

posta in causa dall'interno del suo accadimento storico. In questo debole contatto e in questa approssimazione incompiuta sta tutto il limite, per Fabro, del pensiero heideggeriano, ma anche, indistinguibilmente, il riconoscimento della sua preziosa funzione di testimone del tempo e di interlocutore attuale, per una filosofia cristiana che non voglia esaurirsi nel ripiegamento sulla propria storia, ma intenda valorizzare criticamente tutte le aperture storiche, nessuna esclusa, che provengono da ogni riflessione — purché radicale — sul destino dell'uomo.

XX

FABRO E L'ASSIMILAZIONE METAFISICA DELL'ESISTENZIALISMO.

("ESSERE E LIBERTÀ", L. PAREYSON, L. POLO)

ARIBERTO ACERBI

Abstract. The author proposes an evaluation of Fabro's philosophy of freedom. Reference is made to Fabro's philosophical interpretation of Thomistic Metaphysics and Existentialism. Special attention is paid to the relationship between freedom and being (*actus essendi*). The essay ends with a brief comparison between Fabro, Leonardo Polo (Madrid 1926) and Luigi Pareyson (Piasco, Cuneo 1918 - Milano 1991) and their understanding of the relationship between freedom and being.

In questo contributo vorrei riprendere alcuni punti che in un mio studio precedente su Fabro avevo soltanto indicati. Nell'esaminare i testi del filosofo friulano che riguardano la libertà, avevo notato alcune profonde intuizioni metafisiche che soggiacciono al suo tentativo di cogliere quanto più da presso l'inalienabile consistenza dell'io e del suo atto di autodeterminazione¹. Tali intuizioni appaiono talora con insospettato vigore, ma per il resto non si trovano mai raccolte e sistematicamente sviluppate².

Del resto, ci sono indicazioni del Nostro che sembrano delimitare preventivamente un tale sviluppo. Fabro distingue, infatti, nettamente la descrizione fenomenologico-esistenziale della libertà e la rispettiva interpretazione metafisica. Le caratteristiche fenomenologiche della libertà non sarebbero senz'altro traducibili sul piano ontologico. Ad esempio, l'indipendenza operativa del volere che si constata, e che si deve coerentemente sostenere anche rispetto alla causalità trascendentale di Dio, solo perché si possa dare l'attribuzione del merito o della pena, non comporta con ciò la sua assolutezza³.

Tale distinzione consente, in effetti, di evitare le drastiche alternative tra la libertà umana e l'esistenza di Dio che Nietzsche e Sartre, ad esempio,

¹ Vd ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro* (2005).

² Vd *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda* (2000).

³ Cfr "La libertà in san Bonaventura" (1976); "Atto esistenziale e impegno della libertà" (1983).

hanno proclamato. Se Fabro ha però in certe occasioni esplorato le condizioni metafisiche a favore della compatibilità tra la libertà umana e la causalità divina, nel trattare direttamente la libertà umana egli si è impegnato soprattutto sul versante fenomenologico, per così meglio recepire la dimensione soggettiva del volere e quella contingenza con cui di fatto l'uomo risponde all'iniziativa divina che lo ha costituito come creatura libera al suo cospetto. A tale riguardo, egli si rivolge contro la tradizionale lettura intellettuale della libertà, che la interpreta quale funzione interamente subordinata alla conoscenza razionale del bene. È una lettura che riconosce nella formula tomistica: *totius libertatis radix est in ratione constituta*⁴. Tale impostazione sarebbe ultimamente dettata da una impostazione metafisica, d'impronta aristotelica, che tende a deprimere l'autonomia operativa del volere a beneficio del primato ontologico e causale dell'intelletto. Non si concederebbe, così, al momento soggettivo-dinamico di esercizio del volere una sufficiente "emergenza" sul momento oggettivo-formale della specificazione. Le scelte esistenziali più impegnative e la costante insidia del male attesterebbero invece quell'"emergenza attiva" del volere con cui ci si determina effettivamente nei confronti del bene manifestato dall'intelletto. D'altra parte, è altrettanto evidente che proprio questa capacità di autodefinizione rappresenta, al sommo di ogni altra, la dignità della persona. Con un'altra formula tomistica, frequentemente richiamata dal Nostro: *homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonam voluntatem*⁵.

Per il filosofo friulano, l'errore dell'intellettualismo sarebbe nascosto tuttavia più a monte, nella stessa prospettiva oggettiva dell'intelletto che si assume collocandosi dal punto di vista metafisico. È questa la prospettiva per cui l'agire umano è riguardato nelle sue condizioni formali necessarie, come l'ordine delle facoltà e la riflessività del giudizio, o per cui esso è assicurato nella sua possibilità contro il determinismo. Seppur si giunga di qui a rilevare aspetti veri e indispensabili, si dimentica però di riguardare la libertà nel suo reale fondamento: nella stessa soggettività dell'io.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Q. de veritate*, q. 24, a. 2. Cfr. *Riflessioni sulla libertà* (1983/2004: RL), 24ss.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Q. de virtutibus*, q. 1, a. 7, ad 2. Cfr. Introduzione a KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore* (1983); RL 69. Fabro apprezza specialmente la *Questio 6 de malo*, in cui riconosce la posizione più matura dell'Aquinata sulla libertà. Si veda a questo proposito il saggio di Giacomo Samek Lodovici: *supra*, IX.

In tutto ciò si nota la genuina ispirazione fenomenologica che caratterizza l'indagine di Fabro nelle sue svariate applicazioni. Si possono confrontare in tal senso i criteri metodologici di prioritaria fedeltà al dato, cioè al vissuto in prima persona, che egli formula in *Percezione e pensiero*; da cui segue la necessità di un'estensione della nozione di esperienza oltre l'ambito sensibile, anzi oltre l'ambito strettamente cognitivo, per attingere tutta la ricchezza del "concreto spirituale". Di qui, per lui, l'importanza della facilità cogitativa. Ancor più si nota la sua frequentazione dell'opera di Kierkegaard, in particolare dell'analisi svolta ne *La malattia mortale*, che egli additava come uno scritto di insuperata efficacia per addentrarsi nel tessuto dell'esistenza umana. Il filosofo danese vi mostrerebbe, infatti, come la situazione metafisica dell'uomo si possa cogliere in tutta la sua profondità assumendo la prospettiva della soggettività; peraltro, integrando in tal senso i capisaldi del realismo aristotelico (ad esempio, sulla distinzione tra concreto ed esistenza, sulla natura del divenire e della temporalità).

