

FABRO E HEIDEGGER. SULL'OBLIO DELL'ESSERE NELLA STORIA DELLA METAFISICA. CONVERGENZE E DIFFERENZE

Juan José Sanguinetti

In *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, a cura di Gabriele De Anna, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 19-33.

È consueto tra gli autori più profondi della filosofia stabilire un paragone tra le linee storiche del pensiero e i propri apporti. Così faceva Aristotele quando vedeva nei presocratici e in Platone un avvicinamento progressivo verso la comprensione dei principi della natura, principi che egli considerava di aver capito più a fondo dei suoi predecessori¹. “La filosofia, ai suoi primordi –scriveva lo Stagirita– si è espressa con balbettamenti su tutti i problemi, perché essa era giovane e ancora agli inizi”². I primi filosofi cercavano i principi negli elementi, o nell'ordine matematico, o nelle forme essenziali. Come sappiamo, Aristotele propose una risoluzione ultima nel *sinolo* di materia e forma, nella sostanza singola, con un rimando alla Prima Intelligenza come ultimo principio di tutta la natura.

Tommaso d'Aquino, seguendo una strada simile, con una generosità favorita dalla mancanza di prospettiva storica nel suo tempo, attribuiva a Platone e ad Aristotele il privilegio di aver raggiunto la vetta dell'essere universale, mentre in realtà, secondi i tomisti moderni, quali Fabro o Gilson, soltanto i filosofi cristiani (in particolare l'Aquinate) lo hanno veramente fatto grazie alla conoscenza teologica ma al contempo filosofica della creazione³. Scrive Tommaso in questo senso che “i posteriori filosofi, come Platone, Aristotele e i successivi, raggiunsero la considerazione dell'essere universale (*ipsius esse universalis*) e quindi essi soltanto stabilirono una causa universale delle cose, da cui tutto riceveva l'essere, come si può vedere in Sant'Agostino”⁴.

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 983 b 5 - 993 a 25.

² *Ivi*, I, 993 a 15-17 (traduzione dell'edizione di Laterza, Bari 1988).

³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5.

⁴ *Ibidem*.

Non sorprende dunque che anche Cornelio Fabro presenti con una certa insistenza nei suoi scritti una visione panoramica della “storia della metafisica” in riferimento a quanto egli stima fondamentale nella ricerca del fondamento, cominciando da Parmenide fino ad arrivare ad Heidegger. Egli colloca al centro la figura di Tommaso d’Aquino per quanto riguarda l’affermazione dell’*actus essendi* come nucleo risolutivo del problema metafisico preso nella sua ultima radicalità. È notevole la quantità di volte che Fabro traccia queste “panoramiche”, ad esempio in opere quali *La nozione di partecipazione* (1939), *Dall’essere all’esistente* (1957), *Partecipazione e causalità* (1960) e *Tomismo e pensiero moderno* (1969).

Nel presente contributo vorrei esaminare, in questo senso, come ha valutato Fabro lo svolgimento complessivo del pensiero moderno nella prospettiva metafisica. La mia tesi è che egli lo ha fatto in parte accompagnato dalla lettura di Heidegger della storia della metafisica, pur con una distanza critica. Heidegger è sempre il suo interlocutore nei suoi giudizi sui giganti del pensiero e alla fine il filosofo tedesco appare come l’ultimo grande pensatore ontologico, colui che più chiaramente puntò verso la centralità dell’essere, benché sia rimasto ancorato alla fenomenologia della sua presenza/assenza, senza giungere a vederlo come l’atto fondante, come invece fece Tommaso d’Aquino.

1. Essere e creazione

Nella visione di sintesi menzionata, Fabro non manca di segnalare come la filosofia si sia confrontata con l’essere per la prima volta con Parmenide. I grandi filosofi, come Platone ed Aristotele, cercarono una determinazione del principio supremo che potesse superare l’immobilismo parmenideo. Aristotele, in una maniera molto realistica, arrivò all’ente singolo e sostanziale, il cui principio è la forma. La metafisica aristotelica non è riuscita comunque a pensare l’essere come fondamento, nonostante lo Stagirita abbia indicato nell’ente l’oggetto della metafisica. L’ente nel filosofo greco alla fine appare come frantumato nelle sue molteplici modalità semantiche, e come puro “essere” (cioè non nel senso dell’attualità della forma: *essere in actu*) non trascende il modesto ruolo della copula verbale. Invece quando Aristotele arriva al contenuto di essere in Dio, principio supremo, egli lo vede come Intelletto puro, come Vita gioiosa di auto-contemplazione, ma non come Essere e quindi non come Creatore o datore dell’essere.

In Tommaso d’Aquino, al contrario, la pienezza dell’essere come atto, il quale comprende la vita, il pensiero e l’amore, viene attribuita a Dio stesso, il quale elargisce con generosità

metafisica l'essere come partecipazione, in gradi diversi, ai componenti dell'universo. Le diverse essenze si risolvono in gradi "intensivi" dell'essere analogico e partecipato, gradi che sono possibili grazie alla distinzione tra essere (atto) ed essenza (potenza di essere).

