

CORNELIO FABRO SULLA DIALETTICA D'INTELLIGENZA E VOLONTÀ.  
ELEMENTI PER UNA FILOSOFIA DELLA PERSONA

Ariberto Acerbi

**Preprint.**

Atti del Convegno *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*  
(Montefiascone [Vt], 7-XI-2015), in stampa presso ED.IVI, Segni (Rm).

In queste pagine è offerta l'analisi di alcuni testi di Cornelio Fabro sul rapporto d'intelligenza e volontà, per trarne delle indicazioni ad una filosofia della persona<sup>1</sup>. Dapprima (§ 1), saranno osservate con Fabro le profonde differenze tra le due facoltà dello spirito, dal cui continuo nascosto scambio, nondimeno, è formata la libertà umana. Tale contrasto interno al soggetto comporta una notevole difficoltà, su cui il filosofo friulano ha lavorato lungamente<sup>2</sup>. Quindi (§ 2), dalle conclusioni raggiunte si rileveranno dei problemi, soprattutto d'indole gnoseologica, che si cercherà di risolvere valorizzando alcuni spunti reperibili nell'opera dello stesso Fabro.

1. DIALETTICA DELLE FACOLTÀ E SOGGETTIVITÀ DELLA PERSONA

Il titolo di questo contributo menziona un tema centrale nella ricerca di Cornelio Fabro sulla libertà, richiamando un articolo del 1977 (raccolto in *Riflessioni sulla libertà*, 1983), ove si può trovare un'esposizione dei suoi esiti: *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*<sup>3</sup>. Il problema principale qui discusso è se la funzione egemonica che

---

<sup>1</sup> I testi citati di cui è omesso l'autore sono sempre solo di Cornelio Fabro. Lo scrivente ringrazia gli amici e colleghi che hanno letto il testo per i loro commenti; in particolare, Juan José Sanguinetti, Giorgio Faro, Antonio Malo, Steven L. Brock, Giacomo Samek Lodovici. L'elaborazione del testo ha fruito inoltre delle osservazioni fatte al convegno di Montefiascone sulla bozza colà esposta.

<sup>2</sup> Per uno studio recente sull'argomento: cfr. G. SAMEK LODOVICI, "Intelligo quia volo". *La dialettica di intelletto e volontà in Fabro*, in *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, a cura di A. Acerbi, Edusc, Roma 2012, pp. 173-194. Per l'inserzione della libertà nel pensiero metafisico di Fabro: cfr. C. FERRARO, *Libertà e partecipazione nel tomismo di Cornelio Fabro*, «Ricerche Teologiche», XXIII, 1, 2012, pp. 145-178. Mi sono occupato del tema in una monografia del 2005 appena rieditata in formato elettronico con due saggi integrativi: A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2015.

<sup>3</sup> *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero* (1977), in *Riflessioni sulla libertà* (1983), EDIVI, Segni (Rm) 2004, pp. 55-82; l'articolo segue un altro del 1971 sul medesimo argomento: *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, *ivi*, pp. 13-53. Sul

l'Aquinate con Aristotele accorda all'intelligenza nella conduzione della vita umana non renda la dottrina tomistica sulla libertà ultimamente inadeguata, poiché, al confronto dei tratti estremi con cui questa si presenta nella società odierna e nelle filosofie contemporanee (ad esempio, l'esistenzialismo di un Sartre), essa sembra comportare almeno un'aporetica sottovalutazione della volontà<sup>4</sup>. Non è una domanda meramente speculativa, poiché esprime una diffusa perplessità, la quale, ad avviso di Fabro, è all'origine di un certo "disagio spirituale" (s'intende all'epoca, nella ricezione della dottrina tomistica, soprattutto tra i pensatori cristiani)<sup>5</sup>. Fabro vaglia i testi e giunge a osservare come il *topos* storiografico dell'intellettualismo tomista debba essere notevolmente rivisto. Egli mostra come san Tommaso abbia saputo riconoscere la funzione prioritaria della volontà nella costituzione della responsabilità personale e la sua relativa autonomia operativa (*quoad exercitium*), allontanandosi, anche nelle sue formulazioni più discutibili<sup>6</sup>, da ogni sorta di razionalismo etico o di determinismo intellettualista<sup>7</sup>.

Tuttavia, sui due punti di maggiore rilievo esistenziale sui quali la dottrina tomistica della volontà è saggiata, cioè la determinazione soggettiva del fine ultimo e la genesi del male

---

contenuto e il contesto di questi contributi: cfr. D. COMPOSTA, *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, «Euntes Docete», L, 1-2, 1997, pp. 179-194.

<sup>4</sup> Per una bibliografia sul tema: cfr. L. TROMBONI, *Appunti per una bibliografia ragionata. Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino*, «Annali del Dipartimento di Filosofia [Università di Firenze] (Nuova Serie)», XIV, 2008, pp. 239-257: 249-250. Tra i molti autori qui citati il nome di Fabro non compare; l'opera di Fabro è invece menzionata nella voce *Libertà* di F. BOTTURI per l'*Enciclopedia Filosofica* (Bompiani, Milano 2006, vol. 7, pp. 6393-6450: 6441) tra le più notevoli nel tomismo contemporaneo.

<sup>5</sup> Precisamente: «il dubbio cioè se nella posizione e soluzione del problema della libertà negli autori scolastici – e qui si considera il più autorevole e giustamente il più apprezzato – non ci sia qualche esigenza di fondo che ora, dopo lo sviluppo del pensiero moderno, emerge con maggiore evidenza generando perplessità e qualche disagio spirituale sul piano sia naturale come soprannaturale» (*ivi*, p. 55). Cfr. *San Tommaso davanti al pensiero moderno*, in A. LIVI, C. FABRO, F. OCÁRIZ e C. VANSTEENKISTE, *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979, pp. 50-95: 81-90.

