

Il destino dell'essere: Fabro in dialogo con Heidegger

Juan José Sanguinetti

Pontificia Università della Santa Croce - Roma

Publicato in *Crisi e destino dell'essere*, a cura di Ariberto Acerbi, Edusc, Roma, pp. 353-377.

Abstract. This paper presents Fabro's overview of the history of metaphysics in partial agreement and 'dialogue' with Heidegger's issue concerning the Western 'forgetfulness' of being. After Thomas Aquinas, Hegel and Heidegger are to be seen keystones for Fabro's metaphysical commitment along his whole life.

L'autore è professore ordinario di filosofia della conoscenza presso la facoltà di filosofia della Pontificia Università della Santa Croce. È anche membro ordinario della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino e autore di parecchi libri e articoli scientifici su diverse tematiche filosofiche.

La figura di Cornelio Fabro è conosciuta per il suo contributo allo studio della metafisica dell'essere in Tommaso d'Aquino. È stato lui, in convergenza con Étienne Gilson, ma in un modo più analitico e speculativo, ad indicare nell'atto di essere (*actus essendi*) il nucleo e il punto più originale della concezione metafisica di San Tommaso. In questo lavoro vorrei fare una verifica della centralità e importanza di questa tesi in chiave storica, seguendo a questo scopo la "macro-prospettiva" storica delineata da Fabro. La tematica dell'essere come atto fondante si pone in questo autore come chiave di lettura essenziale della filosofia dell'Aquinate e come punto di riferimento privilegiato per una valutazione complessiva del "destino" della metafisica, quindi anche come orizzonte per una ripresa più approfondita di questo sapere nel futuro epocale.

Nei suoi scritti Fabro ha tracciato a diverse riprese ampie visioni d'insieme più o meno dettagliate di ciò che potrebbe essere delineato come la "parabola del pensiero essenziale" dei grandi filosofi, da Parmenide fino ad Heidegger, seguendo in questo l'esempio stesso dei protagonisti di queste "lotte tra giganti". Lo ha fatto spesso accompagnato da Heidegger, con il quale ci teneva a sostenere una sorta di dialogo, sia nell'accoglienza che nel rifiuto delle sue tesi.

Cerchiamo di seguire questa panoramica in queste pagine, con l'attenzione più rivolta al pensiero moderno e in particolare allo stesso Heidegger¹.

1. L'essere nella metafisica classica

L'impostazione di Fabro² nella valutazione del pensiero metafisico lungo la storia della filosofia è ispirata in parte alla diagnosi di Heidegger sull'oblio epocale dell'essere, una diagnosi condivisa dallo stesso Fabro, sia pure con riserve.

Il primo grande pensatore a confrontarsi con l'essere è stato Parmenide. Questo filosofo, da considerarsi il fondatore della metafisica, sostenne per la prima volta il primato assoluto dell'essere e il suo carattere di fondamento del pensiero, un primato spesso dimenticato dalla tradizione filosofica³. Contro il monismo marmoreo parmenidiano, Platone introdusse la dialettica delle Idee, interponendo così il pensiero o il *lógos* come mediatore della verità dell'essere, mentre Aristotele proclamò in modo netto la distinzione tra l'essere naturale e l'essere concettuale, determinando la realtà dell'essere non nelle Idee (essenze pensate) ma nella sintesi di principi immanenti nella sostanza individuale la cui essenza è principalmente la forma⁴.

In Aristotele *l'ente* è primario in quanto è l'oggetto del sapere metafisico. Dal momento che non è un genere sommo, poiché attraversa tutti i generi⁵, l'ente non viene ridotto a nessun'altra forma o tipo di ente. Aristotele è stato importante nel distinguere, tuttavia, i diversi sensi in cui si dice *ente*⁶, senonché sappiamo che il senso fondamentale aristotelico è quello di *sostanza* e, in quanto il primato corrisponde all'atto, il principio determinativo dell'essere sarà

¹ Per non allungare in eccesso queste pagine, ometterò i confronti di Fabro con Severino, Rahner e Rosmini sul problema metafisico.

² Nelle note citerò le opere di Fabro senza nominarlo e seguendo le seguenti abbreviazioni: *La nozione di partecipazione*: NP; *Percezione e pensiero*: PP; *Introduzione all'esistenzialismo*: IE; *Problemi dell'esistenzialismo*: PE; *L'Assoluto nell'esistenzialismo*: AE; *Dall'essere all'esistente*: EE; *Storia della filosofia*: ST; *Partecipazione e causalità*: PC; *Tomismo e pensiero moderno*: TPM; *Introduzione all'ateismo moderno*: IAM; *Riflessioni sulla libertà*: RL; *Introduzione a San Tommaso*: IST; *Fabro e l'esistenzialismo*, con articoli di Fabro raccolti da E. Fontana: FE. I dati bibliografici delle opere di Fabro impiegate in questo studio si trovano alla fine del nostro contributo. Non considero in questo studio, per non appesantirlo, le voci scritte da Fabro in diverse enciclopedie sulle tematiche metafisiche o su autori quali Hegel e Heidegger, le quali comunque non aggiungono niente a quanto vedremo in queste pagine.

³ Cfr. TPM, p. 7; PC, pp. 71-80.

⁴ Cfr. NP, pp. 49-76; TPM, pp. 49-56; PC, pp. 102-151.

⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, III, 3, 998 b 22.

⁶ Cfr. TPM, pp. 56-67; PC, pp. 140-151.

l'attualità della *forma* e in grado massimo la forma immateriale che è *l'intelletto*⁷. Da qui conclude Fabro la mancata emergenza dell'essere come atto in Aristotele. L'essere aristotelico «declina nell'essenza»⁸, per cui non sorprende che alla fine Dio sia caratterizzato come pienezza assoluta dell'atto sussistente di *intelligere*, pienezza di una vita intellettuale e non di "essere", verbo che da solo in Aristotele non significa niente⁹. «Aristotele passa dall'ente alle forme di essere, saltando l'essere, la cui mediazione è sostituita dalla tecnica semantica della predicazione»¹⁰.

Fabro condivide con Heidegger la tesi della relativa "perdita" dell'essere nella filosofia greca, dopo il suo effimero primato in Parmenide, osservando però le numerose inesattezze dei giudizi storiografici del pensatore tedesco¹¹. Non può accettare invece l'accusa heideggeriana secondo cui la concezione giudeo-cristiana della creazione avrebbe contribuito alla dimenticanza dell'essere¹². Sembra un paradosso che la teologia cristiana della creazione, la quale storicamente ha collocato in primo piano nel pensiero occidentale la questione dell'essere in assoluto in contrapposizione al nulla, sia ritenuta responsabile della perdita dell'essere¹³. Il travisamento di Heidegger è dovuto in parte al pregiudizio di vedere la teologia cristiana come necessariamente opposta al pensiero filosofico e in particolare al pensiero greco (quindi il cristiano non si potrebbe porre la questione dell'essere), ed è pure dovuto all'interpretazione del creazionismo cristiano in termini estrinseci "tecnici", alla maniera ockhamista. Dio, in questo senso, sarebbe

⁷ Cfr. TPM, p.78.

⁸ TPM, p. 79.

⁹ Cfr. TPM, p. 88.

¹⁰ PC, pp. 151.

¹¹ Cfr. PC, p. 85, dove Fabro si lamenta della tendenza di Heidegger «a generalizzare per semplici cenni le opinioni o dottrine altrui». Non sempre però Fabro è esente da questa critica riguardo ad autori menzionati molto rapidamente nei suoi scritti.

¹² Cfr. TPM, pp. 228-236. Heidegger sembra condividere il pregiudizio diffuso in una certa visione storiografica tedesca (e non solo tedesca) della prima metà del Novecento secondo cui la filosofia medievale praticamente non esisterebbe (anzi il pensiero cristiano "romano" avrebbe incrinato le intuizioni filosofiche dei più primitivi greci). Di conseguenza, quando si guarda la storia del pensiero, si tende a saltare subito dai greci a Cartesio. Ciò spiega l'indifferenza dimostrata da Heidegger riguardo al pensiero filosofico cristiano e il modo un po' sommario con cui lo conosce, in particolare in rapporto alla metafisica di Tommaso d'Aquino.

¹³ Il paradosso è tutt'altro che insignificante, visto che la "differenza ontologica" tra essere ed ente, sempre in primo piano in Heidegger, trova la sua radice nella filosofia elaborata da pensatori religiosi legati alla creazione biblica, in particolare i filosofi-teologi cristiani.

abbassato al concetto di Prima causa quasi artigianale e la questione dell'essere verrebbe trasferita ad un problema di causalità efficiente¹⁴.

La rivendicazione fabriana del primato tomistico dell'essere come atto primo, principio immanente costitutivo dell'ente rapportato alla creazione come atto di Dio trascendente e creatore dell'universo, è la risposta definitiva all'accusa heideggeriana di una pretesa dimenticanza dell'essere globalmente attribuita ai pensatori greci e medievali. Fabro non si è soffermato troppo, come aveva fatto Gilson, sull'origine storico-teologica (biblica) della metafisica dell'atto di essere, anche se è ben consapevole della sua importanza¹⁵, in quanto ha preferito vedere nella scoperta tomistica della distinzione tra atto di essere ed essenza un superamento filosofico di una dialettica dell'atto che comunque era già presente in Platone (teoria della partecipazione) e in Aristotele (dualità tra potenza ed atto), ed era stata preparata dai filosofi neoplatonici della partecipazione, pagani quali Plotino e Proclo, islamici quali Avicenna e cristiani quali Agostino, Boezio e Dionigi (i filosofi islamici e cristiani spesso sono anche metafisici della creazione)¹⁶.

