

Questione dell'essere, problematicità dell'esistenza e religione

LUIS ROMERA*

Sommario: *Introduzione. I. Heidegger. 1.1. La ripetizione del problema dell'essere. 1.2. La centralità della comprensione. 1.3. Scienza dell'essere e scienza dell'ente. 1.4. L'orizzonte di comprensione dell'essere. 1.5. La temporalità dell'essere. II. Fabro. 2.1. Il ritorno al tema della metafisica. 2.2. Il primato dell'essere e la riduzione al fondamento. 2.3. La dimensione esistenziale della metafisica. 2.4. Dalla metafisica alla religione. 2.5. Libertà finita, libertà infinita e preghiera.*



Introduzione

Il rapporto tra la questione dell'essere (tema dell'ontologia) e il problema dell'esistenza (cioè, dell'essere dell'uomo nella sua peculiarità) può essere interpretato in modi diversi a seconda della concezione che si abbia dell'ontologia e della riflessione esistenziale. All'interno di un'ontologia razionalistica c'è poco spazio per pensare l'esistenza nella sua concrezione, rispettando la problematicità che ne emerge quando viene considerata nella sua finitezza e storicità. Per una riflessione sull'esistenza in cui essa viene ridotta alle sue dimensioni naturalistiche, scientifiche, resta chiusa la porta d'accesso a un discorso sull'essere. Quando però il pensiero supera i pregiudizi razionalistici e scientifici diventa chiaro il nesso che lega la questione dell'essere con il problema che l'esistenza pone all'esistente.

Tuttavia è evidente che il primo momento per analizzare tale rapporto consiste nel porre la domanda dell'essere e la domanda dell'esistenza, il che presuppone, a sua volta, l'aver colto la necessità, la legittimità e la possibilità di formulare le due domande menzionate. Se, da una parte, esiste una mutua implicazione tra la modalità di formulare la domanda dell'essere (e d'impostare la ricerca di una sua risposta) e la modalità di essere che sarà raggiunta; dall'altra parte, si può affermare che c'è una certa circolarità tra questione dell'essere e problema esistenziale nella misura in cui

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

una concezione particolare dell'essere condiziona l'interpretazione dell'esistenza e, viceversa, una determinata concezione dell'esistenza orienterà la comprensione dell'essere.

La questione che la finitezza dell'esistenza pone si collega infine con la tematica della religione, sia positivamente quando si raggiunge la convinzione che l'unica risposta definitiva al problema dell'esistenza è contenuta nel rapporto con Dio, sia negativamente quando l'analisi esistenziale sbocca nell'ateismo o in un atteggiamento secolarista. Tutto questo allude a una connessione tra questione dell'essere, problema dell'esistenza e tema della religione. In queste pagine vorremmo analizzare brevemente il rapporto tra questione dell'essere e analisi dell'esistenza in due autori che hanno offerto un importante contributo alla discussione di tale problematica in questo secolo, Martin Heidegger e Cornelio Fabro. Nei due casi sarà fondamentale esaminare come s'impone la questione dell'essere, come si orienta la comprensione dell'esistenza e quindi come si prospetta la connessione tra domanda dell'essere e analisi dell'esistenza. Nell'analisi della modalità della domanda ontologica si evidenzierà la modalità della comprensione dell'esistenza e la modalità di essere raggiunto, le quali condizionaeranno la possibilità del passaggio alla religione.

Per problemi di spazio, dovremo limitarci ad alcune indicazioni del primo Heidegger e dell'opera di Fabro che tuttavia, nonostante la loro brevità, svolgono un significativo ruolo nelle molteplici argomentazioni dei due pensatori e che ci consentiranno, così speriamo, di comprendere perché l'impostazione di Fabro si concluda con la questione della religione¹.

I. Heidegger

1.1. La ripetizione del problema dell'essere

L'Heidegger di *Essere e tempo* è il pensatore che diventa consapevole e tematizza la «necessità di una ripetizione esplicita del problema dell'essere» (come si legge nel titolo del primo paragrafo dell'opera citata²), sottolineando che «ripetere il problema dell'essere significa: (...) incominciare con l'elaborare in modo adeguato l'impostazione stessa del problema»³, vale a dire che «se il problema dell'essere deve essere posto esplicitamente e portato a soluzione nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà (...) l'esplicazione del modo in cui si può volger lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso»⁴.

Infatti, «ogni posizione di problema è un cercare» e «ogni cercare trae la sua dire-

¹ Cfr. AA. VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984, e AA. VV., *Veritatem in caritate: studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell'LXXX genetliaco*, Ermes, Potenza 1991.

² M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

zione preliminare dal cercato»⁵. Come si può determinare la direzione del cercare che definirà i tratti metodologici della ricerca? Innanzitutto, secondo Heidegger, ogni *cercare*, in quanto è un “cercare intorno a ...”, implica un *cercato* (*das Gefragte*); in secondo luogo, proprio in quanto è un “cercare intorno a ...”, è anche un “interrogare qualcuno”, il che significa che il cercare richiederà la determinazione di un *interrogato* (*das Befragte*) a cui esso si rivolgerà; infine, il cercare diventa *ricerca* nel momento in cui il cercato viene elevato a livello concettuale, il che significa che «nel cercato si trova dunque, quale vero e proprio oggetto intenzionale della ricerca, il *ricercato* (*das Erfragte*), ciò che costituisce il termine finale della ricerca»⁶.

La posizione del problema, con la conseguente formulazione della domanda e la determinazione della direzione di ricerca, richiedono che ciò su cui versa il problema sia già in qualche modo disponibile per il pensiero (già dato), altrimenti non riusciremmo né a cogliere il problema, né a stabilire la direzione del cercare. Il cercato deve quindi essere già dato in un modo preliminare ma non sufficiente, poiché se fosse sufficiente la sua datità iniziale, non avrebbero più senso né il domandare, né il cercare, ovvero non ci sarebbe nessun problema di sorta. Heidegger per questo motivo avverte «che noi ci muoviamo già in una comprensione dell'essere»⁷ dal momento che espressioni come “il cielo è azzurro”, “sono contento”, “sono impegnato in...”, ecc., sono per noi “già” comprensibili; ma ciò nonostante, come attesta la storia del pensiero, il senso dell'essere resta avvolto nell'oscurità⁸.

1.2. La centralità della comprensione

L'analisi del cercare, per quanto riguarda la questione dell'essere, si concretizza per Heidegger nel seguente modo: il *cercato* è *l'essere*, e non un ente; il che implicherà la necessità di determinare una direzione di ricerca specifica giacché, «in quanto cercato, l'essere richiede (...) un suo particolare modo di esibizione, distinto in linea essenziale dallo scoprimento dell'ente»⁹. Come risulta già evidente alla luce di queste prime indicazioni di Heidegger, raggiungere l'essere non è il risultato di un processo deduttivo o dialettico; esso piuttosto dovrà essere mostrato o esibito, in quanto il pensiero si muove già in una comprensione iniziale dell'essere. L'esigenza della sua esibizione tematica o concettuale (ontologica) si fonda sull'insufficienza della comprensione pretematica (preontologica) già data, il che supporrà il bisogno di iniziare una ricerca, determinando il *ricercato*. Questi costituirà l'oggetto specifico della ricerca da intraprendere o, in altre parole, esso determinerà ciò che si vuole raggiungere attraverso la tematizzazione del problema.

Per Heidegger, il *ricercato* specifico del problema dell'essere è costituito dal *sensu dell'essere*. Ma cosa significa qui il termine “senso” (*Sinn*)? «Il senso è il “rispetto-a-che” del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto

⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ Cfr. *ibid.*, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

qualcosa»¹⁰. Il senso definisce l'orizzonte in base al quale qualcosa diventa comprensibile. Nella misura in cui noi comprendiamo già l'essere, e la comprensione accade grazie al senso, noi ci muoviamo già nella luce del senso dell'essere, senza però esserne completamente consapevoli. Per questo la questione del senso dell'essere deve essere posta. Se, però, «“senso” significa ciò in cui la comprensione di qualcosa si mantiene senza venire in luce esplicitamente e tematicamente», cioè, se «senso significa ciò rispetto-a-cui ha luogo il progetto primario, ciò in base a cui qualcosa può essere compreso nella sua possibilità così com'è»¹¹, allora determinare la questione dell'essere come la ricerca del senso dell'essere significa che ciò che cerca Heidegger consiste nel mostrare concettualmente l'essere dal punto di vista della sua *comprensibilità*.

L'essere non si dà mai in un modo isolato, ma sempre *nel e con* l'ente. Per questo, l'interrogato dovrà essere necessariamente un ente, il quale «verrà inquisito a proposito del proprio essere»¹². Il primo passo della ricerca consisterà quindi nella determinazione dell'ente da interrogare, al fine di aprire un valico verso l'essere. Bisogna quindi tener presente che il ricercato è il senso dell'essere (la determinazione dell'orizzonte di comprensione dell'essere) e che «volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, siamo», sicché, l'elaborazione del problema dell'essere significherà in primo luogo «rendere trasparente un ente (il cercante) nel suo essere»¹³, ovvero analizzare quell'ente caratterizzato dalla comprensione dell'essere, quell'ente che siamo noi stessi, e inquisirlo nel suo essere. L'analisi dell'essere dell'uomo (cioè, dell'esserci, *Dasein*) costituirà il primo momento della ricerca, intesa come analitica esistenziale.

Tuttavia, non dobbiamo dimenticare che lo scopo primario di *Essere e tempo* è quello di chiarire la via di accesso all'essere: «tutti gli sforzi dell'analitica esistenziale tendono al solo fine di trovare la possibilità di rispondere al problema del senso dell'essere in generale. L'elaborazione di un *problema* del genere richiede la delimitazione *del* fenomeno in cui qualcosa come l'essere si rende accessibile, cioè della *comprensione dell'essere*. Ma questa fa parte della costituzione dell'essere dell'esserci. Solo quando questo ente sarà stato interpretato adeguatamente nella sua originarietà, sarà possibile cogliere la comprensione dell'essere implicita nella costituzione del suo essere e, su questo fondamento, porre il problema dell'essere afferrato in quella comprensione e dei suoi “presupposti” che essa porta con sé»¹⁴.

La precedenza data all'analitica esistenziale come condizione necessaria ed

¹⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹¹ *Ibid.*, p. 389.

¹² *Ibid.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ *Ibid.*, p. 447. Il secondo Heidegger, invece, penserà l'essere compiendo il “passo indietro”, che dalla situazione attuale caratterizzata dall'oblio dell'essere (*Vergessenheit des Seins*) condurrà alla comprensione dell'essenza del destino storico che ci ha condotto nello stato attuale, al fine di tentare un pensiero più adeguato all'essere.

essenziale di possibilità (richiesta dall'oggetto stesso della ricerca) per l'adeguata impostazione del problema dell'essere riappare nel corso intitolato *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1927¹⁵, dove si sottolinea ancora una volta la natura preparatoria dell'analitica esistenziale, la quale mira soltanto a rendere accessibile la domanda sul senso dell'essere in generale.

1.3. Scienza dell'essere e scienza dell'ente

Nel manoscritto delle lezioni heideggeriane si trova, accanto al titolo, l'indicazione «nuova elaborazione della terza sezione della prima parte di *Essere e tempo*», che doveva recare per titolo *Tempo ed essere* e nella quale doveva essere chiarito non solo il senso dell'essere dell'esserci, ma anche e soprattutto il senso dell'essere in generale; sezione che l'autore aveva gettato via, nella sua prima elaborazione, nei primi giorni del gennaio 1927¹⁶.

Non a caso la *Gesamtausgabe* dell'opera heideggeriana s'iniziò nel 1975, per decisione dello stesso Heidegger, con il volume 24, corrispondente a questo corso, il quale, sottolinea l'editore, oltre a completare *Essere e tempo* e consentire quindi un approccio più analitico alla notissima opera del filosofo tedesco, costituisce l'anello di congiunzione tra *Sein und Zeit* (pubblicato nel 1927) e i *Beiträge zur Philosophie*, testo che ricevette la sua prima impostazione fondamentale nel 1932, il cui manoscritto viene steso tra il 1936 e il 1938 e pubblicato nel 1989; testo in cui compare la prima presentazione complessiva, sebbene ancora a modo di schizzo, di una delle parole chiavi utilizzate dall'ultimo Heidegger per pensare e dire l'essere: l'*Ereignis*¹⁷. Il corso costituisce quindi un'occasione privilegiata per cogliere il pensiero di Heidegger, sia per comprendere più a pieno *Essere e tempo*, che per cercare una chiave interpretativa dell'evoluzione del pensiero heideggeriano e della sua nota *Kehre*. Sarà utile per il nostro studio soffermarci un momento su quest'opera allo scopo d'identificare ed evidenziare le linee di forza del pensiero del primo Heidegger.

