

Cornelio Fabro e la ricerca di una metafisica della libertà

Ariberto Acerbi

Il binomio “essere e libertà” è al centro dell’opera di Cornelio Fabro. Sono ormai numerose le pubblicazioni che in diverso modo lo hanno messo in luce, appoggiandosi su esplicite indicazioni del filosofo. L’espressione va assunta nel significato più rigoroso: per Fabro, si tratta dell’ultimo termine a cui la riflessione filosofica deve giungere per fruire finalmente di ciò che è semplice e fondamentale. Nei suoi scritti, entrambi i termini sono, infatti, caratterizzati secondo le note dei primi principi: il loro carattere “sorgivo” e la loro immediatezza. Entrambi sono, infine, identificati con la realtà di quanto Aristotele chiamava “atto” (*energheia*).

Da tale punto di vista, si può abbracciare, allora, l’intero suo itinerario speculativo. La vigorosa rilettura della metafisica tomista per cui egli è ricordato, è stata ad un certo punto dominata dalle suggestioni dell’esistenzialismo, particolarmente dal problema heideggeriano dell’essere. È questo il varco aperto da cui, dopo *Percezione e pensiero* (1941), Fabro ha nuovamente tentato d’inserire l’opera di Tommaso nella viva corrente della filosofia contemporanea (si vedano gli articoli di metafisica raccolti in *Tomismo e pensiero moderno*, 1969).

In questo modo, egli seguiva un indirizzo, talora denominato “tomismo esistenziale”, al quale sono di solito associati i nomi più prestigiosi del neotomismo, come Maritain, Gilson, De Raeymaeker, De Finance¹. L’assiduo contatto con il pensiero moderno, in particolare con le opere di Kierkegaard, ha fatto poi sì che la tensione più profonda che qui si riscontra, la libertà, sembrasse aver preso ormai in lui il sopravvento, portandolo a spingersi oltre san Tommaso, forse più di quanto si poteva prevedere (si vedano ad esempio gli articoli raccolti in *Riflessioni sulla libertà*, 1983)².

¹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Edivi, Segni (Rm) 2010, p. 60, n. 98. Nei suoi scritti, Fabro non manca di sottolineare i punti, talora in effetti notevoli, in cui si distanzia da autori (come quelli citati), con i quali pure condivide molti elementi in comune.

² Le pubblicazioni sul pensiero di Fabro sulla libertà sono in larga misura impegnate ad affrontare il problema appena accennato. Ultimamente, vi si è dedicato E. C. FONTANA in *Fabro e l’esistenzialismo*, Edivi, Segni (Rm) 2010. Per una recente presentazione dell’opera di Fabro con particolare riguardo al suo generale atteggiamento nei confronti del pensiero moderno: cfr. G. PIROLA, *Cornelio Fabro, critico della filosofia moderna*, «La Civiltà Cattolica», 4, 2009, pp. 17-29.

Al termine di una lettura approfondita dei suoi scritti (di quelli sulla metafisica della partecipazione e dell'*actus essendi* e di quelli sulla libertà del “Singolo davanti a Dio”), si può rimanere, dunque, perplessi con la domanda: “quindi sono due i Fabro, uno dell’essere e l’altro della libertà?”³ In altre parole, ci si potrebbe chiedere, il binomio “essere e libertà” è un’espressione che serve a riassumere le maggiori direzioni della sua ricerca o ne rappresenta esso stesso l’unitario principio?

Si è già detto che Fabro caratterizza i due termini in maniera simile e che ad entrambi attribuisce un rango trascendentale, o “principiale”. Si può allora dire che, per il filosofo friulano, essi confluiscono effettivamente uno nell’altro? Nella sua opera, particolarmente nei suoi corsi universitari (ancora in larga parte inediti), non mancano espressioni allusive in tal senso⁴.