L'essere dell'Aquinate è l'atto "di realtà" (una realtà intelligibile e buona) di ogni ente, sempre però visto nella mediazione della forma da cui procede il grado "intensivo" in cui l'essere si espande ad ogni livello specifico del creato. «L'essere tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla»¹⁷.

L'essere viene conosciuto all'inizio in un modo fenomenologico come «l'atto più comune»¹⁸ di ogni cosa, ma dopo l'analisi metafisica si scopre come «l'atto più intenso che trascende tutti gli atti e li deve generare dall'eterna e inesauribile sorgente della propria pienezza [Dio]»¹⁹. Gnoseologicamente, all'*actus essendi* della metafisica di Tommaso non si arriva secondo Fabro tramite il giudizio o la *separatio*, né attraverso alcun'altra operazione intellettuale

¹⁴ Cfr. TPM, pp. 300-302, dove si espone la critica heideggeriana alla "onto-teologia". Heidegger condivideva la tesi di Nietzsche che vedeva nel cristianesimo un "platonismo popolare", perdendo così la consistenza della natura nella proiezione di un aldilà soprasensibile (cfr. TPM, p. 297; EE, 385). Cfr. anche IAM, vol. 2, pp. 944-950, sullo stesso problema.

¹⁵ Cfr. ad esempio TPM, p. 260, sul *Sum qui sum* di Esodo 3, 14, come il nome più proprio di Dio.

¹⁶ Cfr. NP, pp. 77-120; PC, pp. 89-102.

¹⁷ PC, p. 43.

¹⁸ PC, p. 222.

¹⁹ PC, p. 222. Per il confronto tra *esse, vivere, intelligere*, cfr. PC, pp. 221-228.

(nemmeno un'intuizione). L'atto di essere è raggiunto come risultato di una sorta di *riduzione* riflessiva che risale da atto in atto sul piano delle strutture ontologiche della realtà e anche del pensiero, per concludere con la necessità di affermarlo insieme all'essenza, la quale nei suoi confronti appare come potenza²⁰.

Un punto interessante osservato da Fabro in quest'istanza metafisica è ciò che egli chiama, con linguaggio moderno, la *sinteticità* dell'essere, nel senso che l'affermazione dell'essere dato sempre *nel divenire, nella causalità, nel molteplice*, sin dalla sua primitiva conoscenza fino al raggiungimento dei suoi livelli più alti, non è mai una presa concettuale *analitica*, in quanto l'essere creato è un puro dono. Tentare una metafisica analitica dell'essere necessario (essere finito necessario, oppure creazione necessaria) è tipico della metafisica classica pagana e anche del pensiero moderno -anzi ancor di più- nella linea della necessità logica razionalistica, il che impedisce di vedere la generosità di un Dio che crea per Amore con assoluta libertà.

«L'astrattezza e il formalismo (...) consistono nel considerare il pensiero dell'essere mediante l'appartenenza necessaria ovvero analitica; mentre la realtà dell'essere, la verità dell'essere che all'uomo è accessibile (...) è e non può essere originariamente che di natura sintetica, perché essa si dà e si manifesta nella 'ectasi' o libera uscita della creazione divina il cui segreto rimane nascosto in Dio stesso»²¹.

2. La piega formalistica scolastica e il razionalismo moderno

Fabro comincia a condividere appieno la diagnosi heideggeriana della dimenticanza epocale dell'essere nella valutazione della scolastica post-tomista e del pensiero moderno. Tra i metafisici tomisti, spesso ha sostenuto Fabro, raramente si è mantenuto al centro il nucleo ontologico dell'atto di essere²². Insieme ad Heidegger, egli vede soprattutto nella tardiva distinzione scolastica tra *l'essenza* e *l'esistenza* il fattore responsabile o almeno il segno della perdita del principio dell'*esse* come atto dell'essenza. Questo è dovuto al fatto che tale distinzione venne interpretata come la dualità di due *stati*, uno ideale o possibile (l'essenza come possibilità di contenuto formale, non necessariamente esistente), l'altro come la sua effettiva e contingente realizzazione (l'esistenza come dato di fatto empirico)²³. Esistenza qui significa non

²⁰ Cfr. PC, pp. 229-239.

²¹ PC, pp. 14-15; cfr. più ampiamente pp. 12-22.

²² Cfr. IST, pp. 269-277.

²³ Cfr. PC, pp. 22-31; TPM, pp. 300-301; IAM, vol. 2, pp. 992-995.

un atto, ma *il fatto* di esistere, la *positio extra causas* oppure *extra mentem*, per cui la realtà dell'universo sarà vista come un dato contingente il cui rapporto con Dio sarà quello di una dipendenza fattuale ed estrinseca²⁴.

Siamo così davanti alla distinzione possibilità-realtà, una distinzione metafisica storicamente importante in quanto denuncia la perdita dell'atto, anche dell'atto aristotelico, mentre indica l'insorgere di un impianto concettuale che contraddistingue le prime filosofie della modernità (nominalismo, empirismo, razionalismo). Nacque da qui la considerazione dell'ente come *ens possibilis*, massimamente astratto e indeterminato, punto fermo della scolastica wolffiana e della nuova ontologia razionalistica.

«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)»²⁵.

Osserva ancora Fabro: «è a questo tipo di ontologia, e non alla metafisica tomistica, che si può applicare l'accusa heideggeriana di oblio dell'essere»²⁶.

Il pensiero moderno prende la sua strada contrassegnata dal principio di rappresentazione, nel gioco dialettico tra soggetto pensante e oggetto pensato. Nell'idealismo questo percorso sfocerà in una metafisica della coscienza, in cui l'atto fondante sarà il pensare di un Io trascendentale. Il verdetto heideggeriano di *Seinsvergessenheit* si applica in modo rigoroso a questo indirizzo storico del pensiero nel quale, forse prendendo spunto dal modo tipico di oggettivare delle scienze fisico-matematiche, l'approccio filosofico alla realtà verrà impostato seguendo il metodo della razionalità astratta, un metodo che finirà per esaurirsi nel pensiero post-moderno. Heidegger ne è un testimone insieme a Nietzsche, e anche Fabro condivide questa interpretazione della storia della filosofia moderna.

²⁴ Cfr. PC, pp. 15-32. Il carattere "sintetico" dell'essere di cui parlavamo prima viene allora ridotto ad un problema di rapporto tra astratto-concreto, in cui il predominio dell'analiticità astratta porta al razionalismo, mentre la pura sinteticità sarà vista estrinsecamente nell'empirismo contingentista come pura fattualità. Cfr. PC, pp. 15-22, dove la tematica viene esposta in dialogo con Heidegger.

²⁵ PC, p. 35.

²⁶ PC, p. 33.

La visione panoramica dell'*oblio storico dell'essere* applicata ai filosofi moderni non è esattamente identica a un'altra linea di forza storica presentata da Fabro nella sua opera *Introduzione all'ateismo moderno* del 1969, quella della *cadenza atea del 'cogito' cartesiano*, secondo la quale il primato del pensiero, anziché dell'essere, sta all'origine dell'itinerario della filosofia moderna verso l'ateismo. Le due "panoramiche" comunque sono collegate in Fabro e sono anche tematiche heideggeriane, nel senso che l'oblio dell'essere prende modernamente la piega del razionalismo e del soggettivismo che sfociano nella scomparsa di Dio in Nietzsche e in una buona parte dei pensatori contemporanei.

Il severo verdetto di ateismo potenziale o implicito in Cartesio e quindi anche nel razionalismo teologico moderno (pre-kantiano) è motivato secondo Fabro non da «un rifiuto esplicito di Dio, quanto piuttosto [da] un mettersi fin da principio, ossia fin dal primo passo della coscienza riflettente, nell'impossibilità di poter incontrare e riconoscere il problema di Dio»²⁷, naturalmente Dio in un senso trascendente, quindi facilmente aperto alla fede. Il *cogito* si proietta secondo Fabro in tutto il pensiero moderno in quanto auto-chiusura dell'io pensante che non sarebbe altro che un'auto-affermazione di libertà auto-referenziale, prima in una dimensione romantica infinita (Hegel), alla fine nella finitezza disperata della coscienza (Sartre):

«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 libertà»²⁸.

Questo giudizio totalizzante va preso, tuttavia, con certe sfumature, per evitare malintesi speculativi, storiografici e culturali. Se l'interpretazione "ateizzante" del *cogito* può essere discutibile²⁹ (del resto Fabro non ha dedicato uno studio particolare a Cartesio³⁰), in realtà le

²⁷ IAM, vol. 1, p. 20. Concretamente, la radice della conclusione atea sarebbe il "principio d'immanenza", secondo il quale l'essere è una funzione del *cogito*, cioè nasce dal pensiero e non lo trascende (cfr. IAM, vol. 1, p. 58). La tesi di Fabro non è che tutti i filosofi moderni siano atei, ma che la "coerenza" del *cogito* è come una forza trainante verso la radicalizzazione atea. Si potrà discutere sulla validità o meno del teorema di fondo di IAM, ma è incontestabile la maturità e profondità di quest'opera di Fabro.

²⁸ IAM, vol. 1, p. 21.

²⁹ Fabro conosce la possibilità di un'interpretazione agostiniana del *cogito* cartesiano, ma la ritiene insignificante (cfr. IAM, vol. 1, p. 139).

³⁰ L'analisi dell'ateismo potenziale del *cogito* viene eseguito sulla base di accuse di altri autori, in particolare del libraio gesuita Jean Hardouin, strano personaggio dalle opinioni storiche molto stravaganti (cfr. voce Hardouin, in *The New Encyclopaedia Britannica*, 15a. ediz., Chicago 1974, vol. 5, e *The*

pagine di IAM passano subito all'illuminismo, dove si trova più indiscutibilmente l'esplosione dell'ateismo filosofico e culturale moderno (dopo Cartesio, infatti, Fabro passa subito a Spinoza)³¹. Fabro comunque riconosce un senso positivo dell'*immanenza*, consistente nella presenza intenzionale dell'essere alla coscienza e nella crescita perfetta del soggetto personale nell'acquisto di abiti positivi intellettivi e volitivi³².

