

LA LIBERTÀ IN CORNELIO FABRO

PREFAZIONE

La libertà risulta scontata se si presta attenzione alla ricorrenza del termine nel discorso ordinario. Essa è usualmente richiamata per appellarsi a ciò che, nella varietà delle sue applicazioni, appare come il presupposto fondamentale di ogni rapporto umano. Dinanzi al diffuso scetticismo cui oggi si assiste rimane ancora indiscusso il valore della libertà.

Appare tuttavia sintomatico della povertà con la quale il concetto di libertà viene spesso inteso il fatto che tale medesimo scetticismo gli venga frequentemente congiunto come un suo aspetto inseparabile. La stessa libertà sembrerebbe esigere una completa indeterminazione. Ogni delimitazione del suo senso risulterebbe invece comprometterla.

Da tal punto di vista, più di ogni altra la pretesa di una fondazione metafisica appare inaccettabile. Propriamente, la libertà, sola, costituirebbe il fondamento dell'esistenza umana. Non pare perciò sensato ricercare una ragione ulteriore del suo atto e della varietà delle sue manifestazioni. La libertà avrebbe altrimenti un antecedente che non può che dissolverla¹.

Tale impostazione radicale, frequente negli autori dell'esistenzialismo, è motivata dalla chiusura entro cui l'essere è stato concepito nei moderni sistemi razionalistici². Da tal punto di vista, essa risulta come una legittima affermazione della trascendenza della persona, dell'apertura e del carattere originario della libertà. Ma tale reazione rivela presto la sua fragilità appena ci s'interroghi sulla reale consistenza di quest'ultima.

Di che cosa l'uomo può rivendicare un effettivo dominio? Perché in generale esiste nel mondo qualcosa come la libertà? Se si ponesse ad ipotesi ciò per cui tale dominio apparirebbe veramente significativo – il bene, il male, gli eventi, il tempo, la felicità – molti, avendo presente i limiti e l'innumerabile quantità di condizionamenti cui la vita umana è sottoposta, rimarrebbero perplessi.

Solo una riflessione metafisica potrebbe farsi carico di questi problemi cercando di affrontarne tutte le questioni che vi sono implicate: quelle stesse che accantonate o surrettiziamente risolte potrebbero motivare un'eventuale risposta scettica. Del resto, la libertà non è un oggetto di cui sia possibile offrire una facile ostensione né essa si trova ugualmente spiegata in ogni atto o in ogni realtà umana.

La libertà si rapporta nella maniera più intima alla persona. Essa non riguarda tanto un oggetto o un fatto empirico, come, ad esempio, una capacità o una situazione d'indipendenza da cui gli atti umani potrebbero sorgere, ch'è il suo significato più comune, pur esso essenziale. Né la libertà riguarda, soltanto, la sfera indeterminata di ciò che possiamo fare. Infatti, molte cose non le possiamo fare né ora né mai né è nostro bene né è nostro interesse farle.

La libertà riguarda piuttosto i beni che interpellano la persona e l'atto indeducibile col quale essa decide di dedicarvisi. La libertà propriamente non è un fatto, ma è un atto e un compito del singolo. Essa porta in sé l'intera vita umana nel suo dinamismo temporale. Tale dinamismo, per la sua natura personale e per la sua apertura infinita, non può compiersi altrimenti che in un bene personale ed infinito: in Dio.

“Libertà significa [...] ciò che la parola indica e ha sempre indicato: che io sono padrone d'ogni movimento della mia volontà. Che sul principio della mia autodecisione non si ritorna più indietro. In ultima istanza, che non c'è altro perché. In me solo è la forza del principio. Che cosa si attendeva però Dio, quando creò l'uomo? Che questi si elevasse da se stesso nella libertà e tornasse a Lui, il Santo. Che egli, al quale Dio ha donato il suo essere e il suo sentire, e perciò qualcosa di se stesso, gli riportasse tutto ciò in libertà, conoscendo, amando e operando”³.

L'importanza cruciale della libertà per la concezione della persona umana, del mondo e di Dio e l'estensione delle sue implicazioni ne colloca la trattazione al confine tra l'antropologia e la metafisica. Risulta perciò conveniente studiarla da entrambi questi lati, non smarrendo l'ampiezza delle questioni che vi sono implicate e la viva concretezza in cui essa primariamente ci si mostra. L'opera di Cornelio Fabro sembra a chi scrive soddisfare questa duplice istanza.

Cornelio Fabro, largamente noto per i suoi studi sulla metafisica tomista, sull'ateismo moderno e su Kierkegaard, non è altrettanto noto per la sua riflessione sulla libertà, maturata nell'ultimo periodo della sua produzione. Pochi sono ancora i lavori su questa parte del pensiero di Fabro, specie se paragonati al largo influsso del resto della sua opera⁴. La dispersione del materiale, in gran parte inedito, è una prima difficoltà per lo studioso.

Il tema vi è poi colto in tutta la sua ampiezza. Egli non volle ridurre negli stretti limiti del pensiero una realtà così ricca ed ineffabile⁵. Alla difficoltà del contenuto si aggiunge l'uso di una terminologia compo-

sita, di un periodare denso e contratto, talvolta anche oscuro⁶. Proprio tali difficoltà giustificano uno studio che, come il presente, si proponga di render noto il contributo di Fabro, di mostrarne i vari aspetti esplicitando la trama che li collega.

L'interesse del contributo di Fabro consiste, ad avviso di chi scrive, nel vigore col quale egli ha affrontato un argomento di così viva attualità riportando la riflessione ai principi di fondo. Come l'atto di essere per l'ente, così la libertà costituisce, secondo Fabro, il fondamento immanente dell'agire umano. Nell'atto di essere e nella libertà la creazione ha i principi della propria consistenza. La libertà risulta, infine, la più pregnante espressione dell'essere personale.

* * *

Questo lavoro deve molto all'amabile cura del professor Juan José Sanguinetti cui debbo qui rivolgere uno speciale ringraziamento. Le sue indicazioni mi hanno spinto ad accostarmi a Fabro con simpatia, cercando di cogliere la singolare profondità dei suoi scritti e di equilibrarne nell'esposizione l'indole sintetica con un'esigenza di rigore analitico. Ai suggerimenti del professor Sanguinetti debbo gran parte degli spunti interpretativi qui proposti. Ringrazio il professor Antonio Livi per le sue osservazioni, specie sugli aspetti metafisici della libertà. A tal medesimo riguardo i suggerimenti del professor Guido Mazzotta sono stati preziosi. Il lavoro deve ancora molto all'aiuto gentilmente offertomi dalla professoressa Anna Giannatiempo Quinzio e dalla professoressa Rosa Goglia, specialmente per la conoscenza più accurata della figura di Fabro e per il reperimento dei testi inediti. A loro va la mia sincera gratitudine. Un particolare ringraziamento debbo ancora ai professori Lluís Clavell e Luis Romera i cui lavori e i cui numerosi suggerimenti mi hanno aiutato notevolmente nella comprensione di Fabro permettendomi inoltre la consultazione del Fondo Fabro presso la Pontificia Università della Santa Croce. Ringrazio il professor Angel Rodriguez Luño, il professor Marcelo Sánchez Sorondo, il professor Marco Ivaldo e il professor Francesco Botturi per le loro osservazioni sul lavoro e più in generale sull'argomento che si sono rivelate quanto mai utili e stimolanti. Un ultimo ringraziamento debbo infine al dott. Roderick Esclanda per le sue preziose indicazioni sul pensiero di Kierkegaard.

* * *

Avvertenza

1) Riportiamo nel corpo del testo i riferimenti delle opere principali e di maggiore utilizzo. I riferimenti dei testi secondari sono riportati in nota. Per i riferimenti completi rimandiamo alla bibliografia. 2) I testi di cui si omette l'indicazione dell'autore ed il riferimento bibliografico completo s'intendono essere di Fabro. 3) I corsivi (d'ora in poi: cors.) nei testi citati se non indicato diversamente corrispondono all'originale. 4) Per una maggiore fedeltà al testo originale si è preferito iniziare le citazioni riportate nel corpo del testo con il carattere minuscolo, qualora si tratti di un brano estratto da una frase. 5) I testi inediti saranno citati secondo la numerazione presente nei testi originali. Citeremo esclusivamente le dispense scritte o almeno riviste da Fabro e pubblicate con la sigla "pro manuscripto", con l'intestazione dell'Università di Perugia e l'indicazione del relativo Anno Accademico sul frontespizio. Il materiale relativo è stato reperito nel "Fondo Fabro" (presso la Pontificia Università della Santa Croce, Roma), nell'archivio della professoressa Rosa Goglia (Frosinone) e nell'archivio della professoressa Anna Giannatiempo Quinzio (Università di Perugia). 6) Le citazioni dei testi classici seguono le abbreviazioni usuali, dopo l'indicazione completa dell'autore: ARISTOTELE, "Metafisica": *Metaph.*; "Etica Nicomachea": *Eth. Nic.*; SAN TOMMASO D'AQUINO, "Summa Theologiae": *S.Th.*; "Summa contra gentes": *C.G.*; "In X libros Ethicorum Expositio": *In Eth.*; "Quaestiones disputatae De Veritate": *De Ver.*; "Quaestiones disputatae De Potentia": *De Pot.*; "Scriptum super Sententiis": *In Sent.*; 7) Le edizioni delle opere di san Tommaso impiegate sono: l'edizione Leonina per la *Summa Theologiae*, la *Summa contra Gentiles* e le *Quaestiones disputatae de Malo*; l'edizione Mandonnet-Moos per il *Commento alle Sentenze*; l'edizione Marietti per gli altri scritti.

Note della Prefazione

¹ L'approccio metafisico tradirebbe così il suo naturalismo di fondo: cfr I. KANT, *Critica della ragion pura*, Dial. Trasc., Lib.II, Cap. II, sez. IX, III, (*Soluzione delle idee cosmologiche*), Roma-Bari 1995, p. 347; *Critica della ragion pratica*, Lib. I, Cap. III, (*Delucidazione critica*), Milano 1992, p. 317; M. HEIDEGGER, *L'essenza del fondamento*, cap. III, Milano 1952, p. 77.

² L'esigenza di una risoluzione completa dell'essere nell'essenza, della possibilità nella necessità, tipica del razionalismo, conduce con rigore (si pensi a Spinoza o a Leibniz) ad una concezione determinista dell'universo di cui l'uomo farebbe parte come un elemento tra gli altri. L'idealismo hegeliano non sembra evitare lo stesso esito dissolutorio dell'interiorità personale nell'oggettività, pur trasferita dalla natura alla storia. Sull'importanza di Hegel quale punto di partenza dell'esistenzialismo e dell'intera filosofia contemporanea: cfr L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova 1986.

³ R. GUARDINI, *Volontà e verità*, Brescia 1978, p. 73.