Nondimeno — è questa l'osservazione che vorremmo qui riprendere —, nell'opera di Fabro si nota infine la mancanza di una elaborazione metafisica positiva della libertà, sebbene nei suoi scritti si presti attenzione agli spunti rinvenibili in tal senso o alle caratterizzazioni fenomenologiche dell'io e del volere eventualmente suscettibili di un simile approfondimento. Questi spunti appaiono piuttosto cursori, comunque laterali in un'indagine prioritariamente concentrata, come si è detto, sulla prospettiva fenomenologica dell'io volente.

Citiamo ad esempio l'identificazione della libertà nella linea ascendente della vita, quale manifestazione privilegiata dell'essere, e il riconoscimento del primato ontologico-esistenziale del bene⁶. Queste tesi metafisiche, che affiorano isolate negli scritti di Fabro sulla libertà, e che d'altra parte appaiono senz'altro consentanee alla sua concezione qualitativa ("intensiva") dell'essere come *actus essendi*, non sono riconducibili senza difficoltà nell'alveo della sua esegesi tomista.

Aderendo con ciò alla critica heideggeriana dell'essenzialismo, il filosofo friulano tende piuttosto ad insistere sulla trascendenza dell'essere sopra ogni qualificazione, sia da parte dell'essenza sia da parte di ogni perfezione di cui l'essere costituisce appunto l'atto. Ogni determinazione dell'essere comporterebbe, infatti, una perdita di potenza causale, e quindi un arbitrario restringimento della sua universalità a favore di uno tra i suoi possibili

⁶ Cfr. *Essere e libertà* (1966-67: EL), 85; RL 26, nt 25.

“contenuti”. Ed è questa in effetti la sorte dell’immanentismo cartesiano: la perdita dell’essere e la sua integrale assimilazione nella vita della coscienza.

In questo quadro, la libertà ha dunque sempre una portata categoriale, non trascendentale, quand’anche tale conclusione sembri urtare con quanto Fabro stesso (con Heidegger, Kierkegaard e infine con Fichte) sostiene: che, cioè, la libertà appare non già come un aspetto ma come l’essere stesso dell’io, nella sua propria attualità⁷. Cui si aggiunge l’osservazione che, nel contesto della filosofia contemporanea, il problema dell’essere, la metafisica, si deve riformulare dal punto di vista del problema dell’uomo.

Di qui l’impressione di una certa tensione o almeno di un problematico accostamento tra l’indagine metafisica di Fabro e la sua indagine antropologica sulla libertà. Per tal via si può ipotizzare quasi un arresto nel suo ponderoso tentativo di assimilazione dell’esistenzialismo a beneficio della filosofia dell’essere. D’altronde, questo stesso tentativo è uno tra i lasciti più preziosi della sua inesausta ricerca.

Insomma, ad avviso di chi scrive, vale la pena di sondare i motivi per i quali Fabro non ha condotto la sua riflessione sulla libertà, che l’ha impegnato per anni e che è consegnata ad un ampio corpo di scritti, ad un grado di elaborazione dottrinale pari alla sua opera metafisica e ad una sistematica articolazione con questa. Tale assunzione è suffragata se non altro dal fatto che l’unico libro di Fabro dedicato al tema, *Riflessioni sulla libertà* del 1983, è una raccolta di saggi composti in un periodo piuttosto ristretto, il decennio degli anni ’70. Il materiale più cospicuo, ove si riscontra un’elaborazione altrettanto se non ancor più profonda, giace sparso in articoli di vario genere (molti dei quali di difficile reperibilità) e negli inediti.

Forse tale lacuna è dovuta ad un motivo circostanziale, come la mancanza di tempo per una finale sistemazione o la relativa tardività con cui si è dedicato a questo argomento? Dipende dall’acutezza con la quale Fabro avvertiva il carattere problematico della libertà, poiché la profondità che vi scorgeva non era ancora suscettibile di una lettura speculativa, se non a costo di affrettate forzature?

La tesi che vorrei qui sostenere è che i motivi appena indicati, seppure plausibili, vanno comunque subordinati alla stessa concezione metafisica di Fabro, poiché questa, per i motivi accennati, risulta relativamente incompatibile con una sintesi nel senso indicato.

⁷ Rinvio ai contributi di Massimo Borghesi e Marco Ivaldo, *supra*, IV e XII, e alla nota 69 del contributo di Juan José Sanguinetti, *supra*, XVII.

Per sviluppare la dottrina dell’*actus essendi* a beneficio di una antropologia sembra necessario andare al di là della differenza ontologica, che pure è il vertice della risoluzione metafisica, per ricomprendere nuovamente l’essere alla luce del suo contenuto trascendentale. Peraltro, quest’ultimo coincide (si da sempre e comunque insieme) con la sua stessa fonte empirica o fenomenologica.

Positivamente, la perfezione dell’essere non si comprende altrimenti, sia soggettivamente sia oggettivamente, se non attraverso le sue concrete determinazioni. E le determinazioni più alte e rivelative dell’essere si concentrano nella realtà dello spirito: il *vivere*, l’*intelligere* e infine la libertà. Ora, tali determinazioni dell’essere hanno questo di caratteristico: di essere sì le più pregnanti, dal punto di vista metafisico, ma altresì le più immediate. Esse coincidono, infatti, con lo stesso contenuto dell’autocoscienza, con la pienezza di quanto è significato nello “io sono”.

Va detto però, perché tale progetto di una metafisica della libertà risulti fecondo, che anche la libertà si deve intendere nella pienezza del suo contenuto. Se la libertà deve qualificare l’essere dell’io, essa deve poterne assumere tutte le dimensioni caratteristiche. Anche la libertà, come l’essere, va dunque, aperta e interpretata. La coincidenza di io e libertà risulta altrimenti astratta e paradossale. In effetti, la sostanza ontologica della libertà, ciò per cui essa rappresenta l’essere dell’io e un ideale perenne dell’umanità, emerge ampiamente oltre le note dinamico-formali dell’autodeterminazione. È questo un altro punto sul quale credo che l’indagine di Fabro debba essere proseguita.