<sup>6</sup> Fabro torna a più riprese sulla formula di *De Ver.*, q. 24, a. 2: «totius libertatis radix est in ratione constituta», segnalandovi un'ambiguità e il rischio di una lettura razionalistica, cioè di uno scambio della ragione da condizione ad essenza o fondamento della libertà. Cfr. *Orizzontalità...*, cit., pp. 25, 36. *La libertà in Hegel e S. Tommaso*, «Sacra Doctrina», LVI, 1972, pp. 165-186: 180; Introduzione di Fabro a: S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore* (1983), Bompiani, Milano 2003, pp. 7-128: 16-17.

<sup>7</sup> Già nelle voci *Libertà* e *Intellettualismo* per l'*Enciclopedia Cattolica* (Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano - Sansoni, Firenze 1951) e in *L'anima* ([1955], EDIVI, Segni [Rm] 2005, pp. 87-103), Fabro aveva delimitato la funzione dell'intelletto nell'antropologia tomista, mostrando l'importanza attribuitavi alla volontà rispetto ad Aristotele, di cui pure è ricordata la critica all'intellettualismo socratico (*ivi*, p. 90). Fabro registra, inoltre, nell'opera di Tommaso alcune variazioni circa la funzione della volontà nella *visio beatifica*, confermandovi però l'identificazione aristotelica dell'atto contemplativo che consegue l'unione con Dio nella dimensione "oggettiva" o teoretica del sapere (sia pure completamente immediato) e il coinvolgimento estrinseco della volontà, quale antecedente causale o risultante affettiva. Cfr. *L'anima*, cit., p. 102; *Orizzontalità...*, cit., pp. 26-28; *S. Th.* I-II, q. 3, aa. 4 e 5. Su questo punto, si veda il saggio di Christian Ferraro in questo stesso volume.

morale, il disagio di Fabro non trovò qui, come già prima altrove, una soluzione altrettanto piana<sup>8</sup>. Infatti, sono questi gli argomenti più ricorrenti nelle sue appassionate “riflessioni sulla libertà”, ove è dato percepire l’interno dibattito del suo pensiero, nel tentativo incessante di ricomporre l’ampiezza dei suoi interessi e le differenze tra i suoi interlocutori, per dare espressione ogni volta più adeguata all’enigma dell’essere umano<sup>9</sup>. Per Fabro, infatti, la libertà umana è un tema filosofico, anzi metafisico, perché la sua contingenza, congiuntamente a quella della materia, imbarazza l’intelletto che vi riconosce il mistero dell’essere creato. Del resto, il dominio sull’essere che essa mostra ne fa un principio in cui si riflette l’atto creativo<sup>10</sup>.

In ogni caso, la “perplexità” manifestata all’inizio dell’articolo, quale motivazione dell’indagine ivi condotta, è infine confermata, almeno per un elemento che appare decisivo sin dall’impostazione del problema trattato: l’importanza attribuita al punto di vista del soggetto personale. Con le parole di Fabro:

«È mia modesta ma ferma convinzione che l’origine della controversia storica più clamorosa, quella fra la scuola domenicana che punta sull’intelletto e quella francescana (spec. scotista) che preferisce la volontà, è dovuta al “clima ideologico” del tempo – se così si può dire – in quanto la riflessione ha accentuato *l’aspetto formale (il rapporto delle facoltà all’oggetto)* lasciando nell’ombra *il soggetto reale ch’è la persona concreta* ovvero il singolo esistente, come “io” personale»<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> In *La dialettica d’intelligenza...*, cit., Fabro dichiara la sua preferenza per la spiegazione del male esposta da Kierkegaard ne *La malattia mortale* (cfr. *ivi*, P. II, cap. 2): «la riflessione esistenziale di Kierkegaard ha visto meglio ossia in modo più metafisico e cristiano [di san Tommaso]» (*ivi*, p. 74). La trattazione del filosofo danese, riferentesi all’intellettualismo socratico, descrive l’influsso della volontà sull’intelletto attraverso esempi tratti dal vissuto morale (come la volontaria dilazione della scelta cui segue un oscuramento del giudizio), laddove l’Aquinata sottolinea il ruolo disturbante delle passioni sul processo deliberativo (cfr. *ibidem*, p. 72, ove cita *De Ver.*, q. 24, a. 3; *Atto esistenziale e impegno della libertà*, «Divus Thomas», LXXXVI, 2-3, 1983, pp. 125-161: 133, ove cita *S. Th.* I-II, q. 77, a. 2, ad 4). Il vantaggio del primo è ricondotto alla sua metodica esplicitazione della soggettività: «Kierkegaard raccoglie il conflitto dialettico all’interno dell’io ch’è chiamato a decidere di se stesso» (*ibidem*, p. 77).

<sup>9</sup> A tale proposito, si veda il profilo biografico di A. GIANNATIEMPO, *Profilo esistenziale e l’incontro con il “Diario” di Kierkegaard*, in *Crisi e destino...*, cit., pp. 51-75 e l’intervista del 1993 rilasciata a G. BURGHI, *Conversazione con Cornelio Fabro*, «Aquinas», XXXIX, 3, 1996, pp. 459-474.