⁴ Se ne può avere un'immagine complessiva nelle raccolte di studi sinora pubblicate: cfr *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini 1984; *Veritatem in caritate*, Potenza 1991; "Euntes Docete", Roma, L, 1997, 1-2 (numero monografico su Fabro). Per gli altri studi su Fabro rimandiamo alla bibliografia. Diversi lavori accademici hanno affrontato ora l'uno o l'altro aspetto del pensiero di Fabro sulla libertà, per lo più sulla base dell'opera pubblicata (cfr Bibliografia). Non si trova ancora un lavoro che affronti l'intera produzione del Nostro sull'argomento, sia edita sia inedita. È da notare, infine, come la maggior parte degli studi ad oggi risultino per lo più limitati all'esposizione dei testi e alla valutazione del rapporto di Fabro con le fonti, specie con la dottrina tomista.

⁵ Cfr *Vanità delle definizioni*, in *Momenti dello spirito*, vol. I, pp. 19-21 (per il riferimento completo: cfr Bibliografia).

⁶ Sullo stile filosofico di Fabro, con un confronto con lo stile di Kierkegaard: cfr A. SANMARCHI, *Lo stile come cifra della libertà intellettuale: il filosofare secondo Cornelio Fabro*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", XCII (gennaio-marzo 2001), pp. 95-128.

INTRODUZIONE

I. Vita e attività scientifica

Di umili origini, Cornelio Fabro nasce a Flumignano di Talmassons (Udine) il 24 agosto del 1911. Dalla sua terra, per cui conservò sempre un particolare affetto, ereditò la schiettezza e una tenace capacità di lavoro⁷. Ricevette la sua prima istruzione a Verona presso il Collegio dell'Ordine Stimmatino, di cui fu membro. Qui più tardi egli impartì le sue prime lezioni di filosofia.

Nel 1931 conseguì la laurea in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense con una tesi intitolata: "L'oggettività del principio di causa e la critica di D. Hume". Lo stesso argomento divenne nel 1934 il tema di una più vasta dissertazione: "Il principio di causalità, origine psicologica, formulazione filosofica, valore necessario ed universale". Il lavoro venne premiato come vincitore di un concorso indetto dalla Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino.

I principali risultati di questa prima ricerca vennero poi raccolti in un articolo cui Fabro si riferì spesso in seguito, *La difesa critica del principio di causa* (1938). Qui egli abbozzò le linee guida della sua indagine sulla metafisica tomista della partecipazione e sulle sue fonti che ebbe la sua prima elaborazione sistematica ne *La nozione metafisica di partecipazione* (1939).

In questo periodo Fabro si dedica a studi di biologia presso le Università di Padova e di Roma e come borsista presso la Stazione Zoologica di Napoli (estate-autunno 1935)⁸. Successivamente, dal 1938 al 1940, frequenta due semestri di studio presso il Laboratorio di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano, contemporaneamente all'incarico di biologia, psicologia teoretica e del seminario di metafisica presso la Pontificia Università Lateranense (1937-1940).

Questi studi troveranno il loro frutto in due densi volumi nei quali Fabro tentò una verifica della psicologia tomista alla luce dei più recenti orientamenti della psicologia sperimentale: *La fenomenologia della percezione e Percezione e pensiero* (1941). In questi stessi anni tiene gli insegnamenti di biologia, psicologia e metafisica presso la Pontificia Università Urbaniana.

I corsi di metafisica del 1944/45 e del 1945/46 erano accompagnati da esercitazioni dedicate a problemi nei cui titoli si legge l'attualità del problema critico, del neoidealismo e la particolare attenzione prestata da Fabro a Hegel: il concetto di realtà e il problema del cominciamento. Di questi corsi rimane una dispensa di metafisica in due tomi relativa ai corsi dell'A.A. 1948-1949.

A questo periodo risale la prima frequentazione di Fabro dell'opera di Kierkegaard e una prima ricognizione dell'esistenzialismo (cfr *Introduzione all'esistenzialismo*, 1943; *Problemi dell'esistenzialismo*, 1945). Questi studi rifluiranno in seguito, ulteriormente arricchiti in molti contributi particolari e culmineranno rispettivamente nella prima traduzione italiana del *Diario* del filosofo danese e nel volume *Dall'essere all'esistente* (1957). Quest'ultimo raccoglie ampie monografie su Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers e Blondel.

La presenza di Hegel in Fabro non è occasionale. Nel 1948 aveva conseguito la "Libera docenza" in Filosofia teoretica presso l'Università "La Sapienza" di Roma. Nel 1949 vi tiene tre corsi pareggiati di Filosofia Teoretica dei quali rimane una dispensa intitolata: "Essere ed esistenza. Il problema dell'esistenza nella dialettica hegeliana"⁹. Il testo è dedicato all'ontologia del filosofo di Stoccarda. Significativa la focalizzazione della nozione di essere ed esistenza, di tempo e di storicità e il largo spazio concessovi (con Heidegger) alla *Einleitung* della "Fenomenologia dello spirito". Fabro riproporrà lo stesso corso nel 1957 quando sarà chiamato come Ordinario di Filosofia Teoretica e di Storia della filosofia moderna presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano. L'unica variazione introdotta è il confronto del *Seyn* hegeliano con l'*actus essendi* tomista¹⁰. Tale confronto sarà spesso riproposto in seguito¹¹.

In questi stessi anni Fabro viene elaborando i suoi studi metafisici nella forma più matura. Nel 1954 tiene per la "Chaire Card. Mercier" dell'Università di Lovanio un corso i cui risultati costituiranno uno dei lavori più noti di Fabro: *Partecipazione e causalità*. Lo studio della causalità porta a compimento il progetto annunciato nella sua prima ricerca sulla metafisica della partecipazione.

Lo studio di Hegel e di Heidegger ha guidato Fabro all'approfondimento della nozione metafisica di *actus essendi* e alla sua distinzione dalla nozione fenomenologica di *esistenza*. Nell'enfasi della dimensione attiva dell'essere e della distinzione ontologica di essere ed essenza,

Fabro condivide l'indirizzo del cosiddetto "tomismo esistenziale" inaugurato da autori come Gilson, De Rayemaeker, De Finance¹².

Nel 1959 egli fonda presso la Pontificia Università Urbaniana l'Istituto di "Storia dell'ateismo". L'impegno di Fabro su questo fronte intende cogliere le radici dell'ateismo contemporaneo. Perciò egli si dedicherà allo studio di Marx e di Fuerbach¹³, come di tutta la filosofia moderna da Cartesio a Sartre. Questi studi sosterranno il contributo di Fabro come membro della Commissione preparatoria e come perito al Concilio Vaticano II e sfoceranno nel monumentale *Introduzione all'ateismo moderno* (1964).

Tra i numerosi riconoscimenti civili sono particolarmente significativi quelli attribuitegli in questi anni. Nel 1964 Fabro riceve la Medaglia d'oro del Presidente della Repubblica per i benemeriti della Scuola, della Cultura e delle Arti. Nel 1965 viene inviato come rappresentante dell'Italia al Convegno Internazionale dell'UNESCO per la revisione della "Declaration of the Rights of Man" (Oxford, novembre 1965)¹⁴.

Nello stesso 1965 si trasferisce all'Università di Perugia avendovi ottenuto la cattedra di Filosofia teoretica dapprima presso la Facoltà di Magistero, quindi, dal 1968 al 1981, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia. Il periodo perugino vede lo sviluppo più intenso del tema della libertà che andremo esaminando in questo lavoro. A parte un primo corso su Hegel, la gran parte dei corsi seguenti ebbe per tema la libertà o le tematiche antropologiche ad essa più prossime.

Nel 1974 venne incaricato di pronunciare in Campidoglio la prolusione delle celebrazioni del 700° anniversario della morte di san Tommaso d'Aquino. Dell'importanza di questa prolusione per il nostro argomento e per la stessa comprensione di Fabro è già indicativo il titolo: *S. Tommaso maestro di libertà*¹⁵.

Gli ultimi tre anni d'insegnamento a Perugia vedranno Fabro impegnato nella conduzione di un corso sistematico distribuito in tre anni: *L'analisi esistenziale della vita quotidiana*, nel quale possiamo riconoscere l'ultima e più vasta elaborazione della sua ricerca antropologica. Nel 1981 si conclude l'attività accademica di Fabro.

Dalla fine degli anni '60 in poi, Fabro cercò di far fronte personalmente alla profonda crisi di quegli'anni nella vita della Chiesa, nella politica nazionale e in tutta la società civile. Appartengono a questo periodo i suoi scritti sulla teologia progressista e sul "compromesso storico" della politica italiana¹⁶. Gli studi su Rahner e Severino appar-

tengono certamente all'opera polemica di Fabro; pur è da ricordarne il notevole impegno teoretico¹⁷.

Gli ultimi anni vedono Fabro impegnato nella nuova edizione del *Diario* e nella traduzione di alcuni scritti edificanti di Kierkegaard¹⁸, nella redazione di testi e articoli di vario genere, dalla filosofia, all'attualità, alla spiritualità¹⁹. Importanti sono i contributi dedicati da Fabro in questo periodo allo studio di Rosmini²⁰ e di Edith Stein²¹; per la spiritualità: gli studi su santa Gemma Galgani²² e su san Josemaría Escrivá²³. Morì a Roma il 4 maggio del 1995.

II. Presentazione delle opere sulla libertà

Nell'opera di Fabro non c'è un libro direttamente dedicato alla libertà, a parte la raccolta di articoli intitolata *Riflessioni sulla libertà* (1983)²⁴, forse il testo più noto al riguardo. Eppure, a partire dagli anni '60 egli vi ritorna continuamente. Molti articoli dedicati ai temi più diversi sembrano riprendere il filo di un discorso interrotto, ch'egli riprende ancora, con maggiore vivacità, nelle prolusioni e nei dibattiti congressuali. Tutto l'insegnamento di Fabro a Perugia (1967-1981) risulta dominato da questo argomento, come attestano i calendari accademici e le dispense dei suoi corsi.

In questo lavoro si è cercato di coprire l'intera estensione degli scritti di Fabro sulla libertà, privilegiando quei testi che sono sembrati, ad avviso di chi scrive, più chiari e significativi. Nei punti seguenti se ne offre una breve presentazione²⁵.

1) La prima trattazione della libertà si può trovare nel manuale di psicologia filosofica *L'anima* (1955), nella sezione dedicata alle facoltà tendenziali e alla volontà²⁶. L'argomento non vi emerge ancora in primo piano. Si tratta di un manuale la cui notevole elaborazione non supera i limiti della destinazione didattica. Il testo non lascia perciò molto spazio oltre all'esposizione delle linee dottrinali classiche. Ma nella curvatura di queste si può intravedere la prima espressione dell'intuizione di Fabro sulla funzione sistematica della libertà nel complesso delle tematiche antropologiche.

