

## ESISTENZA E LIBERTÀ IN CORNELIO FABRO **Francesco Franco<sup>1</sup>**

L'opera di Cornelio Fabro è stata al centro del dibattito filosofico internazionale già dai suoi fondamentali contributi sul pensiero di S. Tommaso<sup>2</sup>. Ma la sua opera non si esaurisce in questo straordinario lavoro interpretativo. La sua vivace polemica verso le derive immanentistiche della filosofia moderna è altrettanto nota e ha suscitato reazioni discordi tra i critici<sup>3</sup>.

Tuttavia, anche coloro che non ne hanno condiviso le interpretazioni della modernità, ne hanno apprezzato la grande impresa di studioso di Kierkegaard, al quale ha dedicato un immane lavoro di traduttore e interprete della quasi totalità dell'opera.

Fabro ha sempre difeso questa triplice direzione del suo filosofare, divisa tra S. Tommaso, la critica all'immanentismo e Kierkegaard, e non ha mai smesso di proseguire nella direzione indicata dalle istanze che abbiamo sommariamente indicato<sup>4</sup>. Tuttavia, si ha come l'impressione che il confronto, criticamente agguerrito, con il quale ha intrapreso la disamina del pensiero contemporaneo, sia stato approfondito in una direzione per molti versi inedita e imprevedibile a contatto soprattutto con Kierkegaard.

La biografia intellettuale di Fabro, in tal senso, è piuttosto chiara. I primi interessi verso l'esistenzialismo si manifestano piuttosto precocemente e mostrano un Fabro preoccupato di distinguere, all'interno della nuova filosofia, ciò che può essere assimilato verso uno sviluppo della filosofia cristiana e ciò che ambiguamente rischia di travolgerla<sup>5</sup>. La

<sup>1</sup> Università degli Studi di Napoli "Federico II".

<sup>2</sup> Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Edivi, Segni (Rm) 2005<sup>4</sup>; Id., *Partecipazione e causalità*, 1960, Edivi, Segni (Rm) 2010<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, 1964, Edivi, Segni (Rm) 2013<sup>3</sup>. L'atteggiamento fortemente polemico di Fabro è spesso oggetto di aspre discussioni. Una pacata riflessione sulla sua interpretazione di A. Camus in, F. Franco, *Distanza e prossimità. Fabro e Camus*, in "Guttadauro" (X) 2010, 10, pp. 33-74.

<sup>4</sup> Cornelio Fabro, *Appunti di un itinerario*, Edivi Segni (Rm), 2011, pp. 127-128.

<sup>5</sup> Cornelio Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, 1943, Edivi Segni (Rm), 2009<sup>2</sup>; Id., *Problemi dell'esistenzialismo*, 1945, Edivi Segni (Rm), 2009<sup>2</sup>; Id., *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, 1952, Edivi, Segni (Rm) 2010<sup>3</sup>; Id., *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, 1953, Edivi Segni (Rm), 2010<sup>2</sup>; Id., *Dall'essere all'esistente*,

scoperta di Kierkegaard sarà il frutto di questa ricerca. Tuttavia, l'interesse per Heidegger resterà il punto fermo di un corpo a corpo che si consumerà nell'arco della sua intera speculazione. In fondo, per paradossale che possa apparire a prima vista, nonostante il netto giudizio di condanna dell'intera filosofia moderna, accusata *in toto* di immanentismo nei suoi più importanti esponenti, da Cartesio a Nietzsche, il problema della libertà al quale ha dedicato contributi importanti<sup>6</sup> ha nella filosofia moderna la premessa fondamentale. Si potrebbe ipotizzare che proprio questo tema sia stato il denominatore comune attorno al quale si raccoglie in unità la sua meditazione. In altri termini, il problema della libertà, approfondito da Tommaso in età matura, crea un ponte verso il problema della soggettività del pensiero moderno e raggiunge il suo culmine nella metafisica della singolarità di Kierkegaard. Il punto è che questa articolazione, certamente suggestiva, non sembra poter assorbire le asperità teoretiche che emergono nell'unificazione.

Qualche brano di Fabro potrà aiutare il progresso dell'argomentazione. Il punto saliente del tomismo per Fabro è dato dalla peculiarità metafisica del rapporto *ens-esse*. La filosofia si connota esclusivamente per «l'istanza perenne del fondamento» il quale è «il presentarsi dell'essere allo spirito per indagarne la struttura»<sup>7</sup>. Per questo

---

Morcelliana, Brescia 1957, 1965<sup>2</sup>. Per un primo accostamento all'interpretazione fabriana di Kierkegaard, F. Franco, *L'ermeneutica kierkegaardiana di C. Fabro. Nel centenario della sua nascita*, in "Ho Théologos", (XXIX), 2011, 1, pp. 35-72.