Inoltre la prospettiva della perdita dell'essere e quella della cadenza atea del *cogito* non portarono Fabro ad una visione negativa della cultura, della scienza o della tecnica, punto in cui si discosta da Heidegger. Il suo giudizio si riferisce alla filosofia, la quale, smarrita nel finito non-trascendente, muore³³, ciò che giustamente invita alle scienze ad occuparsi del mondo reale con più competenza ed efficacia³⁴. La filosofia moderna è diversa dalla *cultura moderna*, con tutte le sue positive acquisizioni nel campo scientifico, storico, estetico, ermeneutico, pedagogico, tecnologico³⁵. Fabro nega che ci sia una simbiosi stretta tra filosofia e scienza e applaude l'indipendenza della scienza da una filosofia moderna che in fondo la disprezzava come rozza empiria, mentre auspica una convergenza tra filosofia e scienza, senza subordinazione da nessuna delle due parti³⁶.

Catholic Encyclopaedia, Caxton Pub. Co., Londra 1910, vol. 7). Forse Fabro ignorava l'intera vicenda di Hardouin, ma poteva almeno aver dubitato dell'affidabilità di questo pericoloso individuo, che accusava di ateismo anche Pascal, Malebranche, Giansenio, Quesnel, Nicole, ecc. Fabro fonda il suo parere anche su atei francesi illuministi, quali il barone D'Holbach. In realtà il vero giudizio fabriano nasce dalla lettura che fanno Sartre e Nietzsche di Cartesio: riduzione del *cogito* al *volo* (cfr. IAM, vol. 1, pp. 111-139; sulle opinioni di Hardouin, cfr. IAM, vol. 1, pp. 112-126). Ne è un segno il titolo del capitoletto di Fabro che precede lo studio di Cartesio, *Incipit tragoedia hominis moderni!* (IAM, vol. 1, p. 81), indubbiamente ispirato a un titolo dell'opera Nietzsche di Heidegger: *Incipit tragoedia* (cfr. *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1996, vol. 6-1, p. 246), il quale a sua volta lo prende da Nietzsche nella conclusione di *Gaia scienza*. La tragedia in questo caso si riferisce all'inizio del nichilismo, alla crisi dell'ente e all'avvento dell'oltre-uomo.

³¹ *L'introduzione all'ateismo moderno* si concentra particolarmente sui più importanti atei della filosofia moderna, non su tutti i filosofi moderni. Alcuni filosofi come Kant e Jaspers non sono considerati propriamente atei, ma sì chiusi all'apertura di un Dio trascendente. Sono esenti dalla qualifica di ateismo Kierkegaard e Heidegger. Husserl e la fenomenologia non sono considerati in quest'opera.

³² Cfr. IAM, vol. 2, pp. 1026-1027.

³³ La dialettica del principio d'immanenza «ha avuto per esito la morte della filosofia con l'espulsione o nientificazione del problema della verità»: TPM, p. 9.

³⁴ Cfr. TPM, p. 7.

³⁵ Cfr. TPM, pp. 9-10.

³⁶ Cfr. TPM, p. 10. Questo giudizio, mi pare, si fa da una prospettiva "continentale" nella quale i filosofi facilmente disprezzano le scienze. Fabro apprezza molto le scienze e non le vede vincolate al principio del *cogito* (cfr. IAM, pp. 1066-1088). Egli certamente non poteva prevedere la pressione materialistica proveniente dalle scienze biologiche (che egli amava) degli ultimi decenni, nelle quali la dissociazione tra

Riprendo adesso il filo conduttore relativo all'interpretazione della filosofia moderna come prospettiva dell'oblio dell'essere. Dicevo sopra come in tale visione fabriana-heideggeriana il razionalismo moderno, attaccandosi al principio di rappresentazione, si è bloccato nell'*oggetto* rappresentato o pensato come contrappunto dell'atto della coscienza cioè del pensare sintetizzante oppure costruttivo. Si produce così una separazione, secondo Fabro, dell'essere (divenuto oggetto) rispetto alla causalità (ridotta a pura efficienza, a produttività).

Di conseguenza, il carattere fondante dell'essere viene adesso trasferito, nel pensiero idealistico, alla coscienza (all'io, alla ragione), mentre l'esigenza parmenidea di totalità unificante comporta l'eliminazione della causalità oppure l'introduzione panteistica della causalità all'interno di Dio (pseudo-causalità, secondo il principio dell'analiticità del pensiero reso identico all'essere nell'idealismo). Questo è il caso paradigmatico del Dio-*Causa sui* di Spinoza, padre degli idealismi moderni³⁷. In Nietzsche, in un certo senso ultima tappa di questo percorso, il pensiero oggettivante sarà ricondotto alla pura volontà di potere³⁸.

Un esempio clamoroso della perdita moderna dell'essere si trova in Kant. In questo filosofo, commenta Fabro, l'essere viene ridotto alla *positio* del giudizio sintetizzante:

«Kant 'non sente' più il problema dell'essere ch'egli tocca appena di traverso e risolvendolo nella funzione della copula del giudizio, come l'attuarsi dello *Ich denke* nelle funzioni categoriali. Il *Sein* è quindi un che di fondato e di derivato... dal pensiero, propriamente il segno logico dell'attuarsi delle categorie»³⁹.

In modo analogo, possiamo aggiungere, l'essere in tanti autori della filosofia analitica del XX secolo viene ridotto alla funzione di un operatore logico. Ad esempio, secondo Quine *essere* indica semplicemente il quantificatore esistenziale della logica simbolica, l'operatore tramite il quale si vuol dire che "qualcosa è data nella realtà" (esistenza fattuale)⁴⁰.

scienze e "visione filosofica" è molto difficile quando si entra nell'ambito dell'uomo. Perciò, oggi è urgente dare un'interpretazione filosofico-naturale delle scienze e in particolare della biologia, punto che Fabro, autore di un libro come *Percezione e pensiero* (monografia oscillante tra la filosofia e la psicologia), approverebbe senz'altro.

³⁷ Si veda su questo IAM, vol. 2, pp. 1047-1065, dove l'immanentismo moderno viene ricondotto al "principio di appartenenza", di cui l'esempio massimo è Spinoza. Questo principio è in rapporto all'*analiticità* dell'essere di cui ho parlato sopra, in riferimento a PC, pp. 12-22.

³⁸ Cfr. TPM, pp. 298-317 e 331; PC, pp. 12-22.

³⁹ TPM, p. 250. Su Kant, si veda con una certa ampiezza TPM, pp. 319-332.

⁴⁰ Cfr. W. Quine, *Word and Object*, MIT Press, N. York 1960, pp. 270-276.

3. Hegel: l'essere intensivo situato all'interno del pensiero totalizzante

Il caso di Hegel è singolare nella lettura fabriana della metafisica moderna. Pur riconoscendo il suo idealismo di base, Hegel è considerato da Fabro come uno dei grandi «filosofi 'essenziali' più qualificati e indispensabili»⁴¹, un metafisico vero che si è posto con impegno e genialità il problema dell'essere. Se la metafisica platonica e quella aristotelica avevano risolto l'essere nel primato della forma, e qualcosa di simile era accaduto tra i moderni nel quadro dell'oggettivismo del pensiero, Hegel invece ha riproposto la centralità dell'essere, attribuendolo a Dio stesso come inizio e insieme come compimento del processo o circolo dialettico⁴².

Fabro propone un'analogia "a distanza" tra Hegel e Tommaso d'Aquino, visto che entrambi i pensatori prospettano un legame metafisico fortissimo tra l'ente finito e Dio, l'Essere in pienezza che è insieme Vita e Spirito puro, contemplazione intellettuale di Se stesso⁴³. In Hegel Dio è "seconda immediatezza", nel travagliato passaggio dal finito all'Infinito (dialettica ternaria di tesi, antitesi, sintesi), da cui il punto di partenza è l'essere vuoto e indeterminato (la "prima immediatezza")⁴⁴. Ma in realtà Dio è il Primo e il costitutivo in assoluto, sempre però come "compimento" (Hegel non è un neoplatonico). Nella lettura fabriana, la dialettica ternaria hegeliana si risolve così nella dialettica binaria finito-Infinito⁴⁵. In Hegel però il finito si pone e si toglie all'interno dell'Assoluto. Non esiste una vera creazione, tanto meno libera. Nel pensatore idealista, commenta Fabro, «la presenza [dell'Essere] assorbe in sé la causalità»⁴⁶.

La critica fabriana contro Hegel (naturalmente non l'unica) è, quasi ironicamente, che il suo Dio si dimostra fin troppo geloso e invidioso (anziché generoso, come voleva Platone), poi crudele, in quanto il finito viene completamente assorbito nell'Infinito⁴⁷:

⁴¹ TPM, p. 245.

⁴² Cfr. PC, pp. 531-533.

⁴³ Cfr. PC, 533-539.

⁴⁴ Fabro sconfessa l'idea di Feuerbach secondo cui l'essere indeterminato con cui comincia la *Scienza della logica* hegeliana sarebbe l'*ens generalissimum* della metafisica razionalistica: cfr. TPM, 250; EE, 17-32.

⁴⁵ Cfr. per questi punti TPM, pp. 31-45.

⁴⁶ TPM, p. 36. Un'altra esposizione della dialettica hegeliana, sempre in confronto con la "dialettica" tomistica della creazione, si trova in TPM, pp. 243-253. Si veda anche la stupenda introduzione di Fabro all'antologia di testi hegeliani in *La dialettica*.

