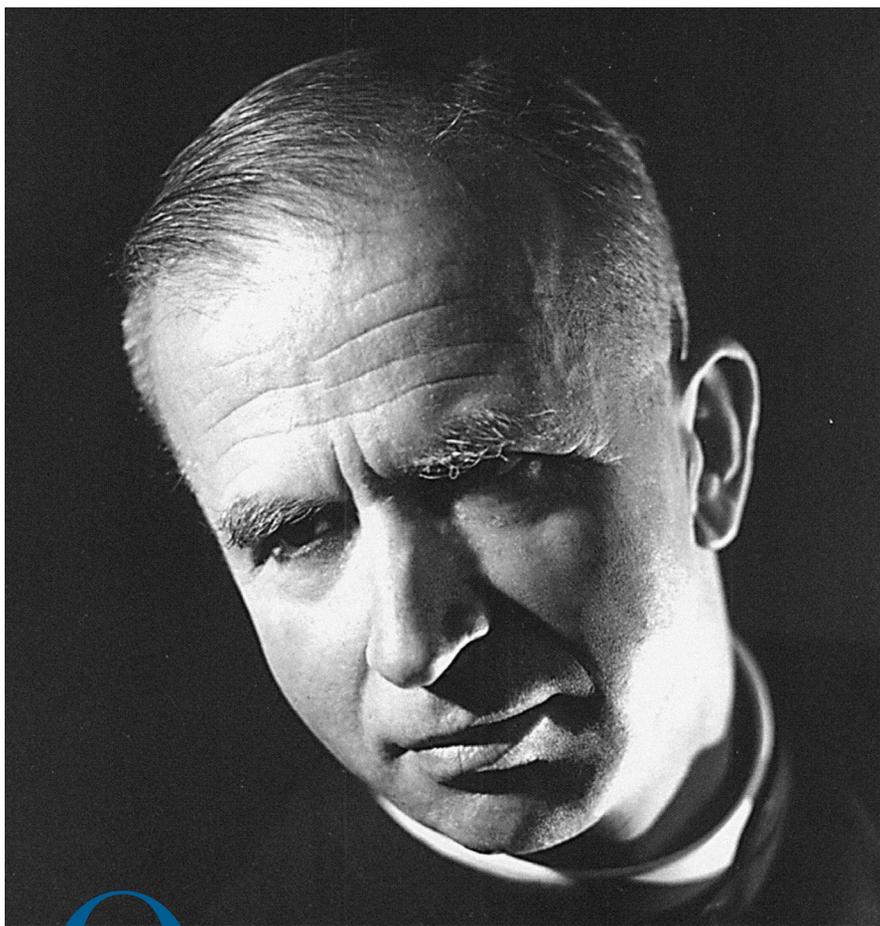


San Tommaso l'innovatore

La proposta filosofica di Cornelio Fabro nel centenario della nascita (1911-2011)



Quello di Cornelio Fabro (Flumignano 1911 - Roma 1995)¹ è un itinerario di ricerca *ad mentem sancti Thomae*: esso si articola come un «rinnovamento del tomismo», o meglio ancora come un ripensamento vigoroso dei presupposti speculativi che hanno mosso la ricerca filosofica dello stesso Aquinate. Tale ri-

pensamento avviene in un fecondo confronto critico con la modernità filosofica: sia con la genesi dell'ateismo moderno sia con quegli autori come Kierkegaard che hanno dato solide basi per una rinnovata «filosofia della libertà».

In particolare possiamo dire che Fabro rilegge l'Aquiniate mettendo in luce il nucleo originale della sua posi-

zione metafisica: la dottrina della partecipazione ontologica che pone l'essere infinito di Dio (*Ipsum esse subsistens*) come fondamento degli enti creati e finiti. In tal senso egli scorge nella metafisica tommasiana l'unica grande eccezione a quell'oblio dell'essere (*Vergessenheit des Seins*) che – secondo Heidegger – avrebbe caratterizzato la metafisica occidentale da Platone a Nietzsche.

Vorrei qui presentare gli elementi più rilevanti che hanno scandito l'itinerario filosofico di Fabro, mettendo in luce la fecondità della sua proposta speculativa, da lui indicata con la formula di «tomismo essenziale». Si tratta di un tomismo che non consiste in un sistema chiuso di verità definite, ma in una serie di principi perennemente validi, capaci di spingere il pensiero a sempre nuove conquiste e a sempre maggiori approfondimenti.

Tutta l'ampia e variegata attività speculativa del filosofo friulano può essere sintetizzata in quattro punti capitali: 1) il ripensamento critico-teoretico del tomismo; 2) le indagini sulla genesi dell'ateismo moderno; 3) la riscoperta di Kierkegaard, filosofo che fonda la libertà nel rapporto personale dell'uomo con il Dio della tradizione biblica; 4) una radicale critica alla teologia progressista di Karl Rahner e al nichilismo di Emanuele Severino.²

L'essere: atto e partecipazione

Nel 1939, a soli 28 anni, Fabro pubblica la sua prima grande opera di ermeneutica tomistica: *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*. Tale scritto si col-

loca certamente nel grande alveo della rinascenza del tomismo promossa dall'enciclica *Aeterni patris* (1879) di Leone XIII e poi dall'enciclica *Pascendi* (1907) di Pio X. Tuttavia a partire dal suo scritto giovanile Fabro prende esplicitamente le distanze dalla prospettiva aristotelico-tomista così com'essa veniva insegnata nelle università cattoliche e nei seminari, una prospettiva che non faceva emergere la novità del pensiero di Tommaso, riducendo quest'ultimo a un «aristotelico cristiano»: si tratta, in larga misura, della prospettiva, storica e sistematica, espressa nelle XXIV tesi redatte e commentate da mons. Guido Mattiussi.³

Il grande contributo storiografico e teoretico di Fabro è quello di aver dimostrato, sulla base di un'attenta filologia, l'assoluta originalità del concetto tommasiano di essere (*esse ut actus*): questo sarebbe originale sia rispetto ad Aristotele sia all'ontologia (spesso formalistica e astratta) elaborata dai commentatori moderni di Tommaso, come il Gaetano e Francisco Suárez. Fabro nega quindi la sostanziale unità della filosofia cosiddetta aristotelico-tomista: Tommaso non sarebbe un semplice continuatore di Aristotele, senza cesure o differenze rilevanti, ma un vero e proprio innovatore.