Nell'introduzione al corso, Heidegger stabilisce subito una chiara distinzione tra la “filosofia scientifica” — scopo del corso nella misura in cui, per il pensatore tedesco in questa fase, “fenomenologia” indica «il metodo della filosofia scientifica in generale»¹⁸ — e una “visione del mondo” (*Weltanschauung*). Quest'ultima si carat-

¹⁵ Pubblicato M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988.

¹⁶ Cfr. F.W. HERRMANN, *Heidegger e “I problemi fondamentali della fenomenologia”: sulla “seconda metà” di “Essere e tempo”*, Levante, Bari 1993, pp. 11-18. Cfr. E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987; M. BERCIANO VILLALIBRE, *Sinn-Wahrheit-Ort (Topos). Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*, «Anuario Filosófico», 24 (1991), pp. 9-48; C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, capitolo: *Ontologia e metafisica dell'ultimo Heidegger*, pp. 335-419; A. de WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, PUL, Lovaina 1942, 1967.

¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, o.c., pp. 12-13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

terizza, da una parte, dall'essere un'apprensione complessiva delle realtà naturali, sociali, culturali, ecc., nonché della propria esistenza, in cui è già presente un'interpretazione del senso (ontico, esistitivo) dell'essere dell'uomo, della storia e delle realtà naturali che guiderà i nostri rapporti quotidiani. Dall'altra parte, come conseguenza di questi aspetti, la visione del mondo non riguarda esclusivamente il sapere teoretico, ma costituisce una visione unificata delle nostre convinzioni, le quali determinano le nostre azioni e i nostri rapporti concreti con gli altri e con gli enti. L'uomo nasce e cresce *in e con* una visione del mondo, frutto anche delle proprie esperienze e riflessioni personali.

Heidegger, tuttavia, aggiunge che la storicità è propria di ogni visione del mondo¹⁹. Essendo infatti tale storicità radicata in un uomo situato in un contesto concreto e fattuale, il quale si rapporta al mondo e agli enti lì presenti, ne consegue che la visione del mondo stessa è, per costituzione, determinata storicamente e fattualmente.

La filosofia invece non ha il compito, ritiene Heidegger, di costruire una visione del mondo; il suo problema si pone su un piano più radicale. Tuttavia questo non significa che non ci sia un rapporto tra visione del mondo e filosofia, anzi, «la filosofia può e forse deve, tra le altre cose, mostrare che all'essenza dell'esserci appartiene qualcosa come una visione del mondo»²⁰, senza però determinarne una.

La giustificazione del perché la costruzione di una visione del mondo non sia compito della filosofia si avrà nel momento in cui verrà chiaramente definito l'oggetto della ricerca filosofica. La filosofia, ritiene Heidegger, non si rapporta all'ente direttamente, come fanno invece le altre scienze o eventuali atteggiamenti e atti pratici. Il suo ambito è diverso. «Ma allora di che cosa si deve occupare la filosofia se non si occupa dell'ente, di ciò che è, dell'essente nella sua totalità? (...) Che cosa può esserci al di fuori della natura, della storia, di Dio, dello spazio, del numero? Di tutto questo noi diciamo, anche se in sensi diversi, che è. Lo chiamiamo ente. (...) Forse però *si dà* ancora qualcosa, qualcosa che certamente non è, ma che tuttavia (...) *si dà*. (...) In fondo si dà qualcosa che si *deve* dare perché divenga accessibile l'ente in quanto tale, perché divenga possibile il nostro rapporto con esso»²¹.

Infatti, osserva Heidegger, «noi possiamo cogliere gli enti in quanto tali, gli enti in quanto enti, solo se comprendiamo qualcosa come l'*essere*. Se non comprendessimo, sia pure dapprima in modo rozzo e non concettuale, ciò che vuol dire effettività (*Wirklichkeit*), ci risulterebbe inaccessibile anche ciò che è effettivo. Se non comprendessimo ciò che significa realtà (*Realität*), ci resterebbe nascosto anche il reale. (...) Se non comprendessimo che cosa vuol dire esistenza ed esistenzialità, non saremmo in grado noi stessi di esistere come esserci»²².

¹⁹ «Dobbiamo prima di tutto osservare che la visione del mondo, quanto al suo senso, nasce dall'esserci sempre fattuale dell'uomo e si conforma alle possibilità fattuali di riflettere e di prendere posizione: nasce quindi *per* questo esserci fattuale. La visione del mondo esiste sempre storicamente a partire da, con e per l'esserci fattuale» (*Ibid.*, pp. 5-6).

²⁰ *Ibid.*, p. 9.

²¹ *Ibid.*, p. 9.

²² *Ibid.*, p. 9.

Questo significa, conclude Heidegger, che «l'essere è l'autentico e unico tema della filosofia»²³, che la filosofia non è “scienza dell'ente” ma “scienza dell'essere”, ossia *ontologia*. In altre parole, e tornando alla distinzione sopra enunciata tra filosofia e visione del mondo, la filosofia è una «interpretazione teoretico-concettuale dell'essere, della sua struttura e delle sue possibilità», mentre la visione del mondo «è una presa di posizione nei confronti dell'ente che viene posto»²⁴. La prima è *ontologica*, la seconda *ontica*; la prima ha per tema ciò che la seconda ha già sempre presupposto²⁵. Qui abbiamo la convinzione secondo cui costruire una visione del mondo non è compito della filosofia, perché essa — in quanto scienza dell'essere, ontologia! — andrebbe ad assumere una posizione esclusivamente ontica rispetto agli enti, il che per Heidegger costituirebbe un nonsenso.

L'oggetto della filosofia, però, si presenta problematico sin dal principio: a differenza delle altre scienze che hanno per oggetto l'ente o ambiti determinati dell'ente, e possono rappresentarsi questo secondo criteri metodologici precisi, la filosofia non può rappresentarsi in partenza il suo, l'essere, proprio in quanto esso si distingue dall'ente e non è mai riducibile all'ente stesso.

L'impossibilità costitutiva dell'intelligenza umana — e della realtà stessa dell'essere — ad offrire una rappresentazione iniziale del suo oggetto per mostrare e giustificare razionalmente l'ambito della ricerca e per indicare la direzione e la modalità di essa, mettono il pensiero in una situazione d'inadeguatezza, ai limiti del paradosso. Di tale tensione è consapevole Heidegger: «quale punto di partenza della nostra trattazione dobbiamo fissare, senza illusioni o addolcimenti, il fatto che, con il termine “essere”, dapprima io non posso pensare nulla. Ma, dall'altra parte, è vero che noi pensiamo l'essere costantemente»²⁶.

A questo punto, richiamandosi al noto passo del libro VII²⁷ della *Metafisica*, in cui Aristotele afferma che *il problema della filosofia è l'ὄν*, vale a dire, l'οὐσία, conclude Heidegger: «se la filosofia è la scienza dell'essere, allora sorge, quale questione iniziale, finale e fondamentale della filosofia, la domanda: che cosa significa “essere”? A partire da che cosa dev'essere compreso qualcosa come l'essere in generale? Com'è in generale possibile la comprensione dell'essere?»²⁸.

²³ *Ibid.*, p. 10.

²⁴ *Ibid.*, p. 10.

²⁵ «Tutte le scienze non filosofiche hanno per tema l'ente, e questo è già dato al loro sguardo sempre in quanto ente. Esse lo presuppongono, per esse risulta un *positum*» (*Ibid.*, p. 11). In quanto presuppongono un *positum* sul quale versano, Heidegger le chiama in generale “scienze positive”.

²⁶ *Ibid.*, p. 12.

²⁷ *Metaph.*, Z, 1, 1028 b 2ss: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία, che Heidegger traduce in questo modo: «e in verità ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca, davanti al quale la domanda costantemente s'arena, è il problema di che cosa sia l'essere» (*ibid.*, p. 13); e nella traduzione di Reale: «e in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema: “che cos'è l'essere”, equivale a questo: “che cos'è la sostanza”».

²⁸ *Ibid.*, p. 13. Come si vedrà, la comprensione dell'essere viene posta in relazione al progettare; ma al di là del significato preciso di questa relazione, ora possiamo osservare, circa la compren-

Così torniamo all'impostazione di *Essere e tempo*: la questione dell'essere, che in Aristotele viene specificata come la questione dell'οὐσία, in Heidegger diventa la questione del *sensu* dell'essere. Per capire il senso si richiede l'istanza a partire dalla quale la realtà, il cui senso è in questione, sia comprensibile, ossia l'istanza in grado di svelare il significato di tale realtà. La determinazione del senso esige quindi la determinazione dell'orizzonte all'interno del quale viene alla luce il significato, ovvero, l'orizzonte che rende possibile la comprensione. Nel caso dell'essere, come può essere raggiunto tale orizzonte?

1.4. L'orizzonte di comprensione dell'essere

Il pensiero di Heidegger procede chiaro e a tratti ben delineati nell'introduzione del corso ora preso in esame. Alla domanda «per quale via è possibile giungere al senso dell'essere in generale?»²⁹ la risposta giunge con una chiarezza e sinteticità encomiabili: «l'essere si dona a noi nella comprensione dell'essere, in quella comprensione che è alla base di ogni rapporto con l'ente. Il rapporto con l'ente, dal canto suo, è proprio di un ente determinato, di quell'ente che noi stessi siamo, l'esserci umano. Ad esso appartiene la comprensione dell'essere. (...) La comprensione dell'essere possiede essa stessa il modo d'essere dell'esserci umano. Quanto più originariamente e adeguatamente noi determiniamo questo ente nella sua struttura d'essere, lo determiniamo cioè in maniera ontologica, tanto più sicuramente saremo in grado di cogliere nella sua struttura la comprensione dell'essere ch'è propria dell'esserci e ci sarà possibile, in maniera tanto più univoca, porre la domanda: che cos'è ciò che rende possibile questa comprensione dell'essere in generale? A partire da che cosa, vale a dire, a partire da quale orizzonte preliminarmente dato noi comprendiamo qualcosa come l'essere?»³⁰.

La domanda sul senso dell'essere rinvia quindi alla comprensione dell'essere come al luogo in cui l'essere diventa accessibile. La comprensione dell'essere rinvia, a sua volta, al modo dell'essere dell'uomo, in modo tale che l'analisi della comprensione dell'essere «presuppone un'analisi dell'esserci. (...) Essa ha il compito di ricavare la costituzione fondamentale dell'esserci umano e di caratterizzare il senso ontologico dell'esserci»³¹. La determinazione dell'ontologia come domanda sul senso dell'essere sottolinea che la prospettiva privilegiata dall'impostazione heideggeriana è quella in cui l'essere è inteso come *esse ut verum*. «L'essere di un ente ci

sione iniziale dell'essere e l'ontologia come scienza dell'essere, che «l'essere è progettato secondo ciò a partire da cui esso diviene comprensibile, ma *non come oggetto*. Esso è ancora compreso in modo preconcettuale, senza un *logos*; noi parliamo per ciò di *comprensione preontologica dell'essere*. La comprensione preontologica è un modo di comprendere l'essere; essa non coincide affatto con l'esperienza ontica dell'ente. (...) All'esperienza dell'ente non appartiene un'ontologia esplicita, bensì è la comprensione dell'essere in generale in senso preconcettuale la condizione affinché esso possa essere oggettivato, cioè tematizzato. Nell'oggettivazione dell'essere in quanto tale si esplica l'atto fondamentale grazie a cui si costituisce l'ontologia come scienza» (*ibid.*, p. 269).

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

viene incontro nella comprensione dell'essere. La comprensione è ciò che primariamente dischiude o, come noi diciamo, apre qualcosa come l'essere. L'essere "si dà" solo in quella specifica apertura che caratterizza la comprensione dell'essere. Ma l'apertura di qualcosa noi la chiamiamo "verità". (...) L'essere si dà soltanto se vi è apertura, vale a dire se c'è la verità. Ma la verità c'è solamente se esiste un ente che dischiude, che apre, un ente al cui modo d'essere appartiene l'aprire. Noi stessi siamo questo ente. L'esserci, infatti, esiste nella verità. All'esserci appartengono essenzialmente un mondo disvelato e, al tempo stesso, il disvelamento di se stesso»³².