Quanto ho appena detto si trova esposto in diversi luoghi della produzione fabriana⁵. Nel suo sguardo alla metafisica classica, Fabro non segue Heidegger in maniera eccessiva, anzi egli non condivide affatto la tesi dell'oblio dell'essere attribuita unilateralmente a tutto il pensiero classico dopo l'effimera illuminazione metafisica di Parmenide. Egli non condivide soprattutto la freddezza, per non dire ignoranza, con cui Heidegger vede la filosofia medievale, la quale sarebbe troppo teologica e quindi basata sulla fede e non sulla ragione (vale a dire, non sarebbe una vera filosofia)⁶.

Heidegger subisce qui l'influsso del razionalismo tedesco del suo tempo nel campo storiografico, per cui la filosofia salterebbe dai greci ai moderni, scavalcando il periodo medievale come irrilevante per la filosofia. Più concretamente, senz'altro Fabro non può accettare la pesante accusa di Heidegger secondo cui la concezione giudeo-cristiana della creazione avrebbe contribuito alla dimenticanza dell'essere. Sembra un paradosso che Heidegger possa avere questa opinione, quando egli ha concentrato la sua attenzione sulla differenza ontologica di essere ed ente (*Sein e Seiende*), maturata proprio nella tradizione medievale e collegata alla verità della creazione, una verità che porta in primo piano la tematica dell'essere e il nulla. Heidegger concepisce la creazione come una banale concezione antropomorfa basata sul modello artigianale, nella quale Dio non sarebbe l'essere, ma piuttosto un Ente sommo che "spiega" altri enti.

2. La svolta del pensiero moderno

Questo articolo si riferisce al modo in cui Fabro si confronta con il pensiero moderno. Il paragrafo precedente è solo una premessa e serve per capire meglio la tesi fabriana del primato assoluto dell'essere come atto di Tommaso d'Aquino, un primato valido nella sua essenzialità anche per il nostro tempo. Come ho detto all'inizio, Fabro ama tracciare sguardi panoramici sulle grandi tappe del pensiero metafisico moderno. Questa metodologia speculativa (non

⁵ Cfr. C. FABRO, *La nozione di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Edivi, Segni (RM) 2005, pp. 49-120; *Partecipazione e causalità*, Edivi, Segni (RM) 2010, pp. 71-169; *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, pp. 5-19, 47-102.

⁶ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 228-236, 300-302.

storiografica) è utile in quanto aiuta a illuminare in modo sintetico i grandi fili conduttori del pensiero storico, anche se ha il rischio di tralasciare i dettagli analitici e le sfumature necessarie, per cui va usata con prudenza.

D'altra parte, quasi tutti i tomisti (ad esempio, Maritain, Gilson, Garrigou-Lagrange, Pieper, Vanni-Rovighi, Millán Puelles, Derisi) si sono sempre preoccupati di dare una valutazione complessiva del pensiero moderno preso nella sua espansione unitaria e anche dialettica. Tale valutazione normalmente è piuttosto negativa. Una domanda importante è questa: quale sarebbe la radice storica delle deviazioni tipiche del pensiero moderno (razionalismo, idealismo, materialismo, rifiuto della fede, nichilismo, ecc.)?

Gli autori sono alquanto divisi nel rispondere a questo interrogativo. Alcuni pongono l'origine del pensiero moderno (oggi denominato spesso "modernità") in Ockham, talvolta in Lutero, o in Cartesio, o in aspetti quali il soggettivismo, il rappresentazionismo, il volontarismo, la perdita della sapienza, la frattura dell'unità del sapere, la crisi della filosofia aristotelica della natura, la decadenza della metafisica, il predominio delle nuove scienze, la secolarizzazione, il razionalismo di base, l'antropocentrismo, pur sapendo che questi fattori possono essere convergenti e intrecciati. Nel caso di Fabro penso si possa dare una risposta più precisa, come farò nelle pagine successive.

1. In primo luogo, secondo Fabro, il pensiero moderno è stato preparato in qualche modo dalla piega "formalistica" della scolastica tardiva. Per piega formalistica si intende l'abbandono della centralità dell'*actus essendi*, il predominio eccessivo delle questioni logiche e grammaticali, la concentrazione sull'argomento del *conceptus obiectivus* collegato alla conoscenza delle forme, con la problematica logico-noetica discussa a proposito della rinnovata polemica sugli universali. Più in particolare, la radice del pensiero moderno starebbe, e in questo Fabro segue da vicino Heidegger, nella distinzione tardo-scolastica tra *essenza* ed *esistenza*, in quanto tale distinzione consacra la perdita dell'*esse ut actus*, in favore della spaccatura ontologica tra due stati modali dell'essere, lo stato dell'idealità o possibilità dell'essenza (*ens possibilis*) e lo stato della "fattualità" o "effettività", cioè l'esistenza come fatto empirico, come puro "caso contingente" che realizza la possibilità ideale⁷.