1. Il confine della metafisica

Una nozione centrale della metafisica tomista come la causalità è direttamente coinvolta nella questione che forse più di ogni altra ha animato il pensiero filosofico sulla libertà: la composizione tra la causalità di Dio e la causalità inerente all’agire umano. Per Fabro, la soluzione dipende anzitutto dall’interpretazione della nozione di causalità, in quanto questa la si appiichi correttamente alla realtà della creazione. Com’è noto, la sua esegesi tomista è guidata dalla rilettura della nozione efficiente, aristotelica, di causalità nei termini formali della nozione platonica di partecipazione. Il genio di san Tommaso sarebbe stato l’aver saputo offrire un’articolazione coerente tra queste dimensioni cui è vincolata la comprensione sì dell’evento creativo come della piena consistenza (reale ed intellegibile) del suo effetto.

In tale prospettiva, la causalità di Dio comunica all'ente creato la propria impronta; in certo modo, si riproduce in questo. L'ultima comunicazione della causa nell'effetto è l'elargizione della stessa capacità causale, secondo il modo proprio della causa. Il vertice della creazione è dunque la partecipazione della capacità creativa: è la creazione di una persona, cioè di un soggetto capace di corrispondere al dono divino dell'essere con l'esercizio della propria libertà. In altri termini,

[L]a relazione della trascendenza metafisica rispetto all'ente finito supera [il rapporto di dipendenza nella forma di semplice causa efficiente estrinseca e si configura nel rapporto di causa immanente intensiva, di causa cioè non condizionante ma costituente ossia — per dire con un'espressione assai vicina a Kierkegaard — di Onnipotenza fondante ch'è libertà liberante⁸.

Questa conclusione è ampiamente argomentata in *Partecipazione e causalità*⁹. Fabro vi ritorna in diverse occasioni (come nel passo appena citato), riconoscendovi la più solida risposta alle critiche di estrinsecismo causale che sono state rivolte alla nozione di creazione da parte dei sistemi metafisici dell'idealismo tedesco e più recentemente da Heidegger¹⁰.

E tuttavia, se la tesi della causalità come partecipazione sembra, per Fabro, quasi stabilire le garanzie *a priori* della libertà, dando al contempo soddisfazione alla legittima richiesta d'immanenza espressa dalle critiche menzionate, essa non ne determina il fatto o il contenuto. Quest'ultimo è solo oggetto di una sorta singolare di esperienza: l'esperienza della scelta morale o esistenziale. Tale esperienza, del resto, fa corpo con la stessa autocoscienza del soggetto come persona. Di qui la tesi per cui la libertà, come l'io, è un *primum* logico, un autentico principio.

Per questo spiccato aspetto soggettivo, la libertà mostra una caratteristica difficoltà ad essere ricompresa nei termini oggettivi delle nozioni metafisiche classiche di essenza, causalità, sostanza, ecc. Fabro ne avverte talora l'astrattezza, mai però la fallacia. In ogni caso, ad ogni tentativo di spiegazione teorica si presuppone la percezione di una viva realtà, l'essere del-

⁸ RL 202. Si riferisce ad un passo del *Diario* (VII' A 181; trad. it., III, 240-241). Per una lettura dell'indagine di Fabro sulla libertà alla luce della metafisica tomista della partecipazione: cfr SANCHEZ SORONDO, "Circolarità fra libertà ed essere..." (2007).

⁹ Si legga specialmente *Partecipazione e causalità* (1960/2010: PC), 424-434.

¹⁰ Cfr "Il ritorno al fondamento..." (1973). In un articolo tardo, Fabro la riprende commentando la lettura tomassiana di un passo dell'*Etica Eudemia* di Aristotele sulla presenza operosa di Dio nell'anima: cfr "Le Liber de bona fortuna de l'Ethique..." (1988).

l'uomo, della cui complessità la filosofia stenta spesso a farsi carico¹¹. È per questa esigenza estrema di realismo (un'esigenza a quanto pare imposta dallo svigorirsi del neorealismo nella situazione del secondo dopoguerra), che Fabro colse da subito l'istanza sì umanistica come pure speculativa dell'esistenzialismo¹².

L'avvicinamento di san Tommaso a Kierkegaard tentato in diversi modi dal filosofo friulano giunge infine ad una chiara distinzione delle rispettive prospettive, da cui si ricava una sorta di complementarietà nel comune riferimento alla visione cristiana del mondo. Il secondo ottiene, però, un certo primato, almeno sulla concezione della libertà, poiché, collocandosi egli dal punto di vista del soggetto agente, ne coglie più adeguatamente la situazione e l'interiore dinamismo¹³. Questo atteggiamento verso le proprie fonti sembra poi tradursi nella distinzione tra l'approccio metafisico e l'approccio fenomenologico-esistenziale a cui ci siamo già riferiti.

[M]entre il piano metafisico dell'essere fa capo all'*Ipsum Esse Subsistens*, quello esistenziale fa capo all'io concreto come soggetto spirituale, ch'è il comunicante incommunicabile¹⁴.

L'analisi delle caratteristiche e della situazione dell'io concreto come comunicante incommunicabile" occupa di fatto i testi, in larga misura inediti, nei quali Fabro ha lasciato traccia dalla sua indagine più intensa sulla libertà. L'incommunicabilità e la trascendenza dell'io è ciò che l'esperienza della libertà direttamente attesta. D'altra parte, il dato manifesto in tale esperienza coincide in larga misura con quanto per altra via, la via classica dell'intelletto, già era possibile sapere circa la natura dello spirito.

Una tale composizione tra i due approcci, quello fenomenologico e quello metafisico, è tentato fin nelle prime osservazioni con cui Fabro recepisce "il significato dell'esistenzialismo". Egli qui ribadisce, in un modo che non è dato riscontrare con uguale forza nei suoi scritti posteriori, la necessità di ancorare l'analisi degli atti dell'io ("Analitica esistenziale") ad un saldo principio metafisico: l'essenza.

Il nucleo per cui il singolo resta singolo e resta umano, per cui si pone come "apertura" per quelle specifiche possibilità dell'essere umano, è un nucleo di essenza ed altro non

¹¹ Cfr *Tra Kierkegaard e Marx* (1952/2010: KM), 82; *L'io e l'esistenza* ([1975]/2006), 74ss, 94.

¹² Si legga ad esempio il testo di Fabro riportato in appendice, *infra*, Appendice, I.

¹³ Cfr RL 74, 77.

¹⁴ "Atto esistenziale...", 141s.

può essere. L'Analitica esistenziale è una ricerca troppo parziale perché rivolta quasi esclusivamente agli atti ed ai movimenti della coscienza¹⁵.

E nondimeno ancora, la questione posta dall'esistenzialismo non può essere risolta immediatamente sul piano metafisico. Per questo, secondo Fabro, errano Maritain e Gilson quando ritengono di poter rispondervi rinviando semplicemente alla ontologia tomista¹⁶. L'esistenza di cui la "filosofia novissima" per lo più discorre non concerne anzitutto la corrispondente nozione ontologico-modale. L'esistenza per Kierkegaard o per Heidegger significa in primo luogo l'apertura della libertà.