Ma ci si può chiedere, questa sintesi è ciò che egli ha finalmente intuito e additato, o è ciò egli che ha davvero compiuto. Di questi ultimi problemi non vorrei, però, qui occuparmi⁵. Mi basterà muovermi sullo sfondo delle suggestioni che ho raccolto dall’opera di Fabro, per cercare di affrontare il problema, per quanto possibile, in se stesso.

L’argomento — infine, la ricerca di una metafisica della libertà — non manca, certo, di attualità o interesse. Si vedano ad esempio i notevoli tentativi prodotti in tal senso da Luigi Pareyson, e, nell’ambito del tomismo, da Josef de Finance e Leonardo Polo. Ancor più interesse dovrebbe meritare per il pensiero cristiano in generale, se si bada a quanto si legge nell’enciclica *Fides et ratio* circa l’attuale necessità di sviluppare il discorso metafisico con particolare riguardo alla realtà della persona, in quanto “ambito privilegiato per l’incontro con l’essere”⁶.

3 Cfr. M. SANCHEZ SORONDO, *Circolarità fra libertà ed Essere assoluto per partecipazione in Cornelio Fabro*, in *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, a cura di F. Costantini, Forum, Udine 2007, p. 62 ss. L’autore propone una soluzione dal punto di vista della metafisica tomistica della partecipazione.

4 Cfr. C. FABRO, *Freedom and existence in contemporary philosophy and St. Thomas*, in «The Thomist», XXXVIII, 3, 1974, pp. 521-556; IDEM, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, in «Divus Thomas», LXXXVI, 2-3, 1983, pp. 125-161. Tra gli inediti: cfr. IDEM, *Essere e libertà*, Università di Perugia, pro manuscripto, A.A. 1967-’68; IDEM, *L’Io e l’esistenza*, Università di Perugia, pro manuscripto, A.A. 1975-’76, pubblicato in C. FABRO, *L’Io e l’esistenza e altri brevi scritti*, Edusc, Roma 2006. Per una presentazione generale e per una bibliografia completa dell’opera edita e inedita di Fabro: cfr. R. GOGLIA, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia, 2004. L’autrice ha raccolto dagli scritti inediti di Fabro alcuni aforismi, particolarmente sul tema della libertà: cfr. C. FABRO, *Libro dell’esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato (At) 2000.

5 Me ne sono occupato in *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2005 e da ultimo in un contributo per un volume collettaneo a mia cura, in corso di stampa: cfr. *Cornelio Fabro e l’assimilazione metafisica dell’esistenzialismo*, in *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2012 (in corso di stampa). Per una valutazione convergente sull’argomento, rinvio ai contributi di J.J. Sanguinetti e M. Ivaldo nello stesso volume.

6 Cfr. *Fides et ratio*, n. 83 (Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 134). A tale proposito, l’Enciclica

1. *La trascendentalità dell'intelletto*. L'ultimo esito della filosofia moderna si può riassumere con Fabro nella sottrazione dell'essere alla coscienza. Il piano in cui questa si colloca è la stessa attività dell'io, ove l'essere stesso è inizialmente fatto consistere per esservi quindi definitivamente dissolto della sua propria consistenza. L'attività dell'io è, così, dapprima identificata nella coscienza pensante (*cogito*: Cartesio), infine nel puro volere (Schelling, Nietzsche)⁷.

Tale soluzione s'intendeva come l'unica alternativa possibile al materialismo (oggi altrimenti detto "naturalismo"), l'unica che preserva l'uomo nella sua autonomia, nel suo carattere razionale o spirituale. Ma da qui sorgono tutti i problemi, ben presenti nella filosofia contemporanea, per riconciliare il soggetto con il mondo, per ricollocarlo nel rapporto con altri, senza perdere l'iniziale negativo acquisto della sua libertà.

A questa impostazione si può rispondere, ancora con Fabro, che la coscienza dipende in effetti dall'essere, è "parte" di esso e lo esprime. Questa non è soltanto la posizione del realismo classico, ma è la posizione che si può reperire anche, seppure in altro modo, negli autori dell'esistenzialismo (come Jaspers, Marcel e Heidegger). In essi la nozione dell'essere acquista nuovo pregio per significare, da un lato, per contrasto, la finitezza verificabile da ogni lato nella situazione umana, d'altro lato, lo stesso carattere aperto di possibilità con cui l'essere è prospettato nell'esistenza⁸.