⁷ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 15-32; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 300-301; *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 volumi, Studium, Roma 1969, 2da. edizione, pp. 992-995 (la numerazione per le pagine dei due volumi è continua).

Infatti, secondo Fabro, “nella metafisica formalistica l’essere dell’ente si risolve nell’essenza reale o possibile: a questo modo la fondazione dell’essere è quella stessa dell’essenza, l’assenza di contraddizione. Poiché l’essere, il concetto di essere, che sta all’inizio della metafisica, deve riferirsi a qualsiasi essenza senza includere la caratteristica o differenza di alcuna in particolare, tale concetto di essere è di necessità il più astratto e indeterminato in quanto dice semplicemente l’aver un’essenza qualsiasi (reale o possibile)”⁸. Osserva ancora il filosofo friulano: “è a questo tipo di ontologia, e non alla metafisica tomistica, che si può applicare l’accusa heideggeriana di oblio dell’essere”⁹.

2. In secondo termine, come è ampiamente noto, Fabro colloca l’inizio del pensiero moderno nel *cogito* cartesiano, il quale istituisce quello che egli chiama il “principio d’immanenza” o “principio di coscienza”. Questo principio segna tutto il percorso successivo della filosofia moderna.

Prima di continuare vorrei situare questa tesi fabriana nella sua giusta dimensione, per evitare malintesi. Occorrono al riguardo una serie di precisazioni:

A. Bisogna distinguere *tra filosofia moderna e cultura moderna*. Fabro non condanna la cultura moderna (il che non significa ovviamente considerarla tutta positiva)¹⁰. Le acquisizioni della cultura moderna nel campo scientifico, istituzionale, tecnico, artistico, educativo, sono riconosciuti da Fabro e non sono ricondotti al principio d’immanenza. Fabro non è un autore anti-moderno. Ad esempio, egli non ha tentato di difendere l’*Ancien Régime* in materia politica, e apprezza molto la scienza moderna (fisica, biologia) come si può vedere nella sua opera *Percezione e pensiero* (riguardo alla psicologia sperimentale moderna e alla stessa neuroscienza).

B. A differenza di Fabro, le “cosmovisioni” storiche dei filosofi moderni come Hegel, Nietzsche, Heidegger, Severino sono una *filosofia della storia* nel senso hegeliano e non solo

⁸ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 35. Anche la critica di Fabro alla neoscolastica trascendentale (Maréchal, Rahner) si basa sulla dualità gnoseologica che vede nel concetto la comprensione dell’essenza o essere possibile e nel giudizio l’affermazione dell’essere esistenziale o di fatto (nella linea di Kant).

⁹ *Ivi*, p. 33.

¹⁰ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 9-10. In queste pagine Fabro veramente distingue tra “pensiero moderno” (mi permetto di tradurre questa espressione come *cultura*, a giudicare dagli esempi che egli pone: scienze, estetica, storiografia, ermeneutica) e “filosofia moderna” (contrassegnata dal principio d’immanenza).

una semplice storia della filosofia. Tale filosofia della storia in fondo è una sorta di “storia della salvezza”, visione questa (in fondo gnostica) in cui l’evoluzione della storia e del pensiero vanno alla pari e vengono identificate con la storia della salvezza in senso lato (secolarizzata), anche se si parla di “condanna” o di distruzione dell’umanità. Concretamente l’oblio dell’essere per Heidegger è una situazione spirituale dell’uomo contemporaneo quasi parallela al “peccato” della teologia cristiana. Dimenticando l’essere, l’uomo moderno è in preda all’inquietante predominio della tecno-scienza e dispera della salvezza. In Fabro, invece, l’oblio dell’essere non è visto in riferimento alla cultura, bensì alle dottrine dei filosofi¹¹.

C. Il punto positivo sempre riconosciuto esplicitamente da Fabro nei riguardi della filosofia moderna è *il senso della libertà* così come è stata pensata dall’idealismo o dall’esistenzialismo. Secondo Fabro il tomismo del futuro dovrebbe saper interpretare in un modo radicale le istanze nuove della libertà e in questo senso dovrebbe approfondire meglio l’argomento della soggettività umana costitutiva, distinguendo tra l’io trascendentale moderno, negativizzante, e la soggettività già intravista nella tradizione cristiana e contenuta nella tematica della libertà come caratteristica fondamentale della vita dello spirito¹².

D. Infine, per quanto riguarda il *problema metafisico del fondamento*, Fabro ritiene che il suo percorso nel pensiero moderno sia stato nettamente negativo. Il *cogito* conteneva un nucleo di auto-fondazionalismo che venne via via radicalizzato e che finì con la dissoluzione del pensiero, della verità e della stessa consistenza dell’attività filosofica. “Non solo l’idealismo o l’empirismo, non solo il marxismo o l’esistenzialismo, ma tutta la filosofia moderna ha fatto fallimento. Più ancora: la filosofia contemporanea è consapevole di non avere a sua disposizione alcuna via di uscita, poiché il *cogito* è stato effettivamente dissolto nel suo fondamento di nientificazione radicale dell’essere”¹³.