Le conseguenze per l'ontologia heideggeriana derivanti dalla centralità della prospettiva veritativa e dalla modalità di verità ora accennate vengono chiarite dall'autore stesso: «proprio l'analisi del carattere veritativo dell'essere mostra che anche l'essere trova per così dire il suo fondamento in un ente, l'esserci. Si dà essere solo se esiste la comprensione dell'essere, cioè se esiste l'esserci. Questo ente rivendica allora, nell'ambito della problematica ontologica, un eminente primato, che si annuncia ogniqualvolta si discutono dei problemi ontologici fondamentali, in special modo quando si solleva la questione fondamentale del senso dell'essere in generale. Per elaborare una tale questione e per dare una risposta a siffatti problemi è necessaria un'analisi generale dell'esserci. La disciplina fondamentale dell'ontologia è l'analisi dell'esserci. Ciò significa che l'ontologia non si lascia fondare in modo puramente ontologico. La sua condizione di possibilità viene rinviata ad un ente, a qualcosa di antico: l'esserci»³³.

Come abbiamo accennato, l'analisi ontologica dell'esserci compiuta da Heidegger in *Essere e tempo* vuole mostrare che secondo la costituzione originaria dell'essere dell'uomo, la "temporalità" (*Zeitlichkeit*) è il senso dell'essere dell'esserci, il che significa che la comprensione — come dimensione ontologica dell'uomo — sarà possibile soltanto sulla base di tale temporalità. La conclusione di questa prospettiva viene ribadita nel testo ora preso in considerazione: «l'orizzonte a partire da cui è comprensibile qualcosa come l'essere in generale è il tempo. (...) La problematica fondamentale dell'ontologia, quale determinazione dell'essere a partire dal tempo, è quella della *Temporalità dell'essere (Temporalität)*»³⁴. Per giustificare, chiarire e sviluppare questa conclusione Heidegger vuole intraprendere il corso che ora introduce. Seguire alcune delle sue riflessioni ci consentirà di cogliere il senso della posizione del primo Heidegger.

³² *Ibid.*, pp. 16-17. «L'esserci (...) è "nella" verità, e solo in conseguenza di ciò esso ha la possibilità di essere "nella" non-verità. L'essere si dà soltanto se esiste la verità, cioè se esiste l'esserci. (...) Le questioni concernenti il nesso di essere e verità noi le riassumiamo nel *problema del carattere veritativo dell'essere (veritas transcendentalis)*» (*ibid.*, p. 17). Cfr. A. VIGO, *Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia intencional en Sein und Zeit*, «Acta Philosophica», 6 (1997), pp. 137-153.

³³ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, o.c., pp. 17-18. Cfr. B. RIOUX, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas*, PUF, Paris 1963.

³⁴ M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, o.c., p. 15. La priorità ontologica dell'essere nei confronti dell'ente dovrà essere chiarita all'interno di questa prospettiva: «solo l'interpretazione dell'essere alla luce della temporalità potrà chiarire il motivo per cui e il modo in cui al concetto di essere si accompagna il carattere dell'apriorità, l'apriori» (*ibid.*, p. 18).

Nel programma di sviluppo dell'ontologia prospettato da Heidegger è decisivo il percorso da compiere, che ancora una volta l'autore mostra quando, ad esempio, affronta una questione centrale dell'ontologia heideggeriana come quella della differenza ontologica. «L'essere e la sua distinzione dall'ente possono essere fissati solo se siamo in possesso della comprensione dell'essere come tale. Avere la comprensione dell'essere significa però comprendere anzitutto *quell'*ente alla cui costituzione d'essere appartiene la comprensione dell'essere: l'esserci. La messa in luce della costituzione fondamentale dell'esserci, cioè della costituzione della sua esistenza, è il compito dell'analisi ontologica preparatoria della costituzione essenziale dell'esserci. Noi la chiamiamo analitica esistenziale dell'esserci. Essa deve mirare al chiarimento di ciò su cui si fondano le strutture fondamentali dell'esserci nella loro unità e totalità»³⁵.

La costituzione fondamentale dell'esserci, così come emerge nell'analitica di *Essere e tempo*, era basata su due note essenziali: da una parte, l'*esistenza* (*Existenz*), come modalità dell'essere dell'esserci, che si distingue, ad esempio, dal *semplice sussistere* o semplice presenza (*Vorhandenheit*) dell'essere delle mere cose, e dalla *strumentalità* o *utilizzabilità* (*Zuhandenheit*) come modo d'essere proprio degli enti strumentali, perché *esistenza* implica che nell'esistere dell'esserci ciò che è in gioco è il proprio essere, vale a dire, che nell'esistere, l'esserci *ne va* del suo essere; dall'altra parte, il suo essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) in quanto l'uomo è un esserci (*Dasein*) già inserito in un contesto fattuale e storico con il quale si rapporta e all'interno del quale trova gli enti (è un *esser-presso*, *Sein bei*, gli enti) rapportandosi a sua volta agli altri uomini (è un *essere-con* gli altri esserci, *Mitsein*).

Le due dimensioni ora indicate sono cooriginarie e inscindibili; l'esserci non è prima una e dopo, forse, l'altra. In altre parole, se, da una parte, l'esserci è un ente di tale modalità che corrisponde al suo modo d'essere *l'essere* sempre come *se stesso*, ovvero un ente che *ne va* del proprio essere; dall'altra, il suo decidere accade in un mondo, in funzione delle possibilità fattuali e storiche che tale mondo gli offre. Questo significa che, da un lato, l'esserci è un *poter-essere* (*Seinkönnen*) che riguarda se-stesso, un ente in grado di diventare, e di essere il protagonista di tale "diventare" (chi realizza il poter-essere, nel senso di diventare, è se stesso: l'esserci è un poter-essere che decide riguardo a sé, al proprio poter-essere); ma, dall'altro lato, significa inoltre che, nel decidere su di sé, coinvolge il mondo e gli enti intramondani: «la costituzione fondamentale dell'esserci è l'essere-nel-mondo, tanto che, per l'esserci esistente, nella sua esistenza *ne va* di questo essere, e ciò significa, al tempo stesso, *ne va* del suo poter-essere-nel-mondo. Per l'esserci *ne va* del suo più proprio poter-essere o, come anche noi diciamo: l'esserci si adopera sempre primariamente per se stesso»³⁶.

Come essere che, nell'esistere, ha nelle sue mani il proprio essere, l'esserci si rapporta a sé, progettando il suo essere se stesso, e lo fa incorporando le possibilità reali che gli offre il suo mondo e gli enti con i quali si rapporta. Il progetto (che richiede un poter-essere e, in quanto progetto di sé, il progettarsi, cioè l'*essere-avanti-a-sé*) implica una dimensione temporale di *futuro*. Tuttavia, nella misura in cui

³⁵ *Ibid.*, pp. 218-219.

³⁶ *Ibid.*, p. 259.

l'esserci progetta secondo le possibilità del proprio poter-essere e le possibilità del mondo, nel progettare *si rende presente* e rende *presenti* le possibilità mondane come possibilità fattuali reali. In questo modo, l'esserci, che è un *esser-preso* gli enti del suo mondo, nel progettare crea lo spazio del *presente*. Ma il progetto, che determina se stesso e si compie nel mondo determinato, implica anche l'assumere il proprio poter-essere, ovvero ciò che lui *già-è* e il mondo in cui l'esserci già si trova senza averlo costituito: l'esserci dice *passato*. In questo modo è caratteristico dell'essere dell'esserci, in quanto essere-se-stesso che è un poter-essere e in quanto essere-nel-mondo, il progettare "progettandosi" (progettando il proprio poter-essere) e progettando le possibilità del mondo. Il progetto ha una dimensione di futuro in quanto progetto, di presente (perché fa presenti le possibilità) e di passato (perché assume il proprio "essere già diventato", il proprio poter-essere e il mondo). Nel progettarsi, l'esserci si *temporalizza* (progetta secondo il tempo); se il progettare è essenziale al suo essere, allora la *temporalità*, nel senso ora indicato, determina la modalità del suo essere. In altre parole, la temporalità ora determinata costituisce la dimensione a partire dalla quale si comprende l'essere dell'esserci, ovvero l'orizzonte all'interno del quale si schiude il senso dell'essere dell'esserci.

Ma la temporalità riguarda sia l'esistere dell'esserci, sia il suo essere-nel-mondo. È quanto Heidegger mostra nell'analisi della cura (*Sorge*), dell'essere-per-la-morte, della finitezza del *Dasein*, della quotidianità (analizzata nel capitolo quarto della sezione seconda), della storicità... ecc., in *Essere e tempo*.

Il progetto, in quanto include il se stesso e il mondo (e gli enti) con cui si rapporta l'esserci, racchiude in sé una comprensione di sé e una comprensione dell'ente, senza la quale il progetto stesso sarebbe impossibile. Progettare presuppone innanzitutto che si comprenda il proprio essere come suscettibile di progettarsi secondo la modalità che gli è propria, diversa dagli enti coinvolti nel progetto. Infatti, il progettare dell'esserci richiede un sapere preliminare, non tematizzato, forse ancora primitivo, del proprio essere come un poter-essere, come essere-nel-mondo, come esser-preso gli enti e come essere-con gli altri, sapere che include una comprensione degli enti e degli altri esserci secondo il loro modo di essere.

In questo senso, Heidegger sottolinea ancora una volta che «in ogni rapporto con l'ente, si tratti specificamente di quel conoscere che viene per lo più definito come teorico, si tratti di un atteggiamento tecnico-pratico, è già presente una comprensione dell'essere. Infatti, solo alla luce della comprensione dell'essere noi possiamo incontrare l'ente *in quanto ente*»³⁷. È questa consapevolezza che induce il pensatore tedesco ad affermare che «il *comprendere* è una *determinazione* originaria dell'*esistenza dell'esserci*», in modo tale che «*esistere* è essenzialmente, anche se non solamente, *comprendere*»³⁸.

³⁷ *Ibid.*, p. 264. «In quanto il comprendere è una determinazione fondamentale dell'esistenza, esso è come tale la condizione della possibilità di ogni possibile atteggiamento particolare dell'esserci. È la condizione della possibilità di tutte le modalità non solo dell'atteggiamento pratico, ma anche del conoscere. Le scienze che spiegano e quelle che comprendono (...) sono possibili solamente perché l'esserci in se stesso, in quanto esistente, è caratterizzato dalla comprensione» (*ibid.*, p. 265).

³⁸ *Ibid.*, p. 264.

Se il comprendere è incluso nel progettare, se il progettare appartiene alla modalità dell'essere dell'esserci e suppone la temporalità dell'esserci in modo tale che essa definisca l'orizzonte di comprensione (di senso) dell'essere dell'esserci, allora la comprensione del proprio essere e la comprensione dell'essere dell'ente presente nel progetto è costitutiva dell'esserci e, come questi, è possibile soltanto all'interno dell'orizzonte della temporalità originaria dell'esserci: «se la comprensione dell'essere appartiene all'esistenza dell'esserci, anch'essa deve fondarsi sulla temporalità. La condizione ontologica di possibilità della comprensione dell'essere è la temporalità. In essa, pertanto, bisogna cercare ciò a partire da cui noi comprendiamo qualcosa come l'essere. La temporalità s'incarica di render possibile la comprensione dell'essere e quindi di permettere l'interpretazione tematica dell'essere, della sua articolazione e dei suoi molteplici modi, cioè di render possibile l'ontologia»³⁹.

O ancora, in un'altra prospettiva: «la *temporalità* è la *condizione di possibilità della costituzione ontologica dell'esserci*. Ma a questa appartiene la *comprensione dell'essere*, dato che l'esserci, in quanto esistente, si rapporta all'ente che esso non è e a quello che esso stesso è. Così la *temporalità dev'essere anche la condizione di possibilità della comprensione dell'essere che è propria dell'esserci*. (...) Noi chiamiamo la temporalità, nella sua funzione di condizione di possibilità della comprensione sia preontologica sia ontologica dell'essere, col nome di *Temporalità dell'essere (Temporalität)*»⁴⁰.

Heidegger avverte che il termine comprendere qui va inteso in un senso più originario rispetto alla distinzione tra atteggiamento teoretico e pratico e, all'interno del primo, tra scienze che spiegano e scienze che comprendono. Infatti, come è stato accennato, Heidegger ritiene che «qualunque sia la maniera in cui noi consideriamo il conoscere, esso in quanto ingloba nell'intendimento comune lo spiegare e il comprendere [nel senso di Dilthey], si configura come un atteggiamento rivolto all'ente. (...) Rivolto all'ente, però, è anche ogni commercio tecnico-pratico»⁴¹. Il comprendere originario di cui parla Heidegger ha il significato dell'intendersi, nel senso di essere in grado di affrontare una cosa: lui se ne intende (*er versteht sich darauf*). Soltanto nella misura in cui ce ne intendiamo possiamo stabilire un rapporto o progettare una possibilità. E questo sia nei confronti degli altri o degli enti, che di noi stessi. Per questo, e tornando alla comprensione, asserisce Heidegger: «cerchiamo di chiarire la struttura di quel comprendere che costituisce l'esistenza. Comprendere significa più precisamente: *progettarsi rispetto ad una possibilità*, mantenersi nel *progetto* sempre in una possibilità. Solo nel progetto, nel progettarsi rispetto ad un poter-essere, è presente questo poter-essere, la possibilità *come* possibilità»⁴².