L'idealismo aveva, infatti, portato il principio razionalistico ad un tale radicalismo

sembra sollecitare il pensiero cristiano a trarre nuova ispirazione dalle proprie fonti, cioè dal proprio patrimonio dottrinale e teologico, e dalla tradizione della filosofia cristiana. Tali fonti sono evidentemente più ampie dell'opera, pur in sé esemplare, di san Tommaso. Sulla circolarità di filosofia e teologia e sulla situazione del tomismo nel contesto della filosofia cristiana: cfr. *ivi*, nn. 73-74; vd. anche nn. 58-59.

⁷ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno* (1964), Studium, Roma 1969, vol. 2, p. 1014ss. Il debito della lettura della modernità di Fabro nei confronti di Jacobi (cfr. *Jacobi an Fichte*, 1799), particolarmente circa l'evoluzione nichilistica del principio cartesiano di immanenza, è evidenziato da Marco Ivaldo in *Cornelio Fabro lettore di Fichte*, in «Acta Philosophica», 16, 2, 2006, p. 217ss. Juan José Sanguinetti, Massimo Borghesi e Igor Agostini nel volume di studi già citato (*Cornelio Fabro e la storia della filosofia*, vd. *supra* nt. 5), sottolineano altresì rispettivamente la lettura heideggeriana di Nietzsche, la radicalizzazione del principio idealistico nell'attualismo di Gentile e l'interpretazione di Cartesio proposta da Sartre.

⁸ Si veda la presentazione d'insieme offerta in C. FABRO, *Problemi dell'Esistenzialismo* (1945), Edivi, Segni (Rm) 2009. Sul problema del realismo: cfr. *ivi*, 33-50; IDEM, *Introduzione all'Esistenzialismo* (1943), Edivi, Segni (Rm) 2009, p. 100 ss. (vi si trova un confronto tra il tomismo e l'esistenzialismo, con particolare riguardo a G. Marcel). La prima ricezione fabriana di Heidegger in questi lavori si sofferma sull'Analitica esistenziale di *Essere e tempo* e non distacca ancora in maniera decisiva la problematica heideggeriana dell'essere dal contesto dell'esistenzialismo, come farà invece nei successivi studi monografici: cfr. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1957 (rist. Marietti, Milano-Genova 2004); IDEM, *Partecipazione e causalità*, cit.; IDEM, *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

speculativo da rendervi ormai irriconoscibile la viva e concreta realtà dell'uomo, da cui pure si doveva essere partiti al fine di comprenderla. Questa è l'istanza morale che sostanzia la critica di Kierkegaard a Hegel, che, come Fabro ha evidenziato, il filosofo danese cercò di elaborare teoricamente attraverso le categorie del realismo aristotelico⁹.

Assunto nel suo rigore, il principio di coscienza non sopporta mediazioni con l'essere se non dal punto di vista oggettivo: l'essere è ciò che la coscienza ogni volta attesta, ciò che dal suo punto di vista si può nominare e comprendere. Il principio del realismo metafisico afferma invece l'assolutezza dell'essere: quanto realmente sussiste ha significato prima di ogni attribuzione da parte dell'io. Il razionale è infatti fondato nell'ordine intrinseco alle cose, che l'io può quindi riconoscere ed apprezzare. Come si può notare, la soluzione del problema teologico è qui affatto prossima e dirimente¹⁰.

In tal senso, pur assumendo il punto di vista realistico, si può ancora sostenere che l'essere non ha senso se non per un'intelligenza capace di intenderlo. La manifestazione delle cose non può essere per queste un mero accidente, una *denominatio extrinseca*, se si ritiene, altresì con sant'Agostino e con san Tommaso, che l'essere creato è opera della ragione, quella divina, che ha per scopo la gloria di Dio, *clara cum laude notitia*. Per lo stesso san Tommaso, non si ha poi un *reditus* perfetto finché la creazione non sia stata ricondotta al suo principio ad opera di una creatura libera e razionale¹¹.

