Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione

Recensioni RTE XIII(2009)25

luto, così bene indagato e riproposto in Tommaso, in realtà fu presente anche nella modernità, da Fabro troppo appiattita sui nomi di Cartesio e di Hegel. In ogni caso, il volume è raccomandabile sia per la forza speculativa che per l'interpretazione non logicista ma «esistenziale» di Tommaso: in un momento di rifiorito interesse per la teologia razionale (come dimostrano diverse pubblicazioni anche d'Oltralpe) e di costante richiamo all'esercizio della ragione, il libro di Fabro viene a proporsi come degno contributo in entrambe le direzioni.

Giorgio Squbbi

Cornelio Fabro
Opere Complete, 16:
Breve Introduzione al Tomismo
a cura di M. Lattanzio, EDIVI, Segni 2007,
pp. 162, € 20,00

Questo volume, che accoglie nella serie Opere complete di Cornelio Fabro un testo già pubblicato in più edizioni presso la Editrice Ares con il titolo Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno (stupisce di non trovarne notizia da parte dei curatori), costituisce «un itinerario essenziale» sul pensiero filosofico di s. Tommaso, esplicitamente dedicato a quei giovani che volessero «penetrare per proprio conto il significato e la struttura interiore della speculazione tomistica» (p. 7): l'esposizione dei grandi temi tommasiani, classicamente articolata nelle sezioni fondamentali della gnoseologia, dell'ontologia e della teologia filosofica, è preceduta da ricchi riferimenti storici tanto in ordine alla formazione del tomismo che in merito alla rilevanza a esso attribuita dal magistero ecclesiastico. Lo schema classico dell'esposizione non impedisce all'autore di contrastare il pregiudiziale stereotipo di un Tommaso pedissequo ripetitore di Aristotele, mettendone in luce l'originalità e la novità che, non a caso, fu occasione di non poche difficoltà e contrasti prima di potersi affermare. Dopo un primo brevissimo capitolo che offre un'essenziale panoramica della vita dell'Angelico (pp. 7-10), Fabro dedica un secondo e altrettanto breve capitolo all'elencazione meticolosa e rigorosa delle sue opere (pp. 11-18), insieme a notizie e osservazioni anche sui vari opuscoli, autografi, opere perdute e commenti incompleti. Segue un terzo capitolo dedicato all'analisi del problema delle fonti (pp. 19-32): è convinzione dell'autore che la ricerca sulle fonti del pensiero dell'Aquinate non rivesta un mero interesse storiografico o filologico, ma abbia anche reale rilevanza teoretica. Con grande acribia e precisione, Fabro ripercorre le tappe di studio di Tommaso, dimostrando una profonda conoscenza non solo dei testi dell'Angelico, ma anche delle fonti alle quali questi attinse per elaborare un pensiero organico e originale, capace di ereditare le aporie dell'età classica e di risolverle alla luce della rivelazione cristiana. Tutto ciò non fu però, come si potrebbe erroneamente concludere, un impaludamento cristiano di contenuti razionali ma, come Fabro si premura di dimostrare, un autentico avanzamento della filosofia: il Tommaso credente fu e restò genuino filosofo anche quando trovò nella rivelazione cristiana l'orizzonte risolutivo delle grandi guestioni. A differenza di chi vorrebbe un Tommaso esclusivamente aristotelico, Fabro mostra che l'Angelico realizzò in realtà una mirabile conciliazione fra il platonismo e il cosmo cristiano, servendosi di una metafisica «elaborata ed espressa con principi aristotelici» (p. 22). Altri autori particolarmente significativi, addotti come fonti rilevanti della metafisica dell'Aquinate, sono Boezio e Avicenna «ai quali si deve il suggerimento diretto della tesi capitale della metafisica tomista qual è la distinzione reale fra l'essenza e l'atto di essere delle creature» (p.24): tutto ciò che è, ma non è l'essere, deve essere ricondotto come a sua origine all'essere stesso. È maturata qui, secondo la ricerca del Fabro, la nozione metafisica di partecipazione (dal medesimo accuratamente studiata in altri ponderosi scritti), con la quale Tommaso si distacca definitivamente da un mero contesto di causalità fisica per approdare alla dipendenza ontologica di ogni esistente da Dio.