<sup>6</sup> Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 349; Id., *Scritti sulla libertà*, Studium, Roma 2013; a questi lavori vanno affiancati i vari corsi tenuti dal Fabro sul tema della libertà e, particolarmente, 1975-'76, *L'io e l'esistenza* (Università Perugia) *dispensa*, pubblicato in Id., *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, e, Id., *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, tratto ugualmente dalla sua attività accademica. Sul tema della libertà i contributi sono molteplici. Tra i volumi più recenti, Gabriele De Anna (a cura di), *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2012; Ariberto Acerbi (a cura di), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma, 2012; Id., *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma, 2015; C. Ferraro, *Libertà e partecipazione nel tomismo di Cornelio Fabro*, in "Ricerche Teologiche", (XXIII) 2012, n. 1, pp. 145-178; Gianluca Trombini (a cura di), *La libertà. Nel pensiero di Cornelio Fabro*, Edivi Segni (Rm), 2016.

<sup>7</sup> Cornelio Fabro, *Breve discorso sull'essere*, in, Id., *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 380. Sul tema in oggetto rimando a, F. Franco, *Il primato dell'essere in C. Fabro. Nel centenario della sua nascita*, in "Ricerche Teologiche", (XXII) 2011, 2, pp. 305-348; Christian Ferraro, *Cornelio Fabro*, Lateran

Tommaso, agli occhi di Fabro, mostra una forte vena critica rispetto alle filosofie neoscolastiche contemporanee:

Termini poi come “neoscolastica” “neoidealismo”, “neokantismo”, “neopositivismo”, “neotomismo” e quant’altri “neo” [...] si presentano invece dal punto di vista teoretico del tutto ambigui, dispersivi, inconsistenti. “Scolastica” non può indicare alcuna filosofia teoreticamente definita; “neoscolastica” così diventa un doppio equivoco ch’è urgente affrettarsi a far dimenticare; il neoidealismo voleva seppellire Kant ed Hegel ed è risaputo che ‘neotomismo’ diminuisce il tomismo. E il tomismo dev’essere solo se stesso nel progresso dei tempi, deve tendere ad esprimere l’atteggiamento originario della ragione umana come coscienza dell’essere, dev’essere cioè filosofia umana semplicemente: ciò che non è poi un’impresa tanto utopistica, dopo la corsa al nulla delle filosofie dell’immanenza. Ad un patto però, cioè di liberare il tomismo dalle pesanti catene che lo legavano all’aristotelismo e al platonismo per farlo emergere nella sua rivoluzionaria prospettiva dell’atto che l’impone come l’unica filosofia coerente sull’atto di essere, nel senso di atto di ogni atto e di fondamento dell’atto di coscienza come attuazione della presenza e possibilità della sua emergenza infinita<sup>8</sup>.

Sino al punto di poter affermare che, se si guarda a Tommaso dal suo originale punto di vista, la sua forza metafisica è in grado di sporgersi sino ai temi della modernità e colmarne i limiti intrinseci con cui è cresciuta. Ma la responsabilità dei limiti va divisa con la scolastica post-tomista, per l’opposizione all’essere parmenideo-tomistico in virtù dell’accoglienza graduale e poi predominante, con l’avanzare del nominalismo, del concetto astratto come rappresentazione formale e quindi avulso dall’essere. Di qui l’incapacità da parte del pensiero di agganciare il reale, di pronunciarsi sull’essere e sull’esistenza del trascendente che dilaga nella tarda Scolastica e spinge Cartesio a correre ai ripari col suo *cogito*. Se il *cogito* di Cartesio è nella sua essenza non meno ateo di quello di Sartre, bisogna anche riconoscere ch’era prima altrettanto atea virtualmente anche quella Scolastica che ... rifiutava la capacità di una dimostrazione dell’esistenza di Dio che

---

University Press, Città del Vaticano 2012; Antonio Russo (a cura di), *Cornelio Fabro e F. Brentano. Per un nuovo realismo*, Studium, Roma 2013.

<sup>8</sup> Ibidem (corsivi nostri).

non fosse o l'argomento ontologico, caro all'indirizzo agostinista, od il ricorso fideistico alla Rivelazione proprio del nominalismo<sup>9</sup>.

Il brano offre uno sguardo d'insieme delle ragioni del tomismo e delle ulteriori piste di ricerca del nostro. Non solo Tommaso è visto come metafisico più profondo e coerente delle altre scuole contemporanee e immediatamente successive, ma rappresenta anche l'unico baluardo contro la deriva nichilistica avviata da Cartesio e confermata nel contemporaneo esistenzialismo. Questa linea dell'emergenza ontologica anche come fondazione originaria dell'atto di coscienza rappresenta il vero contributo originale di Tommaso. Ed è su questo crinale metafisico che si ritrova un legame originale con Kierkegaard.