Al contrario, la posizione assoluta dell'ente, il riconoscimento della sua sostanzialità come *res*, non sembra costituire una garanzia sufficiente nei confronti del nichilismo finalmente indotto dal "principio d'immanenza", se non si assicura altresì l'intrinseca significatività di tale *res* per una coscienza. Si può citare ad esempio la visione del mondo di Spinoza descritta da Jacobi, dove la "sostanza" va in effetti spogliata, come proiezione illusoria, di ogni intuizione umana del vero e del bene. L'alternativa è cioè tra la pura accidentalità dello spirito, sostenuta da ogni sorta di naturalismo, e il

9 Sull'idealismo di Hegel e la relativa critica di Kierkegaard si veda l'inedito recentemente pubblicato: C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Edivi, Segni (Rm) 2004. Lo scritto di Fabro è esaminato da M. NEGRO in *Per una critica della dialettica e del nichilismo*, «Acta Philosophica», II, 18, 2009, pp. 363-380. L'approfondimento dell'opera di Kierkegaard è andata insieme in Fabro ad un intenso approfondimento della metafisica hegeliana, sin da un corso universitario tenuto alla Sapienza, a Roma nell'A.A. 1949-50 (*Essere ed esistenza. Il problema dell'esistenza nella dialettica hegeliana*, Castellani, Roma 1950).

10 È un'osservazione ripetuta di Fabro che il problema del realismo e dell'idealismo ha anzitutto consistenza metafisica, non già soltanto o principalmente gnoseologica (cfr., ad es., C. FABRO, *G.G.F. Hegel. La dialettica* (1960), La Scuola, Brescia 1983, p. XIII ss). In tale prospettiva, si comprende meglio la sua nota tesi circa il necessario esito ateistico del principio cartesiano di coscienza: cfr. IDEM, *Introduzione all'ateismo moderno* (1964), Studium, Roma 1969.

11 Cfr. *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 46.

riconoscimento della sua primazia ontologica¹².

Di qui si può concludere che è possibile accettare in parte il principio idealistico nell'elemento per cui esso in fondo si sostiene, il valore ontologico costitutivo del sapere, senza ammettere l'“acosmismo” cui di fatto è legato. L'essere (del mondo) è intrinsecamente disposto verso la propria manifestazione. L'intelletto non è, soltanto, una facoltà tra le altre, cioè una parte dell'essere da cui l'essere stesso può essere appreso e rappresentato. Esso è infatti una parte che abbraccia l'intero, costituendone altresì il vertice. L'intelletto è il rappresentante di una modalità di essere nella quale l'essere stesso (riguardato nelle sue forme e dimensioni fondamentali) ottiene il proprio interno compimento¹³.

Si può sostenere qualcosa di simile anche per la libertà?

2. La libertà è trascendentale? La libertà, colta nel suo “momento intensivo”, l'atto della scelta, non sembra potersi ricondurre all'essere se non come sua parte, cioè come una potenza in cui si rinviene in forma particolarmente elevata la causalità, sia pure immanente. Più oltre non è possibile. Infatti, diversamente dall'intelletto, di cui si è già colta l'intima e totale aderenza all'essere, la libertà sembra introdurre l'alternativa. E questa si contrappone all'oggettiva universalità trascendentale comunemente significata dall'essere.