2) Maggiore originalità presentano gli appunti degli allievi tratti dalle lezioni che Fabro impartì sulla base dello stesso manuale presso la facoltà magistrale Maria SS. Assunta (oggi: L.U.M.SS.A.) negli anni 1962-'63. Nelle lezioni Fabro concedeva più spazio al momento

induttivo e alla riflessione personale. La libertà è colta al termine di una ricognizione progressiva del fenomeno della vita in tutte le sue forme e i suoi gradi. La minuta analisi descrittiva, cui contribuiva la formazione scientifica di Fabro, vi è armonicamente equilibrata con una robusta sintesi metafisica. Attraverso la prima Fabro cerca di attingere la vita nell'attualità del suo divenire e nel suo ricco contenuto. Il risultato viene poi sintetizzato grazie a dei principi metafisici capaci di ricomprendere la libertà nel più vasto orizzonte dell'essere, come la nozione aristotelica di analogia, di finalità e di atto immanente.

3) Finalmente, nel 1967, da poco arrivato all'Ateneo di Perugia, Fabro pronuncia la prolusione inaugurale dell'Anno Accademico intitolata *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea*²⁷ e dedica un intero corso alla libertà: *Essere e libertà*. La relativa dispensa dà conto della maturità raggiunta dalla riflessione di Fabro²⁸. Dei corsi precedenti egli vi mantiene l'impostazione induttiva. Il fenomeno della libertà è fatto emergere dal confronto con le più elevate forme dell'essere: la vita e la conoscenza. L'analisi è, però, qui particolarmente concentrata sull'esperienza soggettiva. Il motivo di fondo ora accennato sarà il tema degli ultimi lavori di Fabro: il rapporto tra libertà e coscienza e tra la consistenza inalienabile dell'io personale e la relativa assolutezza della libertà.

4) In *L'io e l'esistenza*, una breve densa dispensa del corso tenuto a Perugia nel 1975-'76, abbiamo un primo saggio dell'impostazione che guiderà l'ultimo sviluppo del pensiero di Fabro sull'argomento. La libertà e la volontà sono qui concepite come le "forme" attraverso le quali la persona si rivela e si afferma sul piano esistenziale. Lo sviluppo di quest'idea è articolato qui con quanto potrebbe costituirne la difficoltà più insidiosa: il rapporto della persona coll'intera sfera di ciò che naturalmente le appartiene, ma che in gran parte sfugge al dominio della coscienza e della libertà: il rapporto col corpo, le passioni, la malattia, la morte. Il testo sembra contenere *in nuce* la fenomenologia esistenziale che Fabro andrà elaborando con particolare ampiezza negli ultimi tre corsi raccolti sotto l'unico titolo: *Analisi esistenziale della vita quotidiana*.

5) Di questi corsi riteniamo l'ultimo, *Essere nell'io*, come il più rilevante per lo studio della libertà. La persona viene considerata con particolare riguardo alla dimensione della coscienza. L'intero sviluppo della dispensa è un'analisi minuziosa delle maggiori dottrine moderne della soggettività: Hume, Kant, Fierbach, Kierkegaard, Husserl. Sono qui particolarmente considerati la singolarità e la consistenza ontolo-

gica del soggetto. Nella progressiva obliterazione di questi aspetti nella filosofia moderna in forme di pensiero sempre più astratte e impersonali, Fabro registra la deviazione, infine la dissoluzione di quella ch'egli riconobbe come la più profonda istanza della modernità: lo sforzo di attingere speculativamente la concretezza della vita spirituale.

Nel 1983 Fabro pubblica una serie di testi di particolare interesse: le *Riflessioni sulla libertà*, dove sono raccolti alcuni tra gli articoli più importanti del decennio precedente²⁹; *La preghiera nel pensiero moderno*, uno studio di particolare impegno sulla presenza della preghiera nei pensatori moderni; il lungo e denso articolo apparso su *Divus Thomas* intitolato *Atto esistenziale e impegno della libertà*, dove Fabro sintetizza buona parte dei risultati dell'intera riflessione precedente.

6) *Le Riflessioni sulla libertà* si aprono con una densa prefazione in cui Fabro illustra l'importanza della libertà nel contesto della filosofia e della cultura contemporanea. Il nodo è individuato nella crisi epocale del nesso di libertà e verità. Proprio tale crisi permetterebbe, peraltro, di affrontare la libertà con un'urgenza ed una radicalità inavvertite nel pensiero classico e medievale. Gli articoli qui raccolti sono per la maggior parte dedicati al confronto con alcuni autori: san Tommaso, Kierkegaard, Fichte, Heidegger.

Il confronto speculativo è condotto attraverso l'analisi dei testi. Nonostante la varietà degli autori e delle problematiche esaminate si può scorgere facilmente l'unità di un medesimo sviluppo dottrinale. L'unità consiste nel medesimo "progetto" di Fabro: cogliere nella libertà il nucleo vitale della persona, riguardandola nelle sue maggiori "linee di forza": il rapporto con Dio, con l'essere, col bene e col male, con il tempo, la morte e l'eternità.

7) *La preghiera nel pensiero moderno* conserva lo stesso impianto del testo precedente. L'ampia trattazione storica è orientata allo sviluppo di un medesimo motivo teorico. Particolare cura è però qui prestata all'esplicitazione, nel lungo e denso capitolo introduttivo, della sintesi teoretica che regge l'intera indagine. Fabro vi esamina i presupposti metafisici ed antropologici della preghiera: la trascendenza, la libertà, la finitezza, il male.

Il lavoro era concepito da Fabro a chiusura di *Introduzione all'ateismo moderno*, dove il tema teologico nel pensiero moderno era stato affrontato nel suo versante negativo, perciò in termini prevalentemente critici. Come testimonia la professoressa Goglia, che fu sua segretaria negli ultimi anni,

l'intero progetto si sarebbe dovuto concludere con una ricerca di cui sono apparsi solo delle parti: *Cristo nella filosofia moderna*³⁰.

8) Di particolare interesse risulta infine l'articolo *Atto esistenziale e impegno della libertà* (1983). L'argomento vi è trattato con particolare concentrazione e vigore, anche se con un certo disordine. Qui Fabro offre una sintesi della sua riflessione sulla libertà, soffermandosi sui principali punti che ne hanno segnato lo sviluppo. Vi è approfondito il rapporto della libertà e il fine ultimo, le implicazioni ontologiche del giudizio, il rapporto tra la prospettiva metafisica e la prospettiva esistenziale, alcuni aspetti del pensiero di Fichte.

III. Le fonti

Caratteristico di Fabro è il costante ed uguale riferimento alle fonti classiche e moderne. In particolare, le opere di Fabro sono poi distinguibili dalla costante, certo insolita compresenza di san Tommaso, Kierkegaard, Hegel, Heidegger, autori ch'egli amava definire i "pensatori essenziali". I primi costituiscono le fonti immediate e positive del pensiero di Fabro. Nell'opera di Hegel e di Heidegger Fabro trovò, invece, un importante termine di confronto.

III.1. San Tommaso

Il ritorno di Fabro a san Tommaso è motivato dal riconoscimento del valore perenne della sua opera. In relazione al tema della libertà, egli avvertì con urgenza il bisogno di trovarvi una soluzione che potesse soddisfare l'importanza attuale dell'argomento. Per cogliere la motivazione storica di questa istanza si deve badare alla situazione del tomismo nel periodo in cui maturò il pensiero di Fabro e al suo stesso atteggiamento nei confronti della neoscolastica³¹.

La neoscolastica durante la prima metà del '900 lasciava indiscussa la matrice aristotelica del pensiero dell'Aquinate³². Nell'impugnare questa lettura, poiché riduttiva, prese le mosse la prima ricerca di Fabro ne *La nozione metafisica di partecipazione* dove tra i primi dimostrò l'importanza delle fonti neoplatoniche della metafisica tomista.

Egli mostrò l'originalità e il ruolo storico di quest'ultima – era questa la questione allora dibattuta – nel compimento di quella sintesi di Platone e di Aristotele cui mirava lo stesso neoplatonismo, e che fu

possibile solo ora grazie all'assunzione di un nuovo principio oltre la realtà della forma: l'*actus essendi*³³.

La lettura di Heidegger condusse Fabro a riconoscere la decadenza della tradizione scolastica posteriore dall'equilibrio della sintesi tomista ed il suo progressivo avvicinamento alle linee del razionalismo³⁴. La deviazione della tarda scolastica, per cui essa ma non san Tommaso apparterrebbe alla storia dell'"ontoteologia", consisterebbe, secondo Fabro, nella riduzione della nozione intensiva di essere alla nozione fenomenologica di esistenza (riscontrabile soprattutto in Suárez), nel conferimento all'essenza del ruolo ultimamente costitutivo dell'ente e nella concezione estrinsecista della causalità che ne consegue³⁵.

In effetti, la stessa neoscolastica, forse perché impegnata sul fronte del moderno problema critico³⁶, tendette nel suo complesso ad enfatizzare il ruolo dell'intelletto e dell'essenza³⁷, a garanzia del realismo, lasciando però in larga misura scoperto il campo della tematica esistenziale (la dimensione dell'atto, dell'agire e l'intera sfera tendenziale) che proprio allora, durante la prima metà del '900 emergeva in primo piano, anche all'interno del pensiero cattolico³⁸.

Fabro, già allievo del Simonin³⁹ il quale aveva particolarmente sottolineato l'aspetto "concreto" ed "affettivo" del tomismo, rifiutò la mediazione scolastica e risalì alla fonte cercandovi quegli aspetti che meglio rispondono alle istanze del pensiero contemporaneo. Questo fu l'atteggiamento che lo guidò in tutti i suoi lavori e di cui si sentiva debitore alle indicazioni contenute nella *Aeterni Patris* di Leone XIII.

In tal senso egli valorizzò la linea di ricerca della fenomenologia volta ad attingere la concretezza della vita conoscitiva al di là delle rigide o preconcrete classificazioni della psicologia empiristica e razionalistica. È questa l'esigenza espressa da Fabro di superare l'aporetica opposizione di sensibilità e intelletto, percezione e pensiero ereditata dal dualismo cartesiano. Un primo risultato al riguardo si trova in *Percezione e pensiero*, particolarmente nell'approfondimento della facoltà cogitativa.

La conoscenza del concreto nelle sue diverse modalità (esperienza del concreto materiale: la cognizione intellettuale dell'individuo; l'esperienza del concreto spirituale: la coscienza concomitante) è avvertita da Fabro come una garanzia metafisica del realismo ancora più importante della conoscenza dell'essenza. L'atto di essere, infatti, appartiene al singolo.

Tale accento sull'importanza del momento dell'esperienza non si oppone al fatto che egli condivide qui ancora l'impostazione "intel-

lettualistica” classica e ch’egli qui assegni perciò all’intelletto l’ultima elaborazione della conoscenza e il ruolo direttivo della vita personale. La rimeditazione di quest’ultimo punto porterà Fabro ad interrogare nuovamente i testi di san Tommaso.