L'inscindibile coappartenenza di comprendere e progetto ora delineata è ulteriormente chiarita, mostrando il rapporto esistente tra progetto e lo *svelarsi* di una possibilità e del proprio essere. Lasciamo che sia lo stesso Heidegger a sintetizzare quanto fin ora affermato, in un passo che, benché lungo, risulta particolarmente chiaro: «il

³⁹ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 262-263.

⁴¹ *Ibid.*, p. 264.

⁴² *Ibid.*, p. 265.

comprendere, inteso come quel progettare che abbiamo appena caratterizzato, è una determinazione fondamentale dell'esistenza dell'esserci. Esso si rapporta all'esserci stesso, cioè ad un ente, ed è pertanto un comprendere ontico. In quanto è in rapporto con l'esistenza, noi lo chiamiamo comprendere esistentivo. In quanto, però, in questa comprensione esistentiva l'esserci è progettato come ente rispetto al suo poter-essere, in essa è compreso anche l'essere nel senso di esistenza. In ogni comprendere esistentivo è inclusa una comprensione ontologica dell'esistenza in generale. Ma in quanto l'esserci è essere-nel-mondo, cioè, cooriginariamente con la sua fattualità, è aperto un mondo e insieme è aperto un altro esserci ed è incontrato anche un ente intramondano, con la comprensione dell'esistenza è cooriginariamente compresa anche l'esistenza dell'altro esserci e l'essere dell'ente intramondano. Dapprima, però, la comprensione dell'essere dell'essenteci e del sussistere non è distinta né articolata secondo determinati modi d'essere e neppure è concepita in quanto tale. *L'esistere, il sussistere, l'essere-utilizzabile, il con-esserci degli altri* non sono mai concepiti in quello che è volta a volta il loro senso d'essere, ma sono bensì compresi in modo indifferenziato in una comprensione dell'essere che rende possibile e guida tanto l'esperienza della natura quanto l'autoapprensione della storia che appartiene all'esser-assieme. Nella comprensione esistentiva, in cui diviene intelligibile e trasparente il fattuale essere-nel-mondo, vi è già sempre una comprensione dell'essere che concerne non solamente l'esserci stesso, ma ogni ente che è fundamentalmente svelato con l'essere-nel-mondo. *In essa è insito un comprendere che, in quanto progetto, non soltanto comprende l'ente a partire dall'essere, ma che, nella misura in cui viene compreso lo stesso essere, ha progettato in qualche modo anche l'essere come tale»*⁴³.

In altre parole, ogni rapporto con sé e con gli enti è un progetto nel quale vengano progettati sia l'esserci che gli enti secondo il loro modo di essere: l'esserci come poter-essere che è nel mondo, gli altri come con-esserci, gli enti utilizzabili come essere-utilizzabile, e infine le cose come semplice esser-sussistenti. Il progettare implica una comprensione differenziata di queste modalità d'essere, ma a sua volta, questa comprensione differenziata, poiché è unitaria e sempre dell'essere, presuppone una comprensione indifferenziata dell'essere in generale. Com'è possibile allora la comprensione dell'essere in generale?

Il progetto e la comprensione dell'essere dell'esserci erano possibili grazie alla temporalità dell'esserci. Ma, se nel progetto è presente l'ente intramondano per via del costitutivo essere-nel-mondo come esser-preso ed essere-con, allora anche la comprensione dell'essere in generale — insita nel progetto — si richiamerà alla temporalità come alla sua condizione di possibilità. «Se l'esserci cela in se stesso una comprensione dell'essere e la temporalità rende possibile l'esserci nella sua costituzione ontologica, allora la temporalità dev'essere anche la condizione di possibilità della comprensione dell'essere e quindi del progetto dell'essere rispetto al tempo. La questione è se il tempo risulta davvero ciò secondo cui l'essere stesso è progettato — se il tempo è ciò a partire da cui noi comprendiamo qualcosa come l'essere»⁴⁴.

⁴³ *Ibid.*, pp. 227-268.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 269.

1.5. La temporalità dell'essere

A partire da qui, la ricerca ontologica fa un ulteriore passo in avanti. Infatti, da una parte, non può essere dimenticato che «l'atto fondamentale dell'oggettivazione (...) ha la funzione di progettare *esplicitamente* quel che è già dato rispetto a ciò secondo cui esso è *già* progettato nell'esperienza e nella comprensione prescientifica. Se l'essere deve venir oggettivato (...) se in generale deve esserci filosofia, allora bisogna che nel progetto esplicito venga disvelato ciò secondo cui la comprensione dell'essere, in quanto comprensione, ha già progettato l'essere in maniera preconcettuale»⁴⁵. Dall'altra parte, l'analitica fin qui condotta porta a concludere che «si delinea così non solo il compito di partire dall'ente e di risalire fino al suo essere, ma, se vogliamo indagare la condizione di possibilità della comprensione dell'essere in quanto tale, anche quello di *interrogarci al di là dell'essere su ciò secondo cui esso medesimo in quanto essere è progettato*»⁴⁶.

Interrogarsi e andare alla ricerca di una dimensione al di là dell'essere, alla luce della quale l'essere possa venir compreso, significa, indica Heidegger, seguire le tracce di Platone che, nella Repubblica, mostra la necessità di salire fino al principio del conoscere (intellettuale) e dell'essere, di ascendere verso l'*ἀγαθόν* che, in quanto principio dell'essere si trova al di sopra di esso (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*). «La comprensione dell'essere si fonda sul progetto di un *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*», il che significa che, poiché il progetto include la comprensione dell'essere e questa si dà alla luce dell'orizzonte ora accennato («la comprensione dell'essere si muove già entro un *orizzonte illuminato che dà luce*»), «il comprendere stesso deve in qualche modo vedere, in quanto disvelato, ciò secondo cui esso è progettato»⁴⁷.

In questo modo torniamo di nuovo e finalmente alla questione che ha guidato tutta la ricerca, ovvero: *che cosa rende possibile il comprendere come tale?* Ora dobbiamo capire concettualmente «in che modo, sulla base della *temporalità* (*Zeitlichkeit*) che fonda la trascendenza dell'esserci, la *Temporalità dell'essere* (*Temporalität*) propria dell'esserci *rende possibile la comprensione dell'essere*»⁴⁸. Per distinguere ciò che corrisponde alla comprensione dell'essere dell'esserci da ciò che corrisponde alla comprensione dell'essere in generale, Heidegger utilizzerà le parole di radice germanica per la prima (*Zeitlichkeit, Anwesenheit*, ecc.) e quelle di radice latina per la seconda (*Temporalität, Praesenz*, ecc.).

Se prendiamo l'esempio del mezzo (*Zeug*), esso è costituito da un "che-cos'è", che definisce il suo carattere di mezzo, e da un "modo di essere" che consiste nell'essere-utilizzabile o utilizzabilità, che Heidegger distingue dal mero essere-sussistente della semplice cosa o dell'essere dell'esserci. L'uso del mezzo presuppone il fatto di comprenderlo nella sua utilizzabilità. Soltanto così il mezzo è trovato in quanto tale; soltanto così è presente in quanto mezzo. Ma il mezzo può anche andare fuori posto, perdendosi o perdendo la sua utilizzabilità, senza essere per questo

⁴⁵ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 272.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 290.

annientato. Dal punto di vista definito dall'essere del mezzo, l'*utilizzabilità* e la *perdita* rappresentano «due modificazioni determinate di un *fenomeno fondamentale*, che noi contrassegnammo formalmente coi termini di *esser-presente (Anwesenheit)* ed *esser-assente (Abwesenheit)*, e in generale come *presenza (Praesenz)*»⁴⁹. Questo significa che l'essere di questo ente ha un *sensu presenziale*, cioè è compreso in termini temporali.

Ma, che cosa significa *presenza* rispetto al tempo e alla temporalità? *Presenza (Praesenz)* non si deve confondere né identificare con il *presente* o con la *presentificazione di...*, che sono estasi della temporalità. Anzi, «il *presentificare (...)* progetta ciò che *presentifica (...)* rispetto a qualcosa come una *presenza*»⁵⁰. In altri termini, il progetto che rende presente il mezzo implica che lo si progetti secondo un orizzonte temporale più radicale, secondo quindi la *Presenza*. In questo modo, la serie di rimandi che abbiamo visto raggiunge il suo apice: «la successione sopra menzionata di progetti per così dire predisposti l'uno all'altro — comprensione dell'ente, progetto rispetto all'essere, comprensione dell'essere, progetto rispetto al tempo — ha la sua fine nell'orizzonte dell'unità estatica della temporalità»⁵¹.

Cerchiamo di chiarire il risultato raggiunto. Nell'analisi del mezzo si mostrava che la comprensione di tale ente — insita nel rapporto ad esso — implicava un progetto rispetto al suo essere, perché comportava comprendere il mezzo come un “per”, il che presupponeva la comprensione del suo essere come “utilizzabilità”. Utilizzabilità significa presenzialità (*Anwesenheit*). Tuttavia il mezzo poteva “andare perso” e allora diventava assente, benché non fosse stato annientato. Ma cosa significa che il mezzo può andare perso? Che noi percepiamo la sua mancanza. *Sentirne la mancanza* è l'atteggiamento opposto al *trovare*, ma in sé implica un *accesso al perduto* in quanto perduto, il che convince Heidegger a concludere che l'essenza di “sentire la mancanza” «risiede proprio in una modalità determinata di presentificazione»⁵². Il percepire la mancanza non è tanto un *non-presentificare (Nichtgegenwärtigen)* quanto un *omettere di presentificare (Ungegenwärtigen)*, sicché «al sentire la mancanza, quale presentificazione determinante, non corrisponde affatto un'assenza di orizzonte, bensì un *particolare orizzonte modificato del presente, della presenza*»⁵³.

In altre parole, presenza e assenza (*Anwesenheit-Abwesenheit*) sono due modalità della *Presenza (Praesenz)*, la quale costituisce l'orizzonte in cui ambedue (presenza e assenza) si danno (si progettano) come sue modalità. Questa *Presenza* è uno degli schemi orizzontali della *Temporalità (Temporalität)* dell'essere. Con parole di Heidegger: «l'utilizzabilità dell'utilizzabile, l'essere di questo ente, è compresa come presenza, e questa presenza, in quanto è comprensibile in modo non concettuale, è già svelata nell'autoprogetto della temporalità, la cui temporalizzazione rende possibile qualcosa come il commercio esistente con l'utilizzabile ed il sussistente»⁵⁴.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 292.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 293.

⁵¹ *Ibid.*, p. 295.

⁵² *Ibid.*, p. 298.

⁵³ *Ibid.*, p. 298.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 296.

Ma, siamo certi che con quest'impostazione abbiamo raggiunto il livello risolutivo dell'essere?⁵⁵. L'essere che si offre alla comprensione che accade nel progetto, l'essere che si comprende alla luce della temporalità, corrisponde alla dimensione ultima e radicale dell'essere? Non presuppone forse ancora una dimensione già presente, ma non ancora tematizzata nell'analisi heideggeriana? E in secondo luogo, che orientamento può avere la libertà dell'uomo, una libertà sempre finita, dinanzi alla temporalità come orizzonte ultimo? Che statuto corrisponderebbe alla religione in questa prima fase del pensiero heideggeriano? Questi interrogativi ci conducono al pensiero di Fabro, dove probabilmente potremmo compiere un ulteriore passo.

II. Fabro

2.1. Il ritorno al tema della metafisica

Il ritorno alla metafisica è il ritorno al suo tema, alla riflessione intorno a quel perno dove il pensiero trova il suo tema essenziale e, in esso, la terraferma. Al di là dell'impostazione, dello sviluppo e dei risultati a cui sono arrivati, Fabro ha sempre lodato l'impegno di Hegel a voler riproporre un pensiero dell'essere⁵⁶, e ha evidenziato nella filosofia di Heidegger il grande merito di aver avvertito la povertà che l'oblio dell'essere causa nella cultura e lo stato di smarrimento che la mancanza dell'essere provoca nell'uomo: «si può riconoscere all'opera di Heidegger — qualunque possa essere il suo esito — il merito di aver recuperato nel pensiero contemporaneo il significato del problema dell'essere, di aver cioè chiarito in modo radicale l'appartenenza essenziale dell'essere alla verità e della verità all'essere in quanto l'uomo stesso, non come ente qualsiasi (p. es. pietra, albero, uccello...), ma precisamente in quanto uomo è ordinato all'essere. La sua caratteristica come essenza pensante è di essere aperto all'essere, di esser posto davanti a questo, di restar riferito all'essere»⁵⁷.