⁴⁷ Cfr. TPM, p. 39.

«Se l'uomo può conoscere l'Assoluto, se si arrovella per tutta la vita nella sua ricerca...: come può quest'uomo, lo spirito finito malato di Assoluto, passare come le foglie? Il pensiero hegeliano si è articolato rigidamente (...) attorno alla realtà di presenza dell'Assoluto, scavalcando la causalità; probabilmente perché Hegel -come tutto il pensiero moderno nelle due flessioni decisive di Cartesio e Kant- non concepì la causalità che come processo di produzione nelle coordinate spazio-temporali»⁴⁸.

Invece la causalità va vista riguardo a Dio non tanto come dominio e “controllo”, bensì come dono ed elargizione di amore⁴⁹.

Di conseguenza, Fabro con benevolenza ha stabilito una serie di analogie tra la metafisica tomistica e quella hegeliana⁵⁰, ma egli ne ha segnalato con chiarezza le divergenze di fondo, molto più profonde, dal momento che nella metafisica hegeliana il finito, pur nella sua parvenza, non è che una *apparizione* necessaria dell'Assoluto di essere auto-negandosi per ricuperarsi (panenteismo spinoziano)⁵¹.

Quanto ho appena detto potrebbe far credere che Fabro non segua del tutto la denuncia heideggeriana dell'oblio dell'essere rivolta pure ad Hegel, autore considerato da Heidegger come l'ultimo grande sistematico dell'onto-teologia, la quale talvolta coincide per Heidegger con la metafisica *tout court* (vale a dire, con la filosofia che afferma un *Primum Ens* da cui dipende tutto)⁵².

Ciò che Fabro trova lodevole in Hegel è soprattutto il compimento finale del processo dialettico, vale a dire l'Essere intensivo nell'identità assoluta di contemplazione, vita e libertà (non però Amore come *Caritas*)⁵³. Su questo versante Fabro non manifesta univocamente le perplessità di Heidegger. Ma Fabro si dimostra più acutamente critico quando individua nel processo dialettico hegeliano un elemento incapace di giungere veramente ad un compimento di

⁴⁸ TPM, pp. 39-40.

⁴⁹ Cfr. TPM, p. 40.

⁵⁰ Cfr. EE, pp. 32-47.

⁵¹ A questo parmenidismo idealista, sia pure in toni heideggeriani e nietzscheani, torna E. Severino nei nostri giorni. Cfr. il mio lavoro *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, «Studia Poliana», 5 (2003), pp. 167-198. Se il finito è solo un apparire nullificato, ciò significa che la vera temporalità o la storicità viene compromessa. Così avviene in Severino con la sua tesi sull'eternità come unica realtà, ma si può pure dire lo stesso di Hegel. Nel pensiero moderno, la temporalità è afferrata con profondità soprattutto dagli esistenzialisti.

⁵² Comunque Fabro segue tale denuncia in IAM, vol. 2, pp. 956-962, dove la metafisica hegeliana viene illustrata del punto di vista di Heidegger.

⁵³ Cfr. PC, p. 537.

pienezza⁵⁴. L'arrivo al Tutto Assoluto esige secondo Hegel un "salto" che viene interpretato da Fabro come un ricorso esterno poco convincente. Dalla dialettica basata sul primato assoluto della coscienza non si esce e quindi il destino più coerente del processo hegeliano è «l'espulsione senza residui della trascendenza»⁵⁵. La teologia hegeliana è una sovrastruttura del suo pensiero filosofico. A questo punto Fabro si rifà alla critica di Heidegger secondo cui l'essere e non l'ente (oggetto dell'onto-teologia) è il "fondamento"⁵⁶. La critica definitiva di Fabro ad Hegel è senza attenuanti: Hegel abbassa Dio alla realtà umana anzi è un mistificatore e un profanatore del problema de Dio⁵⁷.

4. L'essere in Heidegger: presenza e assenza nella finitezza

Le ultime considerazioni ci hanno portato ad Heidegger. I riferimenti e i confronti tra i grandi metafisici ed Heidegger pervadono l'intera opera di Fabro. Si può dire che Heidegger è il suo grande interlocutore. Fabro lo segue sempre da vicino sin dagli anni 40', attento alla pubblicazione successive delle sue opere. Heidegger prima è visto da Fabro come esistenzialista, poi come un pensatore dell'essere, alla fine specialmente nel suo confronto con Nietzsche e Hölderlin. «La sua opera va tenuta in grande considerazione»⁵⁸. Nessuno come Heidegger ha fatto girare il suo pensiero costantemente attorno all'essere, in maniera genuina anche se faticosa. Siamo ora in un ambito di finitezza, con un approccio aperto ad una trascendenza incerta, fortemente critico della metafisica sia tradizionale che moderna, un approccio che pur nelle sue diverse fasi non ha smesso di meditare sull'essere come nucleo fondamentale del pensare:

⁵⁴ Questa critica coincide con quella di L. Polo nella sua opera *Hegel y el posthegelianismo*, Eunsa, Pamplona, 2a. ediz., dove si rileva una mancanza di congruenza in Hegel tra il processo dialettico e la contemplazione finale. Polo sviluppa altresì una critica contro Hegel basata sul metodo del suo pensiero metafisico, un metodo in fin dei conti "super-oggettivista", dove si considera l'essere sempre in quanto pensato: cfr. L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona 1964; *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, Eunsa, Pamplona 1988.

⁵⁵ TPM, p. 252. Per quanto sto dicendo, si veda TPM, pp. 251-257.

⁵⁶ Cfr. TPM, pp. 254-255. L. Lugarini, in *Hegel e Heidegger*, Guerini, Milano 2004, scorge comunque nello stesso Hegel un nichilismo sin dall'inizio che prepara il ribaltamento heideggeriano della metafisica vista come onto-teologia.

⁵⁷ Cfr. IAM, vol. 1, pp. 599-612; vol. 2, pp. 1035-1036. Gli apprezzamenti positivi di Fabro nei confronti di Hegel si riferiscono, quindi, soltanto al fatto che tra i filosofi moderni Hegel, insieme ad Heidegger, hanno posto in primo piano il problema dell'essere.

⁵⁸ IAM, vol. 2, p. 972.

«Va riconosciuto ad Heidegger il merito di aver riportato la filosofia dalle aberrazioni del pensiero moderno, smarrito nell'antitesi di soggettività o oggettività, alla considerazione dell'essere dell'essente come fondamento originario della verità»⁵⁹.

In primo luogo, Fabro converge con Heidegger in un certo senso, come abbiamo visto, nella sua visione d'insieme della storia della metafisica come percorso in riferimento all'essere, comunque non trionfalistico, ma piuttosto perdente, in quanto dimostra una progressiva caduta nell'oggettivismo concettualista e quindi un oblio dell'essere, un oblio della *differenza* ovvero distinzione tra l'essere (*Sein*) e l'essente (*Seinde*), sempre custodita gelosamente da Heidegger⁶⁰. Non c'è invece accordo sul giudizio riguardo alla "onto-teologia", sconfessata da Heidegger ma non da Fabro, purché sia una teologia veramente fondata sulla metafisica dell'essere⁶¹.

In secondo termine, Fabro apprezza l'impegno di Heidegger di riportare al centro dell'attenzione il *Sein* che viene offerto all'uomo esistente nel suo incontro con gli essenti del mondo. L'uomo, *Dasein* (esistente) "metafisico", si trova necessariamente situato nell'orbita intenzionale dell'essere e pone la domanda sul *Sein*. In Heidegger, «per la prima volta vi si afferma che l'uomo si definisce e si costituisce mediante il suo rapporto all'essere e che rispetto all'apparire dell'essere si definisce e si attua la sua libertà»⁶².

Nello stesso tempo, però, l'essere si nasconde al pensiero, in quanto si presenta sempre e solo *negli enti* -anche storicamente, secondo un destino o una storia dell'essere-, enti o essenti che *non sono l'essere* (differenza ontologica). L'attenzione declina nell'essenza e così l'uomo si butta nelle rappresentazioni essenziali, nelle divisioni categoriali di tipi di enti, nelle teologie oggettivistiche, lasciandosi sfuggire il vero fondamento, cioè l'essere, il "nulla" di ente. L'opera di Heidegger è una sorta di "ascesi ontologica" che intende riportarci verso un essere presente-

⁵⁹ PC, p. 86.

⁶⁰ Cfr. TPM, pp. 21-31. Per una presentazione complessiva dell'ontologia heideggeriana a diverse riprese, cfr. inoltre IE, pp. 55-64; AE, pp. 78-91; EE, pp. 329-413; ST, 892-904; PC, pp. 15-22; 62-68; 145-151; TPM, pp. 62-67; 81-102; 136-148; 223-241; 254-270; 295-309; IAM, pp. 944-973; 992-999; RL, pp. 83-117. Fabro non elaborò una monografia su Heidegger (la sua esposizione più lunga è quella di EE). Le pagine indicate sono una serie di visioni panoramiche e valutative in diversi contesti, sempre dal punto di vista metafisico e con una particolare attenzione sul pensiero ontologico di Heidegger posteriore a *Sein und Zeit*. Per situare le opere e la filosofia metafisica di Heidegger nel suo snodarsi storico, cfr. A. Ardovino (curatore), *Sentieri della differenza*, NEU - Nuova Editrice Universitaria, Roma 2008.

⁶¹ Cfr. su questo punto L. Romera, *Dalla differenza alla trascendenza in Tommaso d'Aquino e Heidegger*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006.

⁶² EE, p. 341.

sfuggente che sta al di là di ogni cosa che riusciamo a dire o a pensare oggettivamente. Lo slittamento nell'ente, inevitabile ma tragico, a mio parere occupa in Heidegger in qualche modo il posto del peccato originale del dogma cristiano.