Già in *L’anima* (1955) egli sottolinea quei passi nei quali san Tommaso riconosce un relativo primato della volontà nella conduzione dell’agire. Tale riconoscimento non è qui portato fino ad una contrapposizione problematica all’interno della dottrina tomista. Questo è quanto appare in certa misura nella lettura posteriore di Fabro (cfr *Orizzontalità e verticalità della libertà*, 1971; *La dialettica d’intelligenza e volontà nell’atto libero*, 1977)⁴⁰.

Due fonti costituiscono gli estremi dell’interpretazione di Fabro sulla libertà in san Tommaso: i relativi articoli delle *Quaestiones De Veritate* 22 e 24 e la q. 6 *De Electione* delle *Questiones De Malo*. In quest’ultima Fabro riconosce la formulazione più profonda dell’argomento e l’esposizione più matura dello stesso san Tommaso.

Il riferimento di Fabro alla *Quaestio 6 De Malo* è in effetti costante. Qui san Tommaso riuscirebbe a superare il prevalente indirizzo intellettualista delle *Quaestiones De Veritate*. Altre istanze di Fabro non trovano invece soddisfazione in nessun punto preciso dell’opera dell’Aquinata, com’è il rapporto della libertà al fine ultimo, pur se non mancherebbero alcuni spunti in questa direzione.

I giudizi di Fabro sono stati variamente accolti fra i tomisti. Da un lato, se ne è criticata la fedeltà ai testi, d’altro lato se ne è discussa la plausibilità sul piano teoretico⁴¹. Per ciò che riguarda le fonti, il giudizio di Fabro sull’importanza della *Questio 6 De Malo* e la sua singolarità all’interno dell’opera dell’Aquinata è stata criticata direttamente da Vansteenkiste⁴².

In generale, si può notare l’affinità di Fabro con quegli autori che hanno cercato di elaborare la tematica esistenziale dall’interno della filosofia tomista sia sul piano metafisico sia sul piano antropologico, come Josef De Finance. Il rilievo dell’originalità della componente attiva della volontà in sede antropologica appare consentanea con l’enfaticizzazione della dimensione attiva dell’essere in sede metafisica.

III.2. Kierkegaard

La traduzione dell’opera di Kierkegaard e gli studi sull’esistenzialismo hanno reso celebre il nome di Fabro quale uno dei maggiori

specialisti⁴³. Suo merito riconosciuto fu quello di recuperare la componente religiosa del filosofo danese, specialmente attraverso la traduzione del *Diario*⁴⁴. In questo testo sarebbe contenuta la chiave d'accesso all'idea che regge il complesso della sua produzione pseudonima⁴⁵.

Fabro dovette vincere l'indirizzo dominante dell'esistenzialismo che s'ispirava a Kierkegaard esasperando il carattere dialettico (in senso hegeliano) della sua prima produzione, come ne *Il concetto dell'angoscia*, neutralizzandone l'ispirazione teologica quale si trova invece più manifestamente espressa nella sua opera più matura e negli scritti autobiografici⁴⁶.

Nei confronti del giudizio di Heidegger circa la consistenza speculativa dell'opera pseudonima di Kierkegaard⁴⁷, Fabro dovette mettere in luce il rigore della monumentale *Postilla conclusiva non scientifica*, a suo giudizio l'unica opera contemporanea capace di fronteggiare nei suoi principi la *Scienza della logica* di Hegel. Nella *Malattia mortale* Fabro rinvenne poi una trattazione della libertà tra le più profonde.

Nell'opera di Kierkegaard Fabro trovava una ricca fenomenologia esistenziale in cui la libertà è attinta direttamente dall'esperienza dell'agire nelle diverse situazioni concrete. La concezione cristiana dell'esistenza viene qui elaborata in sintonia con la sensibilità del pensiero moderno riguardandola sotto il profilo della coscienza e tematizzando il problema del rapporto d'individuo e società.

Il giudizio di Fabro su Kierkegaard non è solo positivo. Fabro ne critica la perenne instabilità e l'uso talvolta compiaciuto del metodo dialettico cui sarebbe da ricondurre la frequente oscurità delle sue opere⁴⁸. Pur con questi difetti, e anche se ebbe a riconoscere di aver talvolta esagerato l'affinità di Kierkegaard al realismo tomista⁴⁹, Fabro non mancò mai di ribadire la tensione trascendente e la stessa struttura metafisica del suo pensiero che pur, coerentemente alla sua metodologia, non emerge quasi mai in forma esplicita⁵⁰.

III.3. Hegel

La lettura anche di poche pagine di Fabro rivela una singolare presenza di Hegel. La prospettiva attraverso le quali egli accosta i temi metafisici classici ne portano una chiara traccia⁵¹. Oltre ai continui riferimenti nelle opere maggiori, agli studi monografici⁵² riportati in numerosi articoli e all'edizione di un'antologia di testi⁵³, è da rilevare la particolare elaborazione delle dispense dei corsi universitari dedicate da Fabro al filosofo tedesco⁵⁴.

Il rapporto di Fabro a Hegel è peraltro ambivalente. Nel filosofo di Stoccarda egli trovava un interlocutore moderno all'altezza della tematica speculativa classica. In particolare, egli apprezzava la radicale istanza risolutiva della filosofia hegeliana e la determinazione dell'essere (*Seyn*) come l'ultimo fondamento critico dell'esperienza.

A tale apprezzamento va però congiunta in Fabro, spesso nel corso di uno stesso testo, la critica del principio d'immanenza che proprio in Hegel troverebbe il fastigio del suo sviluppo teorico⁵⁵. Nessun'altra sua formulazione troverebbe una così rigorosa espressione come nella *Einleitung* della *Fenomenologia dello spirito*.

Un altro punto della filosofia hegeliana denunciato da Fabro è il monismo storicista e la radicale dissoluzione della persona che ne consegue. In Hegel egli vede rappresentato il paradosso di cui la filosofia moderna nel suo insieme sarebbe portatrice. Mai come in essa la tematica della soggettività, ossia la dimensione attiva e cosciente dell'esperienza, è stata affrontata con la stessa sistematicità. Ma lo sviluppo del pensiero moderno giunge, infine, ad una radicale estraneazione dell'interiorità personale nella oggettività delle strutture storiche.

Nondimeno, proprio in Hegel Fabro trova il riconoscimento più esplicito di quanto la moderna tematica della libertà debba all'eredità del Cristianesimo. Particolarmente in un famoso paragrafo dell'*Enciclopedia*, il § 483, e nei relativi luoghi paralleli, egli ritrova quella medesima fondazione della libertà umana nel rapporto metafisico ed esistenziale con Dio che si può leggere in Kierkegaard. Il testo indicato è perciò uno dei più citati da Fabro sull'argomento.

Ma anche a tal proposito egli nota l'ambiguità della concezione hegeliana. Stranamente nello stesso testo indicato, Hegel riconosce la dimensione trascendente dell'interiorità personale, in forza del suo rapporto personale con Dio, esprimendola con notevole chiarezza. Ma poi, poco oltre giunge a subordinare in maniera completa l'esistenza umana al dominio dello Stato.

III.4. Heidegger

Il rapporto di Fabro a Heidegger è in certo modo analogo al suo rapporto a Hegel. Come Hegel, il filosofo di *Essere e tempo* rappresenta per Fabro un autore moderno capace di esser portato ad un confronto con i classici. L'importanza del filosofo di Messkirch si dovrebbe

specialmente alla sua riproposizione del tema dell'essere nella filosofia contemporanea e alla sua critica dell'essenzialismo⁵⁶.

Il riconoscimento di Fabro è spinto al punto ch'egli riteneva non potersi più sviluppare la tematica metafisica dall'interno del tomismo senza un serio confronto con Heidegger. È questo precisamente il compito ch'egli si è proposto nei suoi studi metafisici più maturi, come in *Partecipazione e causalità* e negli studi raccolti in *Tomismo e pensiero moderno*.

Di notevole importanza lo studio monografico raccolto in *Dall'essere all'esistente* dedicato all'opera di Heidegger posteriore a *Sein und Zeit*⁵⁷. Alla prima fenomenologia esistenziale di *Essere e tempo* e di *L'essenza del fondamento* sono invece ispirati molti articoli di Fabro di argomento esistenziale e i corsi universitari perugini sulla libertà, come *Essere e libertà* (1967-'68) ed *Essere nel mondo* (1978-'79).

Tuttavia, anche se la ricerca di Fabro risente dell'impostazione e della stessa terminologia del filosofo tedesco, la valutazione della dottrina heideggeriana della libertà risulta pressoché esclusivamente negativa. L'osservazione è notevole se si bada al fatto che il giudizio di Fabro su Heidegger per quanto concerne la tematica più direttamente metafisica è molto più simpatetico e sfumato.

Fabro raccoglie dal filosofo tedesco una profonda lezione sulla natura ontologica della libertà. Ma è una lezione che oblia completamente la natura morale e personale della libertà. In Heidegger, come nell'idealismo, il significato della libertà come facoltà di scelta è ridotto ad un significato secondario, ingenuo, per privilegiarne piuttosto le connotazioni ontologiche formali come la possibilità, la trascendenza e la spontaneità.

Come si è detto, è da segnalare l'importanza del giudizio limitativo di Heidegger su Kierkegaard per comprendere alcune motivazioni dell'interpretazione di Fabro dell'opera del filosofo danese, come testimoniano gli studi raccolti in *Riflessioni sulla libertà* (1983). Uno dei motivi kierkegaardiani qui più ribaditi è infatti l'essenziale struttura etico-religiosa della libertà che viene opposta al formalismo dell'Analitica esistenziale.

Un altro aspetto negativo della dottrina heideggeriana è individuato da Fabro nel suo esito storicistico e nella dissoluzione della consistenza ontologica del soggetto. La soggettività apparterrebbe alla manifestazione dell'essere nel suo fenomeno storico. La coscienza personale è così estroversa nell'accadere storico, senza potersi mai appellare ad

un'istanza normativa trascendente. La persona non può così rivendicare alcun potere sugli eventi⁵⁸.

D'altra Fabro apprezza e riprende spesso gli scritti di Heidegger sulla tecnica⁵⁹, sottolineandone le profonde implicazioni antropologiche. Fabro in piena sintonia con il filosofo tedesco avvertì con acutezza la fragilità cui è esposta la libertà nella nostra epoca.

IV. Metodologia del lavoro

S'inizierà dalla problematica basilare e più studiata: il rapporto d'intelligenza e volontà. Di qui procederemo alla dimensione della coscienza. L'approfondimento di queste tematiche ci porterà sul piano più spiccatamente metafisico, considerando gli aspetti ontologici inerenti alla spiritualità della persona e al suo rapporto con Dio.

