

La premessa maggiore del ragionamento appena esposto è ovvia perché se, per rendersi presente, la presenza avesse bisogno d'essere rappresentata, si aprirebbe un regresso all'infinito: infatti, la rappresentazione rappresenta in quanto rende presente il rappresentato, ma allora,

²⁷ «Das Bedenklichste zeigt sich daran, daß wir noch nicht denken» (M. HEIDEGGER, *Was heisst denken?*, GA 7, p. 131). L'affermazione ritorna a più riprese lungo tutto il testo, costituendone il *Leitmotiv*. Un po' più avanti Heidegger aggiunge che la questione sul pensiero non ha nessun rapporto con la scienza perché «la scienza non pensa (*Die Wissenschaft denkt nicht*)» (*ibid.*, p. 133 — dove l'affermazione si ripete per ben tre volte). Diciamo «spunto» perché Fabro non segue, in questo suo articolo, tutto lo sviluppo proposto da Heidegger nell'opera citata. Il filosofo tedesco accenna piuttosto al nascondimento dell'essere in quanto costitutivo e identificativo dell'essere stesso in quanto scaturigine di quella realtà che noi chiamiamo pensiero: il pensiero non sarebbe altro che l'eco lontana, la ripercussione, sotto la forma dello *Dasein*, del nascondimento-oblio dell'essere. Questa riflessione heideggeriana è legata alla doppia dimensione dell'oblio dell'essere di cui fra poco si dirà.

²⁸ Il sintagma del caso costituisce un chiaro sintomo del formalismo essenzialista e si disleguerebbe in un ossimoro improponibile qualora i termini fossero presi in senso tommasiano.

²⁹ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 224.

per rappresentare, la rappresentazione conta in anticipo sulla presenza, poiché rappresentare è portare nella presenza; ma se la presenza stessa è a sua volta ottenuta tramite rappresentazione, anche la presenza presuppone e richiama la rappresentazione, la quale, per rappresentare, conterà a sua volta sulla presenza e così all'infinito. La presenza dunque non può né dev'essere rappresentata, si presenta in virtù di se stessa, perché essa stessa è presenza. Ma la presenza è l'essere stesso. Di conseguenza, la conclusione rimane fondata. L'essere è la presenza stessa dell'essente, è la radura o, meglio, l'illuminazione presentificante originaria. L'essere, dunque, presenza essendo, non può essere rappresentato.

Il problema però è che la metafisica occidentale è stata sempre pensiero rappresentativo, perché ha pensato l'essente, ossia l'ente, e non l'essere. Allora l'essere rimase non pensato nella metafisica, cosicché la storia intera del pensiero occidentale può essere vista come il variopinto succedersi delle diverse combinazioni delle rappresentazioni, ma tutto, sempre e invariabilmente, mitologia, racconto, morale da schiavi. L'effetto teoreticamente ultimo di siffatta mitologia è la rappresentazione di un presunto dio, il quale sarebbe l'ente supremo come creatore del mondo secondo l'analogia dell'artefice ossia secondo il rapporto di causa ed effetto, mentre la distinzione fra *essentia* ed *existentia* è il veicolo nozionale che traduce immediatamente la deviazione originaria e comanda i suoi esiti sia sul registro teoretico che su quello storico³⁰.

Infatti, la deviazione s'annuncia praticamente dall'inizio della storia del pensiero, perché le intuizioni del grande Parmenide e del geniale Eraclito andarono subito perdute nella dialettica delle idee platoniche e nella dispersione delle categorie aristoteliche che ne travisarono l'istanza. Anzi, ne sarebbe stato proprio Aristotele il colpevole, proprio a causa della sua formula, diventata canonica, che vedeva nella metafisica la scienza dell'ente in quanto ente: il problema si trova esattamente lì, nell'«in quanto». Una tale formula non può, per Heidegger, che derivare nella onto-teologia come potenziamento estremo del pensiero rappresentativo cosicché il dio è pensato come un ente, sia pure quello sommo. Infatti, l'ente in quanto ente è l'ente nel senso della rivendica-

³⁰ Perciò finora la metafisica «secondo Heidegger, non ha chiarito la “differenza” dell'essere dall'essente» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 97).

zione di ciò che appartiene alla sua più propria identità e allora come ciò che raccoglie in sé la totalità del proprio significato. Così, l'ente in quanto ente s'intende, da una parte, come quello che accomuna tutti gli enti; dall'altra però è quello che ha innanzitutto l'essenza di ciò che è essere ente e allora è l'ente più ente di tutti, entissimo, l'essentissimo. Per Heidegger, dunque, la metafisica è affetta da un'intrinseca duplicità in quanto, presentandosi come scienza dell'ente in quanto ente, essa necessariamente si converte, nel contempo, in scienza dell'ente comune e scienza dell'ente supremo: infatti, in quanto considera l'essente dalla prospettiva del comune fondamento, allora si configura come ontologia; in quanto invece considera l'essente dalla prospettiva del più elevato degli essenti, che fonda gli altri, allora si configura come teologia³¹. Più precisamente ancora, la metafisica si sdoppia nella scienza di quel che c'è di più universale e allora è *onto-logica*, e la scienza di quel che è l'ente primissimo che viene ad essere d'altronde la causa degli (altri) enti e allora è *theo-logica*: rappresentazione dell'essente o rappresentazione del dio. Il dio è pensato come un caso, senza dubbi il caso supremo, dell'ente e allora si mostra essere l'approdo inevitabile, la conclusione doverosa a cui porta l'ontologia. Il problema però è che quest'essentissimo, per quanto primo e importante, non è comunque altro che un ente tra gli enti. Dinnanzi a un ente del genere non si può pregare né ballare, non gli si possono offrire sacrifici né, aggiungiamo volentieri, si può stare dinanzi a lui con la propria miseria dicendo io peccatore³².

³¹ Cf. M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, GA 11, 76. Più preciso e chiaro ancora è il seguente brano: «Die Metaphysik bewegt sich im Bereich des ὄν ἢ ὅν. Ihr Vorstellen gilt dem Seienden als dem Seienden. In solcher Weise stellt die Metaphysik überall das Seiende als solches im Ganzen, die Seiendheit des Seienden vor (die οὐσία des ὄν). Aber die Metaphysik stellt die Seiendheit des Seienden in Zwiefacher Weise vor: einmal das Ganze des Seienden als solchen im Sinne seiner allgemeinsten Züge (ὄν καθόλου, κοινόν); zugleich aber das Ganze des Seienden als solchen im Sinne des höchsten und darum göttlichen Seienden (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). [...] Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie» (M. HEIDEGGER, *Einleitung*, in *Id.*, *Was Ist Metaphysik*, pp. 378-379).

³² «[...] zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», p. 77). Fabro indugia sul rapporto tra questa soppressione di Dio e il pensiero rappresentativo:

b. *Passo indietro e pensiero essenziale*

Uno spiraglio di salvezza è visto da Heidegger nella nozione aristotelica di ἐνέργεια, anche se la forza primigenia del termine sarebbe andata perduta a causa della mancata comprensione che si annuncia nelle fuorvianti traduzioni che hanno poi contribuito in maniera decisiva a fissarla. Infatti, l'ἐνέργεια aristotelica è stata subito resa con *actus* nel senso del risultato dell'azione, vale a dire nel senso del participio passivo contratto maschile dell'astratto *actualitas*, quindi *actus* come *act[uat]us*, ossia come realtà ottenuta ed effettuata, da dove l'*effectualitas* e, così, la ex-posizione e la conseguente opposizione tra oggettività dell'oggetto posto e soggettività del soggetto ponente, col doppio esito della distinzione fra sostanza prima e sostanza seconda, essenza ed esistenza e della verità come conformità della proposizione alla cosa, cosicché realismo e idealismo, divergenti nell'inverso direzionamento del rapporto, convergono nel medesimo problema di fondo. Infatti, entrambi si mostrano ugualmente insufficienti perché si son fermati alla sintesi della rappresentazione e hanno perso completamente di mira il momento precedente che sostiene e fonda i termini del rapporto³³. Prima però di questa piega sul versante gnoseologico, la deviazione si era già mostrata decisiva attraverso la presunta distinzione fra essenza ed esistenza, la quale ha orientato i destini dell'occidente³⁴. Il pensiero occidentale è caduto dunque nell'oblio dell'essere.

Dinanzi a questa situazione, Heidegger propone di fare il «passo indietro» (*Schritt zurück*), che porta dall'ente all'essere dell'ente, vale

«[...] la conclusione della struttura “rappresentativa” della filosofia occidentale è precisamente l'eliminazione di Dio (“Dio è morto”) perché Dio non può certamente essere dato mediante una rappresentazione» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 294).

³³ Si tratta d'un aspetto che non sfuggì al primo Fabro: «Realismo e Idealismo non hanno raggiunto l'essere, né possono raggiungerlo mai — ecco l'accusa capitale che la “nuova forma” di filosofia, l'Esistenzialismo, lancia a tutte le scuole tradizionali» (C. FABRO, *Introduzione all'Esistenzialismo*, p. 10). Il Fabro più maturo aggiungerà che Heidegger con questa critica «[...] nel suo fondo, coglie il nocciolo di una verità importante anzi decisiva di fronte alla quale lo stesso Heidegger non è riuscito ancora che ad approssimazioni» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 625).