Si potrebbe dire che Fabro in questo senso si sia anticipato alla concezione oggi chiamata “post-moderna” della morte della filosofia, intravista da Heidegger nella lettura che quest’ultimo

¹¹ Questo non significa che la filosofia moderna non abbia niente a che vedere con la situazione della cultura moderna (ad esempio, con l’ateismo delle masse, con i totalitarismi politici, con le grandi crisi culturali). Voglio dire unicamente che la “storia della metafisica moderna” di Fabro non va capita come una “filosofia della storia” nel senso hegeliano. Invece Heidegger (come in Italia Severino), vede il “destino dell’essere” o la “storia dell’essere” alla maniera hegeliana, benché non portata al compimento dello spirito ma piuttosto all’estrema povertà dell’uomo e addirittura al nichilismo.

¹² Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 17.

¹³ *Ivi*, pp. 7-8.

fece di Nietzsche. Il percorso “nietzscheano” sarebbe questo: dal soggettivismo moderno alla morte di Dio, quindi alla morte dell’uomo e alla scomparsa della filosofia, con il predominio della pura visione scientifica e tecnica del mondo.

La mia tesi è che il verdetto negativo fabriano riguardo alla filosofia moderna sia accompagnato dalla *Seinsvergessenheit* di Heidegger. Si potrebbe dire, allora, che la visuale storica heideggeriana dell’oblio dell’essere coincida con la tesi fabriana della *cadenza atea del ‘cogito’ cartesiano*. Un punto che Fabro prende specificamente dalla lettura nietzscheana che fa Heidegger della filosofia moderna. È in questo senso che il *cogito* viene considerato come implicitamente ateo, in quanto nasconde un *volo* puro, che si auto-afferma nella sua vacuità: “Noi non vediamo perciò una soluzione di continuità nello sviluppo del pensiero moderno: nella sua ‘corsa alla coerenza’ l’ateismo gli è essenziale e costituisce la formula negativa per garantire quella positiva della ‘libertà dell’essere’ dell’uomo ch’è l’essenza nuova del *cogito*, ossia del nuovo concetto di libertà¹⁴.”

Un segno del fatto che Fabro subisca l’influsso di Heidegger-Nietzsche in questo punto è, ad esempio, che il titolo del capitoletto di *Introduzione all’ateismo moderno* che precede lo studio di Cartesio sia la frase *Incipit tragoedia hominis moderni!*¹⁵, titolo indubbiamente ispirato a quello dell’opera *Nietzsche* di Heidegger: *Incipit tragoedia*¹⁶, il quale a sua volta lo prende da Nietzsche nella conclusione di *Gaia scienza*¹⁷.

3. La parabola del pensiero moderno

Vorrei qui proporre in maniera schematica quale sarebbe nell’ottica di Fabro il percorso complessivo del pensiero metafisico moderno¹⁸:

A. L’esordio è, come ho già detto, la proposta cartesiana del *cogito* come inizio del filosofare. Fabro riconosce la possibilità di un’interpretazione agostiniana o comunque realistica del *cogito* (non però intesa al modo cartesiano), solo che storicamente la forza trainante di questo principio si è indirizzata verso il razionalismo e la radicalizzazione gnoseologica. Questo punto è

¹⁴ C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, cit., p. 21.

¹⁵ *Ivi*, p. 81.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 6-1, Klostermann, Frankfurt am Main 1996, p. 246.

¹⁷ La tragedia in questo caso si riferisce all’inizio del nichilismo, alla crisi dell’ente e all’avvento dell’oltre-uomo.

¹⁸ Mi sembra inutile fare al riguardo nuovi rimandi bibliografici: si veda l’intero *Tomismo e pensiero moderno* e *Introduzione all’ateismo moderno*.

in sintonia con l'interpretazione heideggeriana che vede la specificità moderna dell'oblio epocale dell'essere nel predominio della *rappresentazione* ovvero *l'oggetto*, oppure la certezza razionale, qualcosa che i classici non conoscevano e che invece per la filosofia moderna è proprio il punto di partenza metodologico. In questo modo si viene a perdere la realtà dell'atto esistenziale con valore ontologico (riduzione della realtà a semplice "fatto empirico"). Il resto non sarà altro che la "corsa alla coerenza", come dice Fabro¹⁹, che sboccherà nella perdita della trascendenza metafisica (immanentismo e ateismo). Il carattere fondante dell'essere viene trasferito alla coscienza (all'io, alla ragione), mentre la causalità metafisica sarà ridotta a pura "efficienza", a "potere produttivo".