Lo schema del lavoro è quindi il seguente: nei primi tre capitoli affronteremo la libertà nelle sue caratteristiche generali, in maniera relativamente indipendente rispetto ai contenuti dell'agire umano. Nel quarto ed ultimo capitolo vedremo la libertà nella sua ultima attuazione: il rapporto con Dio. Il rapporto metafisico ed esistenziale della persona con Dio ci pare costituire il baricentro del pensiero di Fabro sulla libertà.

Nell'esposizione si è tenuto conto dei diversi contesti nei quali le medesime espressioni possono presentare sfumature di rilievo. Questo è parso specialmente importante per le dispense dei corsi universitari. Com'è evidente, la destinazione didattica ed il contesto dell'oralità favoriscono uno sviluppo più ampio degli argomenti, anche se è meno preciso di quanto normalmente si trovi in una trattazione sistematica. Ne segue l'importanza di confrontare le dispense con l'opera pubblicata e di aver presenti le opere di Fabro che pur non riguardano direttamente il nostro argomento.

Per una interpretazione più fedele dell'opera di Fabro e per favorire la conoscenza di testi poco noti e inediti si è preferito fare citazioni piuttosto ampie. Si è ridotto all'essenziale le citazioni e i riferimenti in nota per facilitare la continuità della lettura.

Note dell'Introduzione

⁷ Cfr *Nostalgia della patria* in *Momenti dello spirito*, I, pp. 89-91.

⁸ Un interessante testimonianza di questi studi si può trovare nell'articolo-recensione dedicata da Fabro ad uno studio di F. de Sarlo (*Vita e Psiche. Saggi di Filosofia della Biologia*, Firenze 1935): cfr *Un saggio di Filosofia della Biologia*, "Bollettino filosofico", III, 1, Roma 1937, pp. 65-77.

⁹ *Essere ed esistenza*. Il problema dell'esistenza nella dialettica hegeliana, Università degli Studi di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 1949-1950, Ed. Castellani, Roma s.d.

¹⁰ *Essere ed esistenza in Hegel*, Università Cattolica di Milano, A.A. 1957-1958, pro manuscritto.

¹¹ Cfr il 1° Capitolo di *Dall'essere all'esistente* e la dispensa del corso tenuto nell'A.A. 1966-1967 presso l'Università di Perugia: *Essere e verità*.

¹² I numerosi articoli di Fabro di metafisica fino al 1969 sono stati raccolti in due volumi corrispondenti per il periodo e lo sviluppo dottrinale alle due opere principali (*La nozione metafisica di partecipazione* 19391; 19502; 19633; *Participation et causalité*, 1954; ed. it., 1960): *Esegesi tomistica*, Roma 1969; *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969.

¹³ Cfr oltre ai numerosi articoli, gli studi con antologia sistematica: *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1962; *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, L'Aquila 1977. Le opere di Feuerbach sono state studiate da Fabro con particolare scrupolo, anche filologico, come risulta dalle fitte note che si trovano nei suoi libri (vd. Fondo Fabro). In Feuerbach, sia nella sua critica a Hegel sia nella sua ricostruzione del pensiero moderno, Fabro ha trovato l'affermazione più netta della coerenza atea del principio d'immanenza che l'ha guidato poi nel disegno de *Introduzione all'ateismo moderno*.

¹⁴ Cfr *I diritti dell'uomo nella tradizione ebraico-cristiana*, in "Studi Cattolici", 66, sett. 1966, pp. 4-12.

¹⁵ Il testo è ora raccolto in *Introduzione a san Tommaso*, Milano 1997, pp. 289-305.

¹⁶ Cfr *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974; *La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer*, Roma 1979.

¹⁷ Cfr *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974; *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova 1981; significativamente in una lettera qui riportata lo stesso Severino (come poi anche in seguito) riconosce il peso delle critiche di Fabro.

¹⁸ Cfr S. KIERKEGAARD, *Diario*, Brescia 1980-1983, 12 voll.; *Gli atti dell'amore*, Milano 1983.

¹⁹ Gli articoli di argomento religioso redatti fino al 1983 sono stati raccolti in due grossi volumi: *Momenti dello spirito*, Assisi 1982-1983.

²⁰ Cfr *L'enigma Rosmini*, Napoli 1988.

²¹ Cfr *Positio super scriptis Teresiae Benedictae a Cruce* (in saec. Edith Stein), Roma 1977; *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, in "Humanitas", 4, 1978, pp. 485-517; *Linee dell'attività filosofico-teologica della Beata Edith Stein*, in "Aquinas", XXXII, 1989, pp. 193-256. Questi studi come molti altri sono il risultato del lavoro di Fabro come consulente della Congregazione per la Dottrina della Fede e della Congregazione delle Cause dei Santi.

²² Cfr *Gemma Galgani*. Testimone del soprannaturale, Roma 1987.

²³ Cfr *La tempra di un padre della Chiesa*, in AA.VV., *Santi nel mondo*, Milano 1992 pp. 22-155. Oltre ad altri articoli sono da menzionare per il loro particolare interesse per il nostro studio i seguenti: *Un maestro di libertà cristiana: Josemaria Escrivà de Balaguer*, in "L'Osservatore Romano", 2-7-1977; *El primado existencial de la libertad*, in "Scripta Theologica", XIII, 2-3, Pamplona 1981, pp. 323-337.

²⁴ Per le indicazioni più precise dei testi citati rinviamo alla bibliografia.

²⁵ Per uno studio d'insieme degli scritti editi: cfr R.R. CÚNSULO, *El libre albedrío: santo Tomás y Cornelio Fabro*, Roma 1989; E. RAMIREZ NAVARRO, *El dinamismo de la libertad según Cornelio Fabro*, Roma 1998; T. KANG YOUN HUI, *La libertà di san Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Roma 1999.

²⁶ Cfr *ivi*, cap. II, pp. 105-143.

²⁷ Cfr Annuario dell'Università di Perugia, 1967-'68, pp. 45-65; rist. in "Studium", 1, 1968, pp. 12-27; poi aumentato e tradotto in inglese: *Freedom and existence in contemporary philosophy and St. Thomas*, in "The Thomist", XXXVIII- 3 (1974), pp. 521-556.

²⁸ Per un confronto tra *L'anima ed Essere e libertà*: cfr P. PELLEGRINO, *La genesi del concetto di libertà in Cornelio Fabro: analisi di due opere*, Roma 2001.

²⁹ Gli articoli sono stati via via recensiti da Clement Vansteenkiste sulla *Rassegna di letteratura tomista*.

³⁰ Cfr R. GOGLIA, *Cornelio Fabro. Filosofo della libertà*, Genova 2000; Fabro lasciò il tavolo di lavoro ingombro di libri: stava studiando il deismo inglese (cfr *ivi*, p. 48). Di questa ricerca, che attraversa tutta l'attività di Fabro, sono state pubblicate delle parti: *Hegel e Cristo*, in "Il Regno", XV, 1943, pp. 33-38 (rist. in "Aquinas", XIII, 1970, pp. 355-366); *Cristologia kierkegaardiana*, in "L'Osservatore Romano", 16-9-1971, p. 3; *Cristo nel pensiero filosofico contemporaneo*, nel vol. "Gesù Cristo, mistero e presenza", Roma 1971, pp. 585-598; *La sofferenza di Cristo nella teologia di S. Kierkegaard*, in "Tabor", 11-12, 1972, pp. 330-332; *L'eliminazione dell'Uomo-Dio nel pensiero moderno*, in AA.Vv., *Il Cristo dei filosofi*, Atti del XXX Congresso di studi filosofici di Gallarate, Brescia 1976; cfr S. ZACAL, *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. I, Cinisello Balsamo 2000, pp. 23-27.

³¹ Cfr G. MAZZOTTA, *Ipotesi su Fabro*, in "Euntes Docete", Roma, L (1997), 1-2, pp. 213-231.

³² Cfr G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, Milano 1997, p. 6.

³³ Cfr C. D'ANCONA COSTA, *Historiographie du platonisme médiéval: le cas de saint Thomas*, in AA.Vv., *Saint Thomas au XXe siècle*, Paris 1994, p. 206; J. A. AERTSEN, *Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?*, in AA.Vv., *Neoplatonisme et philosophie médiévale*, Turnhout 1997, pp. 147-162.

³⁴ Per la valutazione di Fabro della scolastica è fondamentale l'intero *Introduzione a San Tommaso*; cfr anche: *L'offuscamento dello "esse" nella scuola tomistica in Partecipazione e causalità*, pp. 603-629; per la valutazione del pensiero di Heidegger, con particolare riguardo alla metafisica tomista: cfr *Tomismo e pensiero moderno*; per una lettura della storia del tomismo a partire, tra le altre, dalla questione del rapporto tra essere ed essenza: cfr G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomisme*, Paris 1996.

³⁵ Fabro giunge progressivamente ad una chiara distinzione tra la nozione di esistenza e la nozione di *actus essendi* come testimonia la variazione nell'uso di questi termini tra la prima e la terza edizione de *La nozione metafisica di partecipazione* (I ed. I ed. 1939; III ed. 1963).

³⁶ Cfr S.T. BONINO, *L'avvenire del progetto tomista*, in "Annales Theologici" 18 (2004), p. 201.

³⁷ Per uno studio critico dell'opera di J. Gredt su questo punto cfr: A. GIANNATIEMPO, *Sul primato trascendentale della volontà in San Tommaso*, in "Divus Thomas", 74 (1971), pp. 131-154. Il lavoro s'ispira largamente al pensiero di Fabro sulla libertà.

³⁸ A tale proposito un suggerimento importante venne dato dalle indicazioni contenute nell'Enciclica *Humani Generis* di Pio XII (nr. 3) circa l'importanza dell'influsso della volontà nella conoscenza e dove si rimanda per una soluzione alla dottrina tomista della conoscenza per connaturalità. Cfr R.T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, These Univ. Fribourg (Suisse) 1974; M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità*

in s. Tommaso d'Aquino, Bologna 1992. Più in generale, si pensi all'influsso di Blondel e Bergson in Francia e alle linee del pensiero cattolico alternative o comunque distinte dal tomismo come lo spiritualismo.

³⁹ Cfr H.D. SIMONIN. Tra le sue opere più note: *La notion d'intentio dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, in "Revue des sciences théologiques et philosophiques" 19 (1930), 445-463; *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", 1931, ch. 3.

⁴⁰ Gli articoli sono stati poi raccolti in *Riflessioni sulla libertà* (1983) e ne costituiscono i primi due capitoli.

⁴¹ Cfr le numerose recensioni su *Rassegna di letteratura tomista* (C. Vansteenkiste): VI (1974), pp. 157-159; VII (1975), pp. 191-192; IX (1977), pp. 220-221; XIII (1980), pp. 193-194; XVII (1984), p. 678; T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, Pamplona 1985; M. PANGALLO, *Causalità e libertà. La questione del fondamento metafisico della libertà creata nel pensiero di Cornelio Fabro interprete di s. Tommaso*, in "Doctor Communis", 43-3 (1990), pp. 203-233; D. COMPOSTA, *La libertà secondo l'antropologia tomista. Confronti col pensiero moderno*, in AA.VV., *Studi in onore di Milan S. Durica*, Bratislava, Slovacchia, 1995, pp. 43-62; *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, in *Euntes Docete*, L (1997), p. 191; F. BERGAMINO, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, Roma 2002, pp. 169-191.