Quando Fabro cerca però di precisare che cosa sia esattamente il *Sein* heideggeriano, non può fare a meno di riconoscere che non è un oggetto, né un ente, né Dio sommo ente, bensì una sorta di atto trascendentale senza contenuto e privo di dimensioni⁶³, una realtà che comunque si presenta esclusivamente all'uomo. Vi è un'appartenenza trascendentale tra verità dell'essere e uomo, tra essere e pensiero, il che è come una convalida della primitiva intuizione parmenidea.

L'essere viene prevalentemente individuato da Heidegger come il manifestarsi o presentarsi immediato di ciò che è presente (cioè dell'ente), un presentarsi costitutivo previo ad ogni operazione cognitiva dell'intelligenza umana. Si ricordi che il termine tedesco *Anwesenheit* significa "presenza" ma suona anche come "essenziarsi" cioè suggerisce un *essere* che si fa presente. In quanto presenza, l'essere di Heidegger è una sorta di illuminazione (*Lichtung*) o di rivelazione dell'essere al *Dasein* situato nel tempo. Non è la coscienza, né il pensiero, ma è ciò che viene dato *in obliquo* in ogni forma di conoscenza in quanto sopraggiunge insieme alla presa cognitiva e pratica dell'essente.

Da qui si vede come Heidegger a questo livello si colloca in una prospettiva di ontologia fenomenologica. Egli non attinge l'essere come atto, alla maniera tomistica (seguendo quindi il principio aristotelico dell'atto), bensì si sofferma sull'essere come dato al pensare, in qualche modo sulla *verità dell'essere*. «Per Heidegger l'essere è fenomenologico, è atto di presenza dell'assente nell'uomo e non atto di essere dell'essente»⁶⁴.

Si ricordi però che in Heidegger la presenza luminosa dell'essere comporta nello stesso tempo una profonda e inquietante oscurità, dal momento che di per sé l'essere appare eppure si

⁶³ Cfr. TPM, p. 143.

⁶⁴ PC, p. 63. In diversi luoghi Fabro ha cercato di dare una risposta alla questione della presentazione cognitiva dell'essere all'uomo, indicando non la linea dell'essere puro come presenza quasi-formale, ma piuttosto la linea dell'ente ("ciò che è") come il *primum cognitum* secondo Tommaso d'Aquino: cfr. ad esempio TPM, pp. 262 ss. Si veda su questo punto L. Romera, *Pensar el ser*, P. Lang, Berna 1994. Fabro distingue inoltre tra la conoscenza *fenomenologica* iniziale dell'esistenza e la conoscenza *metafisica riflessa* dell'essere come atto, la quale emerge da una riflessione della metafisica come scienza elaborata: cfr. NP, pp. 141; PP, pp. 374-382; 397-401; 451-489 (in queste ultime pagine vengono studiati i rapporti tra metafisica e fenomenologia) ed EE, pp. 415-443 (sul rapporto tra fede naturale e persuasione esistenziale).

vanifica nell'essente, si ritira dalla vista, si *sottrae* senza farsi notare (il suo nascondimento si nasconde), come in un alternarsi fenomenologico di apparire e di occultarsi, di porsi e di ritrarsi nel tempo. Questa sorta di "intermittenza" sembra un retaggio della dialettica hegeliana, ma potrebbe anche ricordare la teologia negativa, nella quale ciò che si sa di Dio va subito negato di Dio stesso. Il nascondimento ontologico comporta che l'essere sia visto da Heidegger come *nulla*. Non è il nulla dell'inizio hegeliano del pensare, bensì piuttosto ciò che nega la pretesa affermazione assoluta dell'ente (cioè di qualsiasi ente), per cui parlavamo sopra di "ascesi" metafisica, quasi come se Heidegger fosse (a nostro avviso) la replica di un Giovanni della Croce secolarizzato⁶⁵.

Il legame d'intrinseca appartenenza tra la verità dell'essere e il *Dasein* umano potrebbe far emergere la domanda sul vero senso della trascendenza dell'essere nella visione heideggeriana. Certamente il *Sein* di Heidegger non è una produzione del pensiero. Inoltre siamo andati molto al di là dell'intenzionalità husserliana, rivolta solo alle essenze fenomenologiche.

Fabro afferma a un certo punto che «la 'presenza del presente' heideggeriana è l'essere-in-atto della coscienza umana che si trova in situazione in un mondo»⁶⁶. Tale essere-in-atto non è la coscienza e benignamente potrebbe essere interpretato come l'essere in quanto "intenzionato" dal pensiero, così come l'intelletto aristotelico veniva portato all'atto grazie alla presenza intenzionale dell'intelligibile in atto⁶⁷.

Comunque in Heidegger l'essere accolto in questo modo rimane troppo ancorato al pensiero umano e gli si può rimproverare di rimanere unilateralmente legato alla dimensione

⁶⁵ Considerazioni di Fabro sul nulla, specialmente in riferimento ad Hegel, Heidegger e al nichilismo moderno, si trovano in TPM, pp. 28-31, 40-44, 144-148, 159-164, 236-241; EE, pp. 368-413; PC, pp. 63-68; IAM, pp. 967-968.

⁶⁶ TPM, p. 259.

⁶⁷ Proprio in questo senso è rilevante la tesi di L. Polo secondo cui la "presenza" di Heidegger va vista piuttosto come quello che egli chiama la "presenza mentale", cioè la situazione della mente umana che, quando astrae il contenuto intelligibile, riceve l'oggetto intenzionato come prospettiva del mondo, articolando i tempi in una sorta di "eternità mentale" (propria dell'astrazione). Ma in ciò precisamente l'essere come atto non compare, bensì si perde. Per attingere l'essere *ut actus*, bisogna *abbandonare la presenza mentale*, procedimento che per Polo diventa il metodo della metafisica. Viene così superata l'oggettivazione, cosa che Heidegger tentò senza riuscirci. L'essere come atto non è colto tramite un'operazione mentale (in questo punto Polo coincide con Fabro), bensì tramite gli abiti intellettuali della persona, come l'abito dei primi principi e quello della sapienza. Rimando per questi punti ai volumi di L. Polo intitolati *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984-1996.

veritativa dell'essere⁶⁸. Manca la riduzione del trascendentale *verum*, relativo all'uomo, al trascendentale *ens*⁶⁹, per il quale Fabro rivendica il primato⁷⁰. Secondo Fabro, Heidegger in questo senso non trascende “il trascendentale moderno” (cioè nel senso kantiano), secondo cui ci si ferma all'interno delle condizioni cognitive dell'apparire dell'essere⁷¹. Questo significa che, in definitiva, non ci sarebbe in Heidegger un superamento assoluto del *cogito* moderno, nonostante i suoi tentativi di andare oltre il binomio di oggettività-soggettività⁷².

Questo mancato superamento comporta in Heidegger non una chiusura, ma sì un'ambiguità o una carenza di “risoluzione” del problema metafisico, in realtà voluta consapevolmente dal filosofo tedesco, nonostante egli abbia tentato la via della post-metafisica e della poesia nella linea di Hölderlin, via pazientemente seguita da Fabro nei suoi scritti. Heidegger ha sempre sembrato di riprendere con nuove energie la tematica ontologica e “oltre”, ma nel suo lungo percorso filosofico non si è vista alla fine una determinazione o conclusione della questione dell'essere. Ci ha stimolati, ci ha fatto sperare nella rivelazione di un Dio, di qualcosa di trascendente, ma alla fine, osserva Fabro, egli rimane «come l'Ebreo errante -nel simbolo caro a Kierkegaard- che accompagna i pellegrini fino alle soglie della Terra Santa ma senz'entrarvi mai»⁷³. Senz'altro possiamo dire che il *Sein* heideggeriano (talvolta chiamato *Seyn*

⁶⁸ Cfr. L. Romera, *Dalla differenza alla trascendenza in Tommaso d'Aquino e Heidegger*, cit., p. 123-125.

⁶⁹ Potrebbe anche sembrare che manchi in Heidegger una riflessione sull'essere come bene (il problema etico nel suo fondamento metafisico), anche se le questioni antropologiche come quelle di *Essere e tempo* e la preoccupazione per la tecnica sono etico-metafisiche. Manca in modo tematico in Heidegger, invece, una visione metafisico-etica della *persona*. Senza la sua centralità, incorporata alla visione metafisica, l'etica rimane povera, se è vero che il nucleo dell'etica è il rispetto della dignità della persona.

⁷⁰ Il primato tomistico del *ente* riguardo ai trascendentali *vero* e *buono* va inteso *quoad nos*, dal momento che in noi la realtà ontologica garantisce la verità della conoscenza, e il bene metafisico fonda la bontà della volontà, e non viceversa come avviene nell'idealismo. Bisogna riconoscere comunque che l'essere nella sua piena espansione esige la conoscenza intellettuale, l'amore e quindi la persona con tutte le sue perfezioni, e che un essere non cognitivo è sempre un essere ristretto. Le perfezioni “pure”, come la vita, l'intelletto, la libertà e l'amore, non possono considerarsi “categoriali”, cioè non possono essere semplicemente rimandate all'essenza. Inoltre anche l'essere materiale comporta intrinsecamente la relazione ad un'intelligenza e ad una volontà di amore, visto che ogni ente è intelligibile e buono ed è la via per la conoscenza di Dio. Dimenticare questo punto comporterebbe una concezione univoca e formale dell'essere, facendo perdere la grande intuizione aristotelica di Dio come Intelligenza, per non parlare del Dio come Amore della Rivelazione cristiana. Fabro non ha elaborato questi punti, motivo per il quale i suoi studi metafisici sull'essere non sono pienamente integrati, a mio parere, con la sua ricerca “esistenziale” sulla libertà.