<sup>10</sup> Cfr. *La religiosità della filosofia* (1943), in *Problemi dell’esistenzialismo* (1945), EDIVI, Segni (Rm) 2009, pp. 71-93: 88-91. Per questo aspetto di mistero, Fabro addita nel problema della libertà (con altri che profilano la contingenza dell’ente finito) un punto di contatto tra l’atteggiamento filosofico e quello religioso. In *Essere e libertà* (Università di Perugia, A.A. 1967-1968, p. 107) e in *La libertà in Hegel...*, cit., p. 182, Fabro rifiuta d’inscrivere la libertà sotto la categoria del mistero, per ribadire l’evidenza primaria. Il punto non è necessariamente in contraddizione col precedente, sebbene la questione non appaia esplicitata da Fabro. Infatti, egli riconosce nella libertà sì un principio, ossia una dimensione trascendentale dell’esperienza umana, ma altresì una fonte inesauribile di domande dove la ragione tocca infine il proprio limite. Sulla libertà come base analogica dell’atto creativo: cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, p. 35; *Atto esistenziale...*, cit., p. 149.

Tali osservazioni sono riscontrabili in altri scritti, sia anteriori sia posteriori, ove Fabro conduce un confronto tra la dottrina tomista e il pensiero moderno sullo stesso punto; specialmente laddove egli si concentra su di un problema che a tutti gli effetti sembra soggiacere alla sua intera trattazione dell'argomento: la definizione del "piano esistenziale" e della corrispettiva prospettiva epistemica, che egli denomina "considerazione esistenziale". In virtù di questa, il fenomeno della libertà è accolto nelle sue caratteristiche essenziali, quali si offrono immediatamente nel vissuto, prima di ogni analisi psicologica o metafisica<sup>12</sup>. Di contro, l'impostazione che nel passo sopra citato è rilevata nella tradizione scolastica (inclusavi quella tomista), riconoscendovi la causa principale della sua relativa insufficienza – cioè, la priorità concessa a una descrizione dell'agire secondo la prospettiva analitica o formale delle facoltà, rispetto alla prospettiva sintetica della persona agente –, è ricondotta da Fabro a una sorta d'intellettualismo metodologico, già per lui operante lungo l'intera tradizione occidentale, a causa del quale il fenomeno della libertà non è ricostruito nei dati elementari attraverso cui esso si presenta alla coscienza, ma è irreggimentato sotto una veste concettuale che, quand'anche fondata, ne semplifica oltremodo il contenuto sì da generare con facilità dei paradossi.

Il problema classico dell'intellettualismo è così riportato dal piano psicologico del rapporto dinamico d'intelligenza e volontà nella determinazione della scelta — ciò su cui maggiormente verte la letteratura sull'argomento —, al piano gnoseologico (o metodologico), che è più arretrato e nascosto, e tuttavia decisivo. La maggiore difficoltà rilevata è, dunque, quella imposta dal privilegio di una prospettiva epistemica che trascura o subordina la soggettività della persona rispetto alla struttura oggettiva delle facoltà.

Laddove la libertà è esperita come la nota più intima della persona – poiché è in grazia di essa che l'io assume effettiva funzione e pieno significato –, invece, in tale prospettiva, la libertà appare esclusivamente descritta secondo le leggi d'equilibrio di quelle (ma la medesima

---

<sup>11</sup> *La dialettica...*, cit., pp. 55-56 (sottolineature nostre). Il passo prosegue: «Lo stesso S. Tommaso, quando afferrò per un momento l'importanza del soggetto singolo spirituale cioè quando volle rompere il cerchio dell'immanenza averroistica, si fermò di preferenza allo *hic homo (singularis) intelligit* [...] lasciando scoperta o nell'ombra la zona dello "*hic homo vult, eligit, amat...*" che è il campo in cui si decide il senso e l'esito della vita dell'uomo» (*ibidem*).

<sup>12</sup> Cfr. *L'io e l'esistenza* (inedito del 1975), Edusc, Roma 2006, p. 75 e ss. Dai primi scritti, si legga il brano seguente: «La metafisica tradizionale – anche quella di certa tradizione tomista – si è fermata spesso al lato formale e si è fermata ad una teoria delle facoltà umane in funzione esclusiva dell'oggetto [...] Molte nostre analisi della vita dello spirito, se prescindiamo dalle descrizioni dei mistici [...] sono rimaste rudimentali. Per questo non di rado la nostra metafisica fa allo spirito moderno l'impressione di essere *senza situazione*» (*Il significato dell'esistenzialismo* [1947], in *Tra Kierkegaard e Marx* [1952/1978], EDIVI, Segni [Rm] 2010, pp. 61-89: 82). Peraltro molti scritti di Fabro riguardano l'opera di mistici e di autori spirituali, ove spesso è in primo piano la libertà. Ad esempio: *Libertà e grazia in S. Caterina* (1981), in *Momenti dello spirito*, Sala Francescana di Cultura, Assisi 1982, vol. 2, pp. 72-91; *El primado existencial de la libertad* [su san Josemaría], «Scripta Teologica», XIII, 2-3, 1981, pp. 323-337.

osservazione vale anche per gli altri fattori che a diverso livello insistono sull'agire umano, nell'ordine fisico, psichico, sociale o metafisico). Peraltro, la dinamica delle facoltà vi è spesso spiegata secondo categorie causali, ossia secondo leggi di determinazione e dipendenza, che non di rado appaiono pressoché omogenee a quelle dell'oggettività fisica, donde il rischio che l'astrattezza dell'approccio comporti una deformazione del contenuto<sup>13</sup>; cioè, nel nostro caso, il rischio di un approccio che oblitera o riduce la realtà del soggetto che pur si tenta di osservare. Ciò accade quando la peculiare funzione dell'io nell'indagine sulla libertà non è riflessivamente esplicitata<sup>14</sup>.