⁴² Peraltro, la stessa collocazione della *quaestio* 6 all'interno delle *Questiones de Malo* a partire dal Lottin nel 1929 ha dato luogo ad un vasto dibattito tra gli esegeti. L'editore della edizione leonina, pur ammettendo che si tratti di un testo della maturità nega che si tratti di un inserto posteriore alla composizione complessiva dell'opera. Sostengono diversamente Weishepl e Torrel: cfr J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino*, Milano 1988, p. 363; J.P. TORREL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris- Fribourg Suisse, 1993, p. 293.

⁴³ Cfr B. MAIORCA (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, Torino 1993, p. 205.

⁴⁴ Cfr A. SCARAMUCCIA, *The italian Reception of Kierkegaard's Journals and Papers*, in *Kierkegaard Studies*. Yearbook 2003, N. J. Cappelørn-H. Deuser-J. Stewart (edd.), Berlin-New York 2003, pp. 366-372; per uno studio d'insieme: cfr B. DELFGAAUW, *Il contributo agli studi Kierkegaardiani*, in AA.VV., *Essere e libertà*, cit., pp. 457-493; A. RIZZACASA, *Cornelio Fabro interprete di S. Kierkegaard*, in "Euntes Docete" L (1997), pp. 261-283.

⁴⁵ Per una verifica di questa tesi e per un'esposizione del pensiero di Kierkegaard in parte ispirata all'opera di Fabro: cfr M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco* (Guida al pensiero di Kierkegaard), Armando, Roma 1999; M.J. BINETTI, *El poder de la libertad (Uno estudio del pensamiento de Soren Kierkegaard con especial referencia al "Diario")*, Universidad de Navarra, Pamplona 2004.

⁴⁶ Cfr C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, in *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini 1984, p. 61, 542; S. KIERKEGAARD, *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., Edizioni Logos, Roma 1979-1982. Quanto all'originalità di Kierkegaard rispetto ad Hegel (ch'egli cioè non si riduce ad esserne un epigone né la sua opera ad una mera reazione) e all'esistenzialismo per la sua ispirazione cristiana è significativo a tal riguardo il giudizio concorde di L. Pareyson, che pur critica in Fabro l'avvicinamento del filosofo danese a tradizioni affatto diverse (come sarebbe il pensiero metafisico classico): cfr L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova 1985, p. 258 (la pagina indicata corregge quanto dapprima lo stesso Pareyson aveva sostenuto).

⁴⁷ Cfr M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1970, sez. II, nota 6, p. 659.

⁴⁸ Cfr *Introduzione* a S. KIERKEGAARD, *Diario*, Brescia 1962-1963.

⁴⁹ Cfr G. BURGHI, *Conversazione con Cornelio Fabro*, in "Aquinas", 3, 1996, p. 465.

CONCLUSIONI

Il lettore potrà ora convenire sull'interesse degli scritti di Fabro sulla libertà. Colpisce il vigore col quale egli ha affrontato il tema in tutta la sua portata. La libertà è da lui scorta nella consistenza metafisica del suo atto, oltre la concrezione di aspetti e condizionamenti sotto cui essa ci si presenta nell'esperienza. La complessa struttura della libertà umana è ricondotta da Fabro all'unità della sua radice personale e della sua finalità trascendente.

D'altra parte, la sintesi speculativa è raggiunta da Fabro attraverso un'attenta lettura dell'esperienza. La prima descrizione rileva il fenomeno della libertà nella coscienza e nel complesso della vita umana. Di tale fenomeno è approfondita la struttura soggettiva (il rapporto tra intelletto e volontà), i problemi che emergono al riguardo (principalmente l'intellettualismo), infine la struttura oggettiva (la varietà di applicazioni della libertà).

Identificato nel significato morale il significato fondamentale di libertà, Fabro ne delinea la struttura ontologica attraverso le nozioni metafisiche di atto e potenza, immanenza e trascendenza, unità, vita. Tale analisi avvia alla fondazione della libertà nell'essere dello spirito. L'ultima fondazione (causale) e l'ultima ragion d'essere (finale) della libertà umana è infine riconosciuta nel rapporto personale che sussiste tra l'uomo e Dio.

Si nota così l'aspetto organico della riflessione di Fabro, in cui sono presenti tutti questi elementi, seppur non sempre in tale chiara distinzione. Si vede poi com'egli abbia colto nella libertà umana una profondità d'essere insospettata dall'uso comune. La libertà, poiché incide verticalmente nel mondo, non è una semplice parte del mondo: rinvia alla consistenza dello spirito. Eppure essa è quanto di più umanamente immediato, concreto ed universale.

La vita, specie nei "momenti di crisi" in cui è richiesto un più intenso impegno personale, genera quei comuni interrogativi di fondo che hanno sempre motivato la riflessione filosofica al riguardo. Che cosa lascia questo mio atto nel complesso del mondo? Com'esso può superare la contingenza in cui s'inserisce? Perché vale sempre la pena difendere la libertà?

L'ampiezza di tali interrogativi fa sì che, sul piano umano, non si possa trovar loro risposta se non attraverso una riflessione che affronti l'intero orizzonte dell'essere. Tale è la prospettiva della metafisica dell'atto di essere che Fabro ha sempre sostenuto. Da tale prospettiva si può cogliere il pieno contenuto ontologico della libertà e l'intero campo delle sue relazioni.

D'altra parte, prevenendo un'eventuale critica di naturalismo rivolta ad un approccio metafisico, Fabro riconosce l'originalità dei fatti dello spirito. La risoluzione metafisica non coincide, in Fabro, con un'astrazione che rinvenga la piena intelligibilità del proprio oggetto nell'intuizione di una proprietà universale o di un'essenza chiara e distinta, rinvenibile, solo con qualche nota aggiunta, sia nell'essere personale sia nel mondo della natura. La libertà non è riducibile ad un caso particolare della causalità, della possibilità o della spontaneità.

La libertà dev'essere dapprima scorta in se stessa, nella concreta attualità e nell'originaria qualità del suo essere. Essa, propriamente, non è derivabile da un'altra istanza oggettiva, né sul piano causale né sul piano nozionale. La libertà è infatti l'espressione più sintetica della soggettività in atto dinanzi a cui è posto ogni oggetto e ogni fine in quanto tali. La libertà è l'atto della vita dello spirito, in cui e in vista di cui l'essere creato s'illumina nel suo senso.

Ogni analisi, come ogni attribuzione essenziale, presuppone la posizione del proprio oggetto. La filosofia non dimostra qualcosa di cui non si sappia nulla, ma intende coglierne più profondamente l'essenza e percorrerne tutte le implicazioni⁴¹⁵.

Ora, la libertà non è una parte né è un mero strumento di qualcos'altro tale ch'essa possa esser interamente dedotta da un'altra istanza. Nemmeno essa è una funzione soggettiva tra le altre o subordinata. La libertà è infatti il più universale principio movente e la stessa forma dell'essere e dell'agire personale. Perciò essa integra e riquifica nell'unità del suo atto ogni altra funzione soggettiva.

Inoltre, di nessun'altra realtà abbiamo un così immediato ed esclusivo possesso. Valga al proposito l'insistenza di Fabro sull'esperienza dell'essere spirituale. Il soggetto attinge il proprio essere nella coscienza del proprio agire. Tale è infatti l'essere vivente: un essere in sé connotato dalla percezione e dall'attività. Solo il soggetto può cogliere l'attualità del proprio vivere nella coscienza e nella continuità articolata

dei propri atti. L'attualità operosa e trasparente della vita soggettiva è quanto un'analisi oggettiva non può che presupporre.

Ma solo l'affermazione metafisica (oggettiva, universale) dell'appartenenza singolare dell'essere e della consistenza sostanziale della persona permette di fondare il contenuto di tale esperienza. Inoltre, solo una determinata concezione dell'essere, quella intensiva come *actus essendi*, permette di cogliere la libertà come una qualificazione intrinseca dell'essere personale, non già come un aspetto ad esso estrinseco, accidentale o addirittura opposto.

Tracciamo ora una sintesi ed una breve valutazione della dottrina presentata. Riprendiamo (1) la nozione di libertà che costituisce la base della riflessione di Fabro. Di qui ripercorriamo le tappe di tale riflessione (2, 3) fino al punto conclusivo: (4) il rapporto tra la libertà umana e Dio. A chi scrive pare, infine, di dover riconoscere alcuni limiti del contributo di Fabro, specie per quanto riguarda l'impostazione del rapporto di essere e libertà (5).

I. La nozione di libertà

La riflessione di Fabro s'inizia discernendo la nozione comune di libertà (relativa alle note d'indipendenza e capacità di scelta), le sue concrezioni oggettive (libertà di pensiero, libertà economica, libertà religiosa, etc.) ed il riferimento analogico da queste presupposte: il concetto morale. Egli mira così al pieno contenuto della libertà, oltre la struttura psicologica della capacità di scelta, la varietà delle sue applicazioni particolari e le relative problematiche critiche.

Usualmente si afferma che la libertà è la prima condizione soggettiva dell'agire morale. Fabro procede da quest'assunto comune, ritornando alla sua prima evidenza nell'esperienza vissuta dell'agire, rilevandone di qui più distintamente il contenuto. Il valore di tale impostazione risalta in quanto essa permette di considerare la libertà sotto un profilo dal quale le questioni filosofiche che la riguardano s'impongono in tutto il loro peso.

La libertà è così scorta non solo nel suo aspetto formale, come la potenza o come la forma pura dell'agire, ma nella piena concretezza del suo essere. Essa è colta nella sua "implicazione" esistenziale, ossia nel suo essenziale riferimento alla vita umana, nella sua struttura propria: la struttura morale. Rimarrebbe sempre altrimenti la difficoltà di giu-

stificare il nesso della libertà con l'agire e il bene una volta che questi sono stati astrattamente separati.

Tale prospettiva risulta, inoltre, conveniente poichè permette di risolvere le obiezioni che si potrebbero sollevare contro un'affermazione incondizionata della libertà. Infatti, dal punto di vista empirico, le note generiche della libertà (l'indipendenza, la spontaneità, la possibilità) appaiono realizzarsi sempre al modo di un fatto e in maniera relativa. D'altra parte, l'essenziale appartenenza personale dell'agire che la libertà denota non può valere in modo univoco per ogni sua applicazione particolare.

Non tutti gli atti né tutti i beni determinano la persona in maniera ugualmente significativa. Non tutti i contenuti pratici richiedono, perciò, un medesimo grado di libertà. Solo la sfera dei valori morali coinvolge direttamente il soggetto. Sono questi gli atti e i beni che adeguano l'intero essere e l'ultima perfezione della persona, come i rapporti personali più autentici, infine, e soprattutto, il rapporto con Dio.