La cifra del singolo è il tema decisivo di Kierkegaard, secondo Fabro, ma senza indugi verso la costruzione del *cogito* cartesiano, considerato nemico dell'autentica interiorità come dimostrano le conseguenze hegeliane. Il suo pensiero è strettamente legato all'essere, ma nella esperienza misteriosa della libertà che si concentra nello spazio della persona: la sua relazione personale all'assoluto declina la propria posizione nel reale e la comprensione del suo significato. Per questo motivo la forma dell'oggettività non è affatto disgiunta dall'interiorità: ciò che è oggettivo è offerto dalla qualità del rapporto con il quale manifesta o il suo riconoscimento o la mistificazione dell'oggettività reale. Il principio dell'interiorità del vero è il punto di partenza, socratico, che non ha nulla a che vedere col soggettivismo gnoseologico del pensiero moderno. Questa differenza si evidenzia nitidamente nella contrapposizione tra il sapere assoluto hegeliano e l'atto di fede che ponendo l'uomo davanti all'Uomo-Dio, implica il salto incommensurabile contro la ragione sicura di sé.

Questo non significa affatto un allineamento teoretico di Kierkegaard a tradizioni speculative che non gli appartengono, ma manifesta in modo originale un'autentica comprensione del reale e, con essa, dell'uomo. Il realismo etico-metafisico prospettato da Fabro ne propone la definizione con questa descrizione sintetica:

per "realismo etico-metafisico" intendiamo – in contrasto con l'immanentismo moderno – la schietta apertura anzitutto della coscienza dell'uomo all'essere e la priorità costitutiva quindi dell'essere sul conoscere così che l'attuarsi e il manifestarsi dell'essere nella natura e nella storia è il fondamento e il riferimento necessario per l'attuarsi della coscienza: ma l'uomo come spirito deve poi volgersi

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 363 (corsivi nostri).

al primo principio, ch'è l'assoluto, in un rapporto di libertà come persona a persona che fa la sua scelta decisiva e che non può "svanire" come un momento nel Tutto del divenire anonimo della storia del genere<sup>10</sup>.

Definizione, in fondo, che è un altro modo per esprimere lo stretto rapporto tra esistenza e libertà che abbiamo posto come filo conduttore dei tre plessi del percorso fabriano. Il passaggio ulteriore sarà quello di individuare come Fabro ha cercato di sviluppare le istanze che ha messo in luce nel suo percorso.

### *L'io e il suo senso*

Il primo passo nella direzione intravvista è ancora saldamente con Kierkegaard. Scrutando retrospettivamente il proprio lavoro Fabro sottolinea la sua definizione di «io metafisico»<sup>11</sup> con la quale ritrae l'atteggiamento di Kierkegaard, in contrapposizione al nichilismo del *cogito*. Se dunque il radicale orientamento a dio del rapportarsi dell'uomo, di cui parla *la malattia mortale*<sup>12</sup>, è l'io teologico, come Kierkegaard stesso lo definisce, l'io metafisico è il rapportarsi a sé del rapporto, prima del suo rapportarsi a dio, e sottolinea dunque la consistenza ontologica dell'autocoscienza: «l'essere diviene mediante la libertà (ciò che Kierkegaard chiama "il rapportarsi del rapporto")»<sup>13</sup>.

Questo dunque è il campo dell'io nel quale il rapporto alla soggettività non è soggettivismo, ma la dimensione appropriata della verità. Perché la verità si costituisce nello spazio della decisione. Non si tratta dunque di una verità riflessiva di natura intellettuale ma di quella conoscenza primaria dell'io che si erge su un vuoto che richiede il salto della decisione. Questo implica che la realtà, anche nella sua più esigente formulazione metafisica, in quanto fondamento, sia appesa alla decisione radicale dalla quale l'io emerge nella sua originalità costitutiva<sup>14</sup>.

Sebbene abbiamo riferito del costante riferimento di Fabro ai tre plessi della sua speculazione, nella sua riflessione sul significato della

<sup>10</sup> Cornelio Fabro, *Introduzione*, in, Søren Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. xl.

<sup>11</sup> Cornelio Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 183.

<sup>12</sup> *Ibidem*

<sup>13</sup> Cornelio Fabro, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, cit., fr. 1759, p. 315.

<sup>14</sup> *Ivi*, fr. 1735-1750, pp. 312-314.

verità soggettiva si aprono alcuni sprazzi difficilmente riconducibili alla sua tripartizione teoretica. Si tratta di un ripensamento dei temi heideggeriani del nichilismo che emerge proprio in questo contesto: «forse, è nella stessa coerenza del principio della filosofia occidentale, sprofondare nel pensiero il quale primeggiando sull'oggetto e producendo l'oggetto, produce il vuoto: è un vuoto prodotto. Chissà se eventualmente questo scoppio dell'immanentismo non sia l'effetto di un fuoco giacente sotto la cenere di tutto il pensiero occidentale»<sup>15</sup>.

Una domanda che comporta una risposta radicale. L'io è la luce interiore inafferrabile come l'essere dell'ente, perché la libertà è l'atto fondante, aconcettuale, dell'io del quale, «c'è solo presenza di vita, presenza di presenza, presenza di libertà, presenza di decisione, presenza di rischio, di amore e di odio»<sup>16</sup>. In questa analisi si nota la traduzione dell'*esse ut actus* nella presenza dell'atto di libertà che non può essere riprodotto nell'atto tomistico perché si pone come principio principiato che richiede il compito dell'io per essere *actus* in senso classico. La causalità ontologica nell'io è concausalità non autoctisi, tuttavia l'atto di libertà si pone solo liberamente e non può essere causato, pena la sua distruzione in radice in quanto libertà. Esso è esperibile solo nell'economia del dono che apre una rilettura anche della classica nozione di partecipazione: «origine è lo zampillare del sé in sé rinnovando se stesso di forma in forma, di libertà in libertà, non ascende dalla libertà originaria ma radicandosi in essa sempre più profondamente secondo che più estesamente ci si impegna per il rischio della vita»<sup>17</sup>.

È questo processo del radicarsi della presenza che rende la partecipazione duplicata nella sua valenza: partecipazione partecipante, nella dimensione del donare originario in cui si accende la luce interiore dell'io, e partecipazione partecipata che è l'alimentarsi nel chiaroscuro del rischio della vita. un senso che emerge ancora di più nel chiarimento del concetto di origine che non può definirsi mero punto di partenza, secondo uno schema più classico del rapporto causativo della partecipabilità: «è un punto di partenza, è un punto di uscita, e un punto di ritorno; non è un punto ma un principio, un principio come origine, è un principio che può essere un chiodo fisso che può essere un principio

---

<sup>15</sup> Ivi, fr. 1752, p. 314.

<sup>16</sup> Ivi, fr. 1753, p. 314.

<sup>17</sup> Ivi, fr. 1638, p. 294.

teoretico e un principio pratico, è ciò che mantiene e che dà realtà a tutto ciò che esce e a tutto ciò che entra nell'io come tale»<sup>18</sup>.

Se come abbiamo ipotizzato la libertà è la trama unificante della teoresi fabriana, essa ne è anche la spinta innovativa che cerca, al di là dei temi tracciati, un senso alla totalità dei problemi aperti. Un tratto palese delle affermazioni di Fabro è l'abbandono del classico principio intellettualista tomistico che non potrebbe supportare questa rinnovata coscienza partecipazionista. Il primato della libertà, unica in grado di capire la libertà<sup>19</sup>, subordina la facoltà intellettuale alla volontà, secondo uno schema più vicino proprio a quell'agostinismo francescano dal quale egli aveva voluto distanziare la profonda istanza ontologica tomista. L'intelligenza mostra i limiti del suo sporgersi intenzionale: «l'intelligenza pur essendo luce ha aspetti oscuri, mentre la volontà non ha nessuna oscurità: è il comportamento della libertà che pone il problema, non la capacità di comportarsi»<sup>20</sup>. In realtà la luce interiore passa prima attraverso la coscienza di libertà, coscienza intenzionata e intenzionalmente ponentesi, cioè costitutivamente principio teoretico e pratico.

E Fabro non esita anche a far suo il principio di fondo del primato volutaristico francescano, la *delectatio*, in ragione della beatitudine eterna. Per Tommaso i beati amano dio necessariamente<sup>21</sup>, ma per Fabro la necessità risulta contraria all'emergenza della libertà. La dipendenza dei beati non è una necessità ma una preferenza che alimenta la propria libertà nel fulgore della presenza donante divina: «questa preferenza è un atto di amore libero, perché avrei potuto dare la preferenza ad altre cose, e siccome questa preferenza dell'assoluto mi ha sostenuto in modo assoluto, essa resta preferenza assoluta, non necessaria, anche dopo»<sup>22</sup>.

La realtà esistenziale dell'io induce Fabro a ipotizzare l'*amor sui* come corrispettivo dell'autocoscienza. Non a caso esprime un giudizio particolarmente elogiativo su S. Bonaventura, a proposito della sua espressione agostiniana della volontà come *anima tota*<sup>23</sup>. Tuttavia, la sintesi

<sup>18</sup> Ivi, fr. 1639, p. 295.

<sup>19</sup> Ivi, fr. 1090-1091, p. 190.

<sup>20</sup> Ivi, fr. 1092, p. 190.

<sup>21</sup> Ivi, fr. 1095, p. 190.

<sup>22</sup> Ivi, fr. 1096, p. 190.

<sup>23</sup> C. Fabro, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, "Divus Thomas" (LXXXVI) 1983, 2-3, p. 136. Sul significato di S. Bonaventura, Id., *La libertà in S. Bonaventura*, in, *Atti del*

metafisica a cui Fabro continua a guardare è quella tomista ma affiancata, ormai, da quella kierkegaardiana.

### *La metafisica della libertà soggettiva*

Gli effetti di questa rilettura sono determinati da una proposta fortemente segnata da chiari tratti kierkegaardiani: «L'io di cui abbiamo coscienza non è *trascendentale*, ma *reale*, cioè il soggetto, che è ciascuno di noi, è *singolare e presente* a ciascuno di noi in ogni atto di coscienza»<sup>24</sup>.

In polemica con l'identità di essere e sapere in Fichte, Fabro scrive: «al conoscere spetta l'indipendenza [...] dell'io che manifesta la presenza dell'essere in quanto “custode” e pastore dell'essere, non la libertà dell'io assoluto che s'impegna assolutamente nel rischio di superare l'intervallo con la scelta del fine esistenziale»<sup>25</sup>. Questo fine non può essere il risultato di un presunto atto assoluto di libertà ma piuttosto esige, «il riconoscimento dell'esistenza dell'opposizione e dell'intervallo come varco, quindi come funzione ben distinta dal superamento dialettico da parte della volontà»<sup>26</sup>.

Fabro pone la questione ontologica in termini di metodo riflessivo<sup>27</sup>, per giungere a suo modo al nucleo dell'auto ed etero relazione che costituisce la persona: «Per questo il piano esistenziale della libertà [l'autorelazione] va distinto come oggetto e metodo da quello metafisico dell'essere [l'eterorelazione]: in questo la libertà ed ogni attributo della creatura è dipendente da Dio come la natura stessa, in quello la creatura spirituale ossia l'io concreto è indipendente e va trattato a tutti gli effetti [...] alla stregua di soggetto responsabile indipendente»<sup>28</sup>.

Che è esattamente la duplicità di piani metafisici che ancora si rileva nel connubio tra Tommaso, l'eterorelazione, e Kierkegaard, l'autorelazione. Ma Fabro non sembra ritenere utile spingere verso una soluzione teoretica

*Congresso Internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio*, Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1976, tomo II, pp. 507- 535.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 136-137 (in corsivo nel testo).

<sup>25</sup> Ivi, p. 151.

<sup>26</sup> Ibidem

<sup>27</sup> «L'io è essenzialmente presente a se stesso e basta che passi all'atto per percepirsi esistente, basta che faccia una scelta per autopercepirsi nell'esercizio della sua libertà. Quando *riflette* sulla natura degli oggetti della sua scelta e sul modo e comportamento degli atti di scelta, egli si rende conto della natura della libertà» ivi, p. 142 (in corsivo nel testo).

<sup>28</sup> Ivi, p. 143.



unitaria<sup>29</sup> perché ritiene che Tommaso stesso possa rispondere agevolmente a quel primato della volontà in quanto coordinamento delle facoltà:

così per S. Tommaso nell'attuazione decisionale intelletto e volontà sembrano fondarsi a vicenda: l'intelletto porta sugli oggetti, li comprende e li confronta e così rende possibile la scelta – è l'aspetto contemplativo e statico. *Ma è la volontà che sotto l'aspetto dinamico muove e coordina l'attività della intera persona e quindi dello stesso intelletto, perché* – anche per S. Tommaso, come per S. Agostino e S. Bonaventura - *la volontà è la facoltà del bene e dell'amore* che contiene, trattiene ed espande dall'intimo la ragione dell'essere spirituale. Perciò, al di là del razionalismo astratto e del volontarismo formale, Tommaso vede l'unità di persona e responsabilità nella libera decisione: “È la volontà l'origine della libertà, perché la libertà di scelta appartiene all'essenza della libertà” e questo in quanto la volontà vuole se stessa e causa se stessa<sup>30</sup>.

Così il tema della libertà prende il sopravvento e diventa il culmine della speculazione tomista con cui saggiare il terreno di Kierkegaard. Ma questo punto di arrivo non è altro che la stesura di un bilancio provvisorio il quale mostra la difficoltà del processo teoretico di assimilazione di Kierkegaard al tomismo classico. In effetti, in Kierkegaard si parla di coincidenza dell'atto teoretico con l'atto pratico, mentre in Tommaso, si parla dell'atto prioritario della libertà ma il suo campo è parzialmente contratto rispetto a Kierkegaard perché siamo nel campo dell'*agere*, del dinamismo ontologico al quale è presupposto l'organismo strutturale che suppone tutta la metafisica delle quattro cause e la trasformazione della causa efficiente fondante in causa formale ed esemplare, in chiave partecipazionista, con il contributo soprattutto dei Neoplatonici Pseudo-Dionigi e Proclo<sup>31</sup>. Un'architettura

---

<sup>29</sup> Come ha sempre sostenuto: «l'obiettivo della ricerca non è stato, né voleva essere il “superamento” degli opposti e tantomeno il “progetto” di un terzo sistema ossia un cambio di guardia al santuario della verità: ma essenzialmente, e di proposito, *soltanto* un avvicinamento nel senso etimologico del termine» Cornelio Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., pp. 127-128 ( in corsivo nel testo).

<sup>30</sup> Cornelio Fabro, *S. Tommaso maestro di libertà*, (Prolusione letta in Campidoglio, per l'inaugurazione del VII Centenario della morte di S. Tommaso, il 7 marzo 1974), in, Id., *Scritti sulla libertà*, cit., pp. 76-77; il testo di Tommaso citato *In Il Sent.*, d. 24, q. I, a. 3 ad 5.

<sup>31</sup> Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 464-465: «La metafisica tomistica dell'agire non prova affatto le preoccupazioni psicologiche di qualche indirizzo teologico della controriforma tutto proteso a cercare un “accordo” fra l'onnipotenza divina e la libertà umana, quasi che Dio e l'uomo si trovino ad operare nello stesso piano causale: per San Tommaso come Dio è “causa totale” dell'*esse*, dal punto di vista sia estensivo come

statica metafisica precede il dinamismo nel quale si muove la libertà, lasciando intuire al fondo la classica posizione aristotelizzante di una superiorità dell'intelletto sulla volontà. È stato, probabilmente, questo insieme di problemi a far avvertire una qualche difficoltà teoretica nella conclusione di *Dall'essere all'esistente*<sup>32</sup>. La loro messa a fuoco ha richiesto la maturazione del tema nei saggi raccolti nelle *Riflessioni sulla libertà*.

Il processo argomentativo di *Riflessioni sulla libertà* riprende l'affermazione di Kierkegaard sulla potenza finita che, in quanto tale, risulta limitante mentre la Potenza infinita fonda la libertà creata. Il presupposto è che quanto è dato liberamente, è dato gratuitamente e per questo è dono infinito. Infatti, un dono finito è limitato e insufficiente a fondare la dimensione infinita della libertà di chi dona e di chi riceve:

soltanto l'Onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere se stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti; soltanto l'Onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza<sup>33</sup>.

L'onnipotenza divina è una potenza reale che si manifesta mediante l'economia del dono e rende comprensibile per noi anche il tema della creazione dal nulla. Se l'uomo avesse una qualche consistenza autonoma rispetto a Dio, come materia o altro, Egli non potrebbe fargli dono della libertà. Dunque proprio la totale dipendenza da Dio rende possibile la libertà umana perché fonda e distingue da sé l'uomo, senza trasferirlo e ridurlo a puro momento dell'assoluto stesso.

Ma la spiegazione metafisica partecipazionista deve potersi fare carico della sproporzione che Kierkegaard esige rispetto alla tradizionale gerarchizzazione del primato dell'intelletto sulla volontà. La questione si

intensivo, così dev'essere di conseguenza ed allo stesso modo causa totale dell'*agere*. Più chiaramente: come Dio è *Esse subsistens* ovvero atto per essenza, e quindi l'unico atto ch'è in virtù di se stesso, Dio ancora è l'unica causa che produce in virtù unicamente di se stesso senz'essere in alcun modo toccato o menomato nel proprio essere, né da parte della causa seconda né da parte dell'effetto della medesima» ibidem.

<sup>32</sup> Cornelio Fabro, *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 521.

<sup>33</sup> Cornelio Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 204. Questo testo del *Diario* era già stato citato in Id., *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964, 1969<sup>2</sup>, pp. 64-66.

apprezza meglio se si rilegge, sinteticamente, l'incalzante ritmo del pensiero di Kierkegaard: più il dono si offre, aumenta e prosegue e più è grande il donatore; se il dono è infinito il donatore è incommensurabile e rende incomparabile il dono rispetto alla semplice graduazione finito-infinito della linea analogico-partecipazionista classica. In Tommaso, in effetti, risultano troppo nette e gerarchizzate le questioni dell'*esse* e dell'*agere* che impercettibilmente scindono in una statica e in una dinamica la considerazione della libertà. La libertà sta oltre queste distinzioni e quando esse intervengono rischiano di perdere di vista la radice agapica dell'essere.

L'amore è in grado di sopportare uno sguardo più esigente sulla libertà perché è sguardo libero in quanto amante. Si ama qualcuno o qualcosa non la libertà. Solo l'amore intenzionato (realtà) e intenzionale (dono-fine) può parlare di conoscenza come dono. Si dona se stessi a qualcuno o si riceve il dono gratuito di qualcuno. In entrambe le tensioni è l'essere stesso ad emergere come ontoagapico. Si dona non un agire ma se stessi e si riconosce l'essere in virtù del donare: chi guarda all'agire non vede né l'essere donante né la realtà della donazione. L'economia del dono ribalta il ragionamento classico aristotelico sulla subordinazione della volontà all'intelletto.

L'amore, ben prima dell'intellettualismo, scopre la gradualità intensiva dell'essere nella libertà donante. L'eterno è già là dove l'intelletto non può che descriverlo. L'uomo è coinvolto radicalmente dalla divina rivelazione nella scoperta di sé e, pertanto, non ci può essere una zona d'indifferenza nella scelta che gli compete:

per Kierkegaard invece l'io si afferra soltanto mediante l'io, la libertà si attua mediante la libertà: io e libertà sono come il concavo e il convesso e crescono l'uno per l'altro poiché l'io è essenzialmente libertà. Questa scelta che l'io deve fare e fa di se stesso davanti a Dio è l'attuarsi originario formale della libertà: esso è l'antitesi del *cogito* moderno. C'è un prima che non è il vuoto del dubbio, il puro nulla, ma la tensione dell'angoscia in cui l'io si avverte come possibilità per la possibilità di fronte alla scelta nell'alternativa fra il finito e l'Infinito<sup>34</sup>.

In una parola, se questo discorso esula profondamente dai razionalismi e dagli esiti nichilistici della modernità, esso rappresenta, anche sotto la penetrante e vigile riflessione critica di Fabro, un progressivo allontanamento dalle influenze dell'intellettualismo aristotelico sulla metafisica partecipazionista e creazionista della tradizione tomista.

---

<sup>34</sup> *ivi* p. 211.

Ma proprio questo esito richiederebbe uno sforzo teoretico che non vada a cercare una sintesi impossibile, ma, ponendo i termini dell'esplorazione fabriana, possa svelarne le implicazioni, rinnovando il senso della tradizione partecipazionista. Certo si tratta di uscire da quel limite invalicabile che Fabro ha posto alla sua teoresi. Ma se si accetta il tema della libertà fondante si evince come il rischio stesso dell'ulteriorità possa valere come iscritto in quell'appartenenza originaria dove ne va del senso stesso del dono e della misura dell'umano.

Nonostante le forti resistenze di Fabro verso l'agostinismo successivo a Tommaso, la concessione di uno spazio al francescanesimo contemporaneo di Bonaventura, ci consente di aprire una pista di dialogo schiettamente metafisico con Scoto e con la sua esigenza di libertà. La sua metafisica della libertà affronta molte questioni fondamentali di Kierkegaard, soprattutto sul tema della singolarità individuale e sul possibile come realtà che va facendosi in quanto libertà donata e donante.

#### *La liminarietà ontologica: il possibile*

Naturalmente una sommaria conclusione non può esaurire un tema così complesso. Ma alcune piste possono essere almeno rapidamente indicate. La prima riguarda il tema della soggettività in quanto singolarità, difeso da Kierkegaard.

Scoto con il principio dell'*haecceitas*<sup>35</sup> sottolinea l'irripetibile originalità di ogni persona perché non basta identificare la materia, come nel tomismo, per rendere realmente individua la sostanza, soprattutto nel caso dell'uomo. Allo stesso modo ritiene insufficiente affermare che l'individualità è un dato di fatto perché noi tendiamo a vedere l'individualità

---

<sup>35</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. III, p. 1 (*De principio individuationis*), qq. 1-7, in *Opera Omnia* vol. VII, Città del Vaticano 1973, pp. 391-516. La seconda parte della *distinctio tertia* è occupata dalla discussione *De cognitione angeli*. In realtà il termine *Haecceitas* non sembra particolarmente utilizzato da Duns Scoto, ma più dalla sua scuola. Le sue definizioni preferite sono «ultima realitas entis» e «ultima actualitas formae» cioè l'attribuzione della singolarità a partire dalla sua determinazione intrinseca; cfr. *Ordinatio*, II, d. III, p. 1, q. 5, n. 188; VII p. 483-484. Su tutta questa problematica cfr. Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo*, Miscellanea francescana, Roma 2003<sup>2</sup>, pp. 223-239.

per *species*, universalizzandola per effetto della nostra conoscenza.<sup>36</sup> Se così non fosse noi non potremmo giustificare la nostra conoscenza degli universali.

La premessa è che l'individuo è direttamente conoscibile, in quanto è questo esistente, ma non è definibile nella sua individualità perché questo carattere esistenziale non può essere colto nell'essenza, cioè non è conoscibile<sup>37</sup>. Resta il punto di incomunicabilità della individualità stessa. Perciò Scoto ritiene che l'essenza deve possedere quei caratteri che permettono di riconoscere l'inconfondibile originalità personale di ciascuno<sup>38</sup> e rifiuta la semplicistica equazione tra individualità ed esistenza.

Perciò ipotizza una realtà intermedia tra universalità (pensata) e individualità (reale) nella definizione di natura comune. Esiste una differenza tra l'unità concettuale delle specie nel genere e l'unità degli individui nella specie. Sebbene l'individuo resti il *prius*, la natura specifica rappresenta un elemento presupposto alla perfezione individuale<sup>39</sup>. In altri

---

<sup>36</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 1, n. 7; VII p. 394: «Obiectum in quantum est obiectum, est prius naturaliter ipso actu, et in illo priore – per te – obiectum est ex se singulare, quia hoc semper convenit naturae non acceptae secundum quid sive secundum esse quod habet in anima; igitur intellectus intelligens illud obiectum sub ratione universalis, intelligit ipsum sub ratione opposita suae rationi, quia ut praecedit actum determinatur ex se ad oppositum illius rationis, scilicet universalis».

<sup>37</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 3, n. 61-62; VII pp. 418-419 «... quia quod non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primum distinguens vel determinans aliud; sed esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum (non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentis esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existentiarum aliam a coordinatione essentiarum), sed praecise determinatur ex determinatione alterius; ergo non determinat aliquid aliud. Ex hoc posset alter argui: quia illud quod praesupponit determinationem et distinctionem alterius, non est ratio distinguendi vel determinandi ipsum; sed existentia ut determinata et distincta, praesupponit ordinem et distinctionem essentiarum».

<sup>38</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 5-6, n. 192; VII p. 486 «Et ideo concedo quod singulare non est definibile definitione alia a definitione speciei; sed illa per se entitas quam addit, non est entitas quiditativa». In pratica, la definizione quiditativa è quella che scaturisce dall'unione di genere e specie mediante la differenza specifica e corrisponde alla definizione stessa della specie; l'individualità aggiunge i caratteri inconfondibili del singolo perciò non si può riportare alla definizione quiditativa ma costituisce una definizione a se stante.

<sup>39</sup> Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., II, d. III, p. 1, q. 1, n. 8; VII p. 395: «Praeterea, cuiuscumque unitas realis, propria et sufficiens, est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali (sive non est de se hoc); sed naturae existentis in isto lapide, est unitas propria, realis sive sufficiens, minor unitate numerali» (la natura comune è inferiore

termini, si tratta di un sapere primario, che esula dalle classificazioni per generi e specie, e costituisce una definizione a se stante che rappresenta il tessuto comune in cui cogliere il carattere irripetibile del singolo, riaffermato da Kierkegaard.

Quanto al primato dell'amore rilevato in Kierkegaard, la vicinanza a Scoto è ancor più evidente. Per Tommaso l'essenza della beatitudine consiste nella contemplazione intellettuale di Dio, per Scoto nella volontà amante. Tommaso è più incline alla sapienza greca perché la saggezza, secondo Aristotele, è la più nobile di tutte le tendenze. Scoto pone la *delectatio* come finalità propria<sup>40</sup> e capovolge la tesi aristotelica. Citando S. Paolo (1 Cor. 13, 13), afferma che l'amore è la più nobile di tutte le tendenze<sup>41</sup>.

Rispondendo alle tesi intellettualistiche Scoto evidenzia come l'intelletto si impadronisce dell'oggetto nell'anima mentre la volontà, uscendo oltre se stessa verso il proprio fine, si unisce realmente all'oggetto amandolo<sup>42</sup>. La posizione scotista, perciò, mette al riparo da ogni pericolo di idealismo proprio nel primato della volontà amante che unisce al reale amato. L'argomentazione mostra la sua attualità, rispetto a Kierkegaard, anche nei suoi fondamenti.

Il punto di partenza di Scoto è la teoria delle perfezioni pure che sono date univocamente in Dio e nell'uomo, in quanto la differente estensione (finito-infinito) non ne pregiudica l'essenzialità. Proprio perché possono essere illimitate e infinite, sono attribuibili anche a Dio. Scoto non esita a considerare la necessità come una modalità possibile delle perfezioni pure, ivi compresa la libertà divina perché necessità e contingenza, a differenza della libertà, sono modi estrinseci della volontà e la necessità è un attributo esclusivamente dell'Essere infinito. Scoto sviluppa il tema attraverso alcuni passaggi fondamentali. Intanto la distinzione tra necessità naturale e necessità libera. Libero è chi non ha una sola causa determinata

all'individuo perché solo l'individualità manifesta la sua singolarità come numero, cioè un individuo reale determinato).

<sup>40</sup> «Deus est formaliter caritas et dilectio, non tantum effective» (Dio è essenzialmente amore non solo nel suo momento creativo) Duns Scoto, *Ordinatio*, op. cit., I, d. 17, qq. 1-2, n. 173, in Orlando Todisco, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1996, p. 57.

<sup>41</sup> «Sed contra hoc arguit alius philosophus noster, scilicet Paulus, qui dicit quod caritas excellentior est» Duns Scoto, *Reportata Parisiensia* IV, d. 49, n. 11, ed. Vivès, XXIV, in Orlando Todisco, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, op. cit., ibidem.

<sup>42</sup> Sul tema, Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo*, op. cit., p. 192.

con cui può raggiungere un unico fine determinato. È l'indeterminismo della libertà già visto. Poiché la necessità implica una perfezione dovuta a un atto, distingue, *in dIvinis*, la *potentia activa* in potenza assoluta e potenza ordinata. La prima riguarda l'assoluta libertà di Dio che, essendo infinita, è in grado di operare ben al di là di ciò che ha creato.

La seconda, la potenza ordinata, implica che la perfetta determinazione divina, una volta creato, necessariamente sostenga ciò che ha voluto. La necessità della libertà, in altri termini, è la coerenza divina. Senza che ciò vincoli Dio a un ordine immutabile assoluto. Se lo riterrà, interverrà come meglio crederà nell'unico interesse per il bene, unico vincolo della necessità divina, fedele al suo amore per la creatura ed estraneo a ogni oscuro cortocircuito tra potenza assoluta e potenza ordinata, quasi che Dio, come un despota, volesse mettere in crisi la sua bontà essenziale. E ciò giustifica quella *circulatio* agapica a cui Kierkegaard, più di S. Tommaso, appende il filo metafisico del creato e crediamo possa offrire stimoli ulteriori a quell'avvicinamento alla verità che era negli intenti di Fabro, non letteralmente, ma nello stesso spirito. La difficoltà di sviluppare la genuina istanza metafisica, mettendo a fuoco gli aspetti più datati dell'intellettualismo greco, ha limitato fortemente il processo teoretico di assimilazione delle istanze kierkegaardiane che, come abbiamo cercato di mostrare, potevano essere ulteriormente esplicitate dalla tradizione metafisica, soprattutto francescana.