⁷¹ Cfr. TPM, pp. 261-262.

⁷² Cfr. TPM, p. 269.

⁷³ TPM, p. 390.

per meglio sottolinearne la differenza ontologica), pur nella sua indeterminatezza, ostenta le caratteristiche della finitezza, in quanto non è slegato dal tempo e dall'essente⁷⁴. «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»⁷⁵.

Sulla *questione di Dio in Heidegger*, Fabro si è occupato con la sua abituale penetrazione⁷⁶. Eclisse del Sacro, ateismo e perdita della verità dell'essere sono solidali per Heidegger, preoccupato per l'insicurezza del mondo contemporaneo e per il volgersi umano (volontà di potenza) alla conquista tecnologica della terra⁷⁷. Heidegger sente la mancanza di Dio nel nichilismo metafisico in cui si conclude il pensiero occidentale con Nietzsche⁷⁸. «Il richiamo più insistente del problema di Dio è venuto ad Heidegger da Nietzsche, come si è detto, per l'aspetto negativo, e da Hölderlin per l'aspetto positivo»⁷⁹. L'impatto della filosofia di Nietzsche su Heidegger è stato fortissimo, mentre nella tematica del Sacro, punto di aggancio con la questione di Dio, Heidegger si rifà alla poesia di Hölderlin, affidandosi al linguaggio poetico come modo di avvicinamento all'essere privo dei pericoli dell'oggettivismo.

L'oblio storico dell'essere (pensiero occidentale), di cui Heidegger si è reso particolarmente sensibile grazie alla spinta che gli ha dato la lettura di Nietzsche, è in rapporto alla morte di Dio e quindi al nichilismo moderno (europeo, occidentale e infine planetario)⁸⁰. Nietzsche, cercando la presenza dell'essere nella volontà dell'eterno ritorno del medesimo (un istante presente che si ripete in modo circolare sino all'infinito, quindi in un'eternità "divina"), rimane l'ultimo metafisico occidentale. L'essere finisce così come volontà di potenza o volontà che si autoafferma eternamente nel divenire elevato a eterna presenza (*ens summum*)⁸¹. Questa è l'eclisse di Dio, il nichilismo, la risoluzione dell'essere nel *volo*, la scomparsa dell'essere nell'eterno e ricorrente presentarsi dell'attimo. Con Nietzsche l'oblio dell'essere è portato al suo compimento. La metafisica è finita con Nietzsche.

⁷⁴ Cfr. TPM, p. 260.

⁷⁵ RL, p. 116. La citazione è di *Was ist Metaphysik?* (cfr. nota 76 dell'opera di Fabro).

⁷⁶ Cfr. in particolare IAM, vol. 2, pp. 944-973, 996-999.

⁷⁷ Cfr. IAM, vol. 2, pp. 954-955.

⁷⁸ Cfr. TPM, pp. 25, 141-142.

⁷⁹ TPM, p. 95.

⁸⁰ Cfr. in questo senso le penetranti pagine di EE, pp. 373-413, a mio avviso le migliori pagine di Fabro su Heidegger.

⁸¹ Cfr. EE, pp. 377-378.

Invece il problema de Dio per Heidegger rimane una questione non risolta. Solo che il filosofo *non crede*, e così il problema di Dio viene affidato da Heidegger, in definitiva, alla fede religiosa (ma egli neanche come uomo crede, poiché non è cristiano ma “filosofo”). La questione di Dio non può essere affrontata dal pensiero metafisico. Dal rapporto reciproco tra *Sein* e *Seinde* e tra *Seinde* e *Dasein* non si esce e così l’uomo, nonostante sia interpellato dall’essere sfuggente, rimane senza salvezza. L’essere heideggeriano è a-teo in quando confinato nella finitezza:

«Il *Sein selbst* heideggeriano -a differenza di quello hegeliano indicato come la ‘definizione di Dio’- è ateo di contenuto, ateo per struttura e posizione in quanto esso è il presentarsi del finito per un essente finito condannato a un destino finito com’è l’uomo»⁸².

Il giudizio di Fabro sulla posizione di Heidegger nei confronti di Dio è così sintetizzato:

«Heidegger non ‘professa’ affatto l’ateismo, anzi ha dichiarato esplicitamente che la sua opera vuol essere una critica portata alla radice dell’ateismo in cui si consuma l’epilogo del pensiero occidentale. Il suo preciso pensiero, sia nella prima come nella seconda maniera [cioè dopo la *Kehre*], è nella linea di Kant, ossia che il pensiero puro riflessivo non può attingere l’affermazione di Dio e ch’è impotente a decidere il problema di Dio: Dio è oggetto unicamente eventuale dell’esperienza religiosa, non della filosofia. Il pensiero, egli dichiara, non prende le parti né del teismo né dell’ateismo. Ma questo [non lo fa] per un atteggiamento d’indifferenza, bensì per una considerazione dei limiti che sono posti al pensiero in quanto pensiero e precisamente a causa di ciò ch’esso si dà come oggetto di riflessione, a causa della verità dell’essere»⁸³.

Le incursioni di Heidegger sul Sacro considerate da Fabro risultano sempre oscure e problematiche⁸⁴. Forse vogliono essere soltanto cenni per predisporre all’attesa di un’iniziativa dall’Alto, come una sorta di “profezia laica”. Heidegger parla degli “dei” e dei “divini” in maniera enigmatica, ma siamo lontani dal Dio veramente religioso, cioè di un Dio personale. Rimane il fatto indiscusso che in Heidegger la questione dell’essere e quella di Dio sono collegate, per cui si può riconoscere che lo Heidegger dell’essere denota pur sempre, anche se

⁸² IAM, vol. 2, p. 964.

⁸³ IAM, vol. 2, pp. 971-972. Identico apprezzamento si trova in un articolo di Fabro del 1952, riprodotto da FE, p. 89: la filosofia resta profana e Dio in ogni caso potrebbe affacciarsi nell’esperienza religiosa e mistica del Sacro. Un luogo fabriano parallelo a questa tematica si può vedere in EE, pp. 362-365 e 383-398 (sul sacro e la possibile esperienza di Dio nell’ambito del sacro). In AE, pp. 87-91, Fabro segnala con più chiarezza che la poesia secondo Heidegger si può aprire al sacro ma non in un senso religioso (cfr. in particolare p. 91).

⁸⁴ Cfr. EE, pp. 393-398.

spesso in un silenzio sotterraneo, una preoccupazione profonda per la tematica di Dio, «il filo rosso segreto lungo il cammino heideggeriano»⁸⁵.

A confrontarci con l'essere, d'altra parte, Heidegger comunque ci richiama sempre con ostinata insistenza, come se in questo punto fosse in gioco il destino dell'uomo, un destino quindi situato all'interno della storia dell'essere stesso. La situazione di benessere con cui l'uomo si illude di trovarsi oggi in un mondo che viene sempre più destinato ad essere oggetto di costruzione tecnologica è ciò che Heidegger non solo non accetta, ma diagnostica come situazione di massimo pericolo e di allontanamento rispetto all'essere (un essere perso nell'oggettivare tecnologico che ci viene dato come destino epocale). Lasciare che l'essere sia quello che è (*Gelassenheit*), cioè non ridurlo ad un essente, non manipolarlo concettualmente, non "dominarlo", custodirlo nel suo mistero di trascendenza, sembra sia per Heidegger la situazione più alta della libertà umana, come spesso ha ribadito Fabro⁸⁶.

La risposta definitiva di Fabro all'ambiguità dell'essere heideggeriano è, com'è noto, la metafisica tomista dell'*actus essendi*, la quale nella sua doppia valenza di *partecipazione e pienezza assoluta di atto* è capace di superare teoreticamente la sfida di Heidegger, insieme ad un ripensamento profondo della libertà. Dopo la questione metafisica dell'essere, secondo Fabro la più importante tematica è la libertà, atto originario di tutto l'agire umano⁸⁷. Ma la libertà non va presa nella linea del "trascendentale moderno".

La visione moderna puramente immanente dell'essere, appunta Fabro, in fondo ha una derivazione teologica⁸⁸. Solo in un quadro teologico-metafisico è possibile dare soddisfazione

⁸⁵ L. Samonà, in F. Volpi (curatore), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 193.

⁸⁶ Cfr. RL, pp. 99-100. Fabro ha evidenziato i limiti di questa concezione della libertà, la quale deve confrontarsi più direttamente con il richiamo di un Dio che è Amore.

⁸⁷ Nel nostro lavoro non possiamo entrare in questo settore del pensiero di Fabro. Ovviamente le sue due grandi questioni sono l'essere e la libertà: la prima riguarda la situazione creaturale, la seconda il compito dell'uomo nei confronti dell'essere.

⁸⁸ In riferimento al primo Heidegger di *Essere e tempo*, Fabro riteneva nel 1945 che vi fosse una "secolarizzazione della teoria kierkegaardiana" (PE, p. 85). Agli inizi degli anni 50' del Novecento Fabro sembrava aspettarsi da Heidegger un'apertura nuova verso la metafisica e anche riguardo a Dio, comunque ancora incerta: cfr. un lavoro del 1951 in FE, pp. 150-154. In un altro scritto del 1952 egli tendeva a vedere in Heidegger una possibilità di apertura mistica a Dio: cfr. FE, p. 89. Lo stesso vale per AE (1954), pp. 78-91. Ancora in un articolo del 1958 Fabro sembrava ottimista, scorgendo in Heidegger un avvicinamento a Dio tramite Hölderlin: cfr. TPM, pp. 21-22, e lo stesso vale per le pagine dedicate a Heidegger in EE (1957). Poco dopo, mi sembra che Fabro si accorga con più chiarezza che il pensiero filosofico, secondo Heidegger, non arriva a Dio. Nel 1960 egli dichiara che Heidegger «non nega Dio, ma

alla problematicità dell'immanenza dell'essere, del pensare e della libertà. «Il compito del tomismo del futuro sembra debba essere quello di penetrare l'esigenza di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione del finito nell'Infinito»⁸⁹.