Fabro ha più volte dichiarato di essere d'accordo con le istanze di fondo del pensiero heideggeriano, riguardo alla necessità di una riproposizione della questione dell'essere, soprattutto se si tiene presente che una gran parte della filosofia occidentale, per Fabro come per Heidegger, ha dimenticato l'essere, limitandosi all'analisi dell'ente o mistificando l'essere considerandolo un'astrazione, oppure la semplice affermazione della posizione fattuale dell'ente, o ancora un ente privilegiato, ecc.⁵⁸.

Infatti, anche per Fabro, seguendo San Tommaso, il pensiero si rapporta all'essere in un modo costitutivo per il pensiero, non perché sia il pensiero a costituire l'essere (che sarebbe soltanto essere di pensiero, e quindi verrebbe falsificato e dimenti-

⁵⁵ Cfr. J.B. LOTZ, *Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*, Neske, Pfullingen 1975.

⁵⁶ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 532.

⁵⁷ C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 81.

⁵⁸ Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, o.c., pp. 85-86. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, in *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, pp. 45 ss.

cato), ma perché il pensiero si costituisce in quanto tale nel suo rapportarsi all'essere, e all'interno di tale rapporto si avvia verso una verità più piena, al di là della frammentazione dell'ente temporale. Per questo, afferma Fabro specificando tale rapporto: «1) l'essere stesso si trova al di qua del pensiero riflettente; esso appartiene al pensiero essenziale che si attua come "presentificazione" e quindi come "esperienza", "intuizione", "immediatezza" nel senso più intensivo di questi termini; 2) l'essere stesso nel suo rapportarsi all'uomo si presenta come un "Tutto" onnipresente rispetto al quale, nel livello ontico, si svolge il tempo come presente, passato e futuro»⁵⁹.

Il problema consiste, però, nel fatto che il nesso essere-pensiero può perdere la sua più genuina identità: anzitutto perché non è sufficiente la comprensione iniziale dell'essere, e nel procedere del pensiero essa può venir tralasciata, concentrandosi il pensiero soltanto sugli enti (con modalità di ragione scientifica, tecnica, ecc.), tanto da obliare l'essere. Inoltre, perché nella riflessione filosofica sull'ente e sull'essere, essi sono suscettibili di un'interpretazione che va a modificare la loro costituzione, come accade, secondo Heidegger e Fabro, nella modernità. «E qui Heidegger fa la sua denuncia principale al pensiero moderno di aver subordinato l'essere al pensiero, la metafisica alla logica: a questo tende l'errata definizione dell'uomo come *animal rationale* e la logica come dispiegamento dell'essenza (*Wesenentfaltung*) del "Logos" nel senso di ante-porre (*Vorstellen*) unificante così che l'essenza dell'entità ed il fondamento della verità è concepita come oggettività»⁶⁰.

Il compito del pensiero filosofico, e in particolare della metafisica, consiste essenzialmente nella "riduzione al fondamento". Il movimento di tale riduzione, in cui il fondato è ricondotto (*reducere*) al fondamento, si articola *grosso modo* in tre momenti. Innanzitutto, nel chiarimento della presenza iniziale dell'essere al pensiero, vale a dire, nel mostrare i tratti essenziali del primato o priorità dell'essere per il pensiero già nella sua presenza o comprensione iniziale (tematica del *primum cognitum*). In secondo luogo, nel passaggio dalle dimensioni secondarie o derivate dell'ente alle sue dimensioni costitutive e radicali (atto di essere ed essenza). Infine, nell'ascesa dall'ente finito (che ha l'essere per partecipazione) alla pienezza di essere che lo fonda (a Dio come Essere per essenza). In questa riflessione occupa un luogo centrale l'esperienza della finitezza, che spinge il pensiero a cercare la radice ontologica di essa (composizione di atto e potenza) e a raggiungere il fondamento trascendente (l'Atto puro), unico ad offrire la risposta teoretica al problema del finito e ad aprire la strada al rapporto personale con l'Infinito, che costituisce la risposta esistenziale.

È qui, nel determinare l'impostazione, lo svolgimento e la conclusione circa la questione dell'essere, che Fabro evidenzia la debolezza del pensiero di Heidegger. In primo luogo nell'impostazione di partenza del pensiero dell'essere, poiché un "cercare" che riguarda l'essere e si batte per raggiungerlo all'interno di una comprensione insita nel progettare dell'uomo, se da una parte pone in risalto aspetti senza dub-

⁵⁹C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957, pp. 374-375.

⁶⁰C. FABRO, *L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger*, in *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Congresso internazionale, Roma-Napoli 1974, pp. 505-517. Qui p. 508.

bio importanti del problema, dall'altra limita in partenza l'orizzonte raggiungibile. Per questo, nonostante la distinzione tra Kant e il primo Heidegger sia chiara, Fabro ritiene che la distanza tra i due pensatori non sia netta e che, alla fine, l'impostazione heideggeriana sia riconducibile al programma kantiano. «Il programma dell'esistenzialismo è in sostanza quello della *Critica della ragion pura*: ridare consistenza alla dottrina dell'essere mediante la fondazione di una esperienza dell'essere stesso; simile è anche il metodo, ch'è la risoluzione dell'ente ovvero dell'oggettività immediata nella struttura trascendentale del soggetto che rende possibile l'apparire dell'essente nell'essere; simile infine il risultato, ch'è il riconoscimento della "finitezza" dell'essere dell'essente come un tutto e del costitutivo della verità come "libertà" (...). Tutto questo è profondamente kantiano e opera nella filosofia novissima con insistenza continua»⁶¹.

In secondo luogo, è insufficiente la determinazione dell'essere e il modo di considerare la differenza ontologica, giacché il pensiero heideggeriano non riuscirà a superare i limiti inerenti all'impostazione programmatica di *Essere e tempo*, riducendo così la sua visione ad un essere che è "presenza del presente" d'ordine onto-fenomenologico. Infatti, nella differenza ontologica «tutto dipende da questo "fra" (*zwischen*). Ma a noi sembra che, a parte il presupposto soggettivistico, la "differenza" com'è prospettata da Heidegger non si discosta da quella hegeliana e lo attesta la circolarità di *Sein* e *Seiende*: soltanto che Heidegger, a differenza di Hegel, non qualifica Dio né come *Sein* né come *Seiendste* (...). L'essere (*Sein*) heideggeriano, a differenza di quello aristotelico, può certamente esser detto atto, ma nell'ordine ontico-fenomenologico ovvero come "presenza del presente" di evidente derivazione da Kant e Hegel: l'essere per Heidegger non è certamente prodotto "dalla" coscienza (Hegel), è però sempre atto in quanto è "per" le coscienze, perché quest'atto ch'è l'essere è "essere presente" per un essente di natura particolare qual è precisamente l'uomo»⁶².

L'impostazione del problema nel primo Heidegger preclude la possibilità di raggiungere un livello più fondamentale dell'essere, livello che si troverebbe alla base della manifestazione dell'essere della precomprensione heideggeriana e che consentirebbe una comprensione più radicale della finitezza dell'ente, e quindi della differenza ontologica tra ente ed essere. Così, in Heidegger, «la differenza fra l'essere e l'essente si dà soltanto per l'uomo e in quanto c'è l'uomo e così l'essere è "atto-per-l'uomo" e non "atto-dell'ente". Ciò spiega il fraintendimento di Heidegger della controversia della celebre distinzione fra *essentia* ed *existentia*. La sua richiesta, certamente legittima dal punto di vista teoretico, che tale distinzione può essere pensata soltanto a partire dalla chiarificazione della "verità dell'essere", può essere riconosciuta legittima e può convalidare la critica all'"essenzialismo" (Gilson) proprio della maggior parte della metafisica occidentale»⁶³; ma non ha condotto Heidegger a situarsi sul livello ultimo dell'essere, in cui esso si manifesta come atto, e mostra che la sua finitezza proviene dall'essere per partecipazione, ricevuto in un'essenza che limita la sua attualità a una forma determinata.

⁶¹ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, o.c., p. 344.

⁶² C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, o.c., pp. 99-100.

⁶³ *Ibid.*, pp. 100-101.

In terzo luogo, mancando l'identificazione ontologica dell'essere come atto, si chiude la strada a una risoluzione fondativa dell'essere finito proprio dell'ente finito nell'Essere infinito. A differenza del pensiero di Heidegger, «nella concezione tomistica, e in essa soltanto, l'*esse* tanto infinito come finito è sempre atto e soltanto atto: l'Infinito è *esse* per essenza, il finito è ed ha l'*esse* per partecipazione»⁶⁴. Una metafisica dell'essere in cui esso viene inteso come atto consente un approfondimento del problema che la finitezza pone, in cui, partendo dall'esperienza della limitatezza temporale e formale dell'ente, della negatività e del male, si arriva al nulla come polo opposto dell'essere, per finire con la comprensione dell'essere finito come fondato proprio nei "confronti" del nulla. Così il pensiero si apre all'idea di una fondazione radicale dell'essere e alla nozione di creazione: «nel tomismo quindi la creazione è posta sul piano trascendentale dell'*esse* come atto puro e attinge quindi la costituzione originaria dell'*ens*-creatura nella sfera dell'intelligibilità pura dell'atto, al di là di qualsiasi riferimento ad una qualsiasi strumentalità empirica. Invece, sembra incredibile, Heidegger capovolge la situazione: egli afferma infatti: a) che la creazione cristiana si riduce all'assunzione ingenua del plesso strumentale di materia e forma, e b) che la composizione fondamentale della creatura nel tomismo è quella di materia e forma; e infine c) il passaggio della coppia materia e forma al pensiero moderno»⁶⁵.

2.2. Il primato dell'essere e la riduzione al fondamento

Si diceva che il primo momento della riduzione metafisica al fondamento è costituito dalla presa di coscienza del contenuto della precomprensione dell'essere. Per Fabro, «in realtà l'essere è la *forma universale* di ogni discorso umano, dal più rozzo al più evoluto; perché ogni volta che l'uomo vuole comunicare con un altro uomo la consapevolezza di qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all'essere»⁶⁶. E come potrebbe essere altrimenti? «E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere? *Essere cosciente, decidere...* e simili atti con i quali si esprime il rapporto originario della verità dell'essere, attestano in modo incrollabile la qualità di *prius* assoluto che compete all'essere stesso»⁶⁷.

Il nesso pensiero-essere è costitutivo per il pensiero in tutte le sue forme e rivendica una priorità che non rinvia a nessun'altra istanza (non è frutto di una deduzione, né posto da una presunta autonomia del pensiero). «L'essere cioè si presenta da sé, per ognuno che ha coscienza e per qualsiasi forma di coscienza, dalla percezione della qualità sensibile della vita ordinaria fino alle più complesse sintesi della scienza e della cultura»⁶⁸.

La priorità dell'essere è tale che non si limita ad essere un *prius* iniziale che poi viene superato, al contrario, tutto lo svolgersi del pensiero si compie al suo interno

⁶⁴ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, o.c., p. 416.

⁶⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, o.c., p. 26.

⁶⁶ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, o.c., p. 11.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 13.

(secondo modalità diverse, analogicamente) in modo tale che la sua comprensione si arricchisce progressivamente. «Si è detto che la ragione di essere è la prima che si presenta alla mente. Con il procedere della conoscenza essa va soggetta a tutte quelle particolari determinazioni che corrispondono ai vari esseri o modi di essere (...) la nozione di essere è intrinsecamente inadeguata ad informare la mente una volta per sempre, ma esige di essere esplicitata, volta per volta, nell'oggettivazione»⁶⁹.

Ma, come si presenta al pensiero l'essere al suo inizio? Dove e come si dà? Che statuto ha la precomprensione dell'essere? Che contenuto ha tale precomprensione? Come è stato detto, e per continuare la nostra discussione, dalla risposta a queste domande si giunge ad un'impostazione della problematica ontologica che può condurre o al primo Heidegger o a San Tommaso.