Peraltro, le esigenze metodologiche appena riassunte corrispondono alle stesse che Fabro enunciava già in *Fenomenologia della percezione* (1941) e poi in *L'anima* (1955), dove era impegnato a dimostrare la compatibilità della psicologia tomista col metodo fenomenologico, quest'ultimo genericamente inteso quale analisi del vissuto preliminare ad ogni teoria analitica ed esplicativa<sup>15</sup>. Sorprende perciò ritrovare negli scritti di Fabro sulla libertà dei rilievi secondo i

---

<sup>13</sup> Si vedano in *Riflessioni sulla libertà* i luoghi in cui Fabro critica Tommaso per quei passi in cui riscontra una passività operativa della volontà dall'intelletto o la necessitazione del fine ultimo. L'attenzione di Fabro si rivolge ad alcune ambiguità terminologiche e alle immagini illustrative utilizzate; ad es., p. 28 e ss.: «sorprende che la volontà sia ridotta a muovere in forma di agente estrinseco dove S. Tommaso ricorre nientemeno che all'analogia dei movimenti materiali [...] dire che l'intelletto "muove" la volontà è una semplice metafora» (cfr. *S. Th.* I, q. 82, a. 4). Questa critica è ribadita in uno scritto tardo, di recente pubblicato nella versione originale: *Libertà e persona in san Tommaso* (cfr. *Libertad y persona en santo Tomás*, «Gladius», VI, 2, 1986, pp. 5-32), in C. FERRARO, *Cornelio Fabro*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, pp. 259-297. L'articolo è stato severamente criticato sulla *Rassegna di letteratura tomista*, XXII (Letteratura del 1986), Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1989, n. 432; sulla base dei testi è ribadita la dipendenza oggettiva della volontà dall'intelletto ed è osservata, a conferma di un difetto d'impostazione già riscontrato dal recensore (anonimo) in altri scritti di Fabro sull'argomento, una lacuna nella distinzione tra il piano tendenziale (naturale) ed elettivo (razionale) della volontà.

<sup>14</sup> In *Atto esistenziale...* (cit.), Fabro mostra con alcuni esempi tratti dalla filosofia moderna come l'inadeguatezza nella ricezione della dimensione soggettiva della libertà a beneficio dell'inserzione di questa nel quadro causale di una metafisica generale, conduca a letture riduttive o a paradossi. È un rischio che ravvisa anche nella metafisica tradizionale, anche tomistica. Cfr. *ibidem*, pp. 144, 159; *Libertà e persona...*, cit., pp. 296. Con riferimento a san Bonaventura e al problema della predestinazione: cfr. *La libertà in san Bonaventura*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Pont. Fac. Teol. "San Bonaventura", Roma 1976, vol. 2, pp. 507-535: 515 e ss., 530 e ss.

<sup>15</sup> Cfr. *Fenomenologia della percezione*, EDIVI, Segni (Rm) 2006, p. 51: «la "fenomenologia", se ha un suo compito, esso è quello di rilevare i contenuti di esperienza vissuta e le loro relazioni immediate in quanto possono essere di fondamento ai contenuti ed alle relazioni intelligibili. Ed è per questo che la consideriamo quale "propedeutica universale"»; «per noi la F. è descrizione anzitutto del *presentarsi* puro e immediato degli oggetti nella coscienza e poi del manifestarsi della coscienza a se stessa, una volta attuata dagli oggetti» (*ivi*, p. 50, nota 16). Cfr. *Problemativa metafisica ed esperienza fenomenologica*, in *Fenomenologia* (Atti dell'XI Congresso di Studi Filosofici, Gallarate 1955), ristampato in *Dall'essere all'esistente* (1957), Marietti 1820, Genova-Milano 2004, pp. 47-64. Gli stessi assunti metodologici sono quindi ripresi in *L'anima* (cit.), estendendoli all'intero campo della psicologia filosofica. Ad esempio, è qui dichiarata la legittimità, sebbene non l'autonomia, dell'introspezione come metodo dell'indagine

quali quelle medesime esigenze appaiono insoddisfatte; alcuni dei quali addirittura assimilabili ad un'accusa di naturalismo (come l'applicazione delle categorie del movimento ai fatti spirituali). Del resto, per il carattere prevalentemente euristico e dialettico di questi scritti, il filosofo friulano sembra oscillare tra una critica in questi termini rivolta a Tommaso e all'interpretazione abusiva della scuola tomista<sup>16</sup>.

In ogni caso, in questa diagnosi, che, altrimenti consueta (ad esempio nella letteratura fenomenologica o personalistica), sorprende ritrovare nell'autore — ancor più rispetto a Tommaso —, mentre per altro verso appare forse troppo netta e impegnativa, è espressa se non altro l'urgenza di quel compito particolarmente affidato alla filosofia contemporanea, che Fabro ha avvertito con straordinaria acutezza<sup>17</sup>, dedicandovi un lavoro esteso e tenace: lo sviluppo di un pensiero all'altezza della libertà umana, condotto però dal basso, dalla realtà viva dell'essere umano; dunque, un approfondimento nell'autocoscienza in virtù della quale la persona possa finalmente riconoscersi<sup>18</sup>. La libertà è, infatti, intesa da Fabro come il nucleo profondo dell'essere umano, su cui occorre mettere ancora gli occhi, approntando gli strumenti più adatti allo scopo. In un testo in cui sono delineati i contorni della filosofia contemporanea, si legge:

---

psicologica, che è descritta come «l'autentica porta di accesso al mistero dell'io e della vita dell'uomo» (*ivi*, p. 29). Sull'importanza della scuola di Lovanio nella formazione filosofica di Fabro e in particolare nel suo apprezzamento della fenomenologia: cfr. A. A. ROBIGLIO, *Phénoménologie et ontologie. Cornelio Fabro et l'Université de Louvain*, «Revue Thomiste», CXI, 3, 2011, pp. 405-436.