Quest'essere-in-avanti, verso cui si muove il *Dasein* umano, è in un primo tempo lo *spazio ontologico*, che rende *possibile* la libertà, specifica in anticipo gli *oggetti* della libertà; in un secondo tempo, in quanto preme per essere realizzato, esso stesso è un *effetto* della libertà, una realtà che non sarebbe se non ci fosse (stata) la libertà¹⁷.

Per il filosofo di Flumignano rimane comunque sempre fermo che la comprensione dell'esistenza come libertà decade appena la si priva del suo fondamento metafisico, sia da parte del soggetto sia da parte dell'oggetto o dello scopo. La libertà umana si mantiene nella sua tensione, senza smarrirsi nel finito, solo se, conformemente alla sua natura spirituale, può ergersi sul tempo e dirigersi, oltre la morte, verso un fine in sé davvero trascendente, Dio. Tale fondazione operativa del finito nell'infinito è proprio lo stesso termine che, sul piano oggettivo dell'essere, definisce il campo della metafisica.

A questo punto ci si può chiedere: se l'esperienza della libertà è suscettibile di una fondazione sul piano metafisico, ma non è mai esauribile in questa, qual è il significato del residuo che ne rimane? Come si è visto, la libertà è dapprima recepita nella sfera fenomenologica dell'agire; si può fondare riportandola alla natura spirituale della persona e alla proiezione trascendente della sua intenzionalità. Nondimeno, si potrebbe chiedere ancora, *l'esperienza della libertà non costituisce, forse, essa stessa, un'originaria modalità di comprensione dell'essere?*

¹⁵ *Problemi dell'Esistenzialismo* (1945/2009: PE), 67. Cfr *Introduzione all'Esistenzialismo* (1943/2009), 109ss. Una considerazione del ruolo positivo dell'essenza nella costituzione dell'ente finito si trova in *La nozione metafisica di partecipazione*, con applicazioni nell'ambito antropologico e teologico (pa. III, sez. 1 e 2); nella gnoseologia: cfr *Percezione e pensiero* (1941/2008: PP), 394-401; nella filosofia della natura: cfr *Introduzione a san Tommaso* (1997), 166ss.

¹⁶ Cfr "Esistenzialismo e filosofia cristiana" (1947), ora in FONTANA, *Fabro e l'Esistenzialismo* (2010), 106, 109.

¹⁷ KM 85.

2. Essere e libertà

Con le questioni appena introdotte tocchiamo più da vicino il problema che qui ci occupa. Fabro considera la libertà come una forma di essere in cui le categorie ontologiche ottengono, se non altro, la loro più alta concentrazione. L'interiorità e la potenza causale dell'agire umano emerge sopra ogni altra forma di agire vitale. Per il suo singolare potere sull'essere e sul non-essere, la libertà umana si può infine riconoscere come un'immagine partecipata della causalità creatrice¹⁸.

Il filosofo friulano cerca di andare a fondo in questa manifesta prossimità di essere e libertà. I classici della filosofia moderna con cui si confronta, in primis Fichte, lo spingono a riconoscere nella libertà un autentico *archè*. Per questo, l'indagine sulla libertà sarebbe in grado di restituire alla filosofia teoretica il suo antico vigore, ma con una speciale aderenza alla situazione dell'uomo contemporaneo. Come l'essere per gli enti, così la libertà è il termine al quale vanno ricondotte (per *reductio*) tutte le manifestazioni dell'agire umano. Come l'essere, così la libertà è una fonte che non si consuma nelle sue espansioni, ma che ogni volta vi si esprime e le trascende. La libertà contiene, come l'essere a cui solo lo spirito si eleva, l'elemento dell'infinità. S'intende, un'infinità autenticamente causale, come "atto" (*energhèia*).

Tale analogia riscontrata tra essere e libertà, si riflette, per Fabro, sul piano epistemico. Non si può far esperienza dei primi principi così come per ogni altra sorta di realtà od oggetto, né se ne può offrire una rigorosa dimostrazione. Infatti, è in grazia di essi che tutto il resto ci si fa visibile. Come la luce per gli oggetti, così i primi principi si possono vedere solo indirettamente, risalendo agli ultimi presupposti del nostro sapere. Ora, l'essere e la libertà si collocano entrambi su questo piano, che si potrebbe chiamare precisamente "trascendentale": è infatti attraverso di essi che ci si apre la primigenia comprensione del mondo e di noi stessi¹⁹.

Più profondamente, la comprensione dell'essere e l'intuizione della liber-

¹⁸ Cfr RL 9, "Atto esistenziale...", 149. Si veda su questo punto: FERRARO, *Creatività partecipata* (2009).

¹⁹ Cfr EL 31, 37. Sullo statuto noetico dei primi principi si possono raccogliere nell'opera di Jacobi suggestioni potenti. Fabro ne fa cenno in *Introduzione all'ateismo moderno* (1964/1969), senza addentrarvisi (*ibid.*, 339). Sulla lettura fabriana di Jacobi si legga il contributo di Antonio Livi: *supra*, XI. Livi assimila però eccessivamente la valutazione di Fabro e quella che lo stesso ho sostenuto in *Il sistema di Jacobi*, Hildesheim 2010. A mio avviso, l'opera del filosofo di Pempelfort è caratterizzata dalla circolarità di ragione, esistenza e persona, per la cui consistenza speculativa e per l'ampiezza dei motivi che ne hanno determinato lo sviluppo, essa avanza oltre la tradizione del "senso comune" verso cui pure è in debito.

tà rispondono alla stessa sostanza dell'io. Per questi, l'uomo percepisce la propria posizione elevata nel mondo. Ed è dal modo con cui concepisce se stesso e il suo radicale dominio sull'essere che può farsi un'idea della prima sorgente dell'essere, Dio. La considerazione della natura dello spirito ci offre, dunque, una più adeguata base di esperienza per accedere alle supreme questioni metafisiche.

[L'uomo non potrebbe riconoscere l'assoluta libertà di Dio, se anch'egli non si conoscesse e 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 possibile²⁰.

Da questo passo sembrerebbe confermato il valore che Fabro accorda alla libertà umana per la comprensione dell'essere, rimanendo sempre implicita la condizione che questa sia già saldamente assestata nell'ordine teologico dell'agire morale. Infatti, solo questa qualificazione corrisponde all'esperienza della libertà, come capacità di scelta in ciò per cui la scelta risulta davvero decisiva e intransferibile.