Non si garantisce, invece, il peso della libertà, che pur si afferma, se la si fa consistere in una pura potenza, determinantesi indifferentemente per ogni contenuto. L'agire rimarrebbe in una relazione accidentale, perciò estrinseca rispetto al soggetto. Ogni motivazione dovrebbe essere derivata dall'esterno, infine dalla necessità. Il rapporto tra libertà, il bene e l'agire è così concepito in modo causale senza approfondirne la ragione formale e quindi il senso.

Tale osservazione non banalizza il rischio presente nell'esercizio della libertà umana né compromette la possibilità del male morale⁴¹⁶. L'affermazione di Fabro del rapporto tra il momento soggettivo e il momento oggettivo è accompagnata dal riconoscimento della loro distinzione sul piano esistenziale: la distinzione tra l'appello del bene morale dinanzi al quale la libertà si costituisce nella sua determinazione originaria e la risposta personale, contingente a tale appello⁴¹⁷.

II. L'atto della libertà

Che l'atto proprio della libertà consista nella scelta non è una tesi originale di Fabro. Si potrebbe rinviare al riguardo ad Aristotele e a san Tommaso. Fabro intende tuttavia superare i limiti entro cui la scelta è stata tradizionalmente ristretta. Poiché la libertà è la matrice dell'agire umano, la scelta dev'esser riguardata non già come un atto della volon-

tà tra gli altri, ma come la più sintetica espressione della volontarietà umana.

La tradizione aristotelica vincola la scelta ai mezzi non necessari al conseguimento di un fine. Infatti, questi soli per natura sono suscettibili di un'alternativa. Perciò si esclude che la scelta possa estendersi ai fini⁴¹⁸. Pure, si afferma che il fine, il fine ultimo, la felicità, è oggetto di un atto della volontà, anzi della stessa volontà come tale (*voluntas ut natura*). Fabro risale dalla connotazione oggettiva della possibilità (*δυνατόν*), cui Aristotele si riferisce nella definizione dell'atto della scelta, alla sua connotazione soggettiva.

In tal modo, egli intende rilevare la possibilità che è inerente all'esercizio della volontà umana per ogni sorta di specificazione moralmente rilevante, eventualmente in sé necessaria. La possibilità operativa è il fondamento soggettivo dell'atto di autodeterminazione attraverso cui si risponde all'istanza oggettiva del bene⁴¹⁹. Da tal punto di vista, la scelta appare come l'atto in cui l'autodeterminazione del volere consiste.

L'autodeterminazione presuppone la potenza e l'atto della scelta denota l'atto di determinazione del volere, sia nel suo esercizio sia nel suo contenuto. Se l'autodeterminazione del volere si assume nel senso immanente che corrisponde al significato più forte di libertà (il soggetto possiede il proprio essere e nell'agire determina infine se stesso), la scelta risulta esercitarsi nel modo più intenso proprio rispetto al fine ultimo. Infatti, è il fine ultimo ciò che più adeguatamente corrisponde alla natura e all'aspirazione del soggetto.

L'uomo come tale è naturalmente ordinato ad un fine ultimo concreto. Ma se l'uomo è detto libero poichè è capace di condursi da sé al proprio fine, la determinazione attuale della volontà rispetto al fine ultimo, cioè il particolare atteggiamento che si assume nei suoi confronti, non è un mero fatto, come una relazione oggettiva necessaria o come un'inclinazione irriflessa inerente alla natura dell'uomo, ma è il "prodotto" di un atto positivo della persona.

La scelta, insieme all'aspetto dell'atto, denota perciò la possibilità quale suo presupposto. Poiché essa connota l'atto rispetto alla possibilità, la scelta individua l'attualità diveniente, temporale che è tipica del volere umano e che deriva dalla sua finitezza. D'altra parte, la scelta individua altresì la possibilità del male, cioè la contingenza che soggiace all'esercizio della libertà umana e che è un altro segno della sua finitezza.

III. L'ontologia della libertà

Delimitato il campo della libertà ed individuato l'atto in cui la libertà consiste, Fabro procede ad un'analisi più profonda del suo essere. La fenomenologia dell'agire viene così elaborata in vista di un'interpretazione ontologica capace di fornirle un saldo fondamento. A questo riguardo, egli privilegia la struttura dell'immanenza operativa, utilizzando le potenti intuizioni di Aristotele formulate nel *De anima* e nel libro IX della *Metafisica*.

Da tal punto di vista, la libertà appare come la più alta manifestazione dell'agire vitale, cioè di quella forma eminentemente di agire il cui principio e il cui fine si trovano nel soggetto. Un'attività risulta tanto più intensa quanto maggiormente procede dal soggetto e si conserva nell'unità del suo dominio⁴²⁰. Ciò è quanto s'intuisce nell'atto del volere, quand'esso giunge alla sua espressione più manifesta: che l'atto procede veramente dall'iniziativa del soggetto.

Nell'agire morale il soggetto possiede e modifica principalmente se stesso. Ciò che dipende essenzialmente dalla volontà è lo stesso atto del volere e, in esso, tutta l'attività della persona. In tal modo la libertà appare come la più alta forma d'immanenza operativa, perciò come *la più alta forma di vita*. Questa è la conclusione cui Fabro giunge soffermandosi particolarmente sulle sue modalità fenomenologiche e sulle sue implicazioni antropologiche.

Appare notevole, a tale riguardo, l'approfondimento di Fabro del nesso tra la coscienza e la libertà, in cui traspare la sua assidua frequentazione dell'opera di Kierkegaard. La coscienza, ossia l'immediata avvertenza che l'io ha del proprio essere, risulta indisgiungibile dalla coscienza dell'attività e dall'intuizione della libertà. La persona ha una maggiore coscienza del proprio essere quando agisce in maniera pienamente responsabile.

Fabro non identifica semplicemente i due termini: l'io e la libertà. Tale identificazione lo avrebbe portato a dimenticare la dipendenza dell'agire umano da elementi che non sono sottoposti alla iniziativa della persona, e che pure le appartengono. Egli ne coglie piuttosto la profonda implicazione sul piano esistenziale. Tuttavia, questo riconoscimento della componente "naturale" della persona non viene sempre adeguatamente espresso da Fabro, né tale componente viene sempre da lui tematizzata.

Ma si potrebbe spingere il discorso di Fabro ad un esito ulteriore. Si tratterebbe di portare la tesi del carattere costitutivo della libertà oltre il piano prevalentemente descrittivo, entro il quale Fabro la sostiene, al piano più spiccatamente metafisico. La tesi dovrebbe esser letta nel suo significato ontologico più forte ed esser quindi sviluppata nelle sue implicazioni generali.

In sintesi, la libertà è una nota distintiva della realtà personale fondata sulla natura dell'essere spirituale o è, prima di questo, un carattere qualificativo, in senso proprio e assoluto, del suo stesso atto di essere? La libertà qualifica l'*essere* della persona, è cioè un suo aspetto essenziale o la sua nota più universale e sintetica nell'insieme delle altre, o coincide con il suo stesso *atto di essere*?

Sulla base delle indicazioni raccolte dallo stesso Fabro, abbiamo provato ad abbozzare le linee di una possibile soluzione. L'essere del vivente è essenzialmente determinato dall'attività, e da quella forma di attività che ne costituisce l'ultima perfezione (*vivere viventibus est esse*). Ora, la libertà, come si è visto, realizza la più alta forma di attività vitale. Essa individua, inoltre, l'elemento personale dell'agire.

Poiché l'atto di essere contiene ogni perfezione e la perfezione operativa è il culmine dell'attualità dell'essere, si potrebbe perciò concludere: l'atto di essere della persona è trascendentalmente determinato dal rapporto alla libertà. L'atto di essere della persona, nel pieno dispiegamento della sua potenza, è in sé attivo e trasparente. L'atto di essere della persona, nell'unità del suo svolgimento temporale e perfettivo, è la libertà.

IV. La libertà e Dio

Un ultimo aspetto della dottrina di Fabro che vorremmo sottolineare è l'approfondimento dell'intenzionalità e della destinazione trascendente della libertà umana. A tale riguardo Fabro valorizza particolarmente l'acuta disanima esistenziale contenuta nella *Malattia mortale* di Kierkegaard, nel suo *Diario* ed alcuni suggerimenti di Hegel sul significato della libertà cristiana.

La relativa assolutezza che Fabro riconosce alla libertà, cioè l'universale dominio dell'essere di cui essa è capace, non avrebbe senso se la libertà umana non avesse, infine, per contenuto il rapporto con Dio. Dio solo rappresenta un'istanza reale assoluta e di natura personale tale

che l'uomo possa assumerla come proprio fine ultimo, ottendendovi il pieno dominio del finito e la piena realizzazione della propria natura spirituale.

A tale proposito, il contributo di Fabro sembra consistere soprattutto nella sottolineatura, tipicamente kierkegaardiana, della dimensione volontaria del rapporto del "Singolo" con Dio, ch'egli individua concretamente nell'atto della scelta.

Il termine di "scelta" per l'ambiguità della componente soggettiva e della componente oggettiva ch'esso contiene si presta a molti fraintendimenti, come attestano le critiche e i giusti rilievi che la proposta di Fabro ha ricevuto al riguardo. L'introduzione della scelta nel rapporto al fine ultimo potrebbe portare a subordinare l'istanza oggettiva e necessaria di questo alla discrezione arbitraria del soggetto, tanto più grave in relazione a Dio, poichè si tratta di un contenuto che per essenza non è in alcun modo relativizzabile.

Tenendo conto di tale ambiguità, bisogna però notare, come si è detto, che l'introduzione della scelta, nel rapporto al fine ultimo da parte di Fabro, non si riferisce tanto alla connotazione oggettiva dell'atto, per cui l'esistenza della libertà sarebbe dipendente dal carattere relativo o, al limite, indifferente del suo contenuto.

Con la scelta egli evidenzia piuttosto la componente soggettiva e personale del volere. Nella scelta egli individua, inoltre, l'attualità di esercizio propria della volontà umana, connotandone il carattere potenziale e contingente. Da tale potenzialità del volere consegue la necessità di una continua ripresa e determinazione attiva del fine.

Il bene esige di essere amato. L'amore non può procedere che da un'iniziativa della persona, sempre più profonda e veemente come lo esige la perfezione e la natura personale del bene in questione, com'è appunto Dio.

V. Alcuni problemi

Oltre a questi elementi positivi del contributo di Fabro sulla libertà dobbiamo però riconoscerne alcuni limiti. Ne indichiamo alcuni tra quelli che ci sembrano più significativi.

1) Il rapporto di essere e libertà viene considerato da Fabro in ordine all'affermazione della consistenza ontologica della libertà personale: il carattere sostanziale e spirituale della persona, l'inserzione dell'agire

umano in un ordine normativo e causale dell'essere, la sua dipendenza creaturale.