<sup>16</sup> A tal riguardo, come su altri argomenti, Fabro si riferisce spesso a Giovanni di san Tommaso: cfr. *La dialettica...*, cit., pp. 70-71; *Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica*, «Angelicum», LXVI, 1, 1989, pp. 56-90. Si veda a tale proposito il contributo di Alain Contat in questo stesso volume.

<sup>17</sup> Per uno *status quaestionis*: cfr. *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea*, «Studium», LXIV, 1 1968, pp. 12-27. Si vedano inoltre le prefazioni delle opere di Fabro, come in *L'anima*: «L'originalità della filosofia contemporanea è di aver chiarito come non mai nel passato, protesa sull'enigma dell'esistenza, la richiesta di questo “ricupero essenziale” che l'uomo deve operare su di sé ogni volta che nella vita e nel pensiero egli [si] interroga sull'essere [...] in realtà l'essenza del nostro essere come spirito è precisamente la “libertà”» (*ivi*, p. 7). In *Dall'essere all'esistente*: «Il tempo dei sistemi è passato. [...] Due guerre mondiali hanno dissolto per sempre la pretesa del pensiero per un dominio assoluto del mondo: la ragione delusa va ora errando in cerca di un nuovo concetto di libertà» (*ivi*, p. 5).

<sup>18</sup> Se ne può avere una sintesi pregnante in un articolo del 1954, *Analisi dell'uomo*, ripubblicato in forma abbreviata sotto il titolo *Conoscere se stesso* in «L'Osservatore Romano», 30-VIII-1987, p. 3. L'indagine di Fabro sulla libertà è il punto culminante della sua indagine antropologica, come si può vedere nei corsi universitari dove spesso la libertà è raggiunta al termine di un'analisi che avanza da una fenomenologia dell'essere vivente (ad esempio, le lezioni tenute alla LUMSA di Roma di cui sono rimaste le trascrizioni *Libertà e pensiero nell'uomo*, A. A. 1962-1963; *Il problema della libertà*, A. A. 1965-1966). Similmente nei corsi tenuti a Perugia, specialmente nella dispensa *Essere e libertà*, cit. Per una presentazione dell'antropologia di Fabro: cfr. A. ACERBI e L. ROMERA, *La antropologia de Cornelio Fabro*, «Anuario Filosófico», XXXIX, 1, 2006, pp. 101-131.

«La filosofia contemporanea intende porre per la prima volta e con tutte le sue implicazioni il problema della “soggettività dell’essere” che costituisce precisamente l’uomo come “possibilità della possibilità”. È questa, ora possiamo dirlo, l’essenza stessa della *libertà* in cui la filosofia riconosce l’essere dell’uomo e la radice del suo attuarsi come realtà temporale. È in questo che consiste quella ch’è stata detta la “soggettività dell’essere” come concretezza dello spirito»<sup>19</sup>.

Se il problema indicato, infine l’autocomprensione dell’uomo, si pone ancor oggi con urgenza – se possibile, ancora maggiore di quanto allora si presentasse –, ad avviso di chi scrive, esso non è, però, del tutto nuovo, poiché in vario modo si è affacciato nella storia della filosofia, almeno nei termini del rapporto tra il pensiero e la vita<sup>20</sup>. Proprio qui sembra originarsi l’eterna questione del rapporto tra teoria e prassi, quindi di filosofia teoretica e filosofia pratica. Sotto il profilo gnoseologico, essa si può riconoscere nella problematica moderna circa l’adeguazione tra il *sum* e il *cogito*, ossia sulla questione di come il pensiero possa restituire l’attualità e la pienezza di quella vita cui esso appartiene, dalla quale, tuttavia, in certo modo si distacca per la sua disposizione intenzionale verso l’oggetto o la forma<sup>21</sup>. Anche tale questione si potrebbe, tuttavia, avvicinare alle aporie classiche sulla conoscenza dell’individuale e la rappresentazione del divenire (in ogni caso, la sua soluzione pare implicare la soluzione di queste), di fronte alle quali la capacità ontologica del pensiero è messa alla prova. Ebbene, questi gravi problemi teorici dominano la fenomenologia esistenziale di Kierkegaard (pur sotto il profilo della sua critica a Hegel), e sono gli stessi che Fabro ha raccolto e fatto propri<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> *La filosofia contemporanea*, in *Storia della Filosofia*, a cura di C. Fabro, Coletti, Roma 1959, vol. 2, pp. 740-741. In un altro scritto, Fabro indica qui precisamente il punto dove nel presente contesto culturale la fede e la ragione possono incontrarsi per una filosofia cristiana: «[La filosofia cristiana] dovrebbe approfondire e determinare non tanto il “contenuto” oggettivo della fede ch’è il compito della teologia propriamente detta e della storia dei dogmi, quanto la struttura dinamica del soggetto che fa capo alla libertà, alla scaturigine prima della persona» (*Il metodo della filosofia cristiana*, in *Il metodo della filosofia della religione*, a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova 1975, vol. 1, pp. 205-227: 227).

<sup>20</sup> Platone nei dialoghi della maturità sembra avere colto il problema in tutta la sua gravità etica e metafisica: cfr. *Sofista*, 248e e ss.; *Filebo*, 62 b-c.