Nel quarto capitolo, di natura prevalentemente teoretica, la sezione «La struttura del conoscere» (a nostro avviso lo scritto più significativo del volume), Fabro offre una felice sintesi di gnoseologia tomista nella luce del concetto cristiano di persona quale soggettualità e relazione: nel solco della tradizione patristica e greca, che hanno distinto nell'uomo una conoscenza empirica e contingente (ratio inferior) da una conoscenza delle verità prime a immutabili (ratio superior), Fabro osserva che anche la dottrina aristotelica dell'intelletto agente e paziente, dal canto suo, conferisce all'uomo una dignità e una consistenza che bene si accordano all'idea cristiana di «persona» quale soggetto responsabile e realmente attivo delle proprie facoltà. Questo, insieme ad altri dati, spinge Fabro alla convinzione che ci sia un «aristotelismo» strutturalmente consonante con le verità fondamentali del cristianesimo. Nella fase «di prevalenza dell'immanenza aristotelica» (p. 34), in cui la riflessione verte sul soggetto nell'orizzonte della sensibilità, il conoscere dell'uomo si articola unitariamente e omogeneamente in tre momenti: 1) la sintesi formale, che per mezzo dei sensi organizza i contenuti d'esperienza in unità percettive immediate (percezione di figure, di numeri, di stati di quiete e moto ecc.); 2) la «sintesi reale» dei valori concreti della vita vissuta (ciò che Tommaso chiama intentiones, distinguendoli dalle formae, che sono contenuti neutri delle sfere precedenti): qui la facoltàchiave è la vis cogitativa, appena accennata da Aristotele ma sviluppata dalla tradizione araba e specialmente da Averroé, dove funge da intermedio tra l'esperienza diretta dei singoli soggetti e l'apprensione dell'universale che questi trovano nell'intelletto unico separato e infine 3) la conoscenza reale delle cose, in cui l'intelletto entra nel mondo delle cose concretamente esistenti operando il raccordo tra intelletto e senso e preparando il conoscente a elevarsi alle regioni superiori dell'essere.

Fabro insiste giustamente sulla forza con cui Tommaso difende i sensi contro la tendenza averroistica e spiritualista che li vorrebbe immediatamente trascendere verso la conoscenza astratta ed essenziale: l'Aquinate è infatti ben consapevole che l'esclusione dei sensi distruggerebbe la continuità fra ciò che l'esperienza offre e le sintesi che caratterizzano l'attività dello spirito umano. Insieme all'immanenza aristotelica si trova anche la trascendenza platonica: infatti, pur relazionato al sensibile da cui trae la conoscenza dell'essenza, l'intelletto attinge anche un valore assoluto in quanto «partecipazione del lume divino in noi e della legge eterna» (STh I-II, q. 91, aa. 2 e 3) quello che altrove, e con termine fortunato, Tommaso chiamerà anche scintilla animae (In Sent., II, d. 3, q. 3, a. 1). In altre parole, se è vero che la conoscenza è un tutto coordinato e immanente nel suo procedere, è altrettanto vero che ogni fase della conoscenza, dai gradi inferiori a quelli superiori, è fondata nella perfezione assoluta dell'Ipsum Esse che è Dio. Insieme alla participatio causalis, comune a tutta la filosofia cristiana, sussiste in Tommaso anche una participatio formalis di derivazione neoplatonica, che tenterà d'imporsi con Eckhart e con la sua scuola (p. 38): l'uomo non è solo causato da Dio, ma è causato da Dio come partecipante alla sua stessa autotrasparenza, cioè è causato in quanto conoscente. La stessa espressione secondo cui l'intelletto agente è «una partecipazione del lume divino in noi» (De ver., q. 10, a. 6) ha un significato ontologico e strutturale e rimanda al fatto che l'intelletto, quale apice supremo della mente, attinge Dio e resta in comunione con lui. Ora, conclude Fabro, proprio perché la conoscenza sensibile è già da sempre assunta nella capacità astrattiva dello spirito che orienta alla conoscenza del Divino, Tommaso non ha scelto tra «i due membri dell'alternativa aristotelismo-platonismo, ma ne ha accolto le opposte istanze di trascendenza e d'immanenza in un piano superiore, mediante la nozione di partecipazione» (p. 37).