5. L'ultimo Heidegger: trascendenza annunciata ma problematica

Concluderò con un breve cenno alle opere di Heidegger di recente pubblicazione non considerate dagli scritti fabriani. Com'è noto, oggi gli studi sul filosofo tedesco possono avvalersi della pubblicazione di inediti nella *Gesamtausgabe* intrapresa un anno prima della sua morte (1976). In particolare ha destato impressione per la problematica dell'essere e di Dio l'opera *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, scritta tra il 1936 e il 1938⁹⁰ e pubblicata nel 1989 (oggi viene considerata la seconda opera di Heidegger in importanza). Fabro (morto nel 1995) poteva conoscerla, ma a quanto mi risulta non compare nelle sue pubblicazioni ora disponibili e probabilmente egli non ha avuto tempo di incorporarla nelle articolazioni del suo pensiero metafisico⁹¹.

Vi sono invece brevi indicazioni in RL (1983) sull'opera più tardiva di Heidegger citata da Fabro⁹², la sua famosa conferenza *Zeit und Sein* del 1962, inclusa oggi nella *Gesamtausgabe*⁹³ e conosciuta da Fabro nella sua prima edizione del 1969⁹⁴. Le indicazioni di Fabro sono troppo

nega che tocchi alla filosofia il compito di cercarlo e di trovarlo» (TPM, p. 241). In IAM (la cui prima edizione è del 1964), Fabro difendeva Heidegger dall'accusa di ateismo, concludendo però che «resta perciò l'affermazione insormontabile che per Heidegger Dio esula dalla filosofia» (IAM, p. 966). Il Fabro tardivo non cambia, ma appare più netto: nella prospettiva metafisica, secondo Heidegger, non c'è assolutamente posto per Dio. Per il pensiero, l'uomo non trascende la finitezza, nel suo venir interpellato dall'essere nel tempo: cfr. RL, p. 117.

⁸⁹ EE, p. 413.

⁹⁰ Cfr. il volume 65 della *Gesamtausgabe*, cit., 1989. In italiano, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.

⁹¹ Evidentemente alcuni particolari sui giudizi, domande o prospettive di Fabro su Heidegger in rapporto alle tematiche metafisiche (essere, differenza ontologica, il nulla, apprezzamenti dei filosofi, atteggiamento nei confronti del cristianesimo e su Tommaso d'Aquino) potranno ricevere sfumature significative per gli studiosi una volta sarà completata (e analizzata) la monumentale opera della *Gesamtausgabe*. Sarebbe auspicabile affrontare questa parte del pensiero heideggeriano ancora da approfondire con lo stesso impegno e spirito con cui Fabro si è confrontato con lo Heidegger da lui conosciuto.

⁹² Cfr. RL, pp. 99, 115 e 117.

⁹³ Cfr. il volume 14 della *Gesamtausgabe*, cit., 2007.

⁹⁴ In *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969. L'edizione italiana della conferenza è *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.

scarne e non si può qui parlare di un confronto con questo lavoro. Per la sua tematica, il saggio si colloca decisamente nell'orbita della filosofia dell'*Ereignis*, termine di solito tradotto come "evento", anche se con maggior precisione si dovrebbe dire "evento appropriante", o semplicemente "l'appropriante".

Zeit und Sein sviluppa una nuova riflessione di Heidegger sul rapporto tra l'essere e il tempo⁹⁵. L'essere non è il tempo eppure si presenta nel tempo, al punto che essere e tempo si determinano reciprocamente. L'essere è un dono (*Gabe*) nel tempo, anche se donandosi si ritrae e non si esaurisce nel donarsi. La determinazione finale di Heidegger è che "l'essere è dato" (*Es gibt Sein*) e che "il tempo è dato" (*Es gibt Zeit*): essere e tempo si danno in co-appartenenza. Questo *donarsi* all'uomo sembra sia indicato dal termine di *evento appropriante*. Il donarsi rimanda ad un'istanza donatrice indicata oscuramente da Heidegger come l'*Es* (*Esso*) dell'espressione *Es gibt* (quindi non si dice "è", ma piuttosto "è dato")⁹⁶. Nei cenni di Heidegger l'*Ereignis* non appartiene al dominio dell'essere, ma rende possibile la donazione di essere e di tempo o forse ne indica l'appropriazione.

In questo lavoro non è affrontabile la tematica heideggeriana dell'*Ereignis*, troppo ampia e difficile. Soltanto intendo far vedere come l'ultimo Heidegger rimanga nell'ambiguità sempre evidenziata da Fabro, dove ci sono quasi "ossessivamente" cenni ad una trascendenza di cui il pensiero metafisico appare incompetente, cenni che secondo Fabro punterebbero semmai ad un'esperienza religiosa e mistica accennata dalla poesia, ma non veramente vissuta⁹⁷.

Beiträge zur Philosophie è come una lunga e meditata preparazione verso un nuovo transito all'essere grazie alla svolta verificatasi in Heidegger dopo *Essere e tempo*. L'opera è profondamente ontologica al punto che avrebbe colpito senz'altro la sensibilità metafisica di

⁹⁵ Sulla tematica tempo-essere, cfr. C. Másmela, *Martin Heidegger: el tiempo del Ser*, Trotta, Madrid 2000. Rimando ai miei studi *Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo*, «Studia Poliana», n. 3, 2001, pp. 103-126 e *Tempo e universo* (in collaborazione con M. Castagnino), Armando, Roma 2000, pp. 169-193.

⁹⁶ L'*Es gibt* tedesco indica il "donare", per cui viene tradito dalle convenzionali traduzioni come "vi è", "hay" (spagnolo), "there is" (inglese), in cui il riferimento al donare scompare.

⁹⁷ Sulla filosofia dell'ultimo Heidegger, cfr. F. Volpi (curatore), *Heidegger*, cit., pp. 159-223; C. Másmela, *Martin Heidegger: el tiempo del Ser*, cit., pp. 107-210; N. A. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires 2002, in particolare pp. 175-183, dove l'autore riflette, menzionando diversi interpreti, sulla possibilità che l'*Es* e l'*Ereignis*, al di là dell'essere, alludano a un Dio nascosto di fronte al quale occorre il silenzio, un Dio comunque che ha a che vedere con l'essere e il tempo, quindi con l'uomo.

Fabro. Non contiene però una radicale novità rispetto a quello che Fabro aveva già individuato in Heidegger, cioè il suo puntare verso una trascendenza, verso l'essere al di là dell'ente, nell'ambito di una finitezza che sembra attendere qualcosa proveniente dal divino, nell'ambientazione hölderliniana dello Heidegger della *Kehre*.

I titoli delle successive parti dell'opera sono significativi: a) la “risonanza” (*Anklang*), risonanza di un essere abbandonato e sostituito dall'ente e così dimenticato; b) il “passaggio” (*Zuspiel*), teso verso la verità dell'essere come evento appropriante; c) il “salto” (*Sprung*), transito forte verso l'essere come abisso; d) il “fondamento” (*Grund*), destinato al radicamento del *Dasein* nell'evento appropriante dell'essere come abisso; e) i “futuri” (*Zukünftigen*), cenno a quei pochi e rari uomini le cui decisioni si fondano sulla verità dell'essere, come Hölderlin (sono come dei “precursori” o “profeti”⁹⁸), e così hanno il presentimento dell'autenticità del futuro nell'evento appropriante, e infine f) “l'ultimo Dio” (*der letzte Gott*)⁹⁹, allusione “teologica” comunque incerta in cui vi è un cenno al passare di un Dio, totalmente altro rispetto al Dio cristiano¹⁰⁰, compiuto in un tempo dell'essere o istante (*Augenblick*, non *Gegenwart*, dalle risonanze kierkegaardiane), un tempo in cui si compie in maniera più definitiva l'evento appropriante o *Ereignis*¹⁰¹. In tale momento lampeggia l'ultimo Dio come un segno (*Wink*), momento nei cui confronti l'umanità si deve preparare. Esso non ha niente a che vedere con l'Essere compiuto hegeliano. L'attesa sembra escatologica, ma Heidegger ribadisce che «l'ultimo Dio non è la fine, bensì l'altro inizio d'incommensurabili possibilità della nostra storia»¹⁰², quindi si accenna ad una nuova epoca dopo il tramonto del nostro tempo tecnicizzato, verso la quale i pensatori essenziali debbono prepararci¹⁰³.

⁹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, cit., vol. 65, 1989 (*Beiträge zur Philosophie*), pp. 401 e 423. Nelle note successive cito quest'opera come *Beiträge*.

⁹⁹ Dopo il capitolo VII dell'opera, *Der letzte Gott*, segue un ultimo capitolo riassuntivo (VIII) intitolato *Das Seyn*, importante per una visione complessiva del pensiero di Heidegger in quest'opera.

¹⁰⁰ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge*, p. 403.

¹⁰¹ «Dieser Augenblick ist die *Zeit des Seins*» («quest'istante è il tempo dell'essere»): M. Heidegger, *Beiträge*, p. 508. Le traduzioni di Heidegger in quest'articolo sono mie.

¹⁰² M. Heidegger, *Beiträge*, p. 411. Dell'*ultimo Dio*, talvolta menzionato in plurale (i dei), Heidegger afferma che non è né uno né molti, per cui respinge le denominazioni di “monoteismo”, “politeismo”, “teismo”, “panteismo”, ecc.: cfr. *Beiträge*, p. 411. Riguardo all'ultimo Dio, ogni sapere è impossibile: cfr. *Beiträge*, p. 407.