Ma appena ci si accinge a verificare questa tesi nell'opera di Fabro ci si trova di fronte ad alcune difficoltà. Le varie direttrici del confronto con la filosofia moderna esemplarmente realizzato in *Introduzione all'ateismo moderno* e in *Tomismo e pensiero moderno*, terminano invariabilmente all'alternativa tra il realismo e l'immanentismo, cioè all'alternativa tra il primato dell'essere e il primato della coscienza. Solo l'attestazione della trascendenza dell'essere, come principio della coscienza, potrebbe salvare dalla caduta nel nichilismo. La posizione iniziale del *cogito* implica, infatti, l'assimilazione dell'essere nell'attualità della coscienza. La compiuta autonomia del pensiero che ne risulta comporta, infine, la sua identificazione con la libertà del volere. Donde consegue l'imibizione di ogni trascendenza nell'ordine oggettivo dell'essere²¹.

Se poi ci si addentra nella produzione metafisica di Fabro si osserva come questa posizione realistica sia coerente con il primato accordato da san Tommaso all'atto di essere sopra l'essenza e sopra ogni perfezione trascendentale. A tale proposito, egli cita più frequentemente i passi in cui

²⁰ *La preghiera nel pensiero moderno* (1979/1983: PPM), 35. In una delle prime opere di Fabro già si leggeva: "[alcune funzioni] come l'intendere e il volere, se l'anima non le penetrasse nell'esperienza della sua vita, non le avrebbe in alcun modo e non potrebbe farsi alcuna idea propria intorno a Dio e alle sostanze spirituali" (pp. 494).

²¹ In tale diagnosi egli segue la lettura heideggeriana di Nietzsche e quella sartriana di Sartre. Si vedano i contributi di Igor Agostini e di Juan José Sanguinetti: *supra*, IX e XVII.

l'Aquinate riferendosi allo Pseudo-Dionigi, stabilisce il diverso modo in cui può essere letta la gerarchia della triade neoplatonica di essere-vita-pensiero. L'essere nel finito non include necessariamente le altre perfezioni (l'ente non sempre è altresì vivente ed intelligente). Ma solo l'attribuzione dell'essere è adeguata alla realtà dell'infinito e, in tale situazione, esso include in sé tutte le altre perfezioni²².

Ancora, l'essere è il principio causale a cui è sospesa l'effettiva realtà di ogni determinazione. Questa impostazione in cui, per Fabro, è riassunto il nucleo della metafisica tomista, riprende la prima intuizione di Parmenide circa la trascendentalità dell'essere. D'altro lato, tale intuizione è approfondita in conformità al senso di radicale novità introdotta dalla dottrina biblica della creazione. Nella "giustificazione" dell'ente finito, Tommaso sviluppa quindi la concezione platonica della partecipazione.

Un altro luogo per questa illustrazione del primato dell'essere è provato sul piano delle nozioni trascendentali, sulla gerarchia di *ens, unum, verum, bonum*. Fabro cita i passi classici, anzitutto *Q. de veritate*, q. 1., e mostra (come già Gilson)²³, la necessità di porre l'*ens* al vertice, come il principio alla luce del quale soltanto l'universalità trascendentale delle altre nozioni può ottenere un senso plausibile. Rileva poi le decurtazioni introdotte dal primato accordato da Kant e dall'idealismo rispettivamente all'*unum* e al *verum* (l'ipotesi del *bonum* invero non appare approfondita)²⁴.

D'altra parte, è lo stesso Fabro ad indicare nella dottrina dei trascendenti un punto nel quale è possibile mostrare la portata antropologica della metafisica tomista. Infatti, i significati del *verum* e del *bonum* sono qui riferiti essenzialmente alla realtà dello spirito (*anima, quae quodam modo est omnia*). Ancora, il procedimento riduttivo seguito da Tommaso per dimostrare il primato nozionale dell'*ens* e quanto è possibile desumerne circa la sua funzione fondativa ad ogni livello del pensiero discorsivo, consente un ulteriore confronto sul moderno problema critico, ossia sulla fondazione trascendentale del sapere e sul problema hegeliano del cominciamento.

²² Cfr. PC 225, dove si riferisce a *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 3; Ps. Dionigi, *De Divinis Nominibus*, cap. 5, par. 5. Cfr. "The Overcoming of Neoplatonic Triad..." (1982).

²³ Vd. É. Guison, *L'être et l'essence*, Paris 1948.

²⁴ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno* (1969: TPM), 319-357; "Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico" (1983). Per una disamina della lettura di Fabro di Platone, particolarmente sul trascendentale *bonum*: cfr. LAVECCHIA, "L'ontologia di Platone in *Participatio et causalitas*" (2011).

La deduzione tomistica può ben essere interpretata come un'antropologia trascendentale, come oggi si dice, purché la trascendentalità dell'anima (nelle funzioni dell'intelletto e della volontà) sia intesa e fondata a partire dallo *ens* come fondamento oggettivo del conoscere e del volere e quindi precontenente, come recettività pura e libertà, la realtà e perfezione della verità e la realtà della perfezione del bene²³.

Come si può osservare, nell'analisi del singolare rapporto di libertà ed essere, Fabro giunge sempre a confermare la soggettività della prima nell'oggettività del secondo. Coerentemente con un'impostazione realistica, la libertà umana, come ogni altra forma della coscienza, è riguardata nella sua positiva inserzione nell'essere, così nella sua radice metafisica come nella sua apertura intenzionale. La tesi opposta colloca la soggettività nel vuoto e finisce nel nichilismo. D'altra parte, l'essere è concepito in modo tale da contenere armonicamente tutte le proprietà e le perfezioni trascendentali, dunque tutto ciò che sussiste e operativamente si dispiega nell'universo.

L'attenzione è, così, prioritariamente posta alla funzione risolutiva dell'essere, cioè alla sua portata *fondativa*. L'atto di essere è, perciò, la luce che tutto illumina e tutto sostiene. Non appare invece svolta la funzione *ermentica* di ciò che pur si suppone quale suo "contenuto intensivo"; s'intende, la luce che le proprietà e le perfezioni trascendentali, di riflesso, gettano, o possono gettare, sullo stesso atto di essere. In tal senso, la domanda che ci eravamo posti circa la possibilità di pensare l'essere alla luce della libertà, se ancora è sensata, non può che ricevere una risposta negativa.