Il filosofo friulano nota che in Aristotele il concetto di essere (*to on*) si risolve nella teorizzazione della sostanza (*ousia*) che è sinolo, cioè unione, di materia (*hyle*) e forma (*morphe*): nel XII libro della *Metafisica* lo Stagirita, pur parlando del «primo motore» come «sostanza sovrassensibile» che è puro pensiero (*noesis noeseos*), non giunge però a innalzare la teorizzazione dell'essere oltre i concetti di sostanza e di forma (intesa come *entelecheia e prote*).

A partire da Aristotele, ma andando ben oltre il naturalismo aristotelico, Tommaso d'Aquino – sottolinea Fabro – ha innalzato la speculazione fino all'atto d'essere (*actus essendi*) primo e fondante, intendendo quest'ultimo come l'origine stessa di tutti gli enti finiti. Come lo Stagirita, anche l'Aquinate affida alla metafisica il compito di studiare «l'ente in quanto ente», ovvero il più universale di tutti i concetti: tuttavia l'Aquinate, differente-

mente da Aristotele, cerca di indagare la fonte originaria dell'essere degli enti, la loro *Ursprung*.

In questa sua ricerca di carattere genetico-fondativo Tommaso d'Aquino – osserva Fabro – si serve del concetto ebraico-cristiano di creazione (la *creatio ex nihilo*), sconosciuto ad Aristotele, per il quale, come è noto, la materia era increata ed eterna. Ogni ente (*id quod habet esse*) trova, quindi, il suo fondamento in un atto d'essere (Dio quale *plenitudo essendi*) che è creativo e che è causa prima: *causa universalis essendi omnibus rebus et agendi omnibus rebus*.

Seguendo Fabro, possiamo dire che l'atto d'essere (di Dio) è «emergente» rispetto a tutti gli enti finiti: li fonda, li crea dal nulla e allo stesso tempo li trascende: «L'originalità teoretica della speculazione di san Tommaso rispetto al pensiero classico, sia platonico come aristotelico, come rispetto al pensiero patristico e alla speculazione del suo tempo è stata nel chiaro proposito di dare all'*esse* il significato di "atto" emergente per eccellenza».⁴

Andando alla ricerca delle fonti della nozione tomistica di *essere*, Fabro sottolinea la presenza di un elemento trascurato da tanta parte del neotomismo del Novecento: la componente platonica e neoplatonica del pensiero tommasiano, quale emerge soprattutto dalla nozione di partecipazione. Egli rileva che l'essere delle creature, per l'Aquinate, è sempre un «essere per partecipazione».

Fabro scrive nei suoi appunti che «quest'incontro con la nozione di partecipazione fu decisivo per il resto della [sua] ricerca, non solo nello studio del pensiero classico e medievale in cui essa diventa il *signum contradictionis* (opera allo scoperto, in modo positivo o negativo), ma anche per orientar[si] sull'essenza e sulle varie diramazioni del pensiero moderno che trovava affascinanti e stimolanti per il suo vario convergere sull'uomo e per le sue profonde affinità con la nozione di partecipazione che avev[a] intravista».⁵

Sofferamoci, quindi, nel delineare quella che è l'intuizione fondamentale tramite la quale Fabro rilegge e interpreta con originalità l'intero pensiero di san Tommaso e la stessa

modernità filosofica: l'idea di partecipazione ontologica degli enti finiti nei confronti dell'*Ipsium esse subsistens*.

Ecco le parole suggestive con le quali Fabro ricorda la giovanile intuizione che costituirà poi il filo conduttore delle sue ricerche: «L'incontro con la nozione di partecipazione come chiave dell'ermeneutica speculativa a tutti i livelli fu fortunoso ma non fu casuale. Attendevo agli inizi del 1934 agli ultimi ritocchi della *Dissertazione* per il concorso accademico, ma non mi sentivo tranquillo benché mi fossi accordato con la maggioranza dei tomisti e neoscolastici alle posizioni del manuale di [Salvatore Maria] Roselli, fonte principale di quello dello Zigliara⁶ e del neo-tomismo. Una notte, forse scosso dall'inquietudine latente, mi svegliai di soprassalto e fui colpito da un pensiero che mi parve semplice e radicale: la formula critica ultima del principio di causa non può essere che quella con la quale san Tommaso esprime la "dipendenza" prima e radicale della creatura dal Creatore. Mi alzai, aprii la prima parte della *Summa Theologiae* alla q. 44, a. I ("Utrum sit necessarium omne ens esse creatum a Deo") e trovai subito la formula radicale che cercavo: "Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. (...) Per participationem (...)". E san Tommaso concludeva che questo era il punto d'arrivo della speculazione sia platonica come aristotelica, l'incontro essenziale dei due massimi pensatori del mondo classico, Platone e Aristotele».⁷

La sintesi di Tommaso

L'idea di partecipazione diviene per Fabro il fulcro ermeneutico del pensiero tommasiano: essa ne fa emergere la matrice essenzialmente platonica e ne dinamizza le strutture speculative, allontanandosi altresì da quello che Étienne Gilson definiva come «essenzialismo» del neotomismo e della neoscolastica. Per Platone la partecipazione (*methexis*)⁸ esprime il nesso tra l'Uno e i molti, tra la sfera intelligibile e quella sensibile: l'Aquinate – sottolinea Fabro – riprende quest'intuizione platonica, la coniuga con il creazionismo cristiano e la pone a fondamento del rapporto tra Dio e gli enti

finiti. In tale prospettiva ogni *ens finitum* ha un *esse participatum* che gli deriva direttamente dall'*Ipsum esse per essentiam*:⁹ si tratta di una dipendenza reale del finito dall'infinito, della creatura dal Creatore.