Qualora la libertà dovesse, invece, qualificare l'essere, si potrebbe ancora ammettere un riparo all'arbitrio a cui l'essere sarebbe allora esposto, in forza del vincolo costituito dallo stesso porsi della libertà come tale (cfr. Kant, Fichte, Pareyson). Questa sarebbe l'unica forma di necessità alla quale la libertà sarebbe soggetta. Essa sola costituirebbe l'assoluto principio da cui la realtà del mondo possa essere prospettata. Ma è abbastanza

¹² Jacobi imposta questa alternativa come una prova per assurdo in cui sono all'opera non soltanto fattori teorici (come potrebbe essere la auto-confutazione pragmatica del principio materialistico) ma etici o assiologici (come il riconoscimento platonico del rango ontologico delle virtù). A tale riguardo, si veda specialmente la terza prefazione (1819) a F. H. JACOBI, *Ueber die Lehre des Spinoza* (1785), Meiner, Hamburg 2000. Per un'interpretazione del pensiero di Jacobi sotto questo profilo, ci permettiamo di rinviare al nostro *Il sistema di Jacobi. Ragione, esistenza, persona*, Olms, Hildesheim 2010.

¹³ Questi punti si possono leggere nel *Protreptico* di Aristotele (ed. Düring, trad. it. a cura di E. Berti, Utet, Torino 2000) dove è riconosciuto l'orientamento teleologico della natura verso l'intelligenza. Vi figura già il principio *vivere viventibus est esse* (*De Anima*, II,4) con il quale lo Stagirita stabilisce una diretta corrispondenza tra vita ed essere. Il principio è applicato specialmente all'attività dell'intelletto (n. 86). Queste idee si trovano poi sviluppate nel libro 12 della *Metafisica* in relazione a Dio come “atto puro”, “vita” e “pensiero di pensiero”. Cfr. *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di M. Sánchez Sorondo, Herder-Università Lateranense, Roma 1990 (se ne vedano specialmente i saggi di R. Laurenti, E. Berti, M. Sánchez Sorondo). Sull'intrinseca dimensione manifestativa dell'essere sono interessanti le considerazioni svolte da Salvatore Lavecchia con particolare riguardo alla concezione del bene di Platone e a Fabro, in questo stesso volume.

evidente quanto questo riparo debba rivelarsi presto precario, se non per l'inespresso resto "oggettivo" che ancora si suppone nell'originaria "disposizione morale" di quella libertà.

In tutto ciò possiamo riconoscere francamente una notevole difficoltà. Da un lato, la libertà ci appare come la modalità dell'essere in cui noi stessi ci riconosciamo, la forma che qualifica nel modo più sintetico il nostro presente vivere ed agire. D'altro lato, l'"essere" significa indubbiamente ciò che già sussiste ed è in sé determinato; il che confligge con il senso più elementare di libertà, come possibilità e autodeterminazione.

Si potrebbe obiettare che l'essere non coincide esclusivamente con l'atto, ma contiene anche la potenza e il divenire dalla potenza all'atto; quest'ultima sarebbe la modalità d'essere propria della libertà. Si può, però, rispondere che la libertà è il principio attivo che costantemente presiede a quel divenire, cioè al vario comporsi ed evolversi dell'agire umano. Più ampiamente, è abbastanza strano pensare alla vita umana come ad un processo transitivo volto verso un risultato ad essa affatto estrinseco, ad un risultato nel cui conseguimento, essa, con tutto quanto la riguarda e caratterizza, decade.

Si torna così al problema dianzi espresso: *come confermare il valore ontologico della libertà?* Propongo di seguito alcuni argomenti che possano avviare una ricerca in tal senso. Il problema richiede certamente, almeno per le notevoli difficoltà che chi scrive vi riscontra, uno studio più ampio di quello che è possibile qui sviluppare.

3. Proposta di soluzione. Un primo passo consiste nel discernere con maggiore chiarezza di quanto non sia altrimenti necessario il significato dell'essere. L'esclusiva o la prioritaria sua identificazione con le note della sostanzialità, dell'effettività o dell'oggettività, peraltro affatto intuitiva e corrente, è senz'altro un'indebita delimitazione.

Ad esempio, l'essere come fatto e come ciò che è in sé attualmente determinato lascia in una posizione problematica e meramente "accidentale" la realtà dell'agire. Ma è proprio nell'agire che è raccolto tutto il contenuto di ciò in cui più intensamente comproviamo "il senso" della realtà: il complesso di rapporti dinamici in cui consiste la vita e l'intero universo, di cui la stessa percezione è un primo esempio.