B. La seconda fase del pensiero moderno è la grande stagione *idealista* tedesca, preparata da Spinoza. Il principio di coscienza si espande e ora cerca una totalità abbracciante di carattere "analitico", nel senso che non si possa pensare il contrario in quanto sarebbe contraddittorio: una sorta di verità *per se nota* dell'essere assoluto che include in sé stesso l'Infinito e le sue apparizioni finite. Fabro situa questo momento sotto il principio che egli denomina "di appartenenza" (nel senso dell'appartenenza necessaria e analitica del finito nell'Infinito e viceversa). Questa fase comporta in qualche modo un ritorno a Parmenide tramite il nuovo quadro immanentista, cioè tramite Spinoza. Il massimo rappresentante di questo momento è Hegel²⁰.

Hegel è ammirato da Fabro e ritenuto un filosofo essenziale di razza. Secondo Fabro, solo Hegel tra i moderni ha capito l'essere come atto intensivo, senza ridurlo a copula, a forma comune, a *factum* (a quantificatore esistenziale, posso aggiungere, come avviene in Quine²¹). In Hegel l'essere contiene nella sua pienezza la vita, il pensiero e lo spirito. In diversi luoghi Fabro delinea un'analogia a distanza tra Hegel e San Tommaso²², in quanto la dialettica ternaria di tesi-antitesi-sintesi si riconduce alla dialettica binaria di finito-Infinito. In Hegel, ancora, Dio è il primo in assoluto, nonostante l'inizio sia *quoad nos* l'essere vuoto (la prima immediatezza), cosicché Dio sarà la seconda immediatezza. Hegel però sostiene il principio di appartenenza, per

¹⁹ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 21.

²⁰ Questi punti, mi permetto di aggiungere, si applicano perfettamente a Severino con la sua tesi dell'essere eterno: cfr. il mio lavoro *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, in «Studia Poliana», 5, 2003, pp. 167-198.

²¹ Cfr. W. QUINE, *Word and Object*, MIT Press, N. York 1960, pp. 270-276.

²² Per esempio, in C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 533-539; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 243-253; *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 32-47.

cui il finito si pone e si toglie all'interno dell'Assoluto. La presenza dell'Essere assoluto assorbe in sé la causalità. Si perde la causalità intesa come dono gratuito di amore, dal momento che la si concepisce come pura "produzione" (visione moderna della causalità) che viene resa interiore all'Essere assoluto (si riprende la nozione spinoziana di *Causa Sui*).

Heidegger vedeva in Hegel l'ultimo grande metafisico sistematico, ovvero l'ultimo grande "onto-teologo". Nonostante quanto ho detto sopra, Fabro condivide la critica di Heidegger a Hegel, dal momento che tale onto-teologia si colloca nell'orizzonte dell'immanenza del pensare, per cui alla fine Hegel, ammette Fabro, elimina la vera trascendenza. Il metodo della coscienza non consente di arrivare alla trascendenza. La dialettica hegeliana non consente di affermare l'Assoluto con coerenza, se non con un "salto" metodologicamente dubbio²³. Il finito in Hegel non è che una *apparizione* necessaria dell'Assoluto di Essere che si auto-nega e si auto-recupera (anche qui si potrebbe fare un accostamento con Severino, nel quale il finito, il divenire, il tempo, rimangono pure nullificati²⁴).

C. Nella terza tappa, il principio di coscienza, dopo la sua esaltazione romantica all'infinito, si frammenta, si volatilizza e alla fine viene ridotto al *volo* come premessa occulta del *cogito*. Così muore la metafisica, la filosofia, il pensiero e in qualche modo l'uomo stesso (Nietzsche, Sartre).

4. Fabro e Heidegger. L'essere e il problema teologico

Heidegger rappresenta agli occhi di Fabro un'eccezione singolare in questo processo, dal momento che nessuno come lui ha posto al centro del pensiero la tematica dell'essere in una maniera perseverante per tutta la sua vita e quasi ossessiva. Malgrado egli subisca le conseguenze del *cogito* moderno, nei suoi scritti si percepisce uno sforzo per liberarsene (insistenza sulla differenza ontologica, critica al rappresentazionismo). "Va riconosciuto ad Heidegger il merito di aver riportato la filosofia dalle aberrazioni del pensiero moderno, smarrito

²³ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 31-45, 251-257; *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 599-612, 1035-1036.

²⁴ L'unico settore del pensiero moderno in cui la temporalità non è dissolta è la fenomenologia e l'esistenzialismo. Faccio notare che Fabro nella sua opera sull'ateismo moderno non considera la fenomenologia. A giudicare da alcune osservazioni isolate in *Percezione e pensiero* su Husserl, sembra che Fabro sia favorevole alle versioni realistiche della fenomenologia husserliana, non però a quella dello stesso Husserl. Rimando al mio lavoro *Ermeneutica dell'apprendimento percettivo*, «Euntes Docete», 50, 1997, pp. 195-212, dove commento sia la *Fenomenologia della percezione* (1941) che *Percezione e pensiero* (1941) di Fabro.

nell'antitesi di soggettività o oggettività, alla considerazione dell'essere dell'essente come fondamento originario della verità"²⁵.