Fabro rileva, quindi, che in san Tommaso troviamo un'originale sintesi di platonismo e di aristotelismo: nell'esame dell'ente e delle sue caratteristiche generali (sostanza-accidenti, materia-forma, atto-potenza ecc.) egli segue Aristotele, mentre quando tenta di fondare tutto il reale sull'atto d'essere (*actus essendi*) – cioè su Dio – egli ricorre all'idea platonica di partecipazione.

A tal proposito Fernand Van Steenberghe, un grande storico del pensiero medievale, docente a Lovanio, ha correttamente messo in rilievo che «per Fabro san Tommaso unifica in una sintesi superiore il platonismo e l'aristotelismo mediante una *trasposizione* originale della dottrina della partecipazione.

Portata sul piano della causalità metafisica, la partecipazione platonica si traduce, nel *Doctor communis*, nella composizione reale di *esse* ed *essentia* nel finito, e con la dipendenza totale del finito sotto l'influsso creatore dell'Essere infinito; la composizione di *esse* ed *essentia* provoca, a sua volta, un ampliamento delle nozioni aristoteliche di atto e potenza, chiamate ormai a esplicitare un ruolo nuovo nella struttura ontologica del composto finito.

Il tomismo appare in fin dei conti come un ringiovanimento e un approfondimento originale del pensiero greco. Rispetto alle sue fonti principali il Fabro pensa che si tratti di un platonismo specificato dall'aristotelismo, più ancora che un aristotelismo specificato dal platonismo.¹⁰

Le idee della «partecipazione ontologica» e della «causalità divina» conducono Fabro ad accettare quella che lo studioso di filosofia medievale Étienne Gilson definiva come «metafisica dell'Esodo»: in san Tommaso, secondo Gilson e Fabro, la ragione filosofica (il *logon didonai*) sarebbe in grado di argomentare *per se ipsam* i contenuti che il libro dell'Esodo propone come dati rivelati, ovvero la natura di Dio come essere supremo e creatore.¹¹

Inoltre grazie ai concetti filosofici di partecipazione e di causalità diviene nuovamente possibile il discorso razionale su Dio *per analogiam*, cioè a partire dalla costituzione ontologica degli enti: com'è noto, la dottrina dell'*analogia entis* afferma che si può parlare di Dio e dei suoi attributi partendo dall'essere delle creature, ovvero – così san Paolo – «*a creatura mundi per ea quae facta sunt*» (*Ep. ad Rom.* 1,20), a partire dalle cose create.

L'ateismo del pensiero moderno

Agli inizi degli anni Sessanta nella cultura italiana ci fu un ampio dibattito sull'ateismo contemporaneo, sulla sua genesi e sui suoi risvolti sociologici ed etico-politici. Tre autori che vi contribuirono con scritti significativi e discussi furono Sabino Acquaviva con *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* (1961), Augusto Del Noce con *Il problema dell'ateismo* (1964) e Cornelio Fabro con i suoi due volumi *Introduzione all'ateismo moderno* (1964). Tale dibattito fu sollecitato anche dai documenti del concilio Vaticano II, indetto nel Natale del 1961: il Concilio si occupò dell'ateismo soprattutto nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la *Gaudium et spes*.

Secondo Fabro la genesi dell'ateismo novecentesco, divenuto fenomeno di massa, è da ricercare nelle origini stesse della modernità filosofica: nel principio di immanenza insito nel *cogito* cartesiano. In Cartesio – sottolinea il nostro – il pensiero umano ha perso la sua fondamentale intenzionalità ontologica, è divenuto autoreferenziale, perdendo di vista la relazione con l'essere oggettivo. Con la svolta cartesiana il pensiero filosofico ha conosciuto una radicale *curvatio in se ipsum* ed è divenuto essenzialmente scettico nei confronti della reale conoscibilità dell'essere. Il soggettivismo moderno, quella linea di pensiero che si origina in Cartesio per trovare poi compimento in Kant, Fichte ed Hegel, ha comportato una sostanziale riduzione dell'essere all'atto di coscienza. In questa linea, definibile anche come «trascendentalismo moderno», ogni realtà oggettiva parrebbe dissolversi in realtà di coscienza: in tale prospettiva il *Sein* (l'es-

sere) è sempre e solo un *Bewußtsein* (un «essere consaputo», un «essere di coscienza»).

La coscienza nella modernità diviene, quindi, un orizzonte intrascendibile, costitutivamente e pregiudizialmente chiuso a ogni forma di trascendenza, cioè di alterità: sia essa la trascendenza dell'altro che la trascendenza divina.

A parere di Fabro «il principio moderno di immanenza è intrinsecamente ateo poiché coincide con l'affermazione radicale dell'Io come sostrato o orizzonte e principio di ogni affermazione-posizione di essere e di non essere in senso stretto, cioè che l'essere e il non essere si risolvono nella presenza e assenza di coscienza». Si comprende allora come «nel pensiero moderno, che fa scaturire la presenza dell'essere dall'attività dell'Io, si può parlare di un ateismo *strutturale e costitutivo* (...) in virtù del nuovo principio dell'identità di essere e conoscere. In questa virata decisiva, un «capovolgimento» (*Umkehrung*) di 180 gradi, si attua la rimozione o assenza o esclusione radicale della stessa possibilità di una (qualsiasi!) «presenza» (o affermazione di esistenza) di Dio come principio primo dell'universo e garante del senso del mondo come della possibilità di una salvezza eterna dell'uomo».¹²