Bisogna dunque avvicinare per quanto possibile l'ontologia all'esperienza che dell'essere normalmente facciamo, altrimenti la nozione dell'essere, troppo presto

carpita dal pensiero speculativo, rischia di non riflettere più, ma di anzi di deformare il proprio (supposto) contenuto. Il cuore del discorso filosofico, appunto l'ontologia, potrebbe essere così assai breve e rigoroso, ma rimarrebbe comunque insoddisfacente quanto alla effettiva penetrazione dei suoi assunti (questo punto non è estraneo all'acuta preoccupazione di Fabro per l'odierna marginalità della filosofia)¹⁴.

Un secondo passo è, dunque, riconoscere la portata, per così dire, trascendentale dell'agire: ogni realtà manifesta la sua natura e perfezione nella varietà dei propri effetti. Ancora, la concreta attualità d'essere di ogni realtà consiste nelle attività e nei rapporti che è via via capace di dispiegare¹⁵. Ciò è vero specialmente dei viventi, i quali appunto sussistono fintantoché sono capaci di sostenere e coordinare, al loro interno e al loro esterno, le attività che li caratterizzano. L'agire non è per essi un semplice accidente di un essere supposto al fondo come identico e quiescente. L'essere esprime invece per essi una durata, che corrisponde al compimento di un'attività.

Al che si potrebbe obiettare: l'essere di un vivente consiste anzitutto nella sua identità sostanziale, e questa non è interessata dall'agire se non a titolo di causa o fondamento. L'esistenza e l'"essere cane" di Fido è ciò che, nel suo darsi e nell'insieme definito delle sue note caratteristiche, garantisce costantemente per esso la possibilità di muoversi secondo la condotta che è tipica della sua specie.

Sia pure, ma che cosa differenzia in maniera decisiva un'essenza reale da un'essenza meramente pensata che siano, per ipotesi, identiche quanto al loro contenuto formale oggettivo? Nel riferimento al reale sussistere di un'essenza si suppone la genesi e l'effettivo esercizio di almeno alcune delle capacità o delle prerogative che, a diversi livelli, la caratterizzano. Le note formali dell'essenza sono in tal caso direttamente

14 Un esempio emblematico dell'estenuazione speculativa a cui il discorso metafisico è andato recentemente incontro, almeno nella filosofia italiana, è l'esito parmenideo cui Severino giunge radicalizzando la rappresentazione contraddittoria del divenire da parte di Bontadini. Com'è noto, il punto è stato oggetto della critica di Fabro: cfr. C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova 1981. Per una disanima dell'evoluzione del pensiero di Bontadini a tale riguardo: cfr. D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007. Mi limito qui a registrare la difficoltà di riconoscere nella rappresentazione logica del divenire come alternativa contraddittoria di essere e non essere (e della relativa controparte fenomenologica) le forme più concrete del divenire vitale, ove in effetti si riscontra un'articolazione teleologica del tempo e il divenire è inteso nell'unità dei suoi momenti come via all'essere.

15 Sulla derivabilità di questo assunto dalla stessa metafisica tomista, attraverso un'interpretazione "forte" del principio *agere sequitur esse*: cfr. C. CARDONA, *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1987 (con una densa introduzione di C. Fabro); L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996. Si veda anche W. NORRIS CLARKE, *Person and Being*, Marquette University Press, Milwaukee 1993. L'autore americano approfondisce con Fabro gli elementi neoplatonici presenti nella metafisica tomista, svolgendone però maggiormente le implicazioni agatologiche. Cfr. IDEM, *Explorations in Metaphysics. Being – God – Person*, University of Notre Dame Press, Notre Dame – London 1994, pp. 98, 213 ss.

intese, pur se a diverso titolo, come cause¹⁶.