Il *Sein* heideggeriano, nel suo apparire fugace e rapido occultarsi quando la mente umana subito slitta negli essenti, o peggio ancora negli oggetti o rappresentazioni della coscienza, viene caratterizzato dal filosofo tedesco come il grande termine intenzionale del *Dasein*, l'esistente umano, cioè l'uomo come "animale metafisico". In Heidegger il *Sein* non è una produzione o una sintesi umana, non è la coscienza né un'idea, non è una cosa, nemmeno è Dio, ma è piuttosto un "darsi" (o donarsi), quindi sembrerebbe situato in un ambito di trascendenza (finita, a quanto pare). Resta comunque oscuro quale sarebbe il suo significato antropologico, se non quello di farci "staccare" quasi asceticamente dagli enti del mondo. La comprensione heideggeriana dell'essere è prettamente fenomenologica e non si arriva mai ad un vero punto di risoluzione metafisico, anzi si cerca di evitare massimamente tale conclusione. "Per Heidegger l'essere è fenomenologico, è atto di presenza dell'assente nell'uomo e non atto di essere dell'essente"²⁶. Che cosa si possa dire oltre questo resta ambiguo in Heidegger. Sappiamo, in una sorta di "ontologia negativa", che l'essere secondo Heidegger è nulla (cioè nulla di ente).

L'apertura dell'uomo all'essere è stata vista tradizionalmente come un avvio verso la trascendenza di Dio. Come è noto, Heidegger rifiuta questo sbocco per timore di cadere nell'onto-teologia, nella quale Dio è pensato alla maniera di un ente. È anche vero che Heidegger non chiude l'essere nel finito in un senso ateo (e Fabro non lo situa tra gli eredi storici della cadenza atea del *cogito*)²⁷. E anche se Heidegger si potrebbe dire "agnostico", bisogna riconoscere –contro un'interpretazione troppo laicizzante del suo pensiero– che la sua preoccupazione per il problema di Dio è stata sempre molto forte e si è acuita lungo gli anni²⁸. La tesi della morte di Dio di Nietzsche è stata drammaticamente accolta da Heidegger come una forma di lettura dell'evolversi del pensiero moderno e in questo senso sembra che l'oblio dell'essere e l'eclisse del Sacro, denunciato da Heidegger, siano solidali.

²⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 86. La presentazione dell'ontologia heideggeriana è dispersa in numerose opere di Fabro. Si può consultare, per esempio, *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 329-413; *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 15-22, 62-68, 145-151; *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 62-67, 81-102, 136-148, 223-241, 254-270, 295-309; *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 944-973, 992-999.

²⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 63. Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 143.

²⁷ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 971-972.

²⁸ Ne è testimone il recente libro pubblicato da suo nipote H. HEIDEGGER, *Martin Heidegger. Mio zio*, Morcelliana, Brescia 2011.

In un seminario tenuto a Zurigo, qualcuno domandò a Heidegger se era lecito porre come identici l'essere e Dio. Mi permetterò di riportare quasi tutta la sua risposta, perché è molto significativa del pensiero di Heidegger: “Questa domanda mi viene posta almeno un paio di volte al mese (...) Ho pregato una volta un gesuita, animato da buone intenzioni nei miei confronti, di mostrarmi i passi di Tommaso d'Aquino in cui è detto che cosa significa propriamente *esse* e che cosa significa la frase: *Deus est ipsum esse*. A tutt'oggi non ho ancora avuto risposta²⁹ (...) Essere e Dio non sono identici, e io non tenterei mai di pensare l'essenza di Dio mediante l'essere. Alcuni sanno forse che io provengo dalla teologia, che ho conservato nei suoi confronti un antico amore e che me ne intendo un po'. Se dovessi scrivere una teologia, cosa che talvolta sono tentato di fare, la parola 'essere' non dovrebbe in alcun caso comparirvi. La fede non ha bisogno di pensare l'essere. Se avesse bisogno di farlo, non sarebbe più fede. Lutero l'ha compreso. Perfino nella sua stessa Chiesa sembra che lo si dimentichi. Ho molte riserve a ritenere che l'essere sia adatto per pensare teologicamente l'essenza di Dio. Con l'essere, in questo caso, non si può ottenere nulla. Io credo che l'essere non possa mai essere pensato come fondamento ed essenza di Dio, ma che *tuttavia l'esperienza di Dio e della sua rivelazione (in quanto essa incontra l'uomo) avviene nella dimensione dell'essere*, il che non significa mai che l'essere possa valere come predicato possibile di Dio”³⁰.

Ho voluto sottolineare quelle righe in cui Heidegger lascia aperta la porta ad un collegamento tra Dio e l'essere. Dio non sarebbe da inquadrare nella categoria dell'essere, ma l'incontro dell'uomo con Dio avverrebbe nella dimensione dell'essere, la quale oggi cade in oblio. L'essere come tale resta comunque finito: “l'essere stesso è nell'essenza finito –cita Fabro di Heidegger– e si manifesta soltanto nella trascendenza dell'essere dell'uomo (*Dasein*) mantenuta fuori nel nulla”³¹. Ma l'essere ha a che vedere con l'accoglienza della rivelazione. Quindi c'è un nesso tra l'eclisse del sacro nell'orizzonte del pensiero contemporaneo e la dimenticanza dell'essere. La tematica di Dio, secondo L. Samonà, è “il filo rosso segreto lungo il cammino heideggeriano”³². Ciò è vero in maniera forse più forte a partire dall'incontro di

²⁹ Quest'osservazione in fondo dimostra l'indifferenza di Heidegger riguardo alla filosofia medievale. Egli stesso potrebbe essersi dato da fare per approfondire un po' la questione, il che non era troppo difficile!

³⁰ M. HEIDEGGER, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992 (Seminario di Zurigo, dibattito del 6 novembre del 1951), pp. 206-207.

³¹ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Segni (RM) 2004 (originale del 1983), p. 116. La citazione di Heidegger è di *Was ist Metaphysik?* (cfr. nota 76 dell'opera di Fabro).

³² L. SAMONÀ, in *Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 193.

Heidegger con Nietzsche (denuncia della morte di Dio) e Hölderlin (poesia metafisica): “il richiamo più insistente del problema di Dio –osserva Fabro– è venuto ad Heidegger da Nietzsche, come si è detto, per l’aspetto negativo, e da Hölderlin per l’aspetto positivo”³³. Sembra che Heidegger si sia fermato qui, senza voler andare oltre. Alla fine egli rimane, scrive il filosofo friulano, “come l’Ebreo errante –nel simbolo caro a Kierkegaard– che accompagna i pellegrini fino alle soglie della Terra Santa ma senz’entrarvi mai”³⁴.

5. L’ultimo Heidegger

Le pubblicazioni postume di Heidegger della *Gesamtausgabe*, cominciate nel 1975 (un anno prima della morte del filosofo tedesco) confermano la diagnosi di Fabro. Riguardo al nostro argomento è significativo lo scritto *Beiträge zur Philosophie. Zum Ereignis* (elaborato tra il 1936 e il 1938)³⁵, nonché la sua importante conferenza *Zeit und Sein* del 1962³⁶. Queste opere, apparentemente non esaminate a fondo da Fabro, portano sempre in primo piano la questione dell’essere e il problema di Dio.

In *Tempo ed essere* Heidegger stabilisce un collegamento tra il tempo e la presentazione dell’essere. Sia il tempo che l’essere appaiono come un dono (*Gabe*), in quanto vengono segnalati dall’enigmatico *Es gibt*, cioè il “darsi” (*geben*) all’uomo. Il “donarsi” sembra sia indicato da Heidegger col termine *Ereignis*, normalmente tradotto come *evento appropriante*. Il donarsi dell’essere, sia pure nel suo ritirarsi e non esaurirsi mai, rimanda ad un’istanza donatrice, l’*Es*, l’*Esso* dell’espressione *Es gibt* (*Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit*).

Contributi alla filosofia è un’opera che avrebbe colpito fortemente la sensibilità metafisica di Fabro. Il filosofo tedesco parla in quest’opera di un passaggio dell’uomo verso la verità dell’essere come “abisso” nell’evento appropriante, direi con una struttura cripto-teologica e forse con cenni teologici cifrati. Si parla in essa dei *Zukünftigen* o “futuri”, uomini rari le cui decisioni si fondano sulla verità dell’essere, come Hölderlin, i quali sono “precursori” (direi:

³³ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 95.

³⁴ *Ivi*, p. 390.

³⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989. In italiano: *Contributi alla filosofia (Dall’evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.

³⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 14, cit., 2007 (in italiano: *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980). Fabro conobbe il testo di questa conferenza da una prima edizione del 1969 in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, e la cita in *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 99, 115 e 117.

profeti “laici”) di un futuro dove sembra affacciarsi un dio³⁷. Heidegger parla in questo senso dell’ultimo dio (*der letzte Gott*), un dio che passa in un “tempo dell’essere” o *Augenblick*, cioè l’istante (dalle risonanze kierkegaardiane). “Quest’istante è il tempo dell’essere” (*Dieser Augenblick ist die Zeit des Seins*)³⁸, nel quale dio lampeggia come un segno (*Wink*).

L’umanità deve prepararsi per quest’evento. È un evento escatologico? Piuttosto sembra accennarsi all’avvento di una nuova epoca storica dell’umanità dopo il tempo della tecnica³⁹, e allora siamo ancora una volta in una forma gnostica di secolarizzazione del dogma cristiano. Heidegger ribadisce che il nuovo dio (di cui respinge le denominazioni di uno o molti, di “monoteismo”, “politeismo”, “teismo”, “panteismo”) non ha niente a che vedere con il Dio cristiano⁴⁰. È evidente che qui Heidegger sta pensando in termini di “storia della salvezza” (secolarizzata).