Per Fabro, sulla scia di Tommaso, il *prius* è costituito dall'*ens* in quanto *primum cognitum*. Come l'Aquinata sottolinea costantemente, *illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*⁷⁰. Infatti, qualsiasi rapporto, teoretico o pratico, presuppone la comprensione dell'ente; la sua priorità non si perde mai: «l'*ens* è il plesso fondante di ogni conoscere ulteriore, presupposto di ogni conoscenza reale: come plesso comprensivo del reale in quanto tale, sempre presupposto e così esso è un noema ossia una *intentio stans*: lo si potrebbe dire il plesso od asse portante del conoscere»⁷¹.

L'ente della precomprensione di Fabro è, però, più radicale di quello heideggeriano, poiché è presupposto in ogni progettare e in qualsiasi comprensione dell'essere che accada nel progetto. Per chiarire il contenuto dell'*ens* come *primum cognitum* (contenuto che, benché già presente, deve essere mostrato, in quanto la sua comprensione iniziale è ancora oscura e richiede di essere portata a una chiarezza intellettuale maggiore), Fabro si sofferma sull'analisi del plesso di atto e contenuto già accennato dalla forma participiale: «se ogni participio dice l'essere in atto del verbo — *loquens* è colui che parla — l'*ens* dice l'atto due volte: prima come l'essere in atto dell'*esse*; poi, e di conseguenza, è l'atto implicato in ogni atto, così *loquens* è colui ch'è nell'atto di *esse* di parlare come *ambulans* in quello di camminare»⁷². E così: «l'*ens* esprime la prima e totale concretezza perché abbraccia insieme l'atto (*esse*) e il contenuto (*essentia*) in modo più o meno vago o preciso a seconda dello sviluppo psichico del soggetto»⁷³.

L'essere si dà nell'ente. L'uomo non ha una percezione immediata dell'Essere, ma dell'ente finito con il suo essere finito. Nella misura in cui l'essere si "co-dà" con e nell'ente, e insieme si dà anche l'essenza, l'uomo può limitarsi all'analisi del momento dell'essenza dimenticando l'essere. È la riflessione metafisica che correg-

⁶⁹ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950, p. 140.

⁷⁰ *De Ver.*, q. 1, a. 1; *In Boeth. De Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 3: «ens est illud quod primum cadit in conceptione humana». *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4: «primum cadens in apprehensione est ens, ut Avicenna dicit».

⁷¹ C. FABRO, *Problematica del Tomismo di Scuola*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», (1983), pp.187-199, qui p. 198.

⁷² *Ibid.*, p. 193.

⁷³ *Ibid.*, p. 198.

ge *tematicamente* questa tendenza del pensiero, il quale, poiché nell'ambito delle scienze ha a che fare con l'essenza e nell'ambito del fare quotidiano è preso dal rapporto con gli enti anzitutto secondo il loro contenuto, scivola, senza rendersene conto, verso l'essenza, dimenticando l'essere. Ed è anche nella metafisica dove si raggiunge la consapevolezza concettuale di uno dei tratti fondamentali dell'essere, il carattere di atto, e di uno dei suoi principi radicali (già presente nel pensiero spontaneo), il principio della priorità dell'atto sulla potenza. «Come tale l'*ens* sta a fondamento della genesi del primo principio ch'è quello di contraddizione ossia la formula del carattere prioritario e assoluto dell'essere sul non essere, dell'affermazione sulla negazione ed in generale del positivo sul negativo»⁷⁴.

Nella misura in cui si comprende la priorità dell'atto, si è in grado di chiarire ed esprimere la comprensione ontologica di un atto finito, già toccato dall'esperienza, ma non ancora determinato ontologicamente: «se l'*esse* dell'ente considerato dal punto di vista del contenuto è l'essenza, dal punto di vista dell'atto esso è detto esistenza come fatto empirico di realizzazione effettiva e presente per l'esperienza del contenuto stesso ed è detto *esse* come principio ed atto primo (metafisico) di realizzazione. Se l'analisi o riduzione fenomenologica dell'esperienza ci porta quindi a distinguere l'essenza (contenuto) e l'esistenza (fatto), la realtà e la sua realizzazione: la riflessione o riduzione metafisica scopre la distinzione o *Diremtion* fra l'essenza e l'*esse*, come potenza e atto. (...) Così la nozione di "ente per partecipazione" esprime, nella sua ultima risoluzione metafisica, lo stesso ente di esperienza»⁷⁵.

Il terzo momento consiste, come detto, nella fondazione ultima dell'essere finito dell'ente finito in Dio. «Allora dalla nozione confusa iniziale di *ens* l'intelletto passa alla comprensione (per astrazione) delle essenze, per ritornare di volta in volta ad una più precisa determinazione dell'*ens* come sinolo di essenza ed *esse*. Certamente la fondazione definitiva della nozione di ente per partecipazione è riferita da San Tommaso, com'è noto, alla composizione reale di essenza ed *esse*: ma ciò riguarda l'ultima fondazione. (...) Il fatto poi che la *Diremtion* definitiva di ente per partecipazione e di *esse* per essenza venga per ultima o ch'esiga un più o meno complicato processo di riflessione metafisica, ciò non significa ch'essa comporti una vera e propria dimostrazione: in realtà si tratta di un processo di *ritorno* ovvero di una presa di possesso esplicito da parte della mente di ciò ch'era dato implicitamente nell'*ens* confuso della prima apprensione. Si tratta quindi di un processo di *chiarificazione*, di *ostentazione*, ch'è un appropriamento dell'ente in se stesso ch'è già dato e presente alla coscienza nella sua attualità fin dall'inizio. Perché è proprio questo darsi immediato dell'ente alla coscienza che costituisce l'inizio stesso ed è quest'inizio che circola perenne e richiama e sospinge ogni problema del pensiero»⁷⁶.

Tuttavia, il discorso di Fabro non trascura le implicazioni esistenziali dell'ontologia; o meglio, l'ontologia non è tale se dimentica il problema dell'essere dell'uomo e il problema della sua libertà, come problema ontologico-esistenziale. Anche sotto questo punto di vista il primo momento della riflessione è centrale: «quando

⁷⁴ *Ibid.*, p. 198.

⁷⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, o.c., pp. 232-233.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 238.

S. Tommaso afferma con Avicena che *Id quod primo cadit in intellectu est ens* (*De Ver.*, I, 1) suppone e afferma il carattere primordiale dell'essere in cui si dilata lo spirito all'Infinito, fino ad essere *capax Dei* (*De Ver.*, XXII, 2, ad 5)⁷⁷.

2.3. La dimensione esistenziale della metafisica

Che la metafisica abbia una portata esistenziale lo si capisce non appena consideriamo che le domande metafisiche sono domande ultime che riguardano la totalità, vale a dire, che ciò che viene interrogato nel domandare ontologico è la dimensione radicale, l'origine prima e il senso ultimo della realtà in generale e dell'esistenza dell'io; un interrogare che cerca una risposta complessiva la quale, nonostante non sia definitiva, non può tuttavia considerarsi limitata come è invece il caso delle risposte che chiariscono un'origine parziale, una dimensione derivata o un senso secondario, a sua volta finalizzato. È evidente che la domanda sull'essere della realtà e dell'io implichi un domandare che riguarda l'origine-principio primo e il senso-fine ultimo, in modo tale che la risposta possa definire l'orizzonte all'interno del quale l'esistenza riceverà il suo orientamento fondamentale.

La riflessione metafisica raggiunge il suo momento costitutivo quando il pensiero si meraviglia (nel senso aristotelico e platonico) dinanzi all'ente per lui accessibile in un modo immediato, quando si rende conto della problematicità insita nell'essere finito di tale ente e nell'essere finito dell'io. È l'esperienza della finitezza che riguarda l'essere stesso ciò che fa nascere nel pensiero questo senso di meraviglia e la conseguente necessità di continuare a pensare, per comprendere più a pieno l'essere finito e il suo perché. Proprio per questo, Fabro ritiene che «approfondire il senso reale del nulla dell'ente, è penetrare nella sua nascosta origine»⁷⁸.

Nella misura in cui la finitezza riguarda il proprio essere, essa si presenta coinvolgendo tutte le dimensioni radicali dell'uomo, e quindi anche la sua libertà, il senso e l'orientamento definitivo dell'esistenza, il che conferisce all'esistenza stessa un senso di rischio che necessariamente accompagna una libertà finita che, in quanto tale, è aperta al fallimento⁷⁹.

La finitezza dell'io porta con sé una doppia problematica: in primo luogo, un problema di natura teoretica, in quanto l'essere finito dell'io richiede una fondazione, il cui chiarimento è compito del pensiero. In secondo luogo, una problematica esistenziale, giacché il rischio della libertà consiste nella possibilità del suo fallimento, problema questo che, come vedremo, trova soluzione nel rivolgersi a Dio.

In conclusione, come Fabro ha messo in evidenza, questo significa che la questione ontologica diventa una questione religiosa: «il problema religioso è inscindibile da quello filosofico: non si può arrivare al vertice e conquistarlo che partendo dalla base. Parimenti, per la struttura dialettica dell'atto spirituale, non è neppure possibile considerare e soprattutto porre la base senza “prospettare” il vertice ed è

⁷⁷ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, o.c., p. 66.

⁷⁸ C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, p. 15.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 3: «l'uomo (...) perché vuole fronteggiare per proprio conto l'avventura della propria esistenza, non consente più a delegare la propria libertà ma è risoluto a viverne l'intero rischio».

forse il segreto impulso dell'ascesa e del bisogno di salvarsi dalle spire del finito che spinge l'uomo nei secoli, fuori e dentro la filosofia, a cercare Dio come l'infinito Bene. Di questa ricerca la preghiera costituisce senza dubbio il momento centrale (...) come l'atto della liberazione e della speranza»⁸⁰.

Il problema della finitezza dell'*essere* è innanzitutto un problema metafisico, in quanto riguarda la fondazione ultima dell'essere finito. Infatti, come afferma Fabro, «è alla filosofia, e in essa alla metafisica come determinazione della verità dell'essere nella sua absolutezza, che appartiene il prospettare la totalità della natura e dello spirito in una pienezza risolutiva la quale non può comportare rimandi che non siano intrinseci ad una posizione assoluta dell'essere stesso, all'essere di una libertà creativa»⁸¹.

In altre parole, se la finitezza riguarda l'essere, ciò che richiede un fondamento non è più questo o quell'altro ente, ma l'ente nel suo essere in quanto tale, cioè l'essere finito in quanto essere finito. Per questo la fondazione esige una totalità e un'assolutezza che non permette più rimandi: in essa si deve trovare il Fondamento ultimo, che fonda l'essere finito di fronte al nulla.

La consapevolezza del nulla ha un risvolto non solo teoretico, ma anche esistenziale. Da un punto di vista teoretico, la consapevolezza del nulla anziché deprimere la coscienza, può al contrario costituire un momento di spinta e trascendenza per essa. Infatti, «l'avvertenza del nulla qualifica la coscienza umana come trascendenza e trascendentalità in generale, ossia come possibilità e capacità di attingere l'ente e di volgersi all'Essere» nella misura in cui, chiarisce Fabro, 1) la percezione del nulla svela la finitezza radicale dell'ente e fa emergere, per la coscienza, l'Essere come fondamento (è quindi *coscienza della trascendenza* e *coscienza che trascende* l'ente per giungere all'Essere, anche se in un modo sempre finito), e 2) in quanto la coscienza diviene consapevole della propria finitezza e della sua impossibilità di porre o di esaurire l'ente (è coscienza come capacità di presentificazione; *coscienza trascendentale* non nel senso della modernità ma come apertura e disponibilità). Mentre il nulla *del* e *nell'*ente non spirituale è un nulla statico o meramente costitutivo, nella coscienza il nulla è anche dinamico, in quanto è la consapevolezza del nulla dell'ente e del *proprio* nulla, la consapevolezza della finitezza degli enti e della propria finitezza, ciò che apre la coscienza verso l'essere e l'infinito. In altre parole, la finitezza propria dell'ente non spirituale è limite e chiusura, asserisce Fabro, mentre nella coscienza è anche quella «garanzia di apertura e disponibilità», che induce il nostro autore ad affermare che «la vita della coscienza è una lotta contro il nulla»⁸².

La stessa lotta contro il nulla si svolge sia sul piano teoretico che su quello esistenziale. Da un punto di vista teoretico, la riflessione metafisica che risale dal fondato al fondamento, dal derivato all'essenziale, dal principiato al principio, compie una sorta d'inversione. La filosofia è un capovolgimento in una doppia direzione, in primo luogo «è un capovolgimento del mondo rispetto all'uomo, poiché tutta quella molteplicità di enti viene a convergere, a incontrarsi e a saldarsi nell'unità di presen-

⁸⁰ *Ibid.*, p. 1.