¹⁰³ N. Corona interpreta *l'ultimo Dio* di Heidegger come un Dio non metafisico e non cristiano, ascoltato dai poeti essenziali, diverso quindi dal Dio proclamato dai profeti biblici: cfr. *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, cit., p. 217. Secondo Corona, il Dio biblico però sfugge all'oggettivismo della metafisica più ancora del Dio della poesia essenziale. In questo senso, il Dio heideggeriano potrebbe

Nei *Contributi* non compariva ancora la tematica del dono, per cui essi vanno letti alla luce della conferenza tardiva di Heidegger *Zeit und Sein* sopra menzionata, soprattutto in base alle numerose convergenze riguardo alla questione dell'*Ereignis*. In *Tempo ed essere* sembra accennarsi, nell'enigmatico *Es*, ad un al di là dell'essere. Nei *Contributi* l'essere appariva come un mediatore tra l'ultimo Dio e l'*Ereignis*. Afferma Heidegger:

«L'evento appropriante (*das Ereignis*) soltanto può essere pensato (...) se l'essere stesso (*das Seyn selbst*) è concepito come il 'tra' (*zwischen*) per il passaggio (*Vorbeigang*) dell'ultimo Dio (*des letzten Gottes*) e per il *Dasein*»¹⁰⁴.

I *Beiträge* appartengono all'atmosfera "hölderliniana" di cui Fabro, nei suoi commenti alle opere pubblicate di Heidegger, aveva individuato il carattere cripto-religioso (aggiungerei: con un certo impianto "teologico" criptato). Infatti, Fabro scriveva al riguardo che «la poesia [vista da Heidegger] apre al 'sacro' soltanto la sfera dello 'spazio-tempo' per l'apparire o manifestarsi della divinità ed accenna all'abitazione dell'uomo storico su questa terra»¹⁰⁵. Così definisce Fabro l'atteggiamento definitivo di Heidegger:

«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'»¹⁰⁶.

Il punto conclusivo quindi è che Heidegger vede la filosofia, nel suo richiamarsi all'essere e nel suo "congedo" dall'essenza o dall'ente e dai suoi pericoli idolatrici, una funzione soltanto propedeutica nei confronti di un nuovo tempo in cui egli si attende una manifestazione di Dio, come una nuova forma di destinazione dell'essere nei riguardi dell'uomo. Lo ha detto chiaramente nella famosa intervista a *Der Spiegel* del 1966, pubblicata nel 1976 (Heidegger

essere visto, trascendendo Heidegger, come una sorta di "precursore" del Dio biblico, un'istanza donante senza nome che si avvicina all'uomo, da tener presente dopo l'epoca della metafisica moderna e della tecnica: cfr. *ibid.*, pp. 216-227. Nella linea post-heideggeriana di un Dio-Amore e nel contesto di una filosofia del dono si colloca Jean-Luc Marion, *Dieu sans l' être*, Fayard, Parigi 1982.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Beiträge*, p. 26.

¹⁰⁵ AE, p. 91. Cfr. TPM, pp. 26-27, 142-143.

¹⁰⁶ EE, p. 395.

volle che fosse resa nota soltanto dopo la sua morte¹⁰⁷), forse in un tono pessimista (da lui espressamente negato nell'intervista stessa):

«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. 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. Affinché, per dirlo in un modo semplice, noi non moriamo una morte senza significato, ma proprio in quanto decliniamo, decliniamo dinanzi al Dio assente (...) Il ruolo che la filosofia ha svolto oggi è stato assunto dalle scienze (...) La filosofia si dissolve nelle singole scienze (...) Il tradizionale modo di pensare metafisico, che finisce con Nietzsche, ormai non ci offre più alcuna possibilità di esperire le caratteristiche fondamentali dell'era tecnologica, un'era che sta solo cominciando (...) Non conosco una strada rivolta a un cambio diretto del presente stato del mondo, presupponendo che tale cambio sia umanamente possibile (...) Ritengo che Hölderlin sia il poeta che punta verso il futuro, che aspetta Dio»¹⁰⁸.

Nonostante i suoi limiti, Heidegger dice qui una cosa importante e direi in sintonia con la teologia cattolica della grazia: la filosofia non salva, né salvano le forze umane. È vero: soltanto Dio può salvare l'uomo, mentre la filosofia dell'essere può servire come propedeutica per meglio accogliere la rivelazione di Dio, un ruolo che tradizionalmente la Chiesa ha riservato alla sapienza filosofica.

Siamo arrivati alla conclusione. In questo lavoro abbiamo visto fino a che punto Fabro accompagna Heidegger nella sua visione della storia della metafisica intesa in un modo particolarmente intenso come "storia dell'essere". Questa visione panoramica del pensiero essenziale, pur rischiando di scavalcare le sfumature degli autori e la ricchezza dei singoli approcci, offre una chiave di lettura complessiva che rende intelligibile e affascinante la parabola del pensiero filosofico lungo i secoli, vista come storia dell'essere o come destino della metafisica.

Le divergenze di fondo tra Fabro e Heidegger sono note e in questo quadro si possono apprezzare più acutamente. Fabro ritiene che la metafisica dell'atto di essere di Tommaso

¹⁰⁷ L'intervista *Nur noch ein Gott kann uns retten* fu rilasciata il 23 settembre del 1966 e venne pubblicata il 31 maggio del 1976 nel n. 23 della rivista *Der Spiegel*.

¹⁰⁸ Traduco dall'inglese il testo da web.ics.purdue.edu/~other1/Heidegger%20Der%20Spiegel.pdf. Cfr. M. Heidegger, A. Marini (curatore), *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Milano 1992.

d'Aquino possa confrontarsi con la sfida heideggeriana, egli cioè non rinuncia alla filosofia dell'essere, quindi al pensiero metafisico, che comunque va ripensato nei metodi e nei contenuti. Esiste inoltre un'insanabile frattura fra fede e ragione in Heidegger che rende particolarmente difficile il pensiero teologico e razionale, visto che per il pensatore tedesco il filosofo si colloca agli antipodi del credente. Molto di Heidegger si comprende alla luce di questa frattura.

Inoltre Fabro ha sempre segnalato che bisogna accogliere, purificata, l'istanza moderna della libertà, la quale ancora più profondamente è una tematica eminentemente cristiana. Egli ha visto la libertà come il nucleo più profondo della persona umana nel suo atteggiarsi al mondo e nel suo rapporto fondamentale con Dio. Comunque a mio parere, come accennavo sopra, il Fabro metafisico dell'*actus essendi* non è riuscito ad integrarsi in modo soddisfacente con il Fabro "esistenziale" della libertà, sia dal punto di vista dei contenuti che nel metodo¹⁰⁹. Bisogna scoprire nell'essere personale umano (un atto di essere intensivo) la costituzione della libertà intelligente nella sua apertura a Dio, al mondo e agli altri, senza vedere queste perfezioni esclusivamente dal lato dell'essenza, la quale invece limita e così determina la modalità dell'essere personale¹¹⁰. Su questi punti, specialmente sulla realtà ontologica della persona, l'ontologia heideggeriana dell'essere è stata particolarmente carente.

Bibliografia

I. Opere di riferimento di Cornelio Fabro

Articoli vari di Fabro in *Fabro e l'esistenzialismo*, a cura di E. C. Fontana, Edivi, Segni (RM) 2010.

La nozione di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino, Edivi, Segni (RM) 2005 (1a. ediz. 1939).

Percezione e pensiero, Edivi, Segni (RM) 2008 (1a. ediz. 1941).

Introduzione all'esistenzialismo, Edivi, Segni (RM) 2009 (1a. ediz. 1943).

Problemi dell'esistenzialismo, Edivi, Segni (RM) 2009 (1a. ediz. 1945).

¹⁰⁹ Cfr. su questo tema A. Acerbi, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2005.

¹¹⁰ Questo punto esige, inoltre, non rimandare semplicemente la relazione agli "accidenti", il che comporta una concezione chiusa della sostanza e produce un notevole impoverimento della metafisica. L'essere e la sostanza creata, in particolare la persona, includono di per sé un rapporto, cioè sono di per sé "relazionali" (includono il rapporto creaturale a Dio e la relazione con l'universo creato, specialmente con le altre persone).

L'assoluto nell'esistenzialismo, Edivi, Segni (RM) 2010 (1a. ediz. 1954).

Dall'essere all'esistente, Morcelliana, Brescia 2004 (1a. ediz. 1957).

Storia della filosofia (a cura di C. Fabro), Coletti, Roma 1959 (2da. ediz.), vol. 2. La sezione dedicata alla filosofia contemporanea è scritta da Fabro.

Partecipazione e causalità, Edivi, Segni (RM) 2010 (1a. ediz. 1960).

La dialettica, Antologia di testi di G. Hegel a cura di C. Fabro, La Scuola, Brescia 1960.

Tomismo e pensiero moderno, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969 (con articoli che spaziano tra il 1958 e il 1967).

Introduzione all'ateismo moderno, 2 volumi, Studium, Roma 1969, 2a. ediz. (1a. ediz. del 1964).

Riflessioni sulla libertà, Edivi, Segni (RM) 2004 (1a. ediz. 1983).

Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno. Ares, Milano 1997 (1a. ediz. 1983).

II. Altri studi (citati più di una volta)

Corona, N. A., *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires 2002.

Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Másmela, C., *Martin Heidegger: el tiempo del Ser*, Trotta, Madrid 2000.

Romera, L., *Dalla differenza alla trascendenza in Tommaso d'Aquino e Heidegger*, Marietti 1820, Genova-Milano 2006.

Volpi, F. (curatore), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1998.