³⁴ Fabro osserva perspicacemente che la tematica della celebre distinzione apparve per la prima volta nel *Brief über Humanismus* per diventare poi dominante nel *Nietzsche*. Tra questi due estremi c'è una lunga lista di ricorrenze nelle diverse opere heideggeriane e Fabro si meraviglia del fatto che il problema «est demeuré à près inaperçu dans l'exubérante littérature [secondaria] heideggérienne» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 292 n. 2).

a dire dal pensiero rappresentazionistico al pensiero essenziale (*wesentliches Denken*), ch'è il pensiero dell'essere, appunto. Ma prospettare il passo indietro implica, per Heidegger, l'afferramento dell'essere dell'essente nella sua finitezza e, così, della differenza tra l'essere e l'essente in quanto quest'afferramento comporta l'afferramento del nulla e, di conseguenza, l'affermazione stessa dell'uomo, nella sua appartenenza all'essere, come trascendenza: la metafisica in quanto trascendimento dell'ente nella sua totalità accade pertanto nell'accadimento stesso di ciò che è l'esserci (*Dasein*) grazie al suo riferimento originario e costitutivo all'essere dell'ente. In questo modo si opera anche un superamento della metafisica.

c. Superamento della metafisica e rimessa della metafisica

Questo superamento heideggeriano della metafisica non va inteso però nel senso hegeliano della *Aufhebung*, ossia come una certa istanza inferiore la quale si trova inclusa nel dinamismo attivo di uno sviluppo organico ascensionale e progressivo, razionale e, proprio per ciò, storico che la contiene come una sua necessaria tappa ma l'oltrepassa, bensì come un ritorno ri-appropriantesi al momento originario dell'apparire stesso dell'essere a quell'essente che è l'uomo, come un ritornare, dunque, nella propria essenza, il quale ritornare rimette e solleva: il superamento (*Überwindung*) della metafisica non può consistere per Heidegger che nella rimessa (*Verwindung*) della metafisica³⁵.

Una tale rimessa non era stata mai prospettata. Ci sono stati, certo, tentativi storici di ricominciare da capo, e il succedersi dei diversi sistemi filosofici non fa altro che confermare la tesi: tutti hanno proposto diverse configurazioni dell'ente, ma nessuno avrebbe colto l'essere dell'ente. Ciò che Heidegger invece propone consiste nel superamento delle figure storiche che si sono autodenominate «metafisica», senza esserlo veramente però, per poter arrivare alla metafisica originaria che è il pensiero dell'essere e quindi, dell'essere della differenza tra l'essere e l'essente³⁶.

³⁵ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 387.

³⁶ Fabro identifica dunque due sensi dell'uso di «metafisica» negli scritti heideggeriani post-bellici: innanzitutto il senso polemico, legato alla critica della metafisica classica tradizionale ancorata alla distinzione di essenza ed esistenza e che si protende da Platone a Nietzsche, e poi un altro «appena accennato, ma abbastanza esplicito» secondo il quale l'apertura dell'uomo

Rimessa della metafisica e differenza ontologica

Ora, questa «vera» metafisica non è un'altra forma di metafisica accostabile a quelle ormai passate, non si tratta d'una mera sostituzione, di cancellare una metafisica (classica) sbagliata per mettervi al suo posto una metafisica (classica) giusta: se così stessero le cose, si resterebbe ancora rinchiusi nel medesimo vicolo cieco. Questa «vera» metafisica invece è quella che procura afferrare la trascendentalità dell'essere a partire dall'essenza estatica di quello che noi, ancora schiavi dei paradigmi aristotelici e cartesiani, chiamiamo «uomo» e che è, invece, il custode dell'essere. Si tratta quindi d'afferrare la trascendentalità dell'essere a partire dall'esperienza dell'umanità dell'uomo come trascendenza: pertanto, storicità, temporalità e finitezza radicale secondo la circolarità d'essere ed essente nel semplice darsi scorrevole dell'evento. In questo senso, è chiaro, Heidegger prende distanza delle sue due fonti ispiratrici primarie, vale a dire, Hegel e Kierkegaard, caratterizzato da uno storicismo teologizzante il primo e da un provvidenzialismo teologico il secondo, per restare nell'asepsi radicale del momento neutrale precedente³⁷. Bisogna però essere attenti per non perdersi nelle oscurità dei sentieri interrotti del tortuoso procedere heideggeriano, perché in realtà l'uomo si converte nella porta d'accesso alla metafisica senza tuttavia identificarsi con l'essente in quanto tale né esaurirne il significato o contenuto.

verso l'essente si apre ed anela l'Assoluto (cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 229 e n. 6). A noi pare che nell'interpretazione di questo secondo senso Fabro si spinge molto oltre: ciò che è certo è che si tratta della metafisica in quanto espressiva della trascendenza costitutiva del *Dasein* a partire dal — e rimanente nel — nulla.

^{Identica} diagnosi, per quanto riguarda le due valenze, propone Fabro per l'oblio dell'essere in quanto questo si riferisce, da una parte, alla deviazione essenzialistica che va da Platone a Nietzsche e, dall'altra, a una dimensione costitutiva del pensiero come tale, secondo l'esigenza della propria identità (cf. pp. 297-298). Infatti, a causa dell'intrinseca finitezza che lo costituisce, l'essere, essendo se stesso, è tenuto a nascondere se stesso proprio nel suo manifestarsi, dimodoché il suo donarsi al *Dasein* implica nel contempo il suo allontanamento: «[...] l'oblio dell'essere [è compreso come...] un momento essenziale e positivo del manifestarsi dell'essere stesso» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 413).

³⁷ «[...] tra lo storicismo teologizzante di Hegel e la Provvidenza cristiana di Kierkegaard, l'esistenzialismo contemporaneo prospetta lo storicismo radicale dell'esistente umano che si attesta nella scelta di essere se stesso» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 343). L'affermazione ha una portata di valore generico e, nel suo preciso contesto, abbraccia anche Heidegger.

a. *Dall'ontologia fondamentale alla metafisica: spostamento dell'asse epistemologico*

Fabro coglie alla perfezione il passaggio che si annuncia già in maniera interrogativa a chiusura della conferenza *Cos'è metafisica?* (1929) dove, anziché domandarsi sul senso dell'essere, ci si pone piuttosto la questione sul perché dell'essere in quanto tale. La formula, presa da Leibniz, è a tutti nota: «Perché mai c'è in generale l'essente e non piuttosto il nulla?»³⁸. Il punto è che la domanda metafisica resterà sempre in piedi fin quando l'uomo stesso non resterà in piedi, perché è l'uomo stesso ad essere l'«*animal metaphysicum*», ma non nel senso d'una patologia congenita dell'intelletto, bensì nel senso dell'intenzionalità costitutiva originaria che identifica l'uomo come uomo.

Ormai non si tratta dunque tanto di prospettare le strutture dell'esistenza umana come piuttosto d'afferrare l'essere stesso attraverso l'uomo come porta d'accesso privilegiata, anzi unica, alla tensione tra l'essere e l'essente: ma allora è l'essere colui che comincia a prendere il posto centrale³⁹. Anzi, nel contesto dell'analisi della domanda metafisica, Heidegger ci tiene a sottolineare un aspetto così decisivo come sorvolato, cioè che *la domanda riguarda l'essente nella sua totalità — das Seiende als solches im Ganzen*. Risulta davvero difficile esagerare l'importanza di questo cenno ed il suo significato profondo all'inter-

³⁸ «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, GA 9, p. 110). In realtà, Leibniz è ben lontano dalla profondità che Heidegger vi legge, come si evince dal contesto, prettamente razionalistico e, in questo senso, agli antipodi del passo indietro che Heidegger vuole prospettare. Infatti, il brano si riferisce al celebre principio di ragione sufficiente (*rien ne se fait sans raison suffisante*) ed è a partire da quel principio che la domanda si pone: «Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien*. Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose»: G. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, n. 7 (ed. M.-A. JACQUES, *Euvres de Leibniz*, Charpentier, Paris 1842, p. 409). Corsivo dell'autore. Il titolo dell'opuscolo si completa con un molto significativo «[...] *fondés en raison*». A quanto pare però il primo ad aver posto la questione in questi termini non era stato Leibniz, ma Siger de Brabante: «Si enim quaeratur *quare magis est aliquid in rerum natura quam nihil* [...]. Si vero quaeratur *de tota universitate entium quare magis est in eis aliquid quam nihil* [...]»: SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones in Metaphysicam* (ed. W. DUNPHY, *Quaestiones in Metaphysicam*. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne [Philosophes Médiévaux 24], Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1981, p. 170, lin. 65-66 e 67-69). Siger, meglio orientato, mette l'accento piuttosto sull'ente, mentre Leibniz fa leva sulla *res*.

³⁹ «[...] se l'uomo intende di rimanere fedele all'essere, non si comprende nella sua natura se non nel suo rapporto all'essere» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 359).

no dell'orientamento che incomincia a prendere il pensiero del filosofo di Messkirch.

Infatti, correva il semestre estivo dell'anno 1935 e Heidegger tenne un corso, che poi sarebbe stato pubblicato, dal titolo *Introduzione alla Metafisica*. Il corso riprendeva quella ch'era stata individuata nella conferenza del 1929 come la domanda fondamentale della metafisica e che abbiamo appena indicato. Questa domanda è la più vasta, la più estesa; essa è anche la più profonda; è, per ultimo, la più originaria⁴⁰. Ora, per essere autenticamente posta, la questione fondamentale presenta un'esigenza unica: essa deve abbracciare assolutamente tutto, nel superamento di qualsiasi essente particolare, sia pure l'uomo stesso⁴¹. Così, il ruolo protagonista dell'essente nella questione fondamentale della metafisica resta per Heidegger indiscusso e costituisce, anzi, l'autentico punto di partenza, checchessia della mediazione dell'uomo in quanto porta d'accesso. Ciò può sorprendere, e perciò Fabro dichiara, giustamente, che «[...] questa *regula cogitandi* è veramente inattesa», perché a partire da questa regola l'uomo perde la sua centralità. Infatti, una volta arrivati all'essere nel tutto (*sein im Ganzen*), all'interno dell'essente come un tutto «non si può trovare alcun fondamento di diritto per dar risalto precisamente a quell'essente che si chiama uomo ed al quale anche noi eventualmente apparteniamo»⁴².

⁴⁰ Qui non possiamo evitare un cenno così elementare come fondamentale all'*esse* di san Tommaso, confrontandolo con queste giuste osservazioni heideggeriane. Infatti, siccome il primato assoluto dell'*ens* tommasiano è dovuto alla posizione unica dell'*esse* come *actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*, è allora a causa dell'*esse*, il quale è il più comune (*communissimum* – *De Subst. Sep.*, cap. 8; ed. Leon., t. 40d-e, D 55, lin. 180), il più profondo (*profundius* – *S. Th.*, I^a, q. 8, a. 1; ed. Leon., t. 4, 82 b) e il più originario (*intimius* [intimior omnibus...] – *De Pot.*, q. 3, a. 7) di tutto, che la ricerca metafisica sull'*ens* ottiene il suo statuto incomparabile e la questione sull'*ens* rimane, e meglio che non in Heidegger, la più vasta, la più profonda e la più originaria.

⁴¹ «Wenn wir daher die Frage [...] in ihrem Fragesinn recht vollziehen, müssen wir die Hervorhebung von jeglichem besonderem, einzelnen Seienden unterlassen, auch den Hinweis auf den Menschen» (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1987⁵, p. 3). E aggiunge poche linee dopo: «Innerhalb des Seienden im Ganzen ist kein Rechtsgrund zu finden für die Hervorhebung gerade des Seienden, das man Mensch nennt und zu dem wir selbst zufällig gehören».

⁴² C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 227. Come abbiamo visto però, non si tratta tanto di una svolta (*Kehre*) come piuttosto d'un approfondimento progressivo dell'esigenza stessa dell'essere come presenza che si annuncia nel *Dasein* senza però in esso esaurirsi.

È allora a partire da qui che si approfondisce l'identità originaria dell'uomo come *Dasein* — non certo nel senso hegeliano della determinazione qualitativa dello *Sein* bensì nel senso dell'immediatezza originaria dell'in-sistere nell'apertura dell'essere dell'essente. Non si tratta dunque del fatto che l'uomo innanzitutto ci sia e «poi» abbia una relazione sovrapposta all'essere la quale sarebbe da una parte un privilegio e dall'altra andrebbe ricercata chissà come e chissà dove: l'essere-uomo è già essere in rapporto d'apertura all'essere, in maniera tale che l'essere stesso richiama l'uomo per prospettarsi nella sua propria identità come presenza. Non è dunque che l'uomo sia causa dell'essere come nell'immanentismo soggettivistico moderno, ma è l'uomo stesso ad essere un evento dell'essere, anzi è l'evento dell'essere come tale. Evento però non come semplice accadere, casuale e fortuito, bensì nel senso profondo d'appropriazione della propria essenza nell'atto stesso del proprio porsi (*Ereignis, er-eignis, er-eigen*). Da qui consegue che l'uomo si qualifica internamente a partire dall'essere nella sua differenza costitutiva come casa, custode e pastore dell'essere. Le tre metafore hanno certo un significato: l'uomo è *casa* perché è il luogo dove l'essere, come presenza, ci abita; è *custode* perché è l'incaricato di proteggere l'essere nella sua presenzialità originaria perché perduri; è *pastore*, perché deve cercare di nutrire questa presenza perché mantenga la sua forza. Ma si rimane ancora all'oscuro se non si considera più da vicino il significato dei termini di fondo, vale a dire l'essere, il nulla e l'essente.

b. La differenza ontologica nella tensione fra l'essere, il nulla e l'essente

I cenni fabriani all'essere heideggeriano ripercorrono praticamente tutti i suoi articoli; per quanto riguarda però il confronto tra san Tommaso e Heidegger (ed anche Hegel) sulla differenza ontologica Fabro stesso rinvia a «Presenza ontica...»⁴³, mentre il riferimento doveroso per l'analisi del nulla è un lungo brano, ripetuto a più riprese con diversi ritocchi in diverse opere ed articoli⁴⁴.

Il primo termine, quello che «nell'antichità ed ora e sempre» è stato così obliato come dato per scontato e perciò tralasciato è il termine

⁴³ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 230 n. 8.

⁴⁴ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, pp. 378-381; C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 28-31 e, ripetuto, pp. 237-240.

τὸ εἶναι. Naturalmente, *τὸ εἶναι* si può rendere con «essere» (*sein*), tuttavia tradurre non è certo lo stesso di comprendere⁴⁵. Fedele al suo interesse per l'etimologia, Heidegger identifica subito la qualità originaria dell'essere a partire delle radici sanscrite, indogermaniche ed indiane i cui significati sarebbero il vivere, il sorgere e l'indugiare, come quello che attivamente conserva nella presenza⁴⁶.

Nella *Lettera sull'Umanesimo* l'essere è descritto infatti come il più semplice perché è esso stesso, il puro essere che porta con sé la verità di se stesso. Naturalmente, l'essere non è né Dio né il fondamento del mondo, è più lontano che ogni essente e comunque più prossimo all'uomo che qualsiasi essente⁴⁷. Invece la metafisica non conosce l'essere, ovvero lo conosce attraverso le nozioni di *essentia* ed *existentia* e soltanto per conoscere l'essente come tale — ma questo, osserva Fabro, non vale che per il tipo essenzialistico di metafisica che è l'unico che Heidegger conosce⁴⁸. L'esperienza dell'essere, come quella di Dio, aggiunge Heidegger, è riservata al pensiero futuro e bisogna restare all'attesa.

Il pensatore di Flumignano apprezza molto però i progressi fatti da Heidegger nel suo *Nietzsche*, dove la «confusione semantica» sembra dissiparsi quando «per la prima volta» si prospetta da vicino un'analisi

⁴⁵ Cf. M. HEIDEGGER, «Einführung zu: Was ist Metaphysik?», in *Wegmarken*, GA 9, hrsg. F.-W. VON HERRMANN, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1978², 376: «Wenn wir εἶναι durch „sein“ übersetzen, dann ist die Übersetzung sprachlich richtig. Wir ersetzen jedoch nur einen Wortlaut durch einen anderen — *Se traduciamo εἶναι con “essere”, la traduzione è linguisticamente esatta, tuttavia soltanto sostituiamo un termine con un altro*».

⁴⁶ Fabro ritiene che le considerazioni heideggeriane siano «nel complesso esatte», tuttavia la sua ricerca non si può considerare «del tutto esauriente e sempre esatta», anzi è «in parte esatta, in parte errata o dubbia e poi non sembra completa: comunque non raggiunge lo scopo» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 79 e 91).

⁴⁷ «Doch das Sein — was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das „Sein“ — das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nahe bleibt dem Menschen am weitesten [...] Die Lichtung selber aber ist das Sein» (M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, GA 9, p. 331).

⁴⁸ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 394. In realtà, quella coppia vuota, esattamente nella misura in cui si propone come la distinzione che dichiara l'ente in quanto ente, fa perdere completamente la differenza ontologica: «Infatti, la *ontologische Differenz*, su cui insiste giustamente Heidegger, viene a mancare nell'essenzialismo che la risolve nell'opposizione di concreto (*ens-existentia*) ed astratto (*esse-essentia*)» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 405).

del plesso ente-essere. Il paragrafo, intitolato dialetticamente «L'essere come il vuoto e la ricchezza» è molto interessante: l'essere è descritto come il più vuoto e il più ricco, il più universale e il più singolare, il più comprensibile e il più contraddetto, il più usato e il più trascurato, il più dimenticato e il più ricordato, il più detto e il più taciuto... ma questi contrasti restano purtroppo lì, come semplici descrizioni⁴⁹. Questi tentativi d'approccio descrittivo non sono dunque sufficienti per prospettare una riflessione intensiva, anzi non fanno che rinforzare la concezione dell'essere come pura presenzialità del presente, dimodoché in realtà tutto «[...] l'impegno della filosofia di Heidegger è nell'ostracismo alla sintesi sotto tutte le sue forme, noetiche ed ontiche, per fare posto al semplice e all'immediato della pura presenza del presente»⁵⁰. Così, l'essere heideggeriano è caratterizzato, ci dirà splendidamente l'ultimo Fabro, da una «positività finita neutra»⁵¹.

Ora, la piega relazionale imposta da Heidegger all'essere come pura presenza lo rinvia alla coscienza in modo molto più profondo che non nell'idealismo hegeliano, poiché qui il nulla smette d'essere dialettico per trasformarsi in un nulla costitutivo:

Una volta che l'essere è concepito come apparire e come presenza alla coscienza, è chiaro che il nulla qualifica l'essere stesso: quella ch'era «l'enorme forza del negativo» dello Spirito hegeliano, che doveva portare all'Assoluto come Tutto e come Risultato, qui diventa l'illuminazione della presenza nel farsi dell'esperienza. E mentre in Hegel l'esistenza scaturiva dall'essenza [...] qui l'essere non ha più dimensioni né alcuna dialettica che non sia quella di nulla ed essere, di non-presenza e presenza⁵².

Precisamente per questo l'essere non è l'essente e bisogna considerarne la differenza. Un problema però che non era finora stato posto: «Si tratta, secondo Heidegger, di un problema che ancora non è stato posto, quello della *differenza* fra l'essere e l'essente. Il passo indietro

⁴⁹ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 394-395.

⁵⁰ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 235.

⁵¹ C. FABRO, «L'emergenza dello esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», in AAVV, *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, (Dialogo di filosofia 7) PUL-Herder, Roma 1990, p. 164.

⁵² C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 240.

va da ciò che non è stato pensato, dalla differenza come tale, in ciò ch'è da pensare»⁵³.

La differenza, spiega Heidegger, è dovuta al nulla. Infatti, il nulla si attesta, certo, tramite l'angoscia, tuttavia, ben lontano da esaurirsi in questo suo ruolo «psicologico» di risveglio perché sia accolta la presenza dell'essere, il nulla è prima e soprattutto appartenenza dell'essere stesso, in modo tale che è dal nulla che sorge la distinzione fra l'essere e l'essente, la differenza ontologica dunque. Per Heidegger, infatti, il nulla è il principio, cioè la sorgente, della distinzione, più ancora è esso stesso la differenza. Il nulla è la differenza tra l'essere e l'essente — dunque, quello che permette e fa che ci siano degli essenti e non soltanto l'essere. Questo vuol dire: l'essente non è l'essere perché frammezzo c'è il nulla. Questo «frammezzo» però non va inteso come se il nulla fosse un *tertium quid* autonomo, quasi un *vinculum substantiale*, tra l'essere e l'essente, e non va neanche inteso come se si trattasse d'un vuoto immaginario accanto all'essere: il nulla è la finitezza stessa dell'essere, anzi è l'appartenenza dell'essere a se medesimo nella sua finitezza. Il nulla non dice altro che la finitezza intrinseca dell'essere:

*Il niente rimane per l'essere non come quello indeterminato che gli si trova di fronte, ma si svela come appartenente all'essere dell'essente [...] l'essere e il niente s'appartengono reciprocamente, non però perché entrambi — visto ciò dal concetto hegeliano del pensare — coincidano nella loro indeterminatezza ed immediatezza, bensì perché l'essere stesso è essenzialmente finito e si manifesta soltanto nella trascendenza dell'esser-ci che è nel niente tenuto fuori*⁵⁴.

Dunque, l'essere porta con sé sempre il nulla ed è per questo che c'è l'essente e non l'essere. Ma questo vuole anche dire che il niente

⁵³ C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 85. Questo potrà valere per la scolastica in generale, ma non per san Tommaso il quale ha prospettato come nessuno la composizione fra *id quod est et suum esse, ipsa substantia rei et suum esse*.

⁵⁴ «Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es *enthüllt sich als zugehörig zum Sein* des Seienden. [...] *Sein und Nichts gehören zusammen*, aber nicht weil sie beide — vom hegelischen Begriff des Denkens aus gesehen — in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil *das Sein selbst im Wesen endlich ist* und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart» (M. HEIDEGGER, «Was ist Metaphysik?», in *Wegmarken*, GA 9; hrsg. F.-W. VON HERRMANN, Klostertmann, Frankfurt am Main 1976, p.120. Corsivi nostri).

nienta⁵⁵ esattamente nella misura in cui l'essere è e proprio perché l'essere è. E allora, precisamente perché egli è il pastore dell'essere, il custode dell'essere, il *Dasein* è il luogotenente del nulla (*der Platzhalter des Nichts*).

Nella *Lettera sull'Umanesimo* il riferimento alla nientificazione, ossia il nientare del niente, nel modo del participio: «L'essenza di quello che io chiamo il niente è ciò che nienta (*das Nichtende*) nell'essere»⁵⁶. Naturalmente, il *nientare* non è lo stesso dell'annichilire, annientare o annullare ossia sopprimere qualcosa: in questi verbi la funzione del nulla è transitiva-oggettiva, mentre nel neologismo heideggeriano si accenna alla funzione metafisica-soggettiva del nulla esprimendone l'identità stessa nel suo proprio e originario modo di costituirsi, vale a dire nell'autenticazione della propria essenza⁵⁷.

Secondo Fabro, dunque, il nulla heideggeriano non ha una funzione negativa di negazione vuota ma una funzione «fenomenologica trascendentale»⁵⁸ in quanto permette d'epurare i residui teologizzanti hegeliani e kierkegaardiani dal momento che garantisce la convergenza anzi appartenenza inscindibile di spirito e mondo. In questo modo,

⁵⁵ «Das Nichts selbst nichtet» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 115).

⁵⁶ «Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne» (M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, GA 9, p. 360).

⁵⁷ Perciò, anche se Fabro non ha esplicitato quest'aspetto, in base alla terminologia aristotelica, assunta dall'Angelico e quanto mai precisa, bisogna dire che l'appartenenza del nulla all'essere proposta da Heidegger non va intesa nel *primo modo per se dicendi* — in quel caso si tratterebbe, ci sembra, del nulla dialettico hegeliano — neppure nel *secundo modo* — in quel caso si farebbe dell'essere il suo fondamento e, peggio ancora, il suo soggetto — ma va intesa invece nel *quarto modo per se dicendi*, perché sorge a partire dalla posizionalità attiva dell'essere stesso come espressione della sua intrinseca finitezza. Occorre però rilevare che in questo caso non si parla a livello d'atto secondo bensì d'atto primo originario. Non possiamo inoltre tralasciare che anche nel ricorso heideggeriano alla prima persona grammaticale splende, ancora una volta, il contrasto con san Tommaso: il suo «... quod dico *esse*» (ciò che [io] chiamo l'essere, *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9^{um} — per ben tre volte in un solo brano, caso unico in san Tommaso) trova la sua perfetta corrispondenza antitetica nello «was ich das Nichts nenne (ciò che io chiamo il niente)» heideggeriano.

⁵⁸ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 379. Fabro accenna però ad un approfondimento progressivo in questa riflessione heideggeriana sul nulla, che nacque come reazione all'accusa di nichilismo: nel 1943 si tratterebbe soprattutto di quello che deve emergere dalla rimozione di ogni essente, mentre nel 1947 l'accento viene messo sul nientificare che si mostra nell'essere stesso; nel 1949 si sottolinea però che il niente (*Nicht*) per l'essente non è un nulla (*Nichts*) nel senso negativo dimodoché la differenza fra l'essente e l'essere non è una distinzione di ragione, mentre, infine, nel 1950 s'insiste sul fatto che la nullità iscritta nell'essente è la più acuta controparte del semplice niente, ma è l'essere stesso (cf. 379-380).

Heidegger «resta fedele al trascendentale moderno», perché «l'emergenza dell'essente sul nulla è in virtù dello stesso nulla [...] il nulla dell'essente è preso qui a partire dal rapporto di essere-coscienza che è stato capovolto dal trascendentale moderno»⁵⁹. Si capisce allora perché Fabro ci tenga tanto a sottolineare la modifica, importantissima, nella quinta edizione del *Nachwort*, dove si legge che «l'essere non essenta mai senza l'essente»:

Qui va segnalato che mentre la IV ed. (1943) ha: «... das Sein wohl west ohne das Seiende» ora nella V ed. (1949, p. 41) si legge: «... nie west ohne das Seiende» (il Carlini nella sua versione [Milano 1953, p. 47] segue ancora il testo del 1943 e chiosa in nota: «... Il che fa pensare al concetto cristiano di Dio che, in quanto creatore, esiste per sé, anche senza il mondo»). — H. però pensa esattamente il contrario, perché pone la perfetta reciprocità di *Sein* e *Seiendes*⁶⁰.

Subito dopo, Fabro accenna al tentativo, certo legittimo, di Max Müller di conciliare le due varianti che si integrerebbero a vicenda, poiché, infatti, l'essere può essere considerato sia come la radice del presentarsi dell'essente e allora da esso distinto, sia come quello che non si presenta se non nell'essente ed allora da esso inseparabile⁶¹. Comunque

⁵⁹ C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, 237 n. 48. Il pensatore italiano fa riferimento a *Vom Wesen des Grundes*, Vorwort zur dritten Auflage (1949), 5: «Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seienden und Sein». Ha ragione, dunque, Fabro quando ritiene che questo tema del nulla costituisce un documento della «continuità» del pensiero heideggeriano che ci dà «l'unica chiave» per introdurci nella presenza che è la verità dell'essere (Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 239).

⁶⁰ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 379 n. 54. Si noti la delicata discrezione di Fabro nel cenno all'ignoranza supina che trapassa nella chiosa carliniana. Lo stesso brano è incorporato al testo nell'*Introduzione all'ateismo moderno*, pp. 969-970 dove, invece, in nota a piè si fa allusione ancora a Carlini. Cf. anche un cenno in C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 98.

⁶¹ Si tratta dell'opera *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Fabro traduce un brano della prima edizione (Heidelberg 1949) rinviando alla nota della p. 50: abbiamo potuto confrontare soltanto la seconda e la terza edizione, nelle quali il brano si trova nel corpo del testo e non in nota a piè (cf. 1958², 45-46; 1964³, 43-44). A conferma di questa legittima conciliazione, va osservato che una decina d'anni dopo Fabro ritorna sullo stesso brano di Heidegger accennando ad una ripresa della formula originaria: «Zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein» (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, *Nachwort*, p. 41). L'ultimo Heidegger però ha: «[...] (das) Sein ohne das Seienden zu denken» (*Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 2). Si tratta di un

sia, questo passaggio sancisce dunque la circolarità chiusa fra essere ed essente e costituisce per la stessa ragione un passaggio assolutamente determinante sia per la qualificazione interna dell'essere, sia per la comprensione dello statuto ontologico della differenza sia per l'apertura ad un'eventuale apparire di un eventuale Dio. Ovviamente, questa circolarità che Fabro chiama «incidenza trascendentale»⁶² dev'essere intesa come appartenenza essenziale dell'essere all'essente e dell'essente all'essere, che non è né una dualità né una semplice identità ma lo stesso farsi presente del presente che è la verità come non nascondimento⁶³.

La considerazione di questa circolarità si mostra all'opera quando Fabro coglie con precisione esemplare la doppia valenza che il sintagma «oblio dell'essere» comincia ad avere in Heidegger⁶⁴. Infatti, se da una parte esso significa semplicemente il fatto che l'essere non è mai stato considerato, dall'altra la formula esprime la situazione di diritto che appartiene all'essere nella sua finitezza e nella circolarità con l'essente che lo vela. Nel primo senso abbiamo una situazione fuorviante, nel secondo una dimensione costitutiva; nel primo senso possiamo e dobbiamo parlare d'oblio dell'essere a livello di pensiero riflesso, mentre nel secondo possiamo e dobbiamo parlare di nascondimento dell'essere a livello di pensiero spontaneo: la metafisica che tematizza l'essere togliendolo dal nascondimento e, allo stesso tempo, rispettandolo nella circolarità dell'appartenenza all'essente, è una metafisica che non è più metafisica (classica) ma che è andata all'essenza della metafisica (storica, a partire dall'essenza estatica dell'esserci).

L'essere dell'essente rimane dunque chiuso nell'immanenza scorrevole della storia proprio perché l'essere è la storia dell'essere. Così, a

punto capitale per la comprensione della finitezza dell'essere: cf. anche *Identität und Differenz*, ed. cit., p. 63ss.» («Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà» (1973), in C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. 117 n. 77).

⁶² C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 65.

⁶³ Cf. *Ibid.* Bisogna dunque affermare che il «circolo ermeneutico» del celebre § 32 di *SuZ* trova il suo fondamento profondo e la sua radice originaria nel «circolo ontologico» che è quello che contiene la differenza tra l'essere e l'essente. In questo circolo si stabilisce la tensione per la mutua fondazione in quanto l'essere si tiene appunto come opposto all'essente ponendo l'essente e senza mai venire da esso completamente ricoperto e mentre l'essente, ponendosi in virtù dell'essere, tiene l'essere fuori dal nulla di nulla. Il circolo ontologico del Heidegger più maturo costituisce il vero fondamento del circolo ermeneutico del primo Heidegger, quello più celebre.

⁶⁴ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 297-298.

partire di questa comprensione approfondita della differenza ontologica nella circolarità orizzontale d'essere ed essente, si capisce come e perché Heidegger possa recuperare i trascendentali classici riconducendoli all'essere come alla loro radice originaria ma secondo il bisogno intrinseco della verità-volontà dell'essere come presenza che si attua sempre nella storia dell'umanità in modo tale che metafisica e storia dell'essere coincidono⁶⁵. Dunque, al di là delle strutture della quotidianità, le «divisioni» originarie dell'essere si esprimono mediante la differenza come l'essere in contrasto al divenire, all'apparire, al pensare ed all'agire (*Sein und Werden, Sein und Schein, Sein und Denken, Sein und Sollen*): l'essere in contrasto al divenire è il permanere, cioè la *res*, l'essere in contrasto all'apparire è il modello, il paradigma, l'uguale, cioè l'*unum*, l'essere in contrasto al pensare da esso fondato è il reale, cioè il *verum*, l'essere in contrasto all'agire in quanto è quello ancora non realizzato che comanda l'agire è il dovere, cioè il *bonum*. Ma quello che rimane nel divenire, quello che appare nell'apparire, quello che fonda il pensare, quello che deve continuare, altro non è che l'essere stesso nella sua semplice identità di pura presenzialità.

L'essere heideggeriano è dunque un'essere neutro e dileguato: neutro perché neutralizzato dall'approccio fenomenologico che offusca la sua emergenza come atto e dileguato perché riferito all'uomo e quindi piegato nella relazionalità costitutiva. In ogni caso, l'essere heideggeriano è un essere depotenziato.

È dinanzi a questa stimolante diagnosi, dinanzi a quest'affascinante richiamo, dinanzi a questa debole risposta che Fabro si manifesta da una parte pieno d'illusione ma poi, in ultima istanza, deluso.

La contestazione fabriana della dissoluzione heideggeriana

Nella seconda parte dell'articolo *Dall'ente di Aristotele all'esse di san Tommaso*, Fabro si mostra molto laudatorio all'ora di analizzare alcuni passaggi heideggeriani esplicitamente dedicati all'onto-teologia. Ed ecco l'osservazione fondamentale: «Qui, in questo punto *indubbiamente positivo*, di arrivo del pensiero heideggeriano, si coglie nettamente il suo “oblio” dello *esse* tomistico in tutta la sua gravità e im-

⁶⁵ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, pp. 357-358.

portanza»⁶⁶. La proposizione è molto densa e rispecchia la convergenza divergente di cui si diceva prima. Innanzitutto si parla d'un aspetto positivo e si esclude ogni dubbio al riguardo. Quest'aspetto costituisce un punto d'arrivo del pensiero di Heidegger, ed è tutto a suo merito. Nondimeno emerge, nel contempo, il fatto che egli ha ignorato totalmente l'*esse* tommasiano, un oblio, questo, d'enorme gravità. Vediamo dunque in cosa consista per Fabro la gravità e in cosa l'importanza di siffatto oblio — il quale, si può aggiungere, non è cosa esclusiva di Heidegger ma prima e soprattutto cosa caratteristica di coloro che, per dirla alla Heidegger, non hanno ancora capito la differenza della differenza del tomismo originario.

Convergenze e divergenze identificate da Fabro

In formule brevi ma precise, possiamo dire che secondo Fabro, la *differenza ontica* tra gli enti trova alla sua radice la *differenza ontologica* tra l'ente e l'essere dell'ente e quest'ultima trova alla sua radice la *differenza metafisica* tra l'essere dell'ente e l'essere separato, sussistente e assoluto. Le cose sono degli enti, gli enti rimandano all'*esse* e l'*esse* partecipato àncora l'ente per partecipazione all'*esse per essentialiam*. Questa posizione teoretica sta agli antipodi di quella heideggeriana, ma c'è una convergenza su certi aspetti che possiamo riassumere brevemente: per Fabro si può convenire con Heidegger nella denuncia della coppia vuota di *essenza-esistenza* del pensiero essenzialista, nella denuncia del soggettivismo o sintetismo della concezione del conoscere nel pensiero occidentale ed il suo risultato che è il nichilismo contemporaneo, nel richiamo del doveroso ritorno alla richiesta di Parmenide sulla verità dell'essere, nel primato che bisogna accordare dunque all'essere come filo conduttore di rimando ultimo del pensiero, nel bisogno di prospettare il passo indietro dalla metafisica all'essenza della metafisica in senso opposto a quello hegeliano e nella caratterizzazione del nostro tempo come segnato dalla perdita del senso del problema di Dio⁶⁷. Ma procediamo per sommi capi.

⁶⁶ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 97. Corsivo nostro.

⁶⁷ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 95.

§ 1. Fabro concede a Heidegger d'aver visto giusto nella sua *diagnosi complessiva del pensiero occidentale* come essenzialismo, ossia la flessione formalistica. Questa diagnosi si applica a tutti, tranne san Tommaso però⁶⁸.

Allo stesso tempo, Fabro presenta due riserbi puntuali contro la doppia linea d'accusa alla metafisica nella sua presunta radice onto-teologica. Innanzitutto, che *la totalità dell'ente comune aristotelico è solo nozionale e formale*, perché poi si disperde nelle figure categoriali, nell'atto e la potenza, la causa e l'effetto: l'accusa non tiene conto di questo e, pertanto, perde tutta consistenza teoretica a causa della sua debolezza esegetica. Poi, l'attribuzione della *totalità all'ente supremo è piuttosto una forzatura*, perché si tratterebbe semmai di totalità in senso molto ampio, mentre in realtà essa si può riferire a Parmenide, Proclo e soprattutto a Spinoza e all'idealismo assoluto: vedere nella prima di tutte le sostanze la, per dirla così, «sostanza prima intensiva» è veramente una forzatura⁶⁹. Pertanto, l'accusa heideggeriana è gratuita e forzata e ispirata o suggerita più dagli sviluppi ed esiti aberranti storici che dalla natura stessa della cosa.

§ 2. Fabro riconosce inoltre a Heidegger il merito di *aver liberato il pensiero occidentale dai residui di gnoseologismo* sia nella direzione dell'idealismo nelle sue due forme ossia empiristica-fenomenista e razionalistica, sia in quella del realismo come s'esprime nel celebre problema critico che ha preoccupato e perfino torturato i «realisti» della prima metà del secolo scorso. Su questo Heidegger ha visto certamente bene. Il punto centrale è che in tutta la tradizione occidentale l'essere è stato fondato sul contenuto, sia quello dell'essenza sia quello configurato dalle strutture della soggettività, e pertanto è stato compreso mediante la rappresentazione. In quest'accusa rientrano tutti i tomisti che pensano l'ente come composto da un'essenza che conferirebbe i

⁶⁸ «[...] pur ammettendo la validità della critica drastica di Heidegger al pensiero occidentale, ed in particolare alla metafisica, sosteniamo che ad essa resiste — ed essa soltanto — la metafisica attivistica dell'essere di S. Tommaso» (C. FABRO, «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», p. 155). L'espressione «metafisica attivistica» è inconsueta nel registro fabriano: può darsi che si tratti d'una svista ovvero che, volendo insistere sull'atto, Fabro abbia voluto evitare il termine «attualistica» per prendere distanza da altre deviazioni, tuttavia non sembra l'espressione più adatta per qualificare la metafisica tommasiana dell'essere, che andrebbe detta piuttosto «intensiva».

⁶⁹ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 231.

gradi di perfezione formale e dall'atto di essere che lo farebbe esistere, come anche tutti coloro, tomisti inclusi, che ritengono essere Dio l'unico necessario e tutti gli altri contingenti — una tesi assurda sul registro teoretico e carente di ogni fondamento sul registro esegetico tomistico.

§ 3. Più profondamente ancora, ed in linea con ciò che si è appena detto, Fabro è d'accordo nell'accennare al predominio della distinzione fra *essentia* ed *existentia* come responsabile dell'oblio dell'essere⁷⁰. Allo stesso tempo però Fabro indica che Heidegger è rimasto schiavo dal principio d'immanenza:

La «presenza del presente» heideggeriana è l'essere-in-atto della coscienza umana che si trova in situazione in un mondo: Heidegger critica perciò il formalismo e il principio della coscienza mediante una forma in un certo senso ancor più radicale d'immanenza. Infatti è vero ch'egli critica, ed è il titolo maggiore di merito della sua opera, la *Vergessenheit des Seins* [...]. Ma la sua «realtà di presenza» non è che la versione attualistica dell'identità di *esse essentiae* ed *esse existentiae* affermata dalla scolastica antitomistica⁷¹.

§ 4. Fabro concede a Heidegger d'aver visto bene nella diagnosi riguardo al bisogno di prospettare il passo indietro dall'essente all'essere dell'essente⁷². Questo passo però costituisce soltanto il primo momen-

⁷⁰ Anzi, Fabro ritiene che questo punto sia stato una costante nel suo dialogo con Heidegger: «Possiamo dire che questo è stato il *Leitwort* (o *Leittext*, *Leitsatz*, se così piace) di questo nostro dialogo con Heidegger. Si può perciò tracciare una linea continua da Scoto-Suárez-Wolff-Kant... Heidegger...: dalla Scolastica formalista fino a Locke, Kant, Hegel, Heidegger, Weischedel, Severino... È l'identità (capovolta) di atto e contenuto in virtù del *cogito*» (C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, p. 158 n. 38). Fabro si riferisce ad un brano celebre: «Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von *essentia* (Wesenheit) und *existentia* (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte» (M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, GA 9, p. 329).

⁷¹ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 259. E questo a causa della coappartenenza d'essere e nulla: «L'affermazione heideggeriana di una dipendenza del pensiero dall'essere, non contrasta affatto con l'accettazione del principio d'immanenza, anzi ne costituisce quasi la nuova formula risolutiva: il nucleo teoretico di tale formula non è da vedere in una nuova — ed ormai superflua — difesa del principio di soggettività, ma nella proclamazione dell'essenziale appartenenza reciproca di essere e nulla» (*ibid.*, p. 237).

⁷² «Con la riduzione ultima o “passo indietro” allo “Esse ipsum” come atto di ogni atto, il pensiero ha fatto il ritorno al fondamento richiesto da Heidegger come alla sua prima fondazione» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 400).

to del posizionamento del pensiero riflesso come pensiero dell'essere dell'essente. Si badi bene: il primo, non l'ultimo; e dell'essere dell'essente, non dell'essere. E qui cominciano le divergenze:

Differiscono allora S. Tommaso e Heidegger nel momento essenziale ossia nella determinazione della differenza: per ambedue il fondamento dell'ente è l'essere, ma mentre per S. Tommaso l'*esse* nel senso d'atto primo e profondo è un *posterius* nella riflessione metafisica ed il *prius* nozionale è proprio l'*ens* ossia l'apprensione del [di qualche] reale in atto: per Heidegger il *prius* è il *Sein* stesso che non ha dimensioni e gradi perché è il darsi della presenza⁷³.

Ora, mentre per Heidegger questo passo indietro porta al superamento della metafisica nel senso della rimessa della metafisica a partire dall'identificazione della metafisica come appartenenza essenziale, ossia appropriazione e ricordo, dell'uomo in quanto trascendenza ontica secondo il dispiegarsi del progetto, invece per Fabro questo passo indietro s'identifica col medesimo posizionarsi nel *punto di partenza della metafisica come scienza* suprema, in quanto attraverso quel passo indietro si opera una riflessione radicale che assume come cominciamento riflesso ciò che era, è e permane, il cominciamento del pensiero spontaneo e si rende possibile la riduzione all'*ipsum esse*⁷⁴. Questo vuol dire che, per Fabro, Heidegger confonde l'esercizio dell'umanità dell'uomo con la specificità del pensiero riflesso radicale, nonché l'atto primo con l'atto secondo.

§ 5. Fabro nega inoltre che la differenza ontologica fra l'essere e l'essente consista nel nulla tra l'essere e l'essente in quanto Heidegger rende il nulla connaturato all'essere.

Infatti, per Heidegger il nulla esprime l'essere stesso nella sua finitezza in modo tale che il niente nientifica in tanto e in quanto l'essere è — ed è per questo che ci sono «gli essenti», come risultato dunque, ma non causale (Suárez) né dialettico (Hegel). Invece per Fabro la finitezza dell'*esse* è soltanto una conseguenza e non un principio e questo perché appartiene all'essere *non* in quanto è *esse* bensì in quanto è essere *dell'essente* e allora *esse participatum*.

⁷³ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 264.

⁷⁴ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 392-393.

Da qui ne consegue che l'*esse*, in tanto e in quanto è *esse*, non comporta di suo né pone né dice affatto il nulla: è invece l'energia originaria dell'*esse* a cavar fuori, dalla notte del nulla, l'*ens*. Il nulla, semmai, esprime ciò che è l'*ens* a mancanza dell'*esse* che lo rende *ens*⁷⁵. Pertanto, anziché chiudere l'essere nella finitezza, il passo indietro che consente d'afferrare riflessamente l'essere dell'essente, qualora ben compiuto, comporta l'irrinunciabile e decisiva esigenza di accoglierlo e dunque di prospettarlo nella sua originarietà ponente e allora di ricondurlo all'*esse per essentiam* senza il quale non ci potrebbe assolutamente essere nessun essere di nessun essente.

Heidegger però si ferma lì e non opera questa riconduzione⁷⁶. Malgrado le apparenze, sia per mancanza di forza risolutiva, sia per errore di metodo, sia condizionato per motivi personali, egli non è riuscito ad operare nel modo giusto il passo indietro. E questo perché teoreticamente il filosofo di Messkirch si è fermato all'essere come alla sola presenza, cogliendolo nel suo terzo effetto del suo primo grado predicamentale ossia la sola presenzialità come illuminazione, mentre per san Tommaso, e certo per Fabro che condivide totalmente la sua posizione, l'essere non è anzitutto atto di presenza bensì attualità di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni (*actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*): pertanto, l'*esse* è innanzitutto l'atto ponente l'*ens*, poi, e di conseguenza, l'atto attuante tutte le dimensioni reali, ossia esistentive, e formali, ossia di contenuto, dell'*ens*, e ulteriormente, e solo ulteriormente, l'atto illuminante l'*ens* e allora fondante il darsi originario dell'*ens* all'uomo. Perciò san Tommaso spiega esplicitamente che *nomen entis ab actu essendi imponitur et non ab eo cui convenit actus essendi* e poi, di conseguenza, che *ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*. Si badi bene: il nome di «ente» si attribuisce all'ente non a partire dall'ente bensì a partire dall'atto che lo costituisce e in virtù del quale ci s'impone come ente⁷⁷. A questo modo san Tommaso realizza d'un sol colpo e l'oltrepassamento dell'intero pensiero occidentale e il

⁷⁵ «È l'ente che è finito, non l'*esse* come tale [...] il nulla chiarifica la finitezza dell'ente non in quanto entra come elemento (o momento reale) componente l'ente, ma in quanto riporta il "limite" dell'ente al suo fondamento della infinita distanza dall'Essere che l'ha tirato dal nulla» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 42).

⁷⁶ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 259.297.

⁷⁷ Parafrasando Heidegger possiamo aggiungere che ciò che più dà da pensare è che ancora i tomisti non abbiano capito la forza di questo brano e altri simili.

passo indietro giustamente richiamato da Heidegger, con una radicalità da Heidegger stesso insospettata. Infatti, poiché l'*ipsum esse est actum entis inquantum ens*, e la stessa attualità della cosa è una certa luce della cosa — anche per san Tommaso e meglio che per Heidegger — l'*esse*, proprio perché è l'atto attuante, è anche e di conseguenza, il principio illuminante l'*ens*. Ma siccome Heidegger si è fermato a questo terzo momento, che è in realtà fondato e non fondante, egli ha secondo Fabro travisato l'autentica nozione di atto e, malgrado le sue proteste in contrario e malgrado tutti i suoi legittimi e largamente condivisibili richiami, è rimasto ancorato alla distinzione classica tra essenza ed esistenza fornendone però una versione peggiorata, poiché ispiratasi alla trascendentalità kantiana delle forme a priori della sensibilità a partire dal *reines Zusehen* e dal *leeres Anschauen* hegeliani⁷⁸. Perciò afferma Fabro:

Il *Sein selbst* heideggeriano è quindi nella linea del *leeres Sein* hegeliano, riportato alle sue dimensioni originarie ossia come il riferimento (*Bezug*) della coscienza finita (o *Dasein*) all'orizzonte finito con cui si pone la *existentia* o effettualità (*Wirklichkeit*), realtà, oggettività...⁷⁹

Si può dire pertanto che, secondo Fabro, quello che ha fuorviato Heidegger è stato il travisamento della nozione d'atto la quale è stata da lui inizialmente afferrata per convertirsi dopo, quasi immediatamente, nel mero fatto di presenza — a cavallo dunque fra il DNA della sua formazione iniziale scolastica, scotistico-suareziana, e il sigillo indelebile dal carattere impressogli dall'ulteriore formazione fenomenologica — per cui l'essere viene ridotto neanche a fattore di presenza ma al

⁷⁸ Entrambe le espressioni si corrispondono ma sotto diversi aspetti. Per il *reine Zusehen*, cf. G.-W.-F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, W. BONSIEPEN – R. HEEDE (ed.), Meiner, Hamburg 1968, p. 59 lin. 28-30: «[...] sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beyder, und der eigentlichen Prüffung überhoben, so daß indem das Bewußtseyn sich selbst prüfft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt» — citiamo secondo la grafia originale. Per il *leere Anschauen*, cf. *Wissenschaft der Logik*, T. I, B. I, Absch. 1, Kap. 1, A; ed. Lasson, Leipzig 1948, Bd. I, pp. 66-67: «*Sein, reines Sein* [...] — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst». Non deve sorprenderci questa «*conversio*» dialettica fra essere ed intuire perché quando Hegel dice «l'essere», non vuol esprimere altro che l'astrazione generalizzata della copula come attività ponente dello spirito, ossia il puro essere è per lui il puro pensiero.

⁷⁹ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 386.

solo fatto della presenza (dunque più dileguato ancora dell'*existentia* scolastica stessa!) e poi, e così, *sottratto* alla costituzione interna strutturale dell'ente. Infatti, e per quanto il cenno possa sorprendere, dietro il fascinoso e stimolante semantema di *Sein des Seienden*, si nasconde il fatto che Heidegger ha in realtà sottratto l'*esse* all'*ens*⁸⁰. Pertanto, *l'essere di Heidegger è atto di presenza dell'ente ma non atto dell'ente. È precisamente per questo che un tale atto esclude ogni possibilità d'ascesa metafisica, rimanendo allo stesso tempo sia il termine a quo che il termine ad quem della riflessione filosofica. Infatti, l'essere heideggeriano*

[...]indica l'atto di presenza ovvero la «presenza del presente» (la *Anwesenheit des Anwesenden*): si può dire perciò ch'esso resta in fondo ancora la coscienza vuota hegeliana, con la differenza ch'essa è legata alla sfera fenomenologica ed è aperta solo sul mondo e si attua come storicità del soggetto finito⁸¹.

Perciò

Heidegger sta fermo al plesso *Sein-Seiende* [...] e si mantiene nella tensione dell'ambito ontico (*Seiende*) ontologico (*Sein*) del puro apparire-accadere: si tratta appunto di risolvere e fondare il *Seiende* nel *Sein*, il plesso empirico dell'immediatezza hegeliana (*Unmittelbarkeit*) nel puro accadere dell'evento [...] È sempre la dialettica dell'apparire-scompare dell'essente (plesso ontico) che rimanda pertanto dal plesso (ontologico) di *Sein-Seiende* a quello più originario (metafisico?) di *Sein-Nichts* che Heidegger prende da Hegel ma in senso capovolto⁸².

In questo senso si può parlare, per quanto risulti paradossale, di una rinnovata versione dell'estrinsecismo.

⁸⁰ «Il *Sein des Seienden* («esse entis») di Heidegger, perciò, sembra più pertinente [dello *Sein* hegeliano], ma in realtà sottrae l'*esse* dell'ente all'ente stesso» (C. FABRO, «Appunti di un itinerario», in *Essere e libertà*, Maggioli, Rimini 1984, p. 35).

⁸¹ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 394. Poco prima si accennava allo «storicismo fenomenologico in cui si risolve la posizione dello stesso Heidegger, malgrado le sue apprezzabili intenzioni e la decisiva forza speculativa delle sue istanze» (*ibid.*, 392).

⁸² C. FABRO, «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», pp. 504-505.

Estrinsecismo della presenzialità heideggeriana ed intrinsecismo dell'attualità tommasiana

Sembra che, nell'interpretazione valutativa fabriana, l'auspicato passo indietro heideggeriano che andrebbe prospettato dall'essente all'essere dell'essente consista soltanto nel *direzionamento preciso* della riflessione teoretica sull'*esse in actu* come effetto del primo grado predicamentale di perfezione formale, sullo sfondo della quantificazione del trascorrere secondo la qualificazione depotenziata della prima determinazione dello *Sein* hegeliano, ossia come attivazione del *Sein-für-Anderes* che costituisce la struttura ontologica di fondo della concezione heideggeriana della storia⁸³. Perciò, il passo indietro prospettato in questo modo da Heidegger non sfugge, anzi ricade in una maniera molto più grave, nel deprecato oblio dell'essere e nel paradossale estrinsecismo dell'immanenza ontologica nella trascendenza ontica orizzontale della pura presenzialità⁸⁴.

Infatti, l'essere heideggeriano si attesta nella sua attualità non propriamente come atto dell'essente bensì come riferimento all'uomo, ossia non è atto per l'essente bensì atto per l'uomo. Non, certo, che l'essere sia un prodotto del pensiero ma nel senso invece che l'uomo stesso è l'evento dell'essere nel suo stesso porsi come presenza. Si tratta dunque d'una nuova maniera d'estrinsecismo: diverso da quello idealistico nel quale il processo intensificativo intenzionale ricorre le tappe della coscienza come un incremento del logos dello spirito nella storia, e quindi secondo l'accentuazione del momento veritativo; diverso anche da quello scolastico nel quale l'essere viene dal di fuori a far esistere delle essenze che portano in sé tutto il peso della ricchezza dell'ente, e quindi secondo l'accentuazione del momento quidditativo. Qui si tratta invece

⁸³ «Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: „Sein als das Ereignis“ meint das „als“ jetzt: Sein, Anwesenlassen geschieht im Ereignen, Zeit gerecht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis» (M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, GA 19, p. 27). Si tratta del rapporto intrinseco fra tempo ed essere, *Zeit und Sein*.

⁸⁴ «[...] non si vede come lo stesso Heidegger possa sfuggire alla coerenza di siffatta conclusione fallimentare [del pensiero occidentale] 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» (C. FABRO, «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», p.164).

d'estrinsecismo nel senso dell'essere neutro ch'è la pura presenzialità del mero apparire e depotenzia e svuota l'essente, in altri termini, si tratta della risoluzione dell'essere come presenzialità relazionale originaria a partire dall'essenza estatica del *Dasein*, e quindi come accentuazione della circolarità relazionale chiusa di essere ed essente nella mera trascendenza ontica dell'apparire finito della storia sul fondamento del nulla. Al fondamento d'ogni consistenza che è l'*esse* intensivo tommasiano come atto costitutivo intrinseco si oppone il dispersivo relazionale che è lo *Sein* heideggeriano come pura presenzialità e-statica.

Proprio per questo, cioè a causa della riduzione dell'essere a presenza nel senso indicato, ne consegue innanzitutto che Heidegger debba negare per forza che il presunto dio sia l'essere e poi che Heidegger rimanga ancorato all'orizzonte immanentistico moderno, non in quanto farebbe, che non lo fa, dell'essere un prodotto del pensiero, né in quanto resti, che non resta, soggiogato dal progetto della certezza assoluta come sostitutiva della verità, bensì in quanto l'essere dell'essente rimane intrinsecamente legato all'apparire in senso ontico-fenomenologico-antropologico. Quest'apparire, insistiamo non dev'essere inteso nel senso intenzionale dell'intelligibilità idealista, ma nel senso più elementare della sola presenzialità ontica dell'evento:

Qui si manifesta ancora più fondo la differenza fra S. Tommaso e Heidegger e cioè che mentre Heidegger come Hegel resta nella linea formalistica dell'oblio dell'essere e parla sempre della priorità nozionale del *Sein* sul *Seiende*, S. Tommaso invece insiste sull'*ente* come primo oggetto del conoscere che si pone a fondamento e principio intensivo di ogni ulteriore conoscere [...]. Heidegger, invece, resta alla fine legato al principio moderno dell'immanenza, deve fermarsi all'essere come «presenza» senz'affermare il valore d'intelligibilità: il *Sein* heideggeriano è l'evento che scaturisce dal gioco-spazio-tempo⁸⁵.

Infatti, per Fabro, come per san Tommaso, l'essere appartiene all'ente non come quello che lo riferisce all'essenza estatica dell'uomo, bensì come quello che lo costituisce nella sua consistenza originaria: non è l'atto trascendentale che fa apparire l'essente bensì l'atto dell'es-

⁸⁵ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 264.

sente che lo costituisce internamente e, perciò, lo fa anche apparire. Così, per Fabro, il passo indietro teoretico radicale che porta dall'essente all'essere dell'essente trova storicamente il suo momento iniziale nell'essere parmenideo, si espande nel plesso intensivo delle forme platoniche trascendenti e nella dispersione delle forme aristoteliche immanenti e si compie nell'emergenza assoluta dell'*esse* come atto intensivo tommasiano⁸⁶.

Conclusione

Raccogliendo ora i punti fondamentali del nostro itinerario e in ordine a concludere il presente confronto elementare, vorremmo rendere in maniera precisa le risposte fabriane puntuali alla critica heideggeriana della presunta deriva onto-teologica della metafisica, legata al modo di vedere la differenza ontologica, qualora questa critica volesse avere san Tommaso come bersaglio⁸⁷.

Infatti, stimolato dall'esigenza heideggeriana, Fabro prospetta la «differenza» del tomismo originario in chiave di corrispondenza antitetica⁸⁸, confrontando le rispettive risposte di san Tommaso e Heidegger. In questo modo, egli si posiziona di fronte al doppio problema della differenza ontologica e dell'arrivo teoretico al vero Dio vivente dall'interno della metafisica.

⁸⁶ Cf. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 227. Si capisce allora perché «[...] per lo stesso Heidegger, l'“essere solo” non è e non significa nulla senza la forma o l'essenza dell'ente [...]. San Tommaso, e lui soltanto, proclama l'emergenza assoluta dell'*esse* come atto di tutti gli atti e di tutte le forme: forme ed atti i quali pertanto cadono nella condizione di potenza ovvero di “capacità” recettiva dell'atto di essere» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 636).

⁸⁷ Fabro ci tiene a rilevare quest'aspetto: «La posizione heideggeriana sembra abbastanza chiara: essa attribuisce in generale a tutta la metafisica il concetto spinoziano di Dio come *causa sui* a cui è giunta la filosofia occidentale al culmine della sua flessione formalistica col razionalismo. *Di questo concetto risponda chi deve, non certo San Tommaso*: egli ha ben affermato la “differenza” fra l'essere e l'essente indicando nell'*Esse* l'Atto puro e il “fondamento” (*Grund*) della realtà di ogni partecipazione» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 639. Corsivo nostro).

⁸⁸ «La differenza pertanto tra Heidegger e S. Tommaso è quindi lampante [...] c'è soprattutto una divergenza e questa è incolmabile e incommensurabile perché è costituita precisamente dalla “differenza della differenza” [...] il nostro discorso si pone su un piano diverso, antitetico anzi, rispetto a quello di Heidegger» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, p. 260-261).

§ 1. La prima osservazione riguarda la determinazione nozionale stessa dell'essere: l'essere non è presenza, come vuole Heidegger, ma attualità di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni, come vuole san Tommaso e, nella terminologia fabriana, atto emergente intensivo costitutivo dell'ente in senso forte. Così, l'asettica e delegata coppia fenomenologica di presenza-assenza scompare per lasciare il posto centrale alla coppia d'essenza ed essere rispettivamente come potenza soggettiva ed atto intrinseco secondo la composizione costitutiva dell'essente in quanto essente. Il nulla ch'era nel primo caso accostato all'essere come appartenente alla finitezza della sua essenza d'essere è adesso spostato come conseguenza nozionale a partire dalla risoluzione e fondazione dell'ente nell'essere come suo atto intrinseco costitutivo.

§ 2. La seconda puntualizzazione fabriana riguarda la conseguenza della sbagliata qualificazione dell'essere avanzata da Heidegger. Infatti, siccome l'essere non è atto di presenza ma atto fondante radicale, bisogna prendere atto del fatto che è Heidegger stesso a chiudersi all'esigenza della fondazione e quindi a restare nell'oblio dell'essere: così, l'accusa d'oblio dell'essere ricade su Heidegger stesso e in maniera ben più radicale di quella da lui intesa quando lanciava l'accusa.

In questo senso, bisogna riconoscere che Heidegger, malgrado le velleità di recupero dell'essere (*Sein, esse*), lo perde definitivamente mentre è proprio san Tommaso a rispettarlo nella sua emergenza. Infatti, mentre in Heidegger l'essere stesso produce la sua presenza tramite il pensiero a partire dall'imposizione dell'oblio di se stesso a causa del suo allontanamento che «entizza» in virtù della finitezza che lo costituisce, ossia mentre in Heidegger l'essere si presenta in prima battuta per poi sottrarsi definitivamente, in san Tommaso invece l'ente si costituisce come ente in virtù dell'*esse* che è il suo atto ed ogni considerazione intellettuale, poiché altro non è che un'aggiunta all'ente, rimanda all'ente e così, rimane aperta in ultima istanza all'*esse*: dunque, l'*esse* è il principio dal quale scaturisce la possibilità stessa della conoscenza, ed è, così, l'ultimo termine di rimando risolutivo di quella forma più profonda ed elevata di conoscenza che è la metafisica, secondo il doppio direzionamento della *resolutio*. La distanza fra san Tommaso e Heidegger, malgrado la convergenza d'istanze, non può essere maggiore: entrambi s'oppongono all'estremo sia nella comprensione della

metafisica, sia nella comprensione dell'uomo, come anche, e soprattutto, nella comprensione dell'essere e del rapporto tra l'essere e l'essente. Costitutivamente nientificato, l'essere heideggeriano attira lo *Dasein* verso il vuoto; atto emergente intensivo, quello tommasiano spinge lo spirito verso la pienezza, secondo una dinamica ascendente d'appartenenza e formale e reale: appartenenza reale e formale all'essente che vi partecipa, appartenenza formale secondo il rapporto di partecipazione all'*esse per essentiam* il quale è soltanto e puramente appartenenza reale e formale assoluta di se stesso.

§ 3. Infatti, l'essere stesso sussistente appare nella metafisica al termine della *resolutio* dell'*esse* dell'*ens per participationem*. Così, esso non è un contenuto interno al *subiectum* della metafisica ma è raggiunto come un principio estrinseco fondativo dell'essente, grazie al suo principio intrinseco fondativo che è l'*esse inhærens*: l'esigenza del passaggio è assolutamente necessaria e richiesta dall'identità stessa dell'essere. Poi, una volta avviata la riflessione riguardo al modo d'influsso, di presenza e di controllo che l'*esse per essentiam* ha ed esercita sull'*ens per participationem* attraverso l'*esse participatum*, quest'*esse subsistens* potrà, in maniera teoreticamente fondata, essere chiamato e riconosciuto Dio. È così che Dio viene nella metafisica, cosicché si può dunque dire e ritenere giusta l'affermazione heideggeriana che Dio viene nella metafisica dall'essenza stessa della metafisica: non però per le ragioni avanzate da Heidegger, ossia non perché l'*esse* rimandi prima ed innanzitutto ad una fondazione causal-efficiente, come vuole l'accusa heideggeriana, ma proprio perché l'*esse* partecipato rimanda per appartenenza diretta all'*esse per essentiam* il quale dopo, e soltanto dopo, è colto come causa anche efficiente dell'*esse* partecipato.

§ 4. Dio dunque non è un ente ma l'*ipsum esse subsistens*. Pertanto, niente onto-teologia. Non che ci sia un'onto-teologia giusta e un'onto-teologia erronea, la quale sarebbe stata giustamente denunciata da Heidegger. Assolutamente no! Nella sfera del pensiero teoretico puro e risolutivo non c'è alcun posto per chissà quale presunta onto-teologia. Non c'è posto, certo, nel pensiero tommasiano. L'Angelico è quanto mai esplicito su questo punto:

[...] la causa prima è al di sopra dell'ente in quanto è l'essere stesso infinito, invece si dice ente quello che partecipa finitamente all'es-

sere. [...] per cui afferrabile dal nostro intelletto è soltanto quello che ha una quiddità partecipante all'essere; ma la quiddità di Dio è l'essere stesso, per cui è sopra l'intelletto⁸⁹.

Il fatto poi che san Tommaso parli qua e là di Dio come *primum ens* non fa che rafforzare questa conclusione, almeno per due ragioni. Innanzitutto, si tratta sempre d'una qualificazione che appartiene alla *via inventionis* e mai alla *via iudicii*. Poi, perché, nel qualificare «ens», il *primum* elimina la differenza di composizione fra l'*id quod* e l'*est* ch'è ridotta dunque al piano espressivo-logico-proposizionale e definitivamente rimossa dal piano ontologico identificativo: vale a dire, se è *primum* non è *ens*, ossia è *l'esse per essentiam*.

Di conseguenza, per Fabro la differenza fra Heidegger e san Tommaso si trova giustamente nell'interpretazione della differenza della differenza, dove la tensione fra l'essere e l'essente viene da una parte risolta nel binomio ontico-fenomenologico temporale della presenza-assenza e dall'altra nella tensione fondante della partecipazione secondo la coppia di potenza e atto. A cavallo tra fenomenologismo husserliano e logicismo scotista, l'errore fondamentale di Heidegger è di aver cercato ciò che differenzia nell'essere come se si trattasse d'un principio, il principio «differenza» appunto, il quale sarebbe il nulla; ciò che non ha capito è che la differenza non è un principio ma un risultato ed un risultato conseguente allo statuto dell'essere non in quanto essere ma in quanto partecipato. Così, alla dileguata attestazione fenomenologica dell'essere heideggeriano secondo la coppia di presenza-assenza nella circolarità dell'essere e l'essente che tiene l'uomo come *Dasein* per autenticare l'irradiazione dell'essere stesso come illuminazione, Fabro oppone la fondazione ontologica, in senso forte, dell'essere tommasiano secondo la coppia d'atto e potenza nella tensione della partecipazione, per cui l'essente è ciò che partecipa all'essere e allora l'essere stesso partecipato richiama ed esige un'ulteriore fondazione — quella che con

⁸⁹ Cf. S. TOMMASO, *In lib. De Causis*, Prop. 6, ed. Saffrey, 47: «[...] causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse [...] unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum». Ci preme chiarire che nella *resolutio* tommasiana l'identificazione dell'*ipsum esse subsistens* in quanto causa prima è posteriore all'ascensione metafisica al medesimo e la presuppone: dunque, non c'è qui assolutamente spazio per le obiezioni heideggeriane, salva *ignoratio elenchi*.

Fabro potremmo dire metafisica — nell'essere *per essentiam*. Alla dissoluzione dell'ontologia fondamentale heideggeriana, Fabro oppone la risoluzione della metafisica intensiva tommasiana.

Il punto chiave è che, per quanto riguarda la specificità del contenuto, l'approccio tommasiano all'essere è *puramente filosofico*: pertanto, malgrado le apparenze, Heidegger si è mostrato poco sensibile alla storia dell'apparire dell'essere mentre avrebbe dovuto prenderne atto. Ma è così la vita dello spirito e riesce difficile trovare spiriti aperti volentieri alla totale e sufficiente catarsi teoretica di cui c'è bisogno per porsi di fronte ai problemi di fondo nella pura disponibilità all'apparire dell'essere. Ciò esige senz'altro un posizionamento della libertà e di fronte all'essente e di fronte all'essere dell'essente che rimane aperto all'essere assoluto. Così, nel cominciamento tommasiano come passo indietro fabriano è contenuta l'esigenza di prospettare il termine risolutivo ultimo, del pensiero e della vita, secondo l'*itinerarium mentis* dal tempo all'eternità.