⁸¹ *Ibid.*, p. 4.

⁸² *Ibid.*, p. 17.

za dell'essere»; in secondo luogo «è un capovolgimento dell'uomo rispetto al mondo in quanto l'uomo appena si pone nell'essere, appena riesce a cogliere l'essere degli enti, afferra anche che l'essere giace al fondo attivo di ogni esperienza come la possibilità radicale della presenza stessa di ogni cosa e della stessa coscienza e quindi ch'egli ormai si sente liberato e libero dalle fallacie della vita, dalle illusioni dell'apparire che vogliono soverchiare l'essere»⁸³.

La consapevolezza e l'approfondimento nel senso della finitezza e del nulla è quindi un passaggio obbligato per l'ontologia. Come osserva Fabro, il nulla non è dialettico, ossia un momento del processo o della comprensione che passa, ma «costituisce il "prima" della creazione e rimane costitutivo del limite, ossia è la negazione di essere che penetra il finito», limite che è «intrinseco al finito come tale, qualunque esso sia, pietra o spirito, è il non-essere dell'essere dell'ente; poiché ogni ente è appunto "ente" (e non l'Essere) in quanto è "fuori" ossia distinto dell'Essere ed è creato dal nulla». Se, da una parte, il nulla esige la fondazione dell'essere finito, dall'altra, «solo il nulla può spiegare la "differenza" fra l'ente e l'Essere»⁸⁴.

In forza del rapporto tra essere finito, nulla, creazione, esigenza di un Creatore ed Essere, Fabro sottolinea che è il nulla ciò che ci permette di cogliere ed esprimere la differenza tra il finito e Dio, in quanto «il nulla è e resta immanente al finito» mentre Dio è la negazione totale del «nulla come negazione di ogni realtà finita e di ogni perfezione finita, precisamente come negazione assoluta del Limite». Questo principio «intravisto da Parmenide, costituisce l'asse centrale della speculazione metafisica occidentale di ogni tempo e l'esperienza fondamentale di ogni vero orante in ispirito di verità»⁸⁵.

Tuttavia, come si diceva, il problema del nulla non si esaurisce esclusivamente con l'atto teoretico che dal finito risale all'infinito, in quanto resta la dimensione esistenziale del problema. Anche qui, nella dimensione esistenziale, è la percezione del nulla, del negativo, della finitezza, ora analizzate sotto il nuovo e inquietante profilo del male, ciò che spinge l'uomo a trascendersi nell'atto religioso per trovare una risposta — non soltanto teoretica, ma ora anche *reale* — al problema della finitezza. E allo stesso modo, il primo momento è nuovamente costituito dalla consapevolezza del negativo, poiché «dove non c'è il male, dove il male non è riconosciuto nella sua effettualità di corrosione dell'essere, come stato e situazione di fatto dell'esistente e come possibilità della libertà, il chiedere a Dio la "liberazione del male" — come fa la preghiera — è un atto irrazionale che misconosce Dio e l'uomo insieme»⁸⁶.

2.4. Dalla metafisica alla religione

Se il primo momento è la consapevolezza del negativo nell'ambito dell'esistenza (il male come fallimento e annientamento della libertà), il secondo momento è caratterizzato dalla tensione verso una dimensione che implichi una nuova qualità di esse-

⁸³ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 14.

re, non più finito. La tensione è quindi indirizzata verso un superamento del finito, sicché l'atto da compiere sarà un atto di trascendenza. Infatti, se l'atto filosofico fondamentale è quello della "trascendentalità" in quanto riferimento di tutto il finito all'Infinito, l'atto religioso si trova, per così dire, dall'altra parte, in quanto «scopre il nulla e insiste sul nulla, ma si tratta del nulla reale, di quello dinamico del divenire della libertà, ossia esistenziale», in modo tale da rivelarsi l'atto religioso «come il "luogo" della trascendenza», non soltanto come superamento dell'ignoranza e dell'errore, ma «come aspirazione alla salvezza e alla liberazione dal *male*»⁸⁷. Il *realismo* del problema della finitezza che si esprime nell'ambito dell'esistenza, in quanto è l'io nel suo esistere in libertà ciò che è qui direttamente coinvolto, esige un atto che non si limiti solo al risultato dell'atto teoretico, né dal punto di vista dell'oggetto, né da quello del soggetto. Tale atto è l'atto religioso della preghiera.

Difatti, «la riflessione speculativa sul fondamento — ch'è l'atto filosofico fondamentale — porta l'uomo al riconoscimento teoretico-formale del Principio, rendendogli manifesto il nulla di ogni finito; la preghiera — ch'è l'atto religioso fondamentale — porta l'uomo al riconoscimento pratico-esistenziale di Dio creatore del mondo e Padre degli uomini»⁸⁸.

Atto teoretico e atto esistenziale si richiamano a vicenda: tutti e due nascono dalla percezione della finitezza, tutti e due tendono a rapportarsi al Trascendente. Come è stato indicato, è la consapevolezza del nulla dell'ente e di sé ciò che spinge la coscienza a trascendere, attraverso l'atto teoretico della filosofia, da un lato, e l'atto pratico-esistenziale della religione (che ora specificheremo), dall'altro, il finito degli enti con cui ha che fare e il finito di sé, per tentar di raggiungere l'Essere.

Per Fabro addirittura è proprio la negatività che raggiunge la coscienza, in quanto finitezza ontologica e consapevolezza di essa, uno dei momenti costitutivi e operativi dell'uomo che lo fanno *capax Dei*. Infatti, il pensiero fa l'uomo «più vicino al nulla ossia non soltanto in quanto è finito come qualsiasi ente, ma in quanto nella riflessione il nulla si potenzia nella coscienza e s'intensifica mediante la ripetizione del finito, la dispersione infinita (la *schlechte Unendlichkeit* di Hegel)»⁸⁹.

Considerato dal punto di vista dell'esistenza, il problema della finitezza implica innanzitutto l'ambiguità della libertà finita, ovvero la possibilità del fallimento. All'uomo si presentano due vie da percorrere, che vanno scelte compiendo prima di tutto un atto di libertà: la via che porta all'Assoluto, e che è vista come l'unica che «libera l'esistenza a libertà» poiché — come adesso giustificheremo — «più il legame diventa assoluto e trascendente e più la libertà cresce e diventa assolutamente libera»; l'altra, invece, è la via dove l'uomo rinuncia «all'iniziativa della sua libertà per scegliere la possibilità ovvero lasciarsi in balia dell'infinità cattiva e del gioco inevitabile della finitezza»⁹⁰.

Infatti, soltanto un'onnipotenza che è in grado di donare senza disperdersi nel dono, che può concedere senza diminuire, che non resta dipendente dall'operato e il

⁸⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 27.

cui donare è di assoluta libertà (non imposto da nessuna istanza né interiore né esteriore) può creare e lasciare libera la propria creatura, concedendole un margine d'indipendenza. E nel contempo, soltanto l'onnipotenza può rendere liberi, cioè far crescere in libertà. L'Onnipotenza è tale se, da una parte, è pienezza di Essere e, dall'altra, se è l'Ottimo, bontà infinita che concede e dona per puro amore disinteressato. In altre parole, l'Onnipotente è tale se l'Onnipotenza è Libertà⁹¹.

Libertà significa, per tornare a Heidegger, che l'uomo è un se-stesso al quale, nel suo esistere, ne va del suo essere. Dal punto di vista esistenziale la libertà è il nucleo, l'essenza dell'esistenza, che rivendica il carattere di un primato. Ma la libertà finita suppone, dal punto di vista ontologico, che è fondata, e, dal punto di vista esistenziale, che il rischio del fallimento è insito nell'ambiguità propria della sua finitezza. La libertà finita è senza dubbio «il *prius* dell'esistenza, ma questo *prius* può muoversi soltanto a patto di fondarsi in un *prius* fuori dell'esistenza nel fondamento dell'essere»⁹². Se in un primo momento la libertà si presenta come un *prius*, in un secondo momento è la percezione della sua finitezza ciò che rende manifesto che essa nonostante tutto è *posta*, vale a dire, fondata. «In questo cammino ciò che sembrava e si presentava per immediato è piuttosto qualcosa di “posto” e di derivato e diventa quindi un momento, un passo ed una spinta a procedere oltre, verso l'Assoluto della libertà»⁹³. Il che significa che la libertà, se resta isolata con se stessa, cade nel torrente che porta all'alienazione, alla perdita di sé nella schiavitù del finito: «la dialettica della libertà è quest'approfondimento dell'immanenza nella trascendenza. Infatti la libertà d'immanenza diventa una pura tautologia, com'è concepita nel pensiero moderno: l'Io vuole l'Io, la volontà vuole la volontà... ciò ch'è un pretendere di fondare a partire dalla possibilità, ed è ciò che per l'appunto ha tentato la filosofia contemporanea di concepire la libertà come scelta ch'è accettazione passiva del proprio “essere in situazione” oppure come rifiuto della situazione ossia come affermazione della rivoluzione. Ma l'atto richiama l'atto e si fonda unicamente nell'atto. Per questo solo l'Ottimo può legare lasciando libero colui ch'è così legato»⁹⁴. Ed è proprio questa convinzione ciò che induce Fabro ad affermare: «possiamo (...) fare l'equazione: l'essenza dell'esistenza è la realtà della libertà, così come l'essenza della libertà è la possibilità di elevarsi all'Assoluto»⁹⁵.

Nella considerazione della libertà, insieme alla sua urgenza esistenziale, non si può dimenticare la sua dimensione ontologica. Per questo, e alla luce di quanto visto, Fabro considera la libertà come costituita da tre momenti. Il primo momento consiste «nello statuto originario dello spirito finito il quale, come capacità illimitata, aspira dal suo intimo fondo all'Ottimo (*appetitus naturalis Dei*); il secondo momento è dato dalla ricerca che l'uomo “consente” di fare per attingere l'Ottimo, per svinco-

⁹¹ Cfr. il noto passo di Kierkegaard, *Diario VII 1 A 81*, e anche C. FABRO, *La libertà di scelta in Kierkegaard*, in *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, e M. FAZIO, *Il singolo kierkegaardiano: una sintesi in divenire*, «Acta Philosophica», 5 (1996), pp. 221-249.

⁹² C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., pp. 26-27.

⁹³ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 23.

larsi dal finito circondante; il terzo momento è quello costitutivo e consiste nella “scelta” dell’Ottimo come τέλος del proprio essere che l’uomo decide di fare. È questa la *existentia* autentica»⁹⁶.

L’ontologia è qui di nuovo richiamata perché «una libertà effettiva come alternativa e reale capacità di scelta, rispetto all’essere del mondo e dell’uomo, non si dà né si può dare, sia per Dio come per l’uomo, fin quando l’essere si riduce alla mera posizione dell’essenza in atto. Infatti come la libertà di Dio si configura, per rispetto alla Creazione e più ancora per rispetto all’Incarnazione, come la possibilità di un *descensus* di Dio alla creatura, così la libertà della creatura rispetto a Dio e alla possibilità di salire a Lui è un *ascensus* della creatura a Dio ch’è la precisa definizione teologica dell’orazione o preghiera. La filosofia antica non ha potuto conoscere la vera essenza della libertà perché, all’oscuro della creazione, non ne ha conosciuto il fondamento»⁹⁷. Infatti, ciò «di cui ha bisogno la verità per la fondazione dell’esistenza è precisamente la libertà, il sollevarsi alla considerazione del Principio ch’è in-sé-e-per-sé; in quanto soltanto ciò ch’è “fuori” di ogni plesso e rapporto è veramente il Principio e non appartiene alla catena della finitezza, è per l’appunto la libertà in atto». Questo ha una conclusione piena di conseguenze per l’esistenza: la «considerazione del Principio nella sua elevatezza nel suo emergere sul finito (...) è un attingere la libertà e vivere in essa». L’elevarsi all’Assoluto, anziché imprigionare l’uomo e la sua libertà «si pone come il suo costituirsi in atto, il suo perenne nascere per un soggetto come l’essenza umana che è gettata nel mondo ed è “fuori” dell’Essere perché assorbita nell’ente»⁹⁸.

L’uomo, essere finito nel mondo, può raggiungere la sua piena identità, prendere se stesso, rapportarsi al mondo secondo la sua missione e decidere su se stesso nell’atto essenziale della persona che è l’amore, in altre parole, può essere libero, solo nella misura in cui si eleva all’Assoluto e, rapportandosi alla Libertà, è liberato dalla schiavitù della dispersione nel finito e dalla angustia dell’io isolato, circondato dal rischio del male e perituro. Il rapporto all’Assoluto e la liberazione che ne consegue non è, però, a portata dell’uomo, da ciò deriva che l’atto esistenziale per eccellenza sia, da parte dell’uomo, la preghiera, che nasce dalla libertà ed è tuttavia aspirazione di libertà piena.