Fabro considera, inoltre, il rapporto formale di essere e libertà nei limiti di una loro comparazione dal punto di vista della dimensione metafisica dell'atto. L'essere e la libertà manifestano le caratteristiche distintive dell'attualità, come la relazione e l'emergenza rispetto alla dimensione dell'essenza e del contenuto.

Non appare invece sufficientemente sviluppata sul piano metafisico, da parte di Fabro, l'idea della libertà come forma eminente della vita, perciò come forma intensiva dell'essere. Proprio da tal punto di vista risulta ultimamente giustificabile l'importanza ch'egli stesso attribuisce alla libertà per la definizione dell'essere personale. Tale limite risulta più evidente se si pensa all'importanza che la nozione intensiva dell'atto di essere riceve nel pensiero metafisico dello stesso Fabro.

D'altra parte, è da notare come in Fabro la nozione di atto di essere sia stata approfondita soprattutto in relazione ai problemi caratteristici della metafisica della partecipazione: il rapporto di essenza ed atto di essere e il rapporto della causalità delle cause seconde con la causalità trascendentale.

Pur se la dimensione intensiva dell'atto di essere è da lui ribadita e determinata in molti suoi aspetti, come quelli relativi alla critica dell'essenzialismo (Heidegger, Gilson), non si trova in Fabro una riflessione approfondita sul nesso dell'atto di essere con i trascendentali e con le perfezioni pure (*vivere, intelligere*), che dovrebbero costituire, appunto, il contenuto di tale intensione⁴²¹.

In Fabro non si trova poi una compiuta analisi metafisica del bene e dell'agire. Proprio su questa base si sarebbe potuto istituire un nesso tra l'essere e l'attività, sulla base dell'intrinseca perfezione e comunicabilità dell'atto e sull'eminente attualità ontologica dell'agire. Pur è da dire, che tutta la sua riflessione sull'*actus essendi* sembrerebbe andare in tale direzione, né, mancano, come si è visto, alcuni accenni al proposito⁴²².

Forse è mancato a Fabro il tempo e l'energie per ricomporre in una sintesi i maggiori cespiti della sua ricerca: la metafisica dell'*actus essendi* e della partecipazione e la riflessione sulla libertà. Questo sarebbe il progetto di una vera e propria metafisica della libertà che sia capace di riguardare la persona nella profondità del suo atto di essere. Ma è un progetto che probabilmente richiede molto tempo e la collaborazione di più studiosi.

2) La mancanza di tale sintesi di essere e libertà, di cui pure sono apprestati tutti gli elementi, ci pare essere all'origine della distinzione un po' troppo netta da parte di Fabro tra la prospettiva metafisica e la prospettiva esistenziale. Tale distinzione è da lui sistematicamente utilizzata, sempre presupposta, talvolta illustrata, ma mai chiaramente spiegata.

Ora, tale distinzione da un lato risulta necessaria sul piano epistemico, d'altro lato non può essere definitiva sul piano speculativo. Il piano metafisico è infatti il piano dell'essere. Ma l'essere non ha nulla fuori di sé. Facendo salva l'irrisolvibile distinzione tra una descrizione soggettiva e una descrizione oggettiva, la metafisica deve mirare ad esprimere, pur in forma oggettiva e universale, la stessa sfera dell'agire cosciente che costituisce il piano esistenziale.

La prospettiva del soggetto e la dimensione operativa non è rimpiazzabile dal riferimento oggettivo cui esse si riferiscono o dalla prospettiva oggettiva in cui esse stesse possono esser descritte. Solo dal punto di vista soggettivo l'agire appare nella sua concreta attualità e nell'integrità della sua natura personale. A tale immediatezza l'analisi metafisica deve ritornare se non vuole smarrire il proprio oggetto in aspetti formali validi, anzi imprescindibili (come l'analisi delle facoltà e della loro struttura intenzionale) ma parziali poiché astratti dal tessuto vitale in cui essi si realizzano, e che è sempre in certo modo presupposto.

Tuttavia, tale distinzione tra il piano fenomenologico e il piano metafisico appare altresì come non definitiva se si bada semplicemente al carattere realistico e propedeutico della descrizione fenomenologica in Fabro e alle virtualità speculative della nozione intensiva di atto di essere cui ci siamo sopra richiamati.

3) Poco sviluppata da parte di Fabro è la trattazione della struttura intersoggettiva della libertà umana, il rapporto della libertà fondamentale e delle libertà applicate e il rapporto della libertà con le dimensioni soggettive ed oggettive che intessono la vita morale: il rapporto con le passioni, con le virtù, con i vari condizionamenti, con il dinamismo e la struttura temporale dell'esistenza.

D'altra parte, si deve escludere che tale lacuna sia giustificata in Fabro da una negazione o ad una svalutazione del condizionamento oggettivo della libertà, né ch'essa porti inevitabilmente, per quanto suo malgrado, ad un certo squilibrio della sua dottrina verso il soggetti-

vismo o il volontarismo. I più che hanno studiato la libertà in Fabro sembrano aver paventato soprattutto quest'ultima possibilità.

Semplicemente, Fabro si è proposto di considerare l'atto in cui la libertà più profondamente consiste, l'atto che fonda l'unità e l'attualità dell'agire umano, e l'ha rinvenuto nel momento soggettivo di esercizio del volere. Infatti, è da tal punto di vista che la libertà appare in quella determinazione originaria che è presupposta da ogni altra sua specificazione, "complicazione" o limitazione.

Pure, a parte l'affermazione sempre ribadita dell'intrinseca corrispondenza del momento soggettivo e del momento oggettivo, l'intera analisi della struttura soggettiva della libertà in Fabro, come in Kierkegaard, presuppone ed anzi è vista riferirsi essenzialmente alla struttura morale dell'agire ed in maniera ultimativa ad un contenuto oggettivo assoluto: il fine ultimo, Dio.

4) Un altro limite della ricerca di Fabro sulla libertà ci sembra la sua relativa asistematicità e la mancanza di un vero stile analitico. Se ne comprende la ragione, avendo presente l'insofferenza ch'egli condivideva con Kierkegaard e con Heidegger per il formalismo presente in buona parte della tradizione scolastica e nel razionalismo moderno, e che proprio a proposito della libertà mostrano nel modo più palese la loro insufficienza.

Il particolare pregio della riflessione di Fabro in tale ricerca (come altrove) si manifesta, invece, nella sua potente capacità di sintesi sia sul piano speculativo sia sul piano storico-dottrinale. Pure, è la stessa trama del suo pensiero e delle sue intuizioni che, per la trascuratezza del momento analitico, non risultano sempre adeguatamente chiarite e sviluppate.

VI. Sintesi conclusiva

In sintesi, Fabro ha colto l'aspetto distintivo o "formale" della vita della persona: la libertà. Egli ha identificato poi l'essenza della libertà nella relativa assolutezza dell'atto elettivo. Sebbene non abbia articolato sistematicamente tale atto con l'intera materia dei suoi presupposti, che pur riconosce, Fabro coglie un punto veramente essenziale, raramente espresso, come pare a chi scrive, con lo stesso rigore.

La sintesi personale dell'agire dipende dalla libertà. Ma tale sintesi dipende da un atto in certo modo incondizionato. La libertà dispone

della persona in maniera completa e virtualmente irreversibile. Perciò la libertà, s'essa è ancora tale, per quanto si voglia finita e condizionata, contiene un'ineliminabile aspetto di assolutezza.

Fabro non si è limitato a descrivere la libertà, attestandone l'esistenza (*ratio quia*) rispetto all'insieme dei suoi aspetti formali più evidenti, né si è soffermato in maniera unilaterale sull'indeterminazione soggettiva della capacità di scelta. Egli ha assecondato l'intima tensione della filosofia interrogandosi sul senso e sul fondamento del suo essere (*ratio propter quid*), riprendendo i profondi problemi che la libertà ha sempre suscitato.

Per il suo carattere spirituale la persona è collocata nella sua dignità originaria e nella sua infinita apertura che non può derivare dal finito né trovarvi la sua ultima sede. Per la libertà possiamo produrre qualcosa di veramente nuovo nel mondo, dominare il tempo e porre atti capaci di eternità. Per la libertà siamo stati resi in grado di amare e di corrispondere, purchè lo vogliamo, al dono dell'essere.

Note delle Conclusioni

⁴¹⁵ Cfr ARISTOTELE, *Metaph.*, II, 1.

⁴¹⁶ Questa è l'istanza avanzata da posizioni radicali come quella sostenuta da Pareyson nell'ultima sua ricerca sulla libertà: cfr L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Torino 1995; F. RUSSO, *La libertà, il male e Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson*, in "Acta Philosophica", vol. 5 (1996), fasc. 1, pp. 77-94.

⁴¹⁷ A tal proposito, come si è visto, egli valorizza specialmente la distinzione contenuta nella celebre *Quaestio 6, De Electione*, del *De Malo* di san Tommaso, tra la dimensione di esercizio dell'atto e la dimensione della specificazione. Si potrebbe forse trovare un'analogia a tal riguardo nell'ultimo Kant e in Fichte, precisamente nella distinzione tra la nozione di arbitrio (*Willkür*) e la nozione di volontà (*Wille*): cfr M.IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992, p. 35; P. STEKELER WEITHOFER, *Willkür und Wille bei Kant*, in "Kant Studien", fasc. 81, 1990, pp. 304-320; F. MOISO, *Wille e Willkür in Fichte*, in "Revue International de Philosophie", 191-1 (1995), pp. 5-38.

⁴¹⁸ Cfr ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 24-30; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1973 (2 ed.), pp. 119-143; W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1980 (2 ed.), pp. 160-181.

⁴¹⁹ Per una impostazione analoga del rapporto al fine, basato sulla nozione di "risposta al valore": cfr D. VON HILDEBRANDT, *Christian Ethics*, New York 1953; Seifert, allievo dello stesso Von Hildebrand, valorizza notevolmente la posizione di Fabro al riguardo della questione esaminata: cfr J. SEIFERT, *El concepto de persona en la renovación de la Teología moral. Personalismo y personalismos*, in AA.VV., "El primado de la persona en la moral contemporánea", Pamplona 1997, pp. 33-61; per uno studio dell'assenso largamente ispirato a von Hildebrand e piuttosto vicino all'impostazione di Fabro: cfr P. PREMOLI DE MARCHI, *Etica dell'assenso*, Milano 2002.

⁴²⁰ Cfr SAN TOMMASO D'AQUINO, *C.G.*, IV, 11.

⁴²¹ Tale indirizzo di studio è, del resto, piuttosto recente, né si trova ancora particolarmente sviluppato sul piano teoretico. Per uno studio storico sistematico: cfr J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996.

⁴²² Circa la dottrina tomista basterebbe la seguente affermazione: "natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile" SAN TOMMASO D'AQUINO, *De pot.*, q. 2., a. 1.