3. Per una metafisica della libertà

Di contro all'esito appena raggiunto, si può replicare che ci sono in effetti nell'opera di Fabro spunti assai significativi per prefigurare una "funzione speculativa" della libertà. Ne indichiamo alcuni per aprire quindi un breve confronto con due altri autori, per certi versi prossimi per altri distanti rispetto all'impostazione di Fabro, i quali hanno espressamente tentato una "ontologia" della libertà: Leonardo Polo e Luigi Pareyson. In tutto ciò, riteniamo come riferimento comune la concezione metafisica della creazione contenuta nel Credo cristiano, peraltro un riferimento che assumiamo per parte nostra come l'indicazione del compito per una possibile soluzione. È infatti plausibile che in tale concezione il rapporto di libertà ed essere non sia estrinseco ma affatto intrinseco.

Nella dispensa del corso tenuto da Fabro all'Università di Perugia nel

²³ "Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica" (1974), 495.

1967-68, *Essere e libertà*, ad un certo punto si legge:

[L]a libertà nella sua originaria dimensione è di essere senza dimensioni, nella sua originaria determinazione è di essere senza determinazioni (...). *La libertà non è quindi oggettivabile* perché si attesta, s'incunea e s'inserisce nella costituzione ultima e profonda dell'"Io". Se fosse oggettivabile infatti dovrebbe essere data come un "tutto oggettivo" e quindi un "tutto dato" e perciò non *doverrebbe*, ossia non ci sarebbe quel divenire ch'è proprio la realtà della libertà (...) c'è quindi una certa corrispondenza (...) fra il problema dell'essere e il problema della libertà: anche l'*ente* infatti non è oggettivabile²⁶.

In questo passo è suggerito che proprio la libertà costituisce un'istanza teoretica contro l'ipotesi metafisica del razionalismo. Non già, dunque, semplicemente, contro il determinismo, il che sarebbe banale ed inefficace, ma contro la concezione dell'essere che vi soggiace²⁷. Dove si può altrimenti attingere il carattere temporalmente aperto dell'essere creato? È soprattutto nell'io come libertà che si coglie l'essere non già come un'idea in sé compiuta, ma come un atto, come una sorgente che introduce nel mondo una perenne novità (*novitas evendit*). Ed è proprio nella prospettiva dell'io come libertà che si può avvertire il senso teleologico che innerva il senso cristiano della creazione.

A conferma di tale ipotesi, valga la costante affermazione da parte del Nostro che la libertà costituisce la vera novità nell'essere creato, dopo la creazione. Perciò, si può aggiungere, l'unico atto creato capace di corrispondere alla propria origine. Ancora, Fabro riprende spesso con approvazione i passi kierkegaardiani dove si afferma il vincolo reciproco tra la libertà e il divenire: la libertà sola costituisce un autentico passaggio dal non essere all'essere e dalla potenza all'atto²⁸.

²⁶ EL 52.

²⁷ L'ipotesi per assurdo menzionata nel passo di Fabro appena citato (l'essere come totalità oggettiva) si potrebbe in certo modo riconoscere nel neoparmenidismo di Severino, che il filosofo friulano ha fatto oggetto di una sua monografia: *L'alienazione dell'Occidente* (1981). In particolare, sulla creazione e la libertà: cfr. *ibid.*, 23-35.

²⁸ Ad esempio il seguente: "Nessun divenire è necessario; non prima di diventare, perché così non potrebbe diventare, non dopo essere diventato, perché allora non sarebbe diventato. Ogni divenire si compie con libertà, non per necessità: nulla diviene in virtù di una ragione (necessaria), ma tutto dipende da una causa. Ogni causa fa capo a una causa che opera liberamente" (KIERKEGAARD, *Bruciole di filosofia* (Intermezzo, § 1), in *Opere*, II, 84). Su questo punto: cfr. "Aristotle and Aristotelianism" (1981), 46. In modo convergente si possono leggere le pagine in cui Fabro riassume la concezione dell'esistenza come possibilità in Heidegger e Jaspers: cfr. PE 62ss. Sulla ricezione di Fabro della concezione kierkegaardiana dell'esistenza: cfr. BINETTI, "La existencia como libertad en acto...", (2001). Si veda infine il contributo di Winfried Rohrer: *supra*, XIV.

Tutto ciò però richiede che sia superata la disposizione oggettiva o rappresentativa dell'intelletto, come abbiamo appena letto. Infatti, questa introduce l'idea di una totalità intelligibile (l'oggetto come unità dispiegata in atto), la quale di per sé esclude un autentico divenire, una reale possibilità. Del resto, quest'ultimo è uno dei momenti della critica di Kierkegaard a Hegel, che Fabro maggiormente sottolinea. Per il suo senso verbale e per la sua suprema funzione veritativa, l'ente non può essere, dunque, oggetto di astrazione, come per il contenuto di un qualunque altro concetto. L'avvertenza dell'essere, che originariamente sostanzia la nozione dell'ente e che in maniera implicita presiede al compimento di ogni giudizio, va, perciò, collocata nell'ambito pre-logico (o "antepredicativo")²⁹.

Ma alla richiesta di una più precisa delucidazione su quest'ultimo punto, Fabro nota infine una certa evasività in san Tommaso³⁰. A questa lacuna, egli aggiunge la difficoltà in cui, a suo avviso, l'Aquinata, salvo eccezioni, si troverebbe nel render conto della presa intellettiva sul bene e sulla "sfera operativa dell'essere". Per tutto ciò andrebbe marcato, in maniera più decisa di quanto forse non consentisse la fonte aristotelica, un certo primato operativo della volontà e l'originaria compenetrazione di intelletto e volontà nella stessa sfera teoretica. I limiti della visione dell'essere di Tommaso, a tale riguardo, sarebbero da imputare al primato accordato dall'ideale aristotelico del sapere alla trascendentalità del vero sul bene³¹. Tuttavia, oltre al rilievo di queste lacune ed oltre l'indicazione di alcune linee di approfondimento, non sembra che Fabro abbia prodotto un proprio elaborato contributo per colmarle. L'avanzata ricerca gnoseologica svolta in *Percezione e pensiero* non è stata proseguita in tal senso³².

²⁹ Su questo punto, Fabro rifiuta inoltre la derivabilità della nozione di esistenza dall'analisi del giudizio (almeno come rigorosa ed assoluta istanza critica), che alcuni interpreti tommisti hanno sostenuto: cfr PC 61. Su questa questione, si legga il confronto tra Fabro e Gilson svolto da Michele Paolini Paolletti: cfr *supra*, VII.