All’interno di una metafisica dell’essere, il problema della libertà dell’uomo riceve la sua base teoretica e un’indicazione per compiere il suo atto esistenziale. Come l’essere finito esige un Essere infinito, così la libertà ontologicamente finita si richiama a una Libertà infinita: da una parte come origine-fondamento di essa, giacché «soltanto l’onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l’indipendenza di colui che riceve». Infatti, nella misura in cui l’onnipotenza «non rimane legata dal rapporto ad altra cosa (...) essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti»⁹⁹. Ma, dall’altra parte, in quanto fondata, la libertà finita si richiama alla Libertà infinita in quanto

⁹⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 28.

unica possibilità reale del suo compimento. In altre parole, «se l'uomo godesse della minima consistenza autonoma davanti a Dio (come pura "materia"), Iddio non lo potrebbe rendere libero. La creazione dal nulla esprime a sua volta che l'onnipotenza può rendere liberi. Colui al quale io assolutamente devo ogni cosa, mentre però assolutamente conserva tutto nell'essere, mi ha appunto reso indipendente»¹⁰⁰.

La considerazione della libertà costituisce uno dei motivi più fecondi per una metafisica dell'essere, e Fabro non ha problemi a riconoscerlo: «è perché Dio esiste e perché è libero, che anche l'uomo è libero», e tuttavia «l'uomo non potrebbe riconoscere l'assoluta libertà di Dio, se anch'egli non si conoscesse e si sentisse libero, e non potrebbe riconoscere a Dio la produzione totale del reale nell'alternativa del nulla e dell'essere se anch'egli non fosse causa produttiva del reale secondo l'alternativa del possibile»¹⁰¹.

2.5. Libertà finita, libertà infinita e preghiera

Il problema della libertà, nella doppia dimensione ontologica ed esistenziale, si pone, in primo luogo, al centro del dialogo con l'ontologia moderna: «l'unità di coscienza, a causa dell'affermata priorità della coscienza rispetto all'essere, si attua e si manifesta nel pensiero moderno come unità di essere e libertà e coincide perciò con l'attività del suo manifestarsi. (...) Mentre secondo il principio dell'immanenza moderna la libertà finisce per coincidere con la possibilità trascendentale dell'essere e si risolve nel "lasciar essere l'essere" (...), per il principio della trascendenza invece la libertà è la possibilità di agire, di decidere, di produrre... l'essere — sia, anzitutto, da parte di Dio e sia poi anche da parte dell'uomo e di ogni spirito finito. La libertà infatti è quel principio grazie al quale qualcosa che non era, e che avrebbe potuto non essere, diventa ed entra di fatto nell'esistenza, e qualcosa che avrebbe potuto essere non diventa né entrerà mai nella esistenza»¹⁰².

In secondo luogo, il problema della libertà è una delle vie che conducono l'intelletto al riconoscimento dell'Assoluto come Persona: «soltanto a partire della presenza originaria della persona finita a se stessa, nella tensione dei compiti dell'esistenza, può emergere la possibilità dell'affermazione della Persona infinita creatrice». Il che significa che, da una parte, è la persona nella sua dimensione esistenziale, dinanzi alla consapevolezza della sua finitezza e del compito che riguarda se stessa (costitutivo della sua libertà) ciò che fa nascere l'interrogarsi su Dio, più «degli stessi primi principi della logica»¹⁰³; e dall'altra, che soltanto sulla base di una metafisica della persona si può accedere alla Persona di Dio.

Infatti, «l'uomo non si affanna e si angustia del suo essere, non si muove a inter-

¹⁰⁰*Ibid.*, p. 29. Fabro segue il citato passo kierkegaardiano *Diario VII 1 A 81*. Cfr. C. FABRO, *L'uomo di fronte a Dio in Soeren Kierkegaard*, in *Tra Kierkegaard e Marx*, Logos, Roma 1978.

¹⁰¹C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., p. 35. Cfr. per questo argomento C. CARDONA, *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991, con presentazione di Fabro, e LL. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996.

¹⁰²C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, o.c., pp. 34-35.

¹⁰³*Ibid.*, p. 36.

rogare sul proprio destino (...) a partire dai principi astratti. (...) Ciò che lo inquieta e lo spinge a trascendersi nel questionare... è la consapevolezza dei limiti del proprio essere e della propria situazione nel mondo che s'impone per l'appunto come "preoccupazione"». Da cui la conclusione esistenziale e ontologica che ne trae Fabro: «la preghiera costituisce il momento metafisico-esistenziale dell'autenticazione di una siffatta situazione, come possibilità di risoluzione della preoccupazione, e costituisce per ciò il vertice della libertà e della tensione per la salvezza»¹⁰⁴.

Il riconoscimento di Dio come persona non si limita soltanto ad essere la risposta alla questione della libertà in sede teoretica, ma anche in sede esistenziale, in quanto la libertà finita, con la sua problematica esistenzialmente vissuta, trova la sua risposta esistenziale nell'atto del rapporto *personale* con Dio. Da una parte, Dio «riconosce quindi allo spirito finito non solo l'esistenza della libertà nella sua struttura come possibilità ossia come infinita possibilità di scelta, ma gli offre anche la possibilità di realtà come Persona a persona, come libertà a libertà»¹⁰⁵; ma, dall'altra, come sottolinea Fabro, «la piega risolutiva per la libertà per un esistente qual è l'uomo, non è l'atto teoretico, ma l'atto pratico tendenziale, non il qualificare Dio nella riflessione secondo il rapporto soggetto-oggetto, ma l'aspirare a Dio secondo il rapporto personale di creatura e Creatore, di figlio e Padre, di io e Tu»¹⁰⁶.

L'atto esistenziale di rapporto personale dell'io con Dio, della libertà finita con l'Infinito che è Amore (l'Ottimo) e Libertà piena (l'Onnipotente), si realizza nell'atto religioso della preghiera. «La preghiera nel momento più profondo è legata all'*esperienza del negativo* cioè della sofferenza e del male nel mondo. (...) L'avvertenza o esperienza del negativo sta del resto al fondo dello stesso atto filosofico (...) in quanto le molte e mutevoli apparenze e la diversità variopinta del molteplice rivelano il non-essere dell'ente e pongono precisamente la richiesta del Principio come "fondamento"»¹⁰⁷.

Fabro mostra la strettissima connessione esistente tra metafisica dell'essere, metafisica della persona, metafisica della libertà e metafisica della preghiera: «dire che la fondazione teoretica della preghiera riporta alla considerazione della "persona" e che la considerazione della persona rimanda alla fondazione della libertà, è affermare che Dio ha "potuto" creare non semplicemente perché è l'*Esse ipsum* ma perché l'*Esse ipsum* si attua in Dio come Persona ossia come spirito libero ch'è dotato d'intelletto e volontà»¹⁰⁸. All'interno di questo quadro teoretico si può cogliere e fondare il *plus* dell'atto esistenziale della preghiera. L'ascesa teoretica consiste in un atto "d'intenzionalità formale", in quanto tenta di realizzare una "presenza di coscienza" di Dio all'intelletto, ma, a differenza delle realtà finite, proporzionali alla coscienza umana e quindi in grado di essere interiorizzate formalmente e intenzionalmente dalla coscienza, Dio, in quanto infinito e trascendente, può essere raggiunto soltanto indirettamente. Inoltre né l'azione umana né la ragione pratica sono in

¹⁰⁴*Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁰⁵*Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁶*Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁷*Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 21.

grado di compiere una presenza dell'essere di Dio per o nell'uomo¹⁰⁹. Per questo, «l'unico modo di operare in sé una presenza reale di Dio è quello di trasferirsi in esso, di volgersi a Lui mediante il movimento della libertà ch'è precisamente la preghiera: è questo il momento decisivo nella vita dello spirito»¹¹⁰.

Il *plus* della preghiera nei confronti dell'atto teoretico, proprio perché riguarda l'ambito del rapporto personale uomo-Dio, è un *plus* che va posto in relazione al momento costitutivo dello spirito finito, dell'uomo in quanto essere personale: «se la possibilità della preghiera è fondata sulla realtà della libertà, sia in Dio come nell'uomo, la preghiera è l'atteggiamento proprio e costitutivo della persona finita, in bilico sul nulla da cui è stata creata, verso la Persona infinita. La preghiera è quindi l'atto esistenziale costitutivo, è l'esistenziale essenziale, perché da esso dipende e al medesimo resta sospesa la possibilità di vincere la negatività della coscienza e il risucchio del nulla»¹¹¹. La preghiera è l'autentico *ascensus mentis in Deum* di Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa*, l. III, c. 24, P.G. 94, 1089), un reale trasferirsi dell'uomo finito in Dio, che differisce da quello formale e oggettivo proprio dell'atto teoretico.

La preghiera costituisce il momento culminante della vita della persona finita, in cui l'esistenza realizza il suo atto più peculiare. «La preghiera è infatti nell'ambito dello spirito finito, il rapporto esistenziale fondamentale: uno spirito finito, nel suo vuoto di essere, è assetato di felicità e perciò di pienezza di essere e di assoluto, ma poiché il suo è un essere finito, deve cercare e chiedere altrove, che non in se stesso, il compimento della propria felicità. (...) È la preghiera (...) l'atto ch'esprime il punto più alto del movimento di emergenza della coscienza nel senso di *trascendenza reale* come realizzazione suprema di libertà»¹¹². Da qui che «l'effettivo e definitivo fondamento (...) per la fondazione metafisica della preghiera sia, da parte di Dio come da parte dell'uomo, perciò la *libertà*»¹¹³.

La libertà umana è però ambivalente, e se sceglie per il finito, essa perde se stessa in quanto vanifica la capacità d'infinito insita in sé nel vuoto succedersi del finito. «È allora mediante l'alternativa della scelta o del rifiuto dell'Assoluto che la libertà traccia il proprio cammino: infatti, scegliendo l'Assoluto e aspirando all'unione con Dio, ch'è lo scopo primario della preghiera, la libertà non si volge soltanto a Dio come al suo ultimo Fine, ma lo stabilisce anche come suo autentico Principio e suo "medio" fondamentale»¹¹⁴. La scelta per Dio è anche la scelta di Dio come criterio supremo di bene e male, come indirizzo esistenziale nel rapporto con il mondo e con gli altri e come sorgente di forza (*medio*, diceva Fabro) per la realizzazione della libertà.

È per questo che, secondo Fabro, «mai come oggi l'uomo, per aver negato Dio e per non saper più pregare, "sente" il vuoto e "vive" l'orrore del nulla»¹¹⁵. Ma è

¹⁰⁹Cfr. *ibid.*, pp. 42-43.

¹¹⁰*Ibid.*, pp. 44-45.

¹¹¹*Ibid.*, pp. 41-42.

¹¹²*Ibid.*, pp. 45-46.

¹¹³*Ibid.*, p. 19.

¹¹⁴*Ibid.*, p. 47.

¹¹⁵*Ibid.*, p. 3.

anche per questo che «oggi, quando la maggior parte della filosofia si è adagiata nell'ateismo per articolare l'essere nella finitezza, paga del vuoto delle sue parvenze temporali, tornano in primo piano le istanze della religione e l'esigenza della preghiera»¹¹⁶. In conclusione, si deve riconoscere che «la preghiera si trova nel cuore del problema della libertà»¹¹⁷.

* * *

Abstract: *The relation between the question of being and the problem of existence can be interpreted in diverse ways, depending upon one's conception of ontology and of existential reflection. The first moment in the analysis of this relation consist in posing the question of being and the question of existence; doing this presupposes one's having grasped the need, the legitimacy, and the possibility of formulating these two questions. A certain circularity between the question of being and the problem of existence can be affirmed, insofar as a particular conception of being will condition the interpretation of existence, and, conversely, a way of apprehending existence will orient the understanding of being. Finally, the question posed by the finitude of existence is tied to the theme of religion, which points to a connection between the question of being, the problem of existence and the theme of religion. In these pages the relation between the question of being and the analysis of existence is studied in two authors: Martin Heidegger (the first phase) and Cornelio Fabro. The aim is to show, in the analysis of the modality of the ontological question in each author, the modality of the understanding of existence and the modality of being that are reached; these condition the possibility of the passage to religion.*

¹¹⁶*Ibid.*, p. 2.

¹¹⁷*Ibid.*, p. 29.