Quanto abbiamo visto è confermato dalla famosa ultima intervista di Heidegger al settimanale tedesco *Der Spiegel*, pubblicata postuma nel 1976 per volontà dello stesso filosofo⁴¹. Leggiamo in essa: “Soltanto un Dio può ancora salvarci. Ritengo che l’unica possibilità di salvezza lasciata a noi è di preparare la disposizione, attraverso il pensare e la poesia, per l’apparizione di Dio o per l’assenza di Dio durante il declino”⁴² (in cui si trova l’umanità nel nostro tempo tecnologico). La salvezza non può venire dalla filosofia (punto in cui Heidegger curiosamente concorda con la teologia cattolica). “La filosofia non sarà in grado di apportare un cambiamento diretto al presente stato del mondo. Questo è vero non soltanto della filosofia, ma di tutte le meditazioni ed imprese meramente umane”⁴³. La filosofia, però, nella tradizione cristiana, aveva un ruolo propedeutico per l’accoglienza della rivelazione (un ruolo non indispensabile, ma certamente utile). Heidegger invece si vede situato in un tempo post-metafisico, per cui considera che la propedeutica per la rivelazione “di un futuro dio” sia nelle mani del “pensare” e della “poesia”, cioè della preparazione del sacro compiuta dai poeti essenziali come Hölderlin (e probabilmente dalla sua personale filosofia!).

³⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, vol. 65, cit., 1989, pp. 401 e 423.

³⁸ *Ivi*, p. 508.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 411.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 403.

⁴¹ L’intervista fu rilasciata il 23 settembre del 1966 e venne pubblicata il 31 maggio del 1976 nel n. 23 della rivista *Der Spiegel*.

⁴² Traduco dal testo inglese preso da web.ics.purdue.edu/~other1/Heidegger%20Der%20Spiegel.pdf. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, a cura di A. Marini, Guanda, Milano 1992.

⁴³ *Ibidem*.

6. Conclusioni

Ritengo che il problema fondamentale di Heidegger sia la separazione assoluta che egli stabilisce tra la ragione (una ragione “greca” interpretata in modo razionalistico, dove si contengono le diverse categorie metafisiche che oggi con la tecnoscienza avrebbero perso senso) e la fede (una fede luterana anti-filosofica, che comunque Heidegger non vuole abbracciare perché si sente filosofo). Il filosofo *non crede*, perché altrimenti smetterebbe di essere filosofo.

Così definisce Fabro la posizione di Heidegger al riguardo: “la presenza di Dio, così come la presenza dell’essere stesso, non può essere data che in un’esperienza: dopo Nietzsche, si sa che l’unica esperienza che ha fatto l’umanità è quella del progressivo e fatale allontanarsi da Dio ed ora col trionfo della tecnica l’uomo contemporaneo non sperimenta che la ‘mancanza di Dio’. L’unica forma di apertura possibile è oggi ‘l’attesa di Dio’ sul fondamento dell’esperienza del sacro”⁴⁴.

Tale esperienza resta molto problematica perché non è una vera esperienza religiosa, ma nemmeno è una posizione filosofica sulla verità dell’essere. Il punto essenziale del vicolo cieco in cui Heidegger è rimasto è che la questione dell’essere, tanto proclamata dal filosofo tedesco, non è in grado di facilitare un passaggio teologico. La filosofia (il pensiero, la ragione) resta profana, per cui non può decidere sul problema di Dio. La filosofia non è né atea né teistica, ma resta chiusa nel finito, anche se Heidegger ammette una certa “esperienza” del sacro nella poesia di Hölderlin.

Nei primi anni del suo contatto con l’esistenzialismo (anni ‘40) Fabro si aspettava, ci sembra, uno sbocco positivo –almeno mistico– dell’evidente preoccupazione di Heidegger sul problema di Dio. Più tardi egli vide sempre con più chiarezza che per Heidegger la filosofia non sarebbe competente per la questione di Dio, anche se ciò non significava indifferenza. A mio avviso tutto il problema di Heidegger, come accennavo sopra, sta nella sua quasi contraddittoria posizione di essere al contempo razionalista, in quanto filosofo, e fideista in quanto possibile credente (direi una sorta di “fideismo senza fede”). Ma non è questa la posizione di molti movimenti religiosi della seconda metà del XX secolo che si aprono –in apparenza– a una sacralità naturalistica (in fondo pagana), cioè a una sacralità senza religione?

⁴⁴ C. FABRO, Dall’essere *all’esistente*, cit., p. 395.

Dal punto di vista teoretico, invece, Fabro ritiene che la tematica dell'essere come autentico atto fondante, inerente alle cose del mondo, costituisca un modo molto adeguato di preparare la persona all'accoglienza della verità della fede. Percepire l'essere che ci viene dato è percepire la creazione come dono di Dio. Tramite l'essere personale, inoltre, possiamo giungere meglio alla realtà trascendente di Dio come pienezza di essere increato e assoluto, essere tri-personale (conosciuto in questo modo grazie alla fede rivelata) da cui deriva l'universo grazie ad un atto di libertà e di amore comunicativo di un Dio onnipotente che nella rivelazione offre all'uomo la sua amicizia personale.