Nuovamente, l'essere in atto non coincide in maniera prioritaria ed esclusiva con l'esser finalmente determinato in un certo modo; questo corrisponde ad un'astrazione, vera, ma che tralascia la concretezza esistenziale in cui qualcosa realmente sussiste ed è attestato come tale.

Con un terzo passo, si deve riferire il punto precedente alla realtà della persona e alla sua libertà. L'essere della persona è internamente qualificato dall'attività per cui l'essere stesso è da essa percepito ed attuato¹⁷. Si può ritenere a questo punto che la libertà semplicemente qualifichi la condizione della persona come soggetto razionale, che, cioè, qualifichi il modo col quale essa, in virtù della ragione e della volontà, opera ed entra in rapporto con gli altri enti del mondo. La libertà, in altri termini, sarebbe una denominazione esplicativa o una specificazione dell'essenza razionale.

In ogni caso, questa soluzione quand'anche non sembri erronea appare tuttavia incompleta. Si trattava infatti di cogliere l'essere della persona nella sua interezza ed abbiamo ancora una parte: una potenza di cui il soggetto in certo modo dispone. Si può tornare allora al punto precedente (*supra*, n. 1): "l'essere razionale" non è semplicemente una proprietà o una potenza, ma è una modalità qualificativa dello stesso atto di essere: una forma di vita, quella appunto che caratterizza la persona o a cui tende; infine, una nuova, più alta forma che l'essere stesso, nel venire appreso e coscientemente attuato, assume.

Si può, però, dubitare che l'essere razionale rappresenti in maniera esaustiva l'essenza della libertà. A questo riguardo, sono illuminanti le critiche che Fabro ha rivolto nei confronti della concezione "razionalistica" della libertà, intesa come disposizione razionale di mezzi o, al limite più estremo, come attuazione compiuta del sapere¹⁸. La libertà ha invece anzitutto a che fare col rapporto volontario ai fini, cioè con

16 Sulla triplice causalità dell'anima nei viventi: cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, II, 415b 9ss. Cfr. C. FABRO, *L'anima*, Edivi, Segni (Rm) 2005, pp. 114 e 122 (sulla distinzione e il rapporto di anima e facoltà in san Tommaso). Il legame tra l'agire e l'attestazione dell'essere è una tesi classica, rinvenibile ad esempio in ARISTOTELE, *Met.* 9, 1047b 30ss, e ampiamente ripresa nel pensiero moderno (ad es., Leibniz, Fichte, Bergson). Sulla conoscenza dei principi causali significati dall'essenza, sono interessanti le considerazioni svolte da L. POLO in *El conocimiento del universo fisico*, Eunsa, Pamplona 2008.

17 Una asserzione interessante di Fabro a questo riguardo, ma purtroppo isolata e indiretta, è la seguente: «Essere nel senso pieno che ha nel Vecchio Testamento, è in prima linea, "essere persona", ch'è un essere "sui generis"; vale a dire esso non indica una realtà derivata categorie astratte, ma è collegato alla vita e all'attività libera dell'uomo (...) Applicato l'esse a Dio (come si legge nell'*Esodo*), affermato come sua caratteristica, ciò va inteso che a Dio viene attribuito un *esse* immutabile cioè eterno e quest'esse è un'esistenza personale libera, attiva» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 177-178). Viene da chiedersi se non si possa riprendere in tal senso la "metafisica dell'*Esodo*".

18 Cfr. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà* (1983), Edivi, Segni (Rm) 2004. Un'esposizione tra le più

la fruizione dei beni nei quali il soggetto ha proiettato finalmente se stesso. E si può dubitare che la disposizione dei mezzi o l'attuazione del sapere, per quanto illimitati, possano davvero costituire un bene sommo, ossia una forma compiuta di vita¹⁹.

A questo punto, si può trovare una convergenza del problema della libertà con il problema dell'essere: si deve cogliere una modalità di essere, cioè una forma di vita, nella quale la persona può ritrovare interamente se stessa. Questa istanza comporta di assumere la libertà in un senso più comprensivo dell'atto di scelta.

La pienezza dell'atto in cui la realtà della persona appare finalmente raccolta coincide con il compiuto dispiegamento della perfezione inerente allo stesso atto di essere (*anima quodammodo omnia*). L'essere si manifesta in funzione della vita dello spirito, nel conoscere e nell'amare, il cui reale soggetto e destinatario è la persona.

4. *In sintesi*, ecco i passi che, debitamente elaborati, dovrebbero portarci verso l'esito appena prospettato.

1. L'essere sussiste in vista dell'agire. L'operare (*praxis*) rappresenta, infatti, la pienezza dell'atto.

2. Il vertice dell'atto ove l'essere è dispiegato e raccolto è la vita dello spirito. Infatti, la verità e il bene si manifestano e infine si realizzano negli atti del conoscere e dell'amare.

3. La libertà è la denominazione più comprensiva della vita dello spirito, perciò dell'essere della persona. Il conoscere e l'amare hanno infine a che fare con essa.

Lo sviluppo di questi punti può forse soddisfare la seguente indicazione di Fabro circa la necessità di una integrazione tra il realismo metafisico e l'istanza antropologica

incisive si trova in IDEM, *Libertad y persona*, «Gladius», II, 6, 1986, pp. 5-32. Le critiche che Fabro ha rivolto alla dottrina di san Tommaso sulla libertà sono state a loro volta criticate da parte degli studiosi tomisti che le hanno prese in considerazione, come C. Vansteenkiste, T. Alvira, D. Composta, M. Pangallo, F. Bergamino. Le istanze di Fabro sono state ricevute, quand'anche non sempre condivise, da parte di altri studiosi come C. Cardona, J. Seifert, P. Premoli de Marchi, U. Galeazzi. Si veda infine lo studio di G. Samek Lodovici di prossima pubblicazione: *La dialettica di intelletto e volontà in Fabro*, in *Cornelio Fabro e la storia della filosofia*, cit. Il pensiero di Fabro a questo riguardo è stato oggetto di due recenti lavori dottorali: C. RUIZ MONTAÑA, *La existencia como novedad*, Edusc, Roma 2009; C. FERRARO, *Creatividad participada*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2009 (l'autore muove alcune critiche alle conclusioni cui sono giunto in *La libertà in Cornelio Fabro*, cit., senza però esaminare gli argomenti che le supportano: sono gli stessi che ho cercato qui di illustrare).

19 In *Etica Nicomachea* IX,9 (1170a 25ss), Aristotele sembra suggerire che la pienezza dell'atto in cui la vita umana attinge la propria perfezione, supera la pura immanenza del conoscere teoretico, e consiste piuttosto nella conoscenza vitale che si realizza nell'amicizia. Su questo punto, particolarmente sul primato di immanenza perfetta dell'amore di amicizia: cfr. J.J. SANGUINETI, *Immanenza e transitività nell'operare umano*, in *Atti del III Congresso Internazionale della SITA*, Lev, Città del Vaticano 1992, vol. I, pp. 261-274.

che è presente nel pensiero moderno. Vi si può riconoscere l'intima traccia dell'opera del filosofo friulano, ed è il compito bello e difficile che egli ci ha consegnato.

«Un tomismo essenziale (...) deve sapere non solo inserirsi nella problematica della cultura moderna, ma soprattutto deve poter interpretare dall'intimo le istanze nuove di libertà: per questo esso deve dare maggiore considerazione alla soggettività costitutiva nel senso nuove ch'essa ha assunto – ed in profondo accordo con la concezione tomistica del soggetto spirituale libero – come caratteristica fondamentale della vita dello spirito (...) [I]l tomismo può e deve mostrare come dalla priorità di fondamento che compete all'essere sul pensiero la ragione è sempre in grado di muoversi nel reale secondo l'apertura delle sue possibilità, così da riportare al fondamento della vita dello spirito le vie inesauribili che l'uomo tenta senza posa»²⁰.

20 C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., pp. 17, 19.