<sup>21</sup> Si è toccato l’argomento ogni qualvolta, nella storia della filosofia, si sono percepite le formidabili difficoltà del rapporto di esperienza e concetto. Fabro ne ha trattato in *Percezione e pensiero* (1941/1961, EDIVI, Segni [Rm] 2008), che è forse uno dei suoi maggiori contributi a una teoria dell’esperienza; della gnoseologia tomistica, che è qui finemente analizzata, egli riprenderà spesso negli scritti posteriori e nelle lezioni universitarie l’importanza della facoltà cogitativa, identificandola con l’organo dell’esperienza vissuta, soprattutto per la sua funzione di collettore di intelletto e percezione. Cfr. *infra*, § 2.a.

<sup>22</sup> Lo si può riconoscere in tre testi ugualmente intitolati *Il significato dell’esistenzialismo*. Cfr. *Introduzione all’esistenzialismo* (1943), EDIVI, Segni [Rm] 2009, pp. 9-25; *Tra Kierkegaard e Marx* (1952/1978), cit., pp. 61-89; *Storia della Filosofia*, vol. 2, cit., pp. 915-918. Sull’argomento e su questi testi: cfr. E. C. FONTANA, *Fabro e l’Esistenzialismo*, EDIVI, Segni (Rm) 2010, pp. 93-101. Si veda inoltre: Idem, *Fabro e l’istanza esistenziale*, in *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, a cura di G. De Anna, ESI, Napoli 2012, pp. 51-73; M. BORGHESI, *Esistenza e libertà in Fabro. L’istanza positiva del moderno*, in *Crisi e destino...*, cit., pp. 105-119. È merito di Fabro l’aver insistito sulla pertinenza metafisica dei rilievi di Kierkegaard alla *Scienza della logica* di Hegel. Si veda il volume

È vero, come Fabro frequentemente rileva, che la formula *hic homo intelligit*, con cui san Tommaso rivendica la soggettività della persona contro gli averroisti, offre già un argomento potente, poiché registra un fatto inconfutabile dell'autocoscienza<sup>23</sup>; peraltro, un fatto che può trovare nella stessa metafisica tomista una solida fondazione (ad esempio, nella tesi aristotelica sulla primarietà dell'ente individuo, sull'unità della forma sostanziale e dell'anima cui afferiscono le differenti facoltà). Egli si chiede però ancora in qual modo o fino a che punto, nello stesso contesto tomista, l'intelletto possa riconoscere la pregnanza intellegibile di questo fatto, se si assume che la sua intenzionalità è principalmente rivolta all'universale<sup>24</sup>. In uno dei suoi ultimi scritti, il filosofo friulano osserva:

«[I]l pensiero è livellante: anche quando mi rivolgo al singolo per cogliere i tratti individuali, di individuale c'è soltanto il riferimento al soggetto (la predicazione) ma le cosiddette "note individuanti", che si possono rilevare, restano formali perché rilevate dall'esperienza soggetta al pensiero [...] vedo dall'esterno e attesto così la loro presenza (o assenza) e basta. E questo vale tanto per i caratteri somatici quanto per le qualità psichiche, intellettuali e morali. Non colgo né posso conoscere la loro genesi dall'interno ossia il dinamismo del loro libero costituirsi»<sup>25</sup>.

Ciò che al pensiero, ossia alla prospettiva oggettiva universale dell'intelletto, è inaccessibile rappresenta, invece, lo scenario abituale dell'io nella situazione esistenziale. Quest'ultima è definita da quelle proprietà dell'esistente che il pensiero non può mai riprodurre nel concetto, ma deve presupporre e indicare aldilà di sé: anzitutto, l'individualità e l'essere in atto; quindi, il movimento, la temporalità e l'originarietà o novità causale. Ma, per un soggetto personale, queste proprietà sono colte e attuate soprattutto nella situazione della prassi. Infatti, quest'ultima rappresenta l'attualità della vita umana nel suo molteplice dispiegamento; e perciò la volontà che ne è a capo offre la sintesi più immediata e comprensiva della persona<sup>26</sup>.

---

postumo: *La prima riforma della dialettica hegeliana*, EDIVI, Segni (Rm) 2004.

<sup>23</sup> Cfr. *De Unitate Intellectus*, c. 4; *L'anima*, cit., pp. 191-192; *Atto esistenziale...*, cit., p. 159 e ss.; *Dall'anima allo spirito: l'enigma dell'uomo e l'emergenza dell'atto*, in *L'anima nell'antropologia di San Tommaso d'Aquino*, a cura di A. Lobato, Massimo, Milano 1987, pp. 457-467: 463.

<sup>24</sup> Il problema sembra dunque una specificazione di quello determinato dall'identificazione platonica tra l'intelligibilità e la forma, che Tommaso con Aristotele sembra sottoscrivere. Tale identificazione non sembra però restituire la priorità ontologica da loro concessa all'ente individuo o ne rende difficoltosa la giustificazione gnoseologica. Mi sono occupato di questo problema in un articolo: cfr. A. ACERBI, *Aquinas' Commentary on Boethius' De Trinitate*, «Review of Metaphysics», LXVI, 2, 2012, pp. 317-338.

<sup>25</sup> *Libertà e persona...*, cit., p. 262.

<sup>26</sup> Su questa stessa base, Fabro imposta i rapporti di fede e ragione teoretica, attribuendo alla prima in virtù della sua dimensione volontaria una capacità di sintesi sulla realtà esistenziale della persona superiore alla seconda: cfr. *Il senso filosofico della fede*, in *Il problema della filosofia oggi* (Atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia, Bologna 1953), Bocca, Milano 1953, pp. 181-184: 184; *La verità della fede come sintesi in atto della "persona"*, in *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 415-443.