Nella sezione successiva, «La struttura dell'essere» (pp. 38-45), Fabro enuncia le tesi ontologiche più originali di Tommaso, a partire da quella che fu la più ostacolata: l'unità della forma sostanziale e quindi l'affermazione dell'anima spirituale come forma sostanziale del composto umano; segue poi l'individualità personale del principio spirituale (contro l'averroismo), per concludere con l'affermazione della distinzione reale di essenza e atto di essere (esse) quale traccia ontologica della creazione. È questa, per Fabro, la tesi che è ancora oggi «considerata la chiave di volta di tutto il pensiero tomista» (p. 42). Anche nel campo dell'etica, Fabro sottolinea la novità introdotta guando, con il concetto di «legge naturale» quale partecipazione alla legge eterna («participatio legis aeternae in rationali creatura»), Tommaso fa progredire la filosofia verso una fondazione ontologica del diritto: per questo motivo la trattazione tomista non si distacca soltanto da quella dei suoi predecessori e contemporanei, ma rappresenta anche la sintesi più compiuta

di diritto romano e concezione cristiana. Infine, nella sezione «Il metodo teologico: Ragione e fede» (pp. 45-51), Fabro ascrive a Tommaso il merito di essere stato il primo a concepire la teologia come «scienza in senso rigoroso» (p. 45), riuscendo a rischiarare alcuni punti discussi della teologia a lui contemporanea (ad es. i praeambula fidei e la creazione ab aeterno). Il quinto capitolo (pp. 53-66) si dedica all'accettazione del tomismo dopo la morte dell'Angelico: tra le difficoltà che ne arrestarono la ricezione, Fabro ricorda l'errata trasmissione e l'errata ermeneutica dei suoi testi. Successivamente, nel sesto capitolo dal titolo «Tomismo e Magistero ecclesiastico» (67-84), e a nostro avviso il meno riuscito, l'autore ripercorre il lento ma inesorabile ingresso del pensiero di Tommaso nell'attività dottrinale della Chiesa e come, nonostante tutti i contrasti di diversa provenienza, abbia raggiunto una posizione del tutto particolare con il concilio di Trento. Nel pieno della bufera modernista, secondo Fabro irretita dal principio d'immanenza, Leone XIII con la sua enciclica Aeterni Patris indicò nel ritorno al tomismo e non a qualsiasi tipo di filosofia scolastica la via del riscatto; uqualmente è menzionata l'intenzione esplicita di s. Pio X di voler fermare con la metafisica tomista l'imperversante modernismo «sintesi di tutte le eresie», fino a giungere alla dichiarazione della necessità di ritorno al tomismo del Codice di diritto canonico pubblicato da Benedetto XV e ai testi magisteriali di Pio XII. Segue il settimo capitolo dedicato a «Scolastica e Tomismo» (pp. 85-108),

in cui il Fabro ripercorre l'iter della scolastica, evidenziando, oltre all'originale singolarità del tomismo, anche la decadenza della prima scolastica e la lotta contro il tomismo nelle sue tesi innovative e caratteristiche.

Infine, nell'ultimo capitolo, l'ottavo (pp. 109-125), Fabro affronta il rapporto del tomismo con il pensiero moderno, indicando nell'ontologismo e nel tradizionalismo francese, come anche nell'idealismo tedesco, i più fieri nemici della dottrina e della sua ripresa. Vengono espressamente citati il neo-kantismo di E. Eucken, che bollava come non senso, nel pieno trionfo del pensiero moderno, ritornare a un pensiero medioevale perfettamente superato, il razionalismo d'indole storico-critica di L. Rougier, la riduzione a strategia politica del tomismo operata da G. Saitta, che vi lesse lo strumento per una concezione teocratica della vita. E nemmeno mancano accenni a pensatori che hanno cercato un avvicinamento del tomismo alla filosofia kantiana o all'idealismo trascendentale (A. Carlini, G. Zamboni, J. Maréchal): di fronte a questi tentativi, dopo aver ribadito la diversità sistematica fra i due mondi di pensiero, rispettivamente l'apriori kantiano e il realismo della verità. Fabro emette un duro giudizio sulle insidie della filosofia moderna, che avendo posto il principio della coscienza come fondamento dell'essere, «ha potuto turbare radicalmente la vita spirituale dell'Occidente, avviandola sulla china del monismo panteistico prima e poi chiarendosi definitivamente nel suo autentico nucleo di antropologismo ateo quale si attesta nella filosofia

contemporanea» (p. 124). A tutto ciò bisogna opporre come ciò che Fabro chiama «il parmenidismo tomistico», e cioè l'incontro fra l'atto tomistico dell'esse e l'atto moderno dell'autocoscienza, è il preciso compito per il tomismo del futuro: «Una volta che si riconosca, come si deve, la derivazione e la deviazione teologica della metafisica dell'immanenza con le sue varie propaggini, il compito del tomismo del futuro sembra debba essere quello di penetrare l'esistenza di quella proclamata immanenza, traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione del finito nell'Infinito: chiarendo così i primi principi della "metafisica dell'atto", non come una figura culturale isolata, ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è al tomismo quindi, più che a qualsiasi scuola di pensiero cristiano, che si addice tale missione di unificazione dell'umana coscienza dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale» (p. 125). Rispetto ad altre opere del Fabro, questo scritto non vanta originalità particolare, se si eccettua la parte storico-filologica di ricerca sulle fonti ispiratrici dell'Aquinate, una parte che, oltre a presentarsi come invidiabile esempio di acribia, offre anche notevoli stimoli per la riflessione teoretica. La posizione del Fabro sulla modernità è alquanto nota: un breve scritto come il presente, oltre a non poterla mitigare, le fa mancare anche quella pazienza ermeneutica e quell'ampiezza storica che, forse, avrebbero salvaguardato l'autore da condanne unilaterali e senza appello. Tanto più che appartiene alla grandezza specifica e intrinseca del tomismo la ricerca della particula veritatis nelle posizioni che si vogliono discutere e, magari, rigettare. Resta comunque il fatto che oggi, come specialmente accade nelle ricerche di studiosi americani, sono proprio tematiche «moderne», inerenti cioè al soggetto e alla coscienza, a segnare un rinnovato interesse per Tommaso. Ma a una grande intelligenza teoretica e ancor più grande esperto di Tommaso, quale Cornelio Fabro indiscutibilmente fu, non si deve necessariamente chiedere di essere anche «di profetico spirito dotato».

Giorgio Sgubbi

Franco Buzzi Breve storia del pensiero protestante da Lutero a Pannenberg

(In cammino), Àncora, Milano 2007, pp. 121, € 12,00

Questo agile volumetto, pensato e scritto, come esplicita l'autore, «come una semplice introduzione all'argomento» (p. 5), è dotato del carattere di essenzialità e immediatezza e, proprio per questo, viene consigliato a coloro i quali vogliono avere a disposizione gli elementi essenziali riguardanti un fenomeno culturale – il protestantesimo – che è di pertinenza non soltanto dell'età moderna, ma anche della nostra contemporaneità.