

IL RITORNO AL FONDAMENTO

Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger
e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino

CORNELIO FABRO

M. Heidegger, sul modello dei “filosofi essenziali” (*wesentliche Denker*), concepisce come compito della riflessione filosofica nell'epoca attuale il “ritorno [o riduzione] nel fondamento della metafisica” (*Der Rückgang in den Grund der Metaphysik*) (1) così da riuscire a “pensare non solo metafisicamente ma a partire dell'essenza della metafisica” (...*nich nur metaphysisch, sondern aus dem Wesen der Metaphysik zu denken*) (2). Heidegger fa il punto di partenza con l'accusa al pensiero occidentale di oblio dell'essere (*Ver-gessenheit des Seins*) ed attribuisce la responsabilità di tale deviazione radicale alla intromissione dello *homo fa-ber* che ha dominato il pensiero occidentale in quanto è stato assunto come schema per la verità dell'ente il “plesso di materia e forma” (*das Stoff-Form Gefüge*), in cui opera lo strumento, e questo plesso è preso come la struttura immediatamente intelligibile di ogni ossente.

Di qui prende l'inizio la “volontà di potenza” (*Wille zur Macht*) — e di conseguenza il predominio dello *homo fa-*

(1) Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, V Aufl., Frankfurt a. M. 1949, p. 7 ss.

(2) Cf. M. HEIDEGGER, “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1949, p. 233. — Tengo presente con qualche modifica la trad. it. di P. Chiodi, Firenze 1968, p. 232.

ber— la quale sarà teorizzata dall'idealismo tedesco e divulgata da Nietzsche come il principio del nichilismo il quale si è imposto come el movimento fondamentale della Storia dell'Occidente, soprattutto nella sfera di potenza del mondo moderno, così che il suo sviluppo non può determinare che catastrofi mondiali. Secondo Heidegger non solo tale nichilismo ha portato alla miscredenza ed all'ateismo, ma potrebbe darsi che "...lo stesso Cristianesimo non costituisca che un derivato ed un momento dello sviluppo del nichilismo" (3). Questa errata concezione di tipo strumentale della verità è stata rafforzata, secondo Heidegger, nel campo della fede biblica con la presentazione dell'origine del mondo come effetto di una particolare creazione da parte di Dio ed è stata assunta nel campo nella speculazione dalla filosofia tomistica che pensa "...lo *ens creatum* in base alla unità di materia e forma" così che la fede (*Glaube*) viene chiarita a partire "da una filosofia la cui verità riposa in un non-nascondimento (*Unverborgenheit*) ch'è di altra natura da quella del mondo creduto nella fede". Precisando il suo spunto di storiografia speculativa, Heidegger insiste sulla deviazione operata dalla teologia cristiana mediante la "visione del mondo" (*Anschauung der Welt*) in virtù del plesso di materia e forma che diventa lo schema per la teoria della conoscenza del mondo moderno (Kant) (4). Questa deviazione spiega l'identità di pensare e volere che s'impone sempre più nella filosofia moderna così che la metafisica è stata sopraffatta nel pensiero contemporaneo dalla scienza e dalla tecnica (5): essa indica la prevalenza crescente del *Seiende* sul *Sein*.

In questa denuncia heideggeriana risultano pertanto evidenti e operanti i seguenti momenti o tappe: 1. La denuncia della concezione biblica della creazione del mondo mediante un intervento operativo personale cioè libero di Dio sulla materia. — 2. L'inconciliabilità della concezione to-

(3) M. HEIDEGGER, "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", in: *Holzwege*, ed. cit., p. 204; Chiodi p. 202.

(4) M. HEIDEGGER, "Der Ursprung des Kunstwerkes", in: *Holzwege*, ed. cit., p. 18 s.; Chiodi p. 15 s.

(5) Cf. spec.: M. HEIDEGGER, "Ueberwindung der Metaphysik", § 10, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 80 s.

mistica dello *ens creatum*, presentato come composto di materia e forma, con la concezione biblica. — 3. La solidarietà e continuità fra il pensiero cristiano-tomistico con la deviazione moderna in siffatta concezione della verità dell'essente a partire dal plesso strumentale di materia e forma.

Nella presente relazione si contestano ad Heidegger tutti e tre questi punti come infondati ed anzitutto come errori di fatto (*ignoratio elenchi*). Infatti: 1. La creazione secondo il testo biblico non è affatto legata alla materia ma è la produzione *ex nihilo* da parte di Dio sia della materia come della forma e termina alla messa in atto non solo di "enti materiali" ma anche e soprattutto di sostanze assolutamente spirituali cioè fatte ad "immagine di Dio" (Angeli, anime umane): Dio creò il mondo con un semplice atto di volontà libero ed onnipotente. L'azione creativa di Dio ha per termine la creatura, questo però non implica alcuna mutazione in Dio ma solo nella creatura (dal nulla all'essere): perciò S. Tommaso indica la creazione con il termine metafisico di *processio* ed *emanatio creaturarum a Deo* che non ha nulla di strumentale (*S. Th.* I, 44 Prol. e 45 Prol.). In effetti, ed in contrasto al Maestro delle Sentenze Pietro Lombardo (l. IV, c. 3), S. Tommaso nega espressamente che Dio abbia avuto bisogno di uno strumento qualsiasi nella creazione (cf. *S. Th.* I, 45, 5): produrre lo *esse absolute* è proprio di Dio. — 2. La concezione tomistica circa la struttura dell'ente creato si distanzia profondamente sia dalla prima come dalla seconda Scolastica. Infatti la prima Scolastica, dominata dal cosiddetto agostinismo avicebronizzante, concepiva tutte le creature (anche le sostanze spirituali) composte di materia e forma ossia subordinava la causalità divina — come appunto pretende Heidegger — allo schema *Deus-homo faber*. La seconda Scolastica ha lasciato cadere la Diremption fisico-metafisica di materia-forma ritenendo come criterio fondamentale di distinzione della creatura dal creatore (oltre la composizione predicamentale di sostanza ed accidenti) la *dipendenza* causale estrinseca dal creatore: la semantica della creatura è allora tutta riversata sull'essenza concepita prima come possibile e poi come reale cioè realizzata di fatto — causata per l'appunto — perciò si pose

nella creatura la distinzione di *essentia-existentia*, una distinzione formale o modale cioè di ragione. Tale l'iter fondamentale della perdita dell'esse deprecata giustamente da Heidegger. Invece S. Tommaso, una volta posta e mantenuta la spiritualità assoluta delle sostanze immateriali, interpretava (primo ed unico nel pensiero occidentale) la *Dirention* fondamentale mediante la composizione reale di *essentia* ed *esse*; essa non è più semplicemente una differenza ontico-ontologica estrinseca come quella del plesso di *essentia-existentia*, di possibilità e realtà, come farà anche il pensiero moderno, ma è *Dirention* metafisica costitutiva intrinseca ossia "dirime" la realtà creata in due principi ultimi costitutivi come atto e potenza reale *in ordine entis simpliciter* che sono la *essentia* e l'esse o *actus essendi*. E' questa distinzione-composizione tomistica di *essentia* ed *esse* che da una parte, superando e integrando l'esemplarismo agostiniano, pone l'*absolute Differenz* metafisica fra la creatura e Dio e dall'altra parte fa lo sbarramento ad ogni forma di panteismo o panenteismo —qual era, o poteva essere, la stessa posizione dionisiana in auge ai tempi di S. Tommaso ed ora ripescata da qualche flo-heideggeriano tedesco— che "Dio stesso è l'essere degli esistenti" (6). — 3. E' il plesso formalista di *essentia-existentia* il quale, soprattutto per l'influsso del Nominalismo e di Suarez nella cultura del Seicento, passa nel razionalismo moderno, come ha insistito lo stesso Heidegger in quasi tutti gli scritti della *Kehre*: l'identità scolastica di *essentia-existentia* si capovolge inevitabilmente nell'identità affermata dal pensiero moderno di pensiero ed essere. Quando

(6) Αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς ὄνσι· καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαγωνίως ὄντος (*De Div. Nom.*, c. V § 4, 417 D). Questa ripresa del panenteismo neoplatonizzante, stimolato da Heidegger, si va facendo strada ora in Germania (cf. p. es. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966. Vedi al riguardo: C. FABRO, *Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze*, in: "Tomismo e pensiero moderno", Roma 1969, p. 435 ss.). Una posizione, questa, che può sfociare in quell'altra posta dall'immanentismo ch'è il celebre argomento ontologico il quale è diventato a sua volta una delle porte o dei pretesti dell'ateismo moderno (cf. ancora: C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967, p. 275 ss.).

la verità di un ente si risolve tutta nell'essenza, essa può essere esaurita completamente dal pensiero stesso e quindi presentarsi nella sua forma autentica soltanto nel pensiero. Non a torto Heidegger vede così una continuità fra Cartesio e lo sviluppo ulteriore della filosofia occidentale e soprattutto fra Leibniz, Kant, l'Idealismo trascendentale fino a Marx. E noi possiamo aggiungere fino ad Heidegger stesso in quanto anch'egli —nella *resolutio ad fundamentum*— è dominato negativamente dalla distinzione di *essentia* ed *existentia* (in cui crede di riassumere tutto il pensiero occidentale) ed ignora del tutto la composizione tomistica di *essentia* ed *esse*.

Heidegger quindi scambia la posizione di S. Tommaso con quella degli avversari da lui combattuti, poi ignora completamente i termini ed il significato della *resolutio ad fundamentum* che l'Angelico ha operato mediante la *Direction* di *esse per essentiam* (Dio) ed *ens per participationem* (creatura) e la decisiva scoperta-posizione del concetto di *esse* come atto primo intensivo, cioè atto dell'ente in quanto ente e atto di ogni atto e di ogni perfezione: mentre tutta la ricerca critico-sistematica di Heidegger opera sulla scia ed è la conseguenza del plesso formale di *essentia-existentia* che caratterizza soprattutto la Scolastica essenzialistica. Perciò i vari tentativi di avvicinare il pensiero moderno, e quello di Heidegger in particolare, al pensiero cristiano e tomistico urtano con l'equivoco di fondo dello *Standpunkt* iniziale e metodico che caratterizza il pensiero moderno in generale e quello di Heidegger in particolare che si presenta come il suo epigono coerente nella linea antropologica della sinistra hegeliana.

Per un momento, ed *a longe*, sembra che Heidegger si sia effettivamente avvicinato all'esigenza tomistica ma è ancora deviato dal plesso di *essentia-existentia* della riduzione al fondamento: "Caratteristico per la metafisica è che la *existentia* è trattata in essa di passaggio, quando lo è, però sempre solo brevemente e come qualcosa di per sé evidente (cf. la difettosa spiegazione del postulato della realtà nella Critica della Ragion pura di Kant). L'unica eccezione rappresenta Aristotele che pensa la ἐνέργεια sen-

za che mai questo pensiero possa diventare essenzialmente nella sua originarietà. La versione di ἐνέργεια con *actualitas* e realtà ha compromessa tutto ciò ch'è in precedenza nascosto in ἐνέργεια. La connessione fra οὐσία e ἔν si oscura. Solo Hegel torna a riflettere sulla *existentia*, ma nella sua 'Logica'. Schelling la pensa nella distinzione di fondamento ed esistenza, una distinzione però ch'è radicata nella soggettività" (7). In conclusione possiamo essere d'accordo con Heidegger quando afferma che i pensatori essenziali "vogliono la stessa cosa" (*dasselbe wollen*), non però —aggiungiamo noi— allo stesso modo. E quello di S. Tommaso è agli antipodi di quello di Heidegger.

* * *

I ripetuti tentativi di "conciliare" l'ontologia di Heidegger in generale con la concezione della verità del Cristianesimo e in particolare con la concezione dell'essere di S. Tommaso non vanno aldilà delle buone intenzioni dei commentatori scolastici alle quali lo stesso Heidegger non ha prestato alcuna attenzione. Diverso è invece il giudizio se il problema è portato sul piano critico-teoretico del "significato" risolutivo delle istanze di risoluzione nel fondamento di Heidegger, lasciando da parte ogni velleità di concordismo esteriore. A nostro avviso, come per gli altri filosofi essenziali dell'epoca moderna, l'opposizione radicale che Heidegger, nella linea del pensiero moderno, ha creduto di opporre al realismo, sfociando nella critica radicale ad ogni trascendenza fondata sul dualismo metafisico ed in particolare al creazionismo cristiano, può presentare delle istanze positive ma esattamente nel senso opposto a quello voluto dai concordisti. Cioè non si tratta tanto di accordo dottrinale fra Heidegger e S. Tommaso, che non ci può essere su nessun punto, quanto di convergenza di istanze nella tematica e problematica di fondo e quindi nella rottura di una

(7) M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, § 7, ed. cit., p. 76 s. — E' stato pubblicato alla fine dell'anno scorso il corso tenuto da Heidegger nel 1936 (semestre estivo) sul celebre scritto di Schelling sulla libertà: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971.

situazione com'è il pensiero moderno che ha superato col pensiero contemporaneo l'ultimo punto di resistenza precipitando nel nichilismo. Si tratta, per usare una formula dialettica, di una divergenza convergente o di convergenza divergente la quale stimola a nostro avviso un confronto di estrema tensione per operare un accostamento positivo fra Heidegger e S. Tommaso: convergenza di istanze, divergenza di orientamento di fondo e quindi di prospettive —ma più che le formule sono i problemi stessi che devono guidare il confronto. E sui problemi la convergenza fra i due pensatori non può rivelarsi che a livelli sempre più stimolanti, malgrado la distanza nel tempo e la differenza nella cultura.

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

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

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

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

Infine ambedue, in quanto convengono nel riportare (fondare) la realtà-verità dell'essente e dell'essenza all'essere, distinguono nel modo più netto la natura della grazia e la ragione della rivelazione (8).

(8) Ambedue perciò si oppongono alla caduta del pensiero nella “scienza” (*Wissenschaft*) come si fa oggi, o nella “fede” (*Glaube*) come nel Nominalismo ed in larghi strati del pensiero moderno da Cartesio a Jaspers, oppure nella “speranza” (*Hoffnung*) come il neo-marxismo utopista di E. Bloch e la teologia neo-luterana della speranza (Moltmann, Pannenberg...).

In questo senso, anche se può sembrare paradossale, nessun pensatore presenta una convergenza di istanze speculative così profonda e radicale con S. Tommaso come Heidegger: è impossibile oggi pensare ad una ripresa veramente operante del tomismo passando sopra alla lezione heideggeriana. E questo per una duplice ragione: anzitutto perché Heidegger ha scrutato a fondo l'istanza positivo-negativa del pensiero moderno —quella del *cogito* che si attua come *volo*— che ha portato alla sostituzione della verità con la “certezza” (*Gewissheit*) ed allo svuotamento della distinzione di *essentia-existentia* precipitando nel nichilismo della volontà di potenza, poi perché ha rilevato nell'intrico e nell'opposizione dei sistemi la permanente unità di fondo dei problemi.

* * *

Basterà un cenno dello sviluppo della *resolutio ad fundamentum* in Hegel a cui Heidegger s'ispira direttamente (9). Hegel, a differenza di Kant, e dello sviluppo razionalistico illuministico deistico che l'ha preceduto, ha visto nell'apparizione storica del Cristianesimo un passo decisivo —rispetto al pensiero classico— per l'avanzamento del

(9) Già nel testo primitivo di *Was ist Metaphysik?* del 1929 si legge l'espresso accordo in forma capovolta, cioè dalla prospettiva metafisico-teologica di Hegel a quella ontico-fenomenologica, la piena solidarietà con la riduzione hegeliana dell'essere al nulla — solo che il nulla diventa ora, per così dire, lo “sfondo dinamico” del *Dasein*. E' l'accordo con Hegel conseguente al capovolgimento della sinistra hegeliana che l'essere è limitato all'esperienza spazio-temporale (Kant) cioè intrinsecamente finito. Il testo è capitale e stronca alla radice ogni fondamento di accordo: “Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein das Seienden. ‘Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe’. Dieser Satz Hegels (*Wissenschaft der Logik*, I, Buch, W. W. III, p. 74) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide — vom Hegelschen 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” (*Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 36). Per la continuità di Heidegger con Kant, vedi ora anche G. Martin, *Kant, Ontologie und Wissenschaftslehre*, Berlin 1969, p. 163 ss.).

uomo e della ragione umana. A suo avviso questo progresso può essere indicato nei seguenti punti, i quali mostrano il carattere rivoluzionario della religione (rivelazione) quale antesignana del pensiero critico moderno:

a) Il nuovo concetto di *libertà* radicale e universale, il concetto più comune ed insieme il più ambiguo e più frainteso. Esso mancò a intere parti del mondo, come all'Africa ed all'Oriente; mancò agli stessi Greci ed ai Romani e non la conobbero né Platone, né Aristotele, né gli Stoici. Perciò Hegel dichiara: "Quest'idea è venuta nel mondo mediante il Cristianesimo secondo il quale l'individuo *come tale* ha un valore *infinito* ed in quanto è oggetto e scopo dell'amore di Dio è destinato ad avere il suo rapporto assoluto a Dio come spirito, che questo spirito dimori in lui, cioè che l'uomo è destinato *in se* alla suprema libertà". Se non che Hegel si affretta a suggerire —in conformità del suo sistema idealistico e panenteistico— che la vita dello spirito si attua per l'individuo in modo conforme ad esso spirito (*Geist*) mediante la sua inserzione nella "esistenza mondana" (*weltliche Existenz*) come la Sostanza dello Stato, della famiglia, ecc. (10). La libertà quindi finisce per identificarsi col dispiegamento totale della ragione storica mediante i conflitti etico-politici delle umane istituzioni (la dialettica).

b) Il nuovo concetto di dialettica come "sviluppo" (*Entwicklung*) dell'identico nel quale Hegel fonde insieme la dinamica della creazione *ad extra* ed il processo trinitario *ad intra*. Ecco un testo sintomatico: "La vita di Dio in se stesso, della universalità nella natura e nello spirito, di ogni vivente, del più debole o del più alto, è questo sviluppo. Esso è un distinguersi, un portare all'esistenza, un essere per [l'] altro, e pertanto un rimanere identico con sé. E' la generazione eterna del mondo, nell'altra forma del Figlio ed il ritorno eterno dello Spirito in sé (11), —un movimen-

(10) HEGEL, *Enzykl. d. philos. Wiss.*, § 482, ed. Nicolai-Pöggeler, p. 388. — Per altre indicazioni, cf.: C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità della libertà*, Angelicum 48 [1971], p. 305 s.

(11) Allora ciò che per la religione è Trinità, osserva Hegel, per la filosofia è Concetto (*Begriff*), vera e concreta unità (HEGEL, *Vorles. über die Geschichte der Philosophie*, Hoffmeister, p. 214).

to assoluto [di tesi, antitesi e sintesi], ch'è insieme assoluta tranquillità,— un eterno mediare con sé". Ed in questo, aggiunge Hegel, la vita dell'uomo s'incontra, s'inserisce e s'identifica, con la vita di Dio: "Questo è l'essere-presso-di-sé dell'Idea, la facoltà [capacità] di ritornare a sé, di fondersi con l'altro e di aversi nell'altro. Questa capacità, questa forza di essere con sé nel negativo di se stesso, è anche la libertà dell'uomo". E' significativo e del tutto coerente che Hegel identifichi ora la triade dialettica con l'attuazione della libertà. Proseguiamo nella lettura hegeliana: "Questo essere-presso-di-sé, questo venire-a-sé dello spirito può essere espresso come il suo scopo supremo. Ciò che accade in cielo ed in terra, accade soltanto per giungere a questo scopo supremo. E' la vita eterna di Dio trovare se stesso, diventare per sé, fondersi con se stesso". Ed ora ecco il compito dell'opposizione dialettica: "In questa promozione c'è un'alienazione, uno sdoppiamento; ma la natura dello spirito, dell'idea, è di alienarsi per ritrovarsi" —cioè la creazione è identica alla processione trinitaria ed in essa come movimento eterno è l'attuarsi della libertà. Infatti Hegel continua: "Questo movimento è appunto ciò ch'è la libertà; poiché anche considerando in modo superficiale noi diciamo: libero è ciò che non dipende da un altro, che non patisce violenza, che non è intricato in qualcosa di altro. Lo spirito, in quanto ritorna a sé, lo realizza [attinge] per essere uno spirito libero". E' chiaro che in questa concezione teo-antropocentrica la verità della religione e della fede cristiana è l'antropologia cioè la dialettica dello spirito umano storico-esistenziale.

c) Infatti, se la dialettica formale hegeliana è ternaria (tesi-antitesi-sintesi: *Sein-Nicht-Werden*), la dialettica reale è binaria: quella che fa capo e si attua nello "Uomo-Dio" (*Gott-Mensch*). Effettivamente per Hegel come la Trinità si continua e si attua senz'altro nella creazione come divenire eterno, così siffatto divenire si compie per lo spirito umano come un processo di *Gott-Werdung* che ha per riscontro in Dio un processo di *Mensch-Werdung*. Si tratta che se da una parte Dio stesso ha bisogno del mondo per

attuarsi così che "...senza il mondo Dio non è Dio" (12), dall'altra parte si deve riconoscere ch'è nell'uomo e mediante il pensare e volere umano che Dio pensa e vuole: "Lo Spirito-del-mondo è lo spirito del mondo (13) come si manifesta nella coscienza umana; gli uomini si rapportano a questo come singoli al Tutto ch'è la loro sostanza. E questo Spirito-del-mondo è conforme allo spirito divino, il quale è lo Spirito assoluto. In quanto Dio è onnipresente, egli è onnipresente, è in ogni uomo, appare nella coscienza di ognuno; e questo è lo Spirito del mondo". E' in questo Spirito del mondo —ossia nell'Autocoscienza dell'uomo— spiega Hegel, che Dio si manifesta ed attua la sua libertà: "Lo Spirito nella coscienza dello spirito è libero; in questo egli ha tolto la sua coscienza temporale, finita e si rapporta alla pura essenza ch'è insieme la sua essenza. Se l'essenza divina non fosse l'essenza di uomo e natura, sarebbe un'essenza che non sarebbe nulla" (14). Nel rapporto dell'uomo a Dio non c'è quindi né un fuori né un prima di Dio all'uomo, ma l'esatto rapporto di fenomeno a realtà ossia di manifestazione (*Erscheinung*) ed essenza (*Wesen*) e perciò di esistenza ed essenza all'interno del principio moderno dell'autocoscienza ch'è il capovolgimento —ed insieme la "copia"— della dinamica del plesso scolastico-razionalista di *essentia-existentia*.

A questo modo, si capisce bene, tutta la filosofia diventa teologia e tutta la filosofia è cristiana: anzi essa sola è l'espressione pura della verità del Cristianesimo. In quanto "l'uomo è essenzialmente coscienza" (*Der Mensch ist wesentlich Bewusstsein*) la filosofia è la "elevazione dello spirito dell'uomo a Dio" (*die Erhebung des Menschengeistes zu Gott*) (15). Così l'idealismo moderno è panenteismo di cos-

(12) HEGEL, *Vorles. über die Philosophie der Religion*, Lasson I, p. 148. Si tratta, spiega Hegel, che l'Idea (cioè Dio) a partire dall'essere indeterminato — Hegel lo chiama "...l'unità di Dio e del suo altro, il Dio inconscio (!), l'essere inconscio in e per sé" — Dio si dirime in sé (nel mondo) e dalla *Diremption* di sé riprende nella medesima la sua unità (p. 188).

(13) HEGEL scrive: "Der Weltgeist ist Geist der Welt".

(14) HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, p. 60 s.

(15) HEGEL, *Die Philosophie der Religion* (Die Beweise vom Dasein Gottes), Lasson III, 2, p. 13. Si tratta in quest'elevazione di "togliere

cienza come coscienza dell'unità dell'essere ch'è l'essere di coscienza, l'essere dell'uomo come spirito ch'è l'autocoscienza. Ed il Cristianesimo diventa pura gnosi che ignora il peccato e la morte.

* * *

C'è quindi tutto un processo di passaggio e di capovolgimento nel pensiero occidentale: dal plesso di *esse essentialae* ed *esse existentiae*, semplificato nella coppia di *essentia* ed *existentia*, che la Scolastica formalista ha introdotto per esprimere la struttura intenzionale primaria dell'ente rispetto a Dio, il pensiero moderno —come si è detto— ha assunto l'identità di pensiero ed essere. E poiché l'essere del pensiero è essere di coscienza che fonda et attua lo spirito nel suo sviluppo, l'essere del pensiero è attività cioè volontà. L'ultimo traguardo perciò dell'identità reale di *essentia* ed *existentia* affermata dagli Scolastici contro la posizione tomistica e mantenuta dai neoscolastici (e dai neo-classici, come una delle ultime propaggini) è l'identità di pensare e volere. Questa posizione può dirsi il comune denominatore di tutta la filosofia e cultura contemporanea che ha esorcizzato definitivamente la metafisica ed ha capovolto —soprattutto con Heidegger— lo stesso concetto di trascendenza: il trascendere infatti non dice più il passaggio della ragione umana dal finito all'Infinito assoluto in sé separato (χωριστὸς) nella sua Vita perfetta, ma il continuo porsi dell'uomo nel mondo così che "...l'essere è intrinsecamente finito nella sua essenza" come dice giustamente Heidegger (16). Ecco allora che l'essere, inteso nella sua sostanza antropologica, è libertà e la filosofia, intesa come abbracciamento e comprensione dell'esplicarsi della realtà umana è per l'idealismo trascendentale "sistema di libertà" (17) che diventa per il pensiero contemporaneo esisten-

l'accidentale" dell'esistenza immediata ossia di vederlo come un momento del Tutto cioè di "capovolgerlo nella sua verità" (*in seine Wahrheit umzuschlagen*) ch'è l'Altro essenziale cioè l'Assoluto necessario (*Op. cit.*, p. 122).

(16) M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, ed. cit., p. 36.

(17) "Der Freiheitsbegriff ist nicht nur einer unter anderen, sondern die Mitte des Ganzen des Seyns; also gehört die Bestimmung

za, lotta di classe, scienza, tecnica... e nel campo religioso, demitizzazione, secolarizzazione...

La ragione di questo passaggio catastrofico, sia per la filosofia come per la teologia (protestante o cattolica che sia), è che l'orizzontalità ossia la sfera dell'immediatezza nel *cogito* moderno è mera parvenza cioè non-essere e la verticalità invece (l'Assoluto) costituisce l'unica realtà effettuale. In realtà però, come ha potuto facilmente mostrare la sinistra hegeliana, quell'orizzontalità in quanto è tutta calata nell'uomo è dessa mera parvenza anzi pura illusione od estrapolazione fantastica. Ecco pertanto che la formula scolastica: "l'essenza è (diventa) realmente l'esistenza" (18) nel senso che l'essenza possibile *diventa* —grazie alla causalità— l'essenza realizzata cioè esistente, si capovolge nel pensiero moderno nella formula: "l'intelletto è (diventa) la volontà" nel senso che l'attuarsi della soggettività umana è il suo oggettivarsi ch'è in realtà il suo attuarsi e mettersi fuori nel mondo. Poiché, com'è noto, nell'immanentismo antropologico de Heidegger, *Dasein* sta per soggettività umana nel senso della sua storicità come temporalità, il senso della formula dice letteralmente: "L'essenza della realtà umana sta nella sua esistenza", e realmente: "L'essere dell'uomo è il (nel) suo esistere storico", e finalmente: "l'essere e il tempo", nel senso che l'essere dell'uomo è il tempo come divenire. La posizione si ripresenta immutata nella recente formula capovolta di: "Tempo ed essere" (*Zeit und Sein*). Qui si osserva una precisazione che non deve sfuggire: il ripiegare di Heidegger su quella che si potrebbe dire la "storicità informale" dello "evento" (*Ereignis*) puro secondo le tre dimensioni di presente, passato e futuro (*Ge-*

dieses Begriffes ausdrücklich und eigens in die Bestimmung des Ganzen selbst" (M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), ed. cit., p. 25. Per Heidegger questo concetto di libertà è un ritorno a Kant ed in questo Hegel e Schelling si trovano d'accordo (vedi anche: p. 15).

(18) La formula precisa di Heidegger, a cui egli si richiama (ed a ragione) con crescente insistenza ed in cui riassume alla perfezione l'originalità del suo pensiero è precisamente: "*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*" (*Was ist Metaphysik?*, Einleitung, ed. cit., p. 13). Heidegger rimanda per questa formula — ch'egli chiama il "principio-guida" (*Leitsatz*) a *Sein und Zeit*, p. 42.

genwart, Gewesenheit und Zukunft). E qui si compie appunto il capovolgimento di Heidegger in quanto né il rapporto dell'uomo al tempo né quello del tempo all'uomo si pone come un "fare" (*machen*), ma unicamente secondo il puro darsi: "Il tempo non è un che di fatto dell'uomo, l'uomo non è un che di fatto del tempo. Qui non c'è un fare. C'è soltanto il dare nel senso del porgere che illumina spazio-tempo". La formula ultima è quindi: "C'è (*es gibt* = si dà) tempo. C'è (si dà) essere" nell'ambito del porgere dell'illuminazione di una molteplice presenza (19).

La *reductio ad fundamentum* è quindi nell'indifferenziato radicale sia come soggetto (*es*) sia come atto (*geben*), al di là di ogni immanenza e trascendenza, nella semplice perenne presenza secondo l'esigenza ontica del plesso *Sein-Seiende*. La *reductio ad fundamentum* di S. Tommaso è esattamente agli antipodi nella differenziazione radicale dello *esse per essentiam* ed *ens per participationem* che comporta nella creatura la distinzione reale radicale di essenza partecipante ed *esse* partecipato.

Per questo anche la teologia d'avanguardia che fa il punto di partenza con l'accettazione —data ormai per incontrovertibile e scontata— del mondo moderno secondo la linea irreversibile della scomparsa della metafisica e dell'avvento dell'antropologia trascendentale, finisce nelle spire della teologia negativa e della secolarizzazione... Conseguenza inevitabile e traguardo irrevertibile: come lo sviluppo del *cogito* si è placato cioè dispiegato tutto nel volere, dissolvendo l'essenza nell'esistenza..., così la fede si attua per questa teologia come la volontà di "stare in ascolto della Parola" (*das Hören des Wortes*) a partire dal proprio tempo ossia dalla situazione, dalla semantica sempre mutevole che l'uomo assume nel tempo. Non per nulla K. Rahner —ch'è uno dei corifei più rumorosi della teologia esistenziale— identifica apertamente intelletto e volontà (20).

(19) M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, in: "Zur Sache des Denkens", Tübingen 1969, p. 17.

(20) Cf. C. FABRO, *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica* (la risoluzione dissoluzione della metafisica nell'antropologia), Piacenza 1972, spec. p. 81 ss.

Per tutto questo —e per altro ancora che si potrebbe qui esporre ed esaminare —nessun filosofo contemporaneo anzi nessun filosofo moderno ha messo in crisi radicale il pensiero occidentale e lo stesso pensiero cristiano come Heidegger. Per questo allora è da Heidegger che deve partire il discorso del ritorno al fondamento: ma *per aliam, per oppositam viam*.

C. FABRO, *De Resolutione ad Fundamentum. Ontologia heideggeriana metaphysicae S. i Thomae comparatur.*

(Summarium)

Clarus auctor defendit Heidegger ex philosophis sic dictis "essentialibus" esse, quippe qui, respuens ideam hominis fabri, quae totam nunc Occidentis philosophiam regit, eam in iudicium trahit tamquam causam nihilismi atque atheismi actualis. Heidegger enim, dum ad studium redit constitutionis entis, historiam philosophiae perscrutans, in lucem evolutionem ponit, qua e conceptu hilemorphicae compositionis entis (quae materiae formaeque plexus nominatur) ad identitatem essendi cum cogitando, et denique cum velle, perventum est.

Christianismus, videlicet philosophia et theologia scholarum, aperte favet predictam evolutionem, "christianismus ipse —inquit Heidegger— nihil est nisi effectus quidam et momentum in nihilismi progressu".

Tria capita sunt quibus Heidegger cum scholasticis dimicat: quia censent creationem esse operationem Dei super materiam, quia ens creatum, contra biblicam conceptionem, ex materia et forma esse putant, quia eorum conceptus entis ut materiae et formae plexus ad actualem situationem necessario perduxit.

Fabro demonstrat haec tria capita infundata esse atque ignoratione elenchi, seu verae doctrinae S. i Thomae, adolere. Doctor Angelicus enim creationem dicit non operationem

“super materiam” sed productionem ex nihilo totius entis a Deo, quod perfecte cum Geneseos narratione concordat; insuper compositio entis, secundum Sanctum Thomam, non ex existentiae et essentiae plexu venit, sicut scholastici nominalistae autumarunt, sed in reali distinctione inter essentiam et actum essendi fulcitur. Minime ergo sic dicta permutatio essendi cum cogitando productus est Angelici doctrinae. Heidegger Sanctum Thomam pro nominalistis philosophis confundit.

Quantum ad convenientiam inter philosophiam heideggerianam et thomisticam nulla omnino dari potest: nam et principio a quo (Standpunkt), et methodo et conclusionibus absolute differunt.

Heidegger enim, quamvis nihilismum debellare velit, fundamentum ontologiae in plexu essentiae-existentiae iterum ponit, cavens tamen ne existentia in essentia resolvatur, sed contra existentiam extollens, cum nullum ens datur nisi essentialiter finitum. S. Thomas, econtra, fundamentum ponit in distinctione reali inter esse per essentiam et esse per participationem, quae in creatura rationem causalitatis efficientis postulat.

Heidegger porro hegelianam resolutionem ad fundamentum ad ultimum perducit: videlicet identificatio esse cum conscientia sui, qua Hegel tamquam summa totius philosophiae utitur, in doctrina heideggeriana fit existentia individualis, secundum postulatam anthropologicum sic dictae scholae hegelianae “e sinistris”.

Heidegger, atque eius asseclae, sicut K. Rahner, philosophiam idem esse ac theologiam censent, et omnem philosophiam christianam esse autumant, quippe quae est elevatio hominum spiritus ad Deum. Sicut esse, ut philosophi anthropologici censent, est libera operatio hominis, ita philosophia nihil aliud est quam mentis conversio ad existentiam, ad pugnam inter oeconomicos coetos, ad scientiarum positivarum inventa, ad rerum thecnicarum progressum, atque, sub specie religionis, ad “demithyficationem”, ad “saecularitationem”, etc.

Conciliatio inter Heidegger et doctrinam catholicam, quae in expositione thomistica elucet, tantum dari potest

quoad desiderium fundamenti ultimi attingendi. Fabro notat enim cum dissentione super fundamenta quandam tamen propositorum convenientiam. Uterque philosophus contra scientismum pugnat, uterque sensum entis perquirat, uterque metaphysicam essentialisticam respuit. Nullus philosophus —auctor in finem dicit— ita a radice christim infert Occidentis philosophiae et christianorum systematibus sicut Heidegger. Si quaerimus fundamentum, ab illo philosopho procedendum, sed “per aliam, per oppositam viam”.