³⁰ Cfr TPM 353ss.

³¹ Cfr RL 26, nt 26; "Atto esistenziale...", 150; "Libertad y persona en Santo Tomás" (1986), 30.

³² Ci riferiamo all'ultima sezione dell'opera in cui l'autore imposta i rapporti di fenomenologia e metafisica. Si potrebbe citare invece la dottrina tomistica della cogitativa, della conoscenza per connaturalità e della *conscientia concomitans*, la cui importanza Fabro ha avuto il merito tra i primi di evidenziare: cfr PP 175-190, 382-390; "Coscienza e autocoscienza dell'anima" (1958). È giusto riconoscere la loro importanza, ma la modalità della loro applicazione ai problemi menzionati non sembra essere stata chiarita da Fabro né è da lui richiamata nei luoghi pertinenti, se non a titolo indicativo (ad esempio, sono assai suggestivi i cenni riscontrabili nelle dispense dei corsi universitari). Sulle circostanze e sulle profonde implica-

Lasciando per ora da parte il profilo gnoseologico di queste ultime questioni, ritorniamo ancora al problema del nesso di essere e libertà³³. Per illustrare ulteriormente il pensiero di Fabro a tale riguardo, nello spazio presente non ci è possibile altro che confrontarlo brevemente con due modelli alternativi di soluzione.

Il filosofo spagnolo *Leonardo Polo* (1926) ha proposto di interpretare la struttura trascendentale dell'ente finito in modo tale da poterne cogliere con maggiore precisione di quanto non si trovi nell'opera di san Tommaso la sua differente realizzazione nel mondo fisico e nella persona umana. L'indagine metafisica e l'indagine antropologica debbono essere perciò riguardate come due parti distinte della filosofia speculativa. A tale riguardo, si può leggere un esplicito tentativo di soluzione del problema metodologico che abbiamo rilevato nell'opera di Fabro.

"Cornelio Fabro se dio cuenta de que el hombre es una criatura muy especial. Siguiendo sugerencias de Kierkegaard — uno de los autores en que era especialista — lo entendió como existente y señaló la importancia de la libertad. Per no hace falta acudir a Kierkegaard para notar que el acto de ser del hombre es distinto del que estudia la metafísica".

Polo sembra qui volere dire che, diversamente dalla proposta di Fabro ispirata a Kierkegaard, il problema dell'esistente si può risolvere sviluppando dall'interno le risorse della stessa metafisica tomista. Cui si può aggiungere la sua individuazione della "conoscenza abituale" come modalità noetica che consente di superare il limite astrattivo della rappresentazione, per accedere alla realtà dell'*actus essendi*³⁵. Peraltro in tutto ciò Polo, come Fabro, si ispira al superamento dell'"idealismo" o del "rappresentazionismo" moderno, punto che egli sottolinea nella filosofia di Heidegger (non invece in Kierkegaard, di cui non apprezza lo stile "tragico")³⁶.

zioni della ricerca di Fabro in ambito fenomenologico per le tematiche qui in esame si legga il saggio di Andrea Aldo Robiglio: *supra*, III.

³³ Sul problema della conoscenza dell'essere in Fabro: vd ROMERA, *Pensar el ser...* (1994).

³⁴ L. Polo, *Antropología trascendental*, I (*La persona humana*), Pamplona 1999, 143, nt 147.

³⁵ Nell'opera appena citata e in altre, per "conoscenza abituale" Polo intende una modalità noetica caratterizzata per opposizione alle note della conoscenza oggettiva o intenzionale. La realtà cui dà accesso non è determinabile secondo l'identità intelligibile degli oggetti e dei rispettivi atti. Attraverso la conoscenza abituale, secondo il filosofo spagnolo, si attingono le dimensioni noetiche ed ontologiche che trascendono, per il loro stesso carattere "trascendentale", il limite oggettivo della rappresentazione; tra cui egli annovera l'atto di essere e la libertà.

³⁶ Per una formulazione della proposta noetica di Polo in cui è esplicitato il suo debito verso Heidegger: cfr L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, Pamplona 2004, 672ss.

In generale, per Polo, l'atto di essere si qualificherebbe in funzione delle caratteristiche trascendentali dei suoi diversi soggetti. L'essere della natura è il "persistere" attraverso il divenire (*persistencia*). L'essere della persona è qualificato dall'interna apertura degli atti dello spirito: l'intelletto, l'amore. La radice di questi atti sarebbe l'essere della persona come libertà, come inesauribile "trascendenza" (*además*), ma che proprio in essi trova le proprie modalità costitutive.

La libertà, cioè, non si intende se non nel vivente, originario riferimento della persona al vero e al bene. L'antecedenza assoluta della libertà come pura potenza e spontaneità, sostenuta ad esempio da Schelling e da Nietzsche, conduce all'estinzione di ogni finalismo, quindi al nichilismo³⁷.

Siamo così condotti a pensare la libertà in senso trascendentale. La libertà adegua l'*actus essendi* e lo manifesta nella sua interna operatività. A tale proposito, Polo sembra affidarsi specialmente al detto scolastico di origine aristotelica *vivere viventibus est esse*, interpretando quindi il *vivere* in relazione alla concreta realtà della persona³⁸. Diversamente da Fabro, egli non insiste sulla scelta come momento qualificante della libertà, ma sulle note ontologiche delle sue realizzazioni positive, come il dono, l'interna formazione della volontà attraverso l'agire virtuoso e l'apertura al futuro.

Maggiormente prossimo alla sensibilità esistenziale di Fabro appare invece l'opera di Luigi Pareyson (1918-1991). Anche egli giunge al nesso di essere e libertà, precisamente come al tratto più "scosceso" che l'esistenzialismo ci ha lasciato da percorrere³⁹. Nello stesso scritto in cui il filosofo formula questo programma appare a un certo punto un riferimento a Kierkegaard e alla relativa interpretazione di Fabro:

[L]l'insieme del pensiero di Kierkegaard trascende di gran lunga la sua derivazione post-hegeliana e la sua posteriorità esistenzialistica, ed è ormai in questa sua esemplare "classicità" che bisogna guardarlo, come potrebbe ben fare da noi Cornelio Fabro, che pure ha già fatto tanto in tal senso, sol che lo considerasse in sé stesso senza metterlo in rapporto con altre e diversissime tradizioni di pensiero⁴⁰.

Pareyson allude qui verosimilmente al realismo metafisico di Aristotele e san Tommaso, di cui Fabro ha sottolineato l'importanza per cogliere la

³⁷ Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos*, I, Pamplona 1998.

³⁸ Cfr. Arist., *De Anima*, II, 415 b 13.

³⁹ L. PAREYSON, "Rettifiche dell'esistenzialismo" (1975), in *Id.*, *Esistenza e persona*, Genova 1985, 266.

⁴⁰ *Ibid.*, 258.

portata speculativa e la cornice teologica dell'opera kierkegaardiana, nonché per confermare il suo effettivo superamento dello hegelismo.

Nella sua opera postuma il filosofo valdostano sostiene la necessità di pensare l'essere a partire dalla libertà⁴¹. Ma, poiché la libertà non si intende, per lui, che nella scelta, ciò comporta di portare l'alternativa ossia la possibilità del negativo dentro la struttura trascendentale dell'essere e quindi in Dio. In tutto ciò, la concezione dialettica che anima l'ontologia di Heidegger, cioè la funzione del nulla per la concezione dell'essere e dell'ente finito, avrebbe avuto un importante ruolo ispiratore. Pareyson propone di correggere il potenziale nichilistico ("anticristiano") della concezione heideggeriana interpretando la funzione costitutiva del nulla dal punto di vista di una concezione creazionistica della libertà, specialmente interpretata attraverso la filosofia posteriore di Schelling⁴².

Naturalmente, Fabro rifiuterebbe una tale impostazione (non abbiamo trovato però dei riferimenti espliciti). Pareyson concede un valore ontologico assoluto alla situazione dell'esistente finito; precisamente ciò che Fabro voleva evitare con la summenzionata distinzione dei piani metodologici. D'altra parte, nei suoi scritti non si trova una caratterizzazione della libertà così concretamente impostata, come per Fabro, nel senso etico-religioso di una scelta del fine ultimo⁴³. La libertà è invece prioritariamente guardata nel suo carattere di possibilità, come pura antecedenza e come perenne alternativa.

Rispetto alla proposta di Polo è da notare, invece, in Pareyson una speciale attenzione rivolta al male, precisamente come ad un elemento inseparabile dalla libertà umana. È questo un aspetto che, di nuovo, lo avvicina a Fabro. Anche egli, infatti, ha sottolineato di contro alla dottrina tomistica tradizionale il carattere volontario attivo della scelta del male⁴⁴. E tuttavia, diversamente da Fabro, la possibilità del male è direttamente riferita da Pareyson al problema metafisico, cioè alla costituzione trascendentale dell'es-

⁴¹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Torino 1995. Una sintesi efficace si può trovare in un corso universitario del 1982-83 intitolato "Essere e libertà. Il principio e la dialettica", anch'esso pubblicato postumo: cfr. *Annuario Filosofico* 10 (1994), 11-88, ora in *Id.*, *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. TOMMASEO, Milano 1998.

⁴² Cfr. *Id.*, *Ontologia della libertà*, cit., 457 ss.

⁴³ Nei saggi del dopoguerra raccolti in *Esistenza e persona* (cit), Pareyson sostiene però che la situazione storica contemporanea impone una scelta tra il cristianesimo e l'anti-cristianesimo. Si riferiva all'alternativa tra il marxismo e l'esistenzialismo, e ai possibili esiti di quest'ultimo. Si confronti in tal senso il quadro presentato da Fabro in *Tra Kierkegaard e Marx*.
⁴⁴ Cfr. *Id.* 99-105; *RL* 76ss, 301-329.

sere e della libertà. Non sembra invece approfondirne altrettanto il rapporto nella sua più concreta fenomenologia etica ed antropologica⁴⁵.

Nell'opera di Fabro appaiono, dunque, indicazioni parzialmente convergenti coi due modelli presentati, salvo il ruolo ontologico costitutivo che Pareyson assegna alla negatività. Anche Fabro, è vero, si è soffermato con Heidegger sull'importanza del nulla per rilevare la costituzione trascendentale dell'ente finito⁴⁶. D'altra parte, di contro alle soluzioni conciliatorie del razionalismo e dell'idealismo, egli ha riconosciuto la necessità di assumere la reale contingenza della libertà finita, la quale ha nella possibilità del male la sua espressione più caratteristica⁴⁷. Tuttavia, conformemente alla sua ispirazione realistica, il nulla e la possibilità del negativo è da lui sempre prospettata a partire dall'interna positività dell'essere creato, cioè dalla concreta situazione metafisico-esistenziale dell'uomo dinanzi a Dio.

Lo sviluppo di Polo sembra coerente coi capisaldi della concezione intensiva dell'*actus essendi*. Il carattere attivo e la perfezione intensiva dell'essere, che Fabro afferma, sembra non si possa definitivamente sostenere se non in relazione agli atti dello spirito. D'altra parte, l'analisi degli atti dello spirito, compiuta dal filosofo madrileno, particolarmente sull'amore di donazione, sembra suggerire un modo in cui si può intendere la dimensione trascendente del volere e il suo radicamento nell'essere della persona. L'autodeterminazione risulta altrimenti vuota poiché è riguardata esclusivamente nel suo momento causale.

Rimane da tentare una sintesi tra le dimensioni ontologico qualitative della libertà che Polo ha esplicitato con la situazione della libertà in esercizio su cui Fabro e Pareyson si sono soffermati. Se si vuole, bisogna cogliere il momento elettivo e la lotta che sostanziano l'attuarsi della libertà nella condizione temporale. Tale attuarsi non è, poi, un elemento marginale nella concezione cristiana dell'essere creato, ma essenziale e decisivo. Il problema del rapporto di essere e libertà, su cui Fabro si è inoltrato e che ci ha lasciato da pensare, si potrebbe, allora, esprimere nel modo seguente: *come rappresentare la sostanza metafisica del dramma in atto nella creazione?*

⁴⁵ Di qui, ci sia consentito di notare, ancor prima che la "temerarietà" di attribuire il male a Dio, l'eccessiva astrattezza con cui esso è così considerato. In breve ci si potrebbe chiedere, assumendo per ipotesi la possibilità del male in Dio, in che cosa esso mai potrebbe consistere e perché sarebbe ritenuto ancora tale? — Per Fabro: cfr. "Dio e il mistero del male" (1981), in RL 301-329.

⁴⁶ Cfr. PC 22ss, dove è citato specialmente M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), ora in *Wegmarken (Gesamttausgabe, IX)*, Frankfurt am Main 1976.

⁴⁷ Cfr. PPM 12.

APPENDICE