È con il *cogito* cartesiano che ad avviso di Fabro *incipit tragoedia hominis moderni*: la soggettività viene rinchiusa in una «gabbia d'oro», in un immanentismo che, in ultima analisi, dichiara illusorio ogni slancio conoscitivo verso l'ulteriorità. L'autore afferma quindi esplicitamente che «già il *cogito* cartesiano e le sue variazioni razionalistiche, sia nell'empirismo, come nel deismo e nell'illuminismo, può essere detto ateo radicalmente».¹³

Fabro sottolinea che il *cogito* cartesiano conduce all'ateismo poiché in esso si perde la «verità dell'essere e dei principi primi». Il *cogito* si riduce perciò a una sorta di «*certitude sans vérité*», una «certezza logica, senza verità ontologica»: «Col *cogito* il fondamento prima e poi il contenuto di verità è trasferito alla coscienza così ch'è l'atto di coscienza e sono le strutture della coscienza nelle sue funzioni intuitive, predicative, discorsive... a fondare la pre-

senza dell'essere, (...) in modo che l'atto e le strutture dell'essere "si risolvono" nell'atto e nelle strutture di coscienza.

Alla metafisica dell'essere è subentrata la metafisica della mente, la quale è fatta partire direttamente da se stessa ossia "muove da se stessa", è tolto così alla radice il legame fondante immediato con l'essere e mediato con Dio e d'ora in poi la coscienza si definisce non più per rapporto all'essere ma per rapporto al "fenomeno" di essere di cui essa coscienza è la verità risolutiva.¹⁴

La conseguenza drammatica delle filosofie moderne incentrate sul *cogito* è, quindi, il nichilismo conoscitivo, un radicale scetticismo nei confronti dell'oggettività dell'essere: le filosofie moderne – come sottolinea efficacemente anche Gustavo Bontadini – sono *ab imis fundamentis* forme di «gnoseologismo» (cioè di primato assoluto del pensiero sull'essere) che hanno in sé i presupposti o dell'idealismo assoluto (si pensi ad Hegel) o del fenomenismo, facilmente degenerante nello scetticismo e nel nichilismo.

A parere di Fabro il razionalismo moderno è stato un graduale processo di «immanentizzazione» del reale che ha avuto il suo inizio in Cartesio e la sua più compiuta espressione nelle filosofie di Hegel e di Giovanni Gentile. Nella cultura italiana l'attualismo gentiliano rappresenta la più radicale conseguenza del soggettivismo moderno e dell'immanentismo: in Gentile l'Io trascendentale è un'*autóctisi*, è un'auto-creazione dai caratteri quasi divini. Notiamo che nelle indagini di Fabro sulla filosofia moderna si avverte notevolmente l'influsso esercitato dalla storiografia gentiliana, molto seguita nella cultura italiana del primo Novecento: anche per Gentile nella modernità filosofica (da Cartesio a Hegel) ha gradualmente prevalso il «metodo dell'immanenza», il quale pone «la concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero».

Nel pensiero classico greco e in quello medievale l'*incipit* del discorso filosofico è la meraviglia innanzi all'essere e la filosofia si qualifica come una «*gigantomachia peri tes ousias*» (PLATONE, *Sofista*, 246 a), come sforzo

intellettuale di comprensione dell'essere e delle sue strutture. Fabro sottolinea che Heidegger è nel giusto quando sostiene che il pensiero moderno (da Cartesio a Hegel) è stato invece un generale «oblio dell'essere»: andando alla ricerca delle condizioni di possibilità conoscitive dell'essere (le kantiane *Bedingungen der Möglichkeit des Seins*) i filosofi moderni sono caduti in un vuoto trascendentalismo che comporta inevitabili derive scettiche, poiché incapace di giungere alla conoscenza delle cose in sé stesse.

Si comprendono, quindi, i profondi motivi speculativi che hanno reso Fabro tanto ostile nei confronti di tutti i vari tentativi di conciliare in una sintesi superiore la «metafisica dell'essere» con la «metafisica della mente», il pensiero classico (fondato sull'essere extra-soggettivo) con le moderne filosofie del *cogito*, di matrice cartesiana e kantiana: si pensi, ad esempio, al pensiero di Rosmini, al «tomismo trascendentale» di Joseph Maréchal e della scuola di Lovanio, o più di recente all'antropologia trascendentale proposta da Karl Rahner. Secondo Fabro, come sottolinea con efficacia Giuseppe Pirola, «l'assolutizzazione della soggettività [tipica dei filosofi moderni e dei loro epigoni] è la premessa dell'ateismo filosofico, per la semplice ragione che, se l'essere è immanente alla coscienza pensante, anche Dio non può che risultare egli stesso un prodotto della coscienza umana, conclusione tratta da Marx stesso».¹⁵

Un ulteriore elemento del pensiero moderno duramente criticato da Fabro è la perdita della concezione di Dio come persona: in Spinoza, come è noto, Dio viene identificato con la sostanza (*Deus sive natura*) e perde di conseguenza le sue caratteristiche più pregnanti (ovvero la personalità e la trascendenza). In maniera simile avviene anche nell'idealismo trascendentale di J.G. Fichte e soprattutto nel panlogismo hegeliano in cui Dio diviene lo spirito (*Geist*) immanente nella storia del mondo: con il suo concetto di spirito e di assoluto (*das Absolute*) «Hegel – sottolinea il Nostro – non arriva a Dio che è la soggettività in senso assoluto» e, di conseguenza, non arriva neppure a concepire «il singolo nel suo

rapporto a Dio».¹⁶ Nello svolgimento del processo dialettico Hegel concepisce l'assoluto come un'astratta «universalità» (*Allgemeinheit*) dal carattere totalmente «impersonale».

Fabro nell'*Introduzione all'ateismo moderno* valuta allora molto positivamente le prospettive di J.K. Lavater, di J.G. Hamann e di F.H. Jacobi, che scorrendo i pericoli immanentistici dell'idealismo post-kantiano tentano di riproporre delle filosofie dal carattere realistico e che salvaguardano una concezione di Dio cristiana e personalistica. Ecco alcune parole emblematiche di Johann Kaspar Lavater – citate e commentate da Fabro – che mettono in rilievo i pericoli dell'idealismo trascendentale in ambito religioso: «Un Dio che non può dire: io sono; un Dio senza personalità, senza esistenza, che non crea e non dà nulla, fin quando è vero che vive un Dio che è spirito, una luce senza tenebre e l'amore di una pienezza suprema, non è Dio. Mettersi a giocare con la cosa più sacra con parole magiche prive di senso è il gioco più sacrilego».¹⁷

Come noteremo tra breve, è in Kierkegaard che Fabro trova la più valida e argomentata antitesi alla proposta teoretica degli idealisti e in particolare di Hegel, che ha «giocato al cristianesimo» tentando di razionalizzare in un sistema le verità di fede e le determinazioni stesse dell'esistenza.

«Ripartire da Kierkegaard»: i fondamenti ontologici della libertà

Fin dagli anni Quaranta Fabro instaura un pensoso confronto con le correnti esistenzialistiche a lui contemporanee: tali indagini prolungano e approfondiscono la sua diagnosi critica sugli esiti del pensiero moderno. In quegli stessi anni Nicola Abbagnano rivendicava un «esistenzialismo tipicamente italiano», superiore a quello francese (di Sartre e Merleau-Ponty) e a quello tedesco (di Jaspers e Heidegger), poiché interpretava l'essere dell'esistenza sulla scorta dell'attualismo gentiliano: Abbagnano arrivava, quindi, a espungere dall'autentico esistenzialismo anche la corrente cristiana francese (rappresentata da Marcel, Lavelle e Le Senne), considerandola uno

spiritualismo evanescente e intimistico, privo di rilievo speculativo.

Fabro si oppose radicalmente a tale prospettiva di Abbagnano e fin dai suoi primi scritti rivendicò una matrice propriamente religiosa, cristiana e antiidealistica dell'esistenzialismo, il cui capostipite fu rinvenuto nel danese Søren Kierkegaard. Per Fabro l'autentico esistenzialismo non poteva essere quello «italo-gentiliano» che escludeva in maniera pregiudiziale dalla considerazione filosofica i temi del peccato, della finitudine umana e della fede come salvezza dal nichilismo.¹⁸ Si comprende, quindi, come per Fabro fu fondamentale l'incontro con il pensiero di Kierkegaard: in esso rinvenne un paradigma di critica alla modernità, un modello antihegeliano di filosofia e una prospettiva sulla libertà in grado di coniugarsi sia con il realismo gnoseologico classico sia con la «metafisica della partecipazione».

Nel filosofo danese, per dirla con Jean Wahl, egli trovò «il salto opposto alla mediazione dialettica, il paradosso opposto alla sintesi, l'eterogeneità opposta all'omogeneità, la trascendenza opposta all'immanenza». A Fabro parve di trovare nella grande *Postilla* alle *Briciole di filosofia* «l'unico scritto moderno in grado di tener testa – perché ne contesta i fondamenti – alla *Scienza della logica* di Hegel». ¹⁹ Di Kierkegaard il nostro condivideva la critica radicale al principio d'immanenza, caratteristico del pensiero moderno, e la sua ricerca di un'autentica filosofia della libertà. Ecco allora che il giovane Fabro decise di dedicarsi alla traduzione dal danese delle opere del filosofo, cercando di mettere in rilievo anche la lontananza dell'autentico pensiero di Kierkegaard dall'appropriazione che ne aveva fatto Karl Barth.

Nel 1940 il prof. Giuseppe Gabetti, direttore dell'Istituto germanico di Villa Sciarra, gli mise a disposizione l'edizione originale delle *Opere* e dei *Papiri* ed egli iniziò un alacre lavoro di studio e traduzione. Fabro sottolinea che il suo «incontro con Kierkegaard è stato decisivo, non meno di quello con san Tommaso, Kant, Hegel, Marx... sia per afferrare l'unità sotterranea del pensiero filosofico nelle varie epoche di cultura, sia per cercare dall'interno la

radice o le radici del suo polimorfismo, del suo alzarsi ed abbassarsi... nei vari secoli. E come la metafisica di Tommaso [lo] ha liberato per sempre dai formalismi e dalle vuotaggini delle controversie scolastiche, così l'esistenzialismo cristiano di Kierkegaard [lo] ha liberato dal complesso di inferiorità verso il pensiero o, più esattamente, verso la barondata dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea, rivelando[gli] il loro sottofondo antiumano e anticristiano». ²⁰

In particolare Fabro apprezza del pensiero di Kierkegaard il suo essere asistemico, realista e teologico a un tempo. Il filosofo danese fu asistemico poiché era giustamente convinto che ogni classificazione del reale in un sistema fosse in funzione di una qualche ideologia. Fabro inoltre mette molto in evidenza il realismo della prospettiva gnoseologica di Kierkegaard: non solo per il fatto che egli entra in aperta polemica con il principio d'immanenza (presente in Cartesio, Spinoza, Kant e gli idealisti) ma per il suo esplicito richiamarsi al realismo classico; a tal proposito Fabro cita spesso una dichiarazione di Kierkegaard che torna non di rado nelle sue opere: «Io sono stato educato al pensiero dei greci». ²¹

Un ulteriore e fondamentale elemento sul quale Fabro si sofferma è l'«Io teologico, quel modello di soggettività in grado di fare il «salto nella fede», un salto che è oltre ma non contro la ragione. L'«Io teologico indica quindi il rapportarsi del finito innanzi all'infinito: si tratta di un rapporto personale tra la creatura e il Creatore, il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe».

È sulla base di tale rapporto che la libertà dell'uomo diviene una libertà responsabile, una libertà che diviene cosciente di un ordine di valori incarnati nella stessa gerarchia dell'essere. Se nel mondo moderno la libertà è stata spesso teorizzata come individualismo, spontaneismo e *arbitrium indifferentiae* (si pensi ad esempio ai libertini francesi del Seicento), con Kierkegaard la libertà torna a essere radicata in un ordine ontologico che ha al suo vertice il «bene in sé»: Dio che è *caritas*, amore oblativo. Nel filosofo danese la libertà umana

non è più rinchiusa nel cerchio incantato della coscienza o nel pensiero logico-dialettico (come avveniva in Hegel): in Kierkegaard il momento della scelta è un qualcosa di drammatico e paradossale che impegna tutta l'esistenza e che pone l'uomo (libertà finita) in rapporto diretto con Dio (libertà infinita). ²² Si comprende allora come in Fabro – a partire dalle sue riflessioni su Kierkegaard – «l'ultima fondazione (causale) e l'ultima ragion d'essere (finale) della libertà umana è riconosciuta nel rapporto personale che sussiste tra l'uomo e Dio». ²³

Il confronto con Del Noce

Le riflessioni sulla modernità condotte da Fabro hanno trovato notevole accoglienza tra gli studiosi ma, allo stesso tempo, hanno suscitato anche profonde critiche, che ora cercheremo brevemente di esaminare. Oggetto di contestazione e di dichiarati rifiuti è stata «l'idea di fondo sulla quale si baserebbe l'intero suo progetto filosofico – idea consistente nella pretesa di giudicare (e condannare) tutta la filosofia moderna alla luce del concetto tomistico dell'*actus essendi*». ²⁴

Effettivamente ci pare che l'intuizione originale dell'*esse* tomistico stia sempre sullo sfondo anche delle sue diagnosi storiografiche sulla filosofia moderna: si tratta di un'intuizione che talvolta genera radicali rifiuti come quelli espressi da Fabro nei confronti sia del pensiero moderno *tout court* (da Cartesio a Hegel) sia di tutti coloro che hanno cercato di stabilire un dialogo fecondo con la modernità, pur intendendo rimanere fedeli a un «tomismo essenziale».

Questo è il caso di Rosmini, di Maréchal, di Karl Rahner e del gesuita tedesco Johannes Baptist Lotz, che ha cercato di coniugare la prospettiva trascendentale kantiana con la gnoseologia tomista: quest'ultimo ha sottolineato che la teoria kantiana del giudizio – accentuando il valore di referenza della copula – può essere interpretata come una fondamentale intenzionalità ontologica.

Pietro Prini, pur in un generale apprezzamento del pensiero fabriano, non esita a mettere in luce che l'esigenza – in sé legittima e positiva – di

giustificare una prospettiva filosofica fondativa abbia come risultato anche quello di condurre a degli ingiustificati eccessi di critica: «Fabro – asserisce Prini – fa dell'esperienza [tomistica] dell'essere il criterio di discriminazione tra la filosofia vera e la filosofia falsa, quasi che ci possano essere filosofie che in un modo o nell'altro non conoscano e non pensino».²⁵

Augusto Del Noce si è dimostrato molto vicino alla sensibilità con la quale Fabro si è accostato al pensiero moderno, trovando notevoli affinità e somiglianze con le sue indagini sulla genealogia dell'ateismo. Riferendosi all'*Introduzione all'ateismo moderno* egli affermò: «È con vera gioia che vi ho trovato una quasi identità di vedute con queste esposte in questo libro [*Il problema dell'ateismo*], tanto più degna di essere presa in considerazione perché il linguaggio è differente. Devo limitarmi qui a sottolineare alcuni tra i molti punti di accordo (...). Quanto alla sua tesi sul principio di immanenza come "passo essenziale" per la costituzione dell'ateismo, essa coincide perfettamente col concetto che io propongo del razionalismo. Pure perfetto accordo su quel che egli dice sul tentativo di salvezza della religiosità nell'ateismo marxista».²⁶

Tuttavia secondo Del Noce la modernità non è solo un processo che ha in sé i germi dell'ateismo contemporaneo, come parrebbe invece emergere

dagli scritti di Fabro: nello stesso Cartesio, iniziatore del pensiero moderno, egli individua delle virtualità positive che vanno correttamente messe in rilievo e che hanno dato origine a quella linea di pensiero tipicamente moderna definita come «ontologismo». Del Noce individua quindi nell'«età che si vuol chiamare moderna, il delinearci di due irriducibili direzioni di pensiero, l'una da Cartesio a Nietzsche, l'altra da Cartesio a Rosmini, destinata questa seconda a raggiungere e ad affinare il pensiero metafisico tradizionale».²⁷

In Del Noce la modernità ha una duplice direzione che trova la sua genesi nel pensiero cartesiano: la prima è quella da «Cartesio a Hegel e Nietzsche», ovvero la via dell'immanentismo già individuata e analizzata da Fabro, la seconda è quella da «Cartesio a Rosmini», che termina con il recupero dell'ontologia classica e dell'antropologia cristiana. Differentemente da Fabro, Del Noce mette ampiamente in rilievo che il vero avversario di Cartesio fu il pensiero libertino, il *libertinage érudi* che si dimostra scettico nei confronti di ogni verità prima e fondante e che esprime una concezione dell'uomo naturalistica ed edonistica.

Con Cartesio si originano, quindi, due percorsi speculativi che scorrono paralleli per tutto il corso della modernità: il razionalismo con i suoi esiti di idealismo assoluto e di immanentismo (Hegel) e l'ontologismo, cioè

quella linea di pensiero che correggendo l'idealismo definisce l'uomo come *imago Dei*, come partecipazione all'essere in un orizzonte di mistero. Ci pare, inoltre, che una delle differenze fondamentali tra le indagini di Fabro e quelle di Del Noce sia da ricercare nella sensibilità per il problema della storia: mentre il pensiero di Fabro ha una formulazione più sistematica ed è attento a delineare i caratteri di una *philosophia perennis* radicata nell'essere, quello di Del Noce ha come esplicita finalità un'«interpretazione transpolitica [cioè concettuale] della storia contemporanea» e dei suoi drammi (i totalitarismi politici e l'attuale «società opulenta» e nichilista).

Del Noce sostiene che nel mondo moderno la grande lacuna cartesiana del problema della storia fu subito correttamente evidenziata e colmata da Giambattista Vico, il quale ha avuto il merito di introdurre una filosofia della storia non rigorosamente circoscritta «entro la curva dei giorni» (ovvero nell'immanenza) ma aperta a considerazioni di ordine trascendente e metafisico: basti pensare ai concetti vichiani di provvidenza e di «eterogenesi dei fini». È con Vico che si inizia quindi a delineare chiaramente quella che Del Noce individua come l'«altra modernità», quella caratterizzata dall'ontologismo: si tratta di una difesa della metafisica che, pur non dimenticando la dimensione storica dello spirito

¹ Nel 2011 si è celebrato il centenario della nascita di p. Cornelio Fabro, uno dei più validi e originali esponenti del tomismo italiano, nonché traduttore delle opere di Søren Kierkegaard, il filosofo danese «padre dell'esistenzialismo». Per l'occasione si sono tenuti in Italia e all'estero numerosi convegni e incontri di studio. In particolare ricordiamo il Congresso internazionale che si è tenuto dal 7 al 9 ottobre 2011 a Roma presso il Palazzo della Cancelleria: vi hanno preso parte alcuni dei rappresentanti più significativi della cultura cattolica. Tra questi: mons. Marcelo Sánchez Sorondo (cancelliere della Pontificia accademia delle scienze), mons. Lluis Clavell (presidente della Pontificia accademia san Tommaso) e Charles Morerod, rettore dell'Università Angelicum di recente nominato vescovo di Losanna, Ginevra e Friburgo. Nel 2011 è stato notevolmente incentivato anche il progetto di pubblicazione delle opere complete di Fabro, un grande lavoro svolto sotto il patrocinio del Consiglio nazionale delle ricerche (CNR). Nel marzo 2004 è uscito il primo volume delle *Opere* presso la casa editrice di Roma Edivi: si tratta dell'inedito *La prima riforma della dialettica hegeliana*. Attual-

mente sono stati stampati 14 volumi: il catalogo ne prevede oltre un centinaio (volumi editi dall'autore ormai fuori commercio, inediti, appunti di lezioni, omelie, epistolario). I lavori dell'*Opera omnia* vengono sapientemente guidati da p. Elvio Celestino Fontana. Nell'aprile 2007 è stata annunciata anche la pubblicazione delle *Obras selectas de Cornelio Fabro*: si sta quindi procedendo alla traduzione delle opere fabriane sia in spagnolo sia in inglese.

² Cf. C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadri- vium, Genova 1981.

³ Cf. G. MATTUSSI, *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso*, Pontificia università Gregoriana, Roma 1917, 1925.

⁴ C. FABRO, «La problematica dell'esse tomistico», in ID., *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia università lateranense, Roma 1969, 103-134, qui 103.

⁵ C. FABRO, *Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*, a cura di R. Goglia ed E. Fontana, Edivi, Roma 2011, 34.

⁶ Si tratta del domenicano Tommaso Maria

Zigliara, al quale, com'è noto, papa Leone XIII affidò la direzione dell'edizione romana (detta leonina) delle opere di san Tommaso. Il manuale al quale Fabro si riferisce è la *Summa philosophica in usum scholarum* edita nel 1876.

⁷ FABRO, *Appunti di un itinerario*, 34.

⁸ Si vedano PLATONE, *Fedro* 83a; *Parmenide* 131a; *Repubblica* 402c.

⁹ A tal proposito cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.

¹⁰ F. VAN STEENBERGHEM, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1942, vol. II, 481ss.

¹¹ Quando Mosè sul monte Oreb chiese a Dio il suo nome, egli rispose «Io sono colui che sono» (in latino: *Ego sum qui sum*; in ebraico: *Ehjéh Aschér Ehjéh*, letteralmente: «Sarò colui che sarò» (Esodo 3,14). Étienne Gilson sviluppa l'interpretazione del pensiero tommasiano come «metafisica dell'Esodo» soprattutto nella IV edizione de *Le Thomisme* (Vrin, Paris 1965).

¹² FABRO, *Appunti di un itinerario*, 79.

¹³ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969.

umano, tenta di ampliare e correggere il razionalismo e il successivo idealismo trascendentale. Il filosofo è chiaro nell'affermare che «l'ontologismo dev'essere situato, nella storia del pensiero cristiano, come uno di quegli aspetti essenziali di quella rottura secentesca dell'agostinismo, che coincide (o meglio ne è la controparte) con l'inizio della filosofia moderna».²⁸

Elementi di criticità

Ci pare che ulteriori elementi di critica alla prospettiva storiografica di Fabro vadano rintracciati nella mancata considerazione di alcuni fondamentali contenuti speculativi che smentiscono la concezione di una modernità filosofica quale graduale «processo di immanentizzazione del reale»: ci riferiamo, in particolare, all'idea di Dio in Cartesio e alla teoria kantiana dei limiti del trascendentale. L'idea Dei, introdotta dal filosofo francese nella terza delle *Meditazioni metafisiche*, si pone come principio stesso del *cogito*, forando l'immanenza della coscienza.

Nella prospettiva cartesiana l'idea di Dio è l'idea di infinito e di *perfectio* che trascende il *cogito* stesso, indicandogli il suo vero fondamento «in altro da sé»: *cogitor a Deo, ergo sum*. Come ha ben sottolineato anche lo studioso tedesco Reinhard Lauth, l'idea Dei diviene in Cartesio «il principio primo del sistema» (*das höchste Prinzip*) che fonda il *cogito* nella trascendenza divina.²⁹

Un'ulteriore linea di pensiero moderno alla quale Fabro si è dimostrato poco sensibile è stata quella kantiana basata sui limiti gnoseologici del trascendentale, mirante a riproporre un'apologetica cristiana fondata sul «primato del pratico». Nelle sue indagini Fabro concorda con la prospettiva di Otto Willmann che parla di un «ateismo kantiano (*ein kantischer Atheismus*)» e che considera «i postulati della ragion pratica, dopo le demolizioni della ragione pura, (...) [come mere] "funzioni" utili solo per i meno progrediti».³⁰

In realtà ci pare che la teoria kantiana dei limiti (*Grenzen*) della conoscenza umana costituisca una sorta di moderno *praeambulum fidei* fondato sulle esigenze della morale e dell'esistenza umana: dopo aver evidenziando i limiti della conoscenza, nella *Critica della ragion pratica* Kant si è subito preoccupato di creare nuovi spazi di legittimità per la metafisica e soprattutto per i presupposti della fede religiosa (l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la libertà del volere). Questo è stato ben sottolineato anche dai cattolici tedeschi contemporanei di Kant come il benedettino Matern Reuß: per quest'ultimo grazie al filosofo di Königsberg «vanno in un sol colpo in rovina il materialismo, l'ateismo, il deismo, il fatalismo, lo scetticismo universale e ogni dogmatismo»: «risulta dunque chiaro» – continua Reuß

– «che religione e morale ricevono grossi vantaggi dalla filosofia kantiana, e che a questa non si possono addebitare dei torti».³¹ Fabro ci pare ancora troppo legato all'immagine di un Kant «Robespierre della teologia» e alle durissime critiche mosse al pensiero kantiano da Guido Matussi (*Il veleno kantiano*, Roma 1907).

Tra i grandi meriti ascrivibili agli studi di Fabro vi sono senz'altro il recupero della nozione tomistica di *esse ut actus*, la denuncia dei possibili esiti atei dell'umanesimo moderno (si pensi a Feuerbach) e soprattutto la valorizzazione del pensiero di Kierkegaard come «metafisica della libertà». Di certo condividiamo il giudizio di Giuseppe Mario Pizzuti, secondo il quale «l'ermeneutica che Fabro instaura del pensiero moderno è molto complessa e tutt'altro che semplificatrice»; egli sottolinea che in Fabro «la metafisica dell'*esse ut actus* si pone non soltanto come posizione teorica alternativa rispetto al pensiero moderno, ma come posizione capace di recepire e di soddisfare realmente le istanze speculative e spirituali cui il cominciamento immanentista del pensiero moderno vorrebbe soddisfare: un ruolo, questo, che Fabro ha attribuito (...) anche al pensiero di Kierkegaard e che a nostro avviso costituisce il punto nevralgico, il più delicato dell'opera del nostro filosofo».³²

Tommaso Valentini*

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ G. PIROLA, «Cornelio Fabro, critico della filosofia moderna», in *La Civiltà cattolica* IV(2009), 17-29, qui 27.

¹⁶ C. FABRO, Introduzione a G.W.F. HEGEL, *La dialettica. Antologia sistematica*, a cura di C. Fabro, La Scuola, Brescia 1960, p. c.

¹⁷ Lettera di J.K. LAVATER a K.L. REINHOLD (sugli esiti della filosofia idealistica) riportata in H. MAIER, *An der Grenze der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1909, 260; il passo citato viene tradotto dall'autore in FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 668.

¹⁸ Cf. C. FABRO, «Rassegna dell'esistenzialismo italiano», in *Divus Thomas* (1943) 5-6, 431-440; ID., *Problemi dell'esistenzialismo*, Ave, Roma 1945. Cf. anche E.C. FONTANA, *Fabro e l'esistenzialismo*, Edivi, Roma 2010.

¹⁹ FABRO, *Appunti di un itinerario*, 83.

²⁰ *Ivi*, 85.

²¹ Tuttavia Fabro ha più volte riconosciuto di aver talvolta esagerato nel porre in rilievo le affinità tra Kierkegaard e il realismo classico: si veda G. BURGHI, «Conversazione con Cornelio Fabro», in *Aquinas* (1996) 3, 465.

²² A tal riguardo si veda in particolare C. FABRO, *La fondazione metafisica della libertà di scelta in Soeren Kierkegaard*, in ID., *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli Editore, Rimini 1983, 201-230.

²³ A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2005, 243.

²⁴ G. REALE - D. ANTISERI, *Cornelio Fabro*, in ID., *Storia della filosofia*, vol. 13, *Filosofi italiani del Novecento*, Bompiani, Milano 2008, 754-769, qui 769.

²⁵ P. PRINI, Il contrassegno del neotomismo italiano, in ID., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, 39-61, qui 60.

²⁶ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964, 15-16 [nel 2010 il volume è stato riedito con una Postfazione di Massimo Cacciari].

²⁷ A. DEL NOCE, *L'idea di modernità*, [testo edito per la prima volta nel 1982], in ID., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Morcelliana, Brescia 2007, 33-38, qui 37.

²⁸ A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, a

cura di F. Mercadante e B. Casadei, Giuffrè, Milano 1991, 491.

²⁹ Cf. R. LAUTH, *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998; tr. it. di M. Ivaldo, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Guerini, Milano 2000.

³⁰ FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., 668.

³¹ M. REUSS, *Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?*, F.X. Riemer, Würzburg 1789; la traduzione del passo citato si trova in G. REALE - D. ANTISERI, *Filosofi cattolici tedeschi al seguito di Kant*, in ID., *Storia della filosofia*, vol. 10, 567-574, qui 570.

³² G.M. PIZZUTI, «Un filosofo "inattuale"», in G.M. PIZZUTI (a cura di), *Veritatem in caritate. Studi in onore di C. Fabro*, Ermes, Potenza 1991, 12.

* Ricercatore di Filosofia politica e docente incaricato di Storia della filosofia presso l'Università degli studi Guglielmo Marconi (Roma); segretario di redazione di *Acta philosophica. Rivista internazionale di filosofia*.