Da questo campo di esperienza, che descrive precisamente l'ambito della "considerazione esistenziale", è rilevato quel fenomeno della libertà su cui può applicarsi un'analisi concettuale o causale, ossia una metafisica. Ciò che questa deve anzitutto assumerne, quale dato fondante e normativo, è la prospettiva originaria dell'io sull'essere, nella sua apertura temporale. In tale prospettiva, sono offerti i dati che configurano la situazione esistenziale della persona. L'intenzionalità pratica mediata dalla volontà fornisce, dunque, l'accesso a quelle dimensioni costitutive dell'esistenza nelle quali la persona può riconoscersi<sup>27</sup>.

«[I]l piano esistenziale ha per principio l'io come soggetto spirituale e principio in sé inderivabile ossia persona, e questo equivale a dire: soggetto libero [...] [I]l piano esistenziale va distinto come oggetto e metodo da quello metafisico dell'essere [...] Il fondamento della distinzione dei due ordini è metafisico [...] e fa capo alla distinzione reale d'intelletto e volontà [...] Il piano esistenziale sta quindi a sé ed esso è costituito dalla realtà nuova ch'è l'effetto della libertà»<sup>28</sup>.

L'intelletto aggetta sulla realtà che è data nell'esperienza, dal quale poi procede l'indagine metafisica sulla struttura causale del mondo. La volontà esprime, invece, il poter essere e l'atto che coincidono con la realtà stessa dell'io come soggetto. La volontà offre, dunque, il fenomeno di una realtà irriducibile ad altre, la cui determinazione (nozionale e causale) nel complesso del mondo offre alla metafisica la materia di un problema assai arduo, che Fabro non affronta direttamente<sup>29</sup>. Egli introduce, però, una distinzione metodologica che serve a specificare il senso delle categorie utilizzate nella descrizione della libertà, soprattutto quelle che connotano l'originarietà causale dell'autodeterminazione, al di qua di ogni soluzione speculativa.

Tenendo conto di queste ultime osservazioni, proviamo adesso a riguardare le facoltà e la loro dialettica operativa, che si è menzionata all'inizio, nei termini ontologicamente più radicali

---

<sup>27</sup> Si legga ad esempio il brano seguente: «Come c'è quindi un ritorno al fondamento dell'ontologia nei principi intrinseci del reale e della metafisica nei principi o nel Principio Supremo tutt'abbracciante, c'è anche e soprattutto – al livello trascendentale della libertà – il ritorno al fondamento dell'esistenza ch'è il modo di essere proprio e peculiare dell'uomo come *soggetto di libertà* [...] L'io si costituisce, si attua e si rivela come soggetto mediante la *libertà*» (*L'io e l'esistenza*, cit., pp. 78-79).

<sup>28</sup> *Atto esistenziale...*, cit., pp. 142-143.

<sup>29</sup> Il problema è affrontato parzialmente, nel contesto dell'esposizione del pensiero di Tommaso e di Kierkegaard sul rapporto tra libertà umana e causalità divina, in *Partecipazione e causalità* (cit., pp. 424-465) e in alcuni contributi, il più rilevante tra i quali sembra: *La fondazione metafisica della libertà di scelta in Søren Kierkegaard* (1975), in *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 191-219. Per il resto, lo scrivente ravvisa nella distinzione introdotta da Fabro tra il piano metafisico ed esistenziale l'indice dei suoi interessi prevalenti e del problema aperto della loro ricomposizione.

della loro rispettiva struttura intenzionale<sup>30</sup>. Di qui si potrà notare più distintamente lo stretto vincolo che, secondo Fabro, sussiste tra la volontà, la libertà e l'essere della persona.

La volontà tocca e muove il piano esistenziale nel quale il soggetto s'identifica, poiché questo vi è coinvolto nel suo essere singolare e temporale. Inoltre, l'intenzionalità della volontà è caratterizzata dalla riflessività dell'autodeterminazione, in virtù della quale il suo dirigersi all'oggetto, il bene, per lo stesso significato pratico e morale di questo, comporta essenzialmente il rivolgersi al proprio atto e quindi al soggetto<sup>31</sup>. Di qui consegue l'immediatezza e l'integralità con cui il volere qualifica l'essere della persona (*homo dicitur bonus propter voluntatem bonam*)<sup>32</sup>. Invece, l'intelligenza, per quanto anch'essa comporti un'attuazione perfetta del soggetto e un corrispettivo grado di riflessività<sup>33</sup>, è diretta soprattutto all'espressione della forma oggettiva astratta che risplende nella propria immanenza operativa, e perciò non può farsi carico del piano esistenziale nel quale la persona è collocata.

Con le parole di san Tommaso, che Fabro cita spesso a sostegno di questo punto: «Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quancumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod *cognitum est in cognoscente*, appetitus autem est secundum quod *appetens inclinatur in ipsam rem appetitam*. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu»<sup>34</sup>. Ancora: «cum verum sit perfectivum alicuius *secundum rationem speciei*; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam *secundum esse quod habet in re*»<sup>35</sup>. S'intende che la *ratio speciei* è

<sup>30</sup> Per l'analisi e il confronto dei luoghi tomistici più rilevanti al riguardo, cfr. L. DEWAN, *The Reale Distinction between Intellect and Will*, «Angelicum», LVII, 1980, pp. 557-593. L'autore si sofferma specialmente su *De Ver.* q. 22, a. 10 e *S. Th.* I, q. 59, a. 2. Tra le altre cose notevoli, affronta le difficoltà inerenti all'uso di categorie relative al movimento nella descrizione dell'attività spirituale. Cfr. S. L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, Clark, Edinburgh 1998, cap. 4.

<sup>31</sup> Cfr. *La libertà in Hegel...*, cit., pp. 181, 184; *Atto esistenziale...*, cit., p. 136: «l'io è coinvolto in modo primario nel volere, in ogni atto della volontà, come oggetto immanente del volere stesso poiché è proprio della volontà stabilire e realizzare la corrispondenza fra la natura e la condizione attuale del soggetto [...] e la perfezione ch'egli intende e decide di raggiungere». Poco prima nello stesso testo Fabro connota il movimento riflessivo del volere nei termini esistenzialmente pregnanti dell'amore di sé (*amor sui*) che è implicato nell'atto di autodeterminazione e nell'attuazione del compito etico. Per un approfondimento: cfr. C. FERRARO, *Cornelio Fabro*, cit., p. 233 e ss; IDEM, *Libertà e partecipazione...*, cit., 167-169. Per un'analisi e una valutazione di questo punto: cfr. G. SAMEK LODOVICI, «*Intelligo quia volo*...», cit., p. 188 e ss. L'autore distingue il grado di esplicitazione del rapporto dell'io alla volontà secondo i diversi casi.

<sup>32</sup> Cfr. *La dialettica...*, cit., p. 69.

<sup>33</sup> Cfr. *Atto esistenziale...*, cit., p. 135; *Essere e libertà*, cit., pp. 64-66.

<sup>34</sup> *S. Th.* I, q. 16, a. 1, co., corsivi nostri.

<sup>35</sup> *Q. de Ver.*, q. 21, a. 3, co., corsivi nostri. Si potrebbe aggiungere un altro passo in cui la volontà è caratterizzata da Tommaso per contrasto rispetto all'intelletto in forza del suo immediato coinvolgimento nell'intreccio dinamico di attività e passività con cui altrove (ad esempio in *De Ver.*, q. 22, a. 12) egli

determinata dal *modus cognoscendi* universale dell'intelletto. Precisamente da quest'ultimo passo, Fabro conclude:

«Non è evidente allora la superiorità esistenziale del bene sul vero e per conseguenza della volontà sull'intelletto? In tutta questa questione la conclusione ovvia – se non dominasse Aristotele – sarebbe la priorità psicologica del *verum* e la priorità metafisica con la superiorità reale del *bonum* (come “perfectum et perfectivum”) sul *verum* e perciò della volontà sull'intelligenza»<sup>36</sup>.

In sintesi, il *bonum* qualifica intrinsecamente l'ente, di cui esprime la pienezza dell'atto, mentre il *verum* (logico) è una sua *denominatio extrinseca*<sup>37</sup>; sebbene sia in virtù di esso, ossia del giudizio dell'intelletto, che la volontà è formalmente determinata rispetto all'oggetto. Tale determinazione oggettiva è necessaria, poiché altrimenti la volontà si ripiegherebbe interamente su se stessa ed avanzerebbe senza meta nel vuoto<sup>38</sup>. Nondimeno, è in grazia del moto originario del volere (lo *velle se velle*) che la persona si appropria liberamente di quel bene dichiarato dall'intelletto; soprattutto quando la natura ultimativa di quel bene reclama non già, solo, l'effettuazione di una scelta, ma una intima e integrale qualificazione del soggetto<sup>39</sup>. Qui la

determina l'essere reale rispetto all'essere ideale: «vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa, per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res» (*S.Th.* I-II, q. 22 a. 2 ad 2).

<sup>36</sup> *Orizzontalità...*, cit., p. 26, nota 26.

<sup>37</sup> Cfr. Arist., *Cat.* 4a 21ss., 7b 22ss.; *Met.* 1027B 25-28. Va pure notato che per Tommaso il *verum* precede il *bonum* sotto l'aspetto nozionale e cognitivo (*secundum rationem*) poiché manifesta direttamente la *ratio entis*, mentre il *bonum* esprime l'ente sotto l'aspetto perfettivo. Cfr. *S. Th.* I, q. 16, a. 4. Sotto il profilo causale e finalistico, però, il *bonum* antecede l'*ens* (e quindi il *verum*) poiché abbraccia la realtà sin dall'origine del suo farsi e nel suo divenire: cfr. *S. Th.* I, q. 5, a. 2, ad 1 e 2 (ove Tommaso assimila il primato platonico del bene in un'ottica creazionista). Il che è assai suggestivo per apprezzare la prospettiva ontologica della libertà.

<sup>38</sup> Cfr. *Essere e libertà*, cit., p. 245 e ss.; *Valore permanente della morale*, in *Il problema morale, oggi* (Comitato Cattolico Docenti Universitari, Atti del Convegno, Roma 1968), il Mulino, Bologna 1969, p. 332 e ss. Fabro si riferisce qui all'evoluzione volontaristica del principio d'immanenza cartesiano, con speciale riferimento a Heidegger e a Sartre (di quest'ultimo cita altrove spesso lo scritto: *La liberté cartésienne*, 1946). Tale processo giungerebbe nell'epoca presente alla sottrazione dei presupposti metafisici della normatività morale. Sull'importanza di Heidegger e di Sartre nell'interpretazione fabriana di Cartesio si vedano i saggi di M. Borghesi, I. Agostini e J. J. Sanguineti in *Crisi e destino...*, cit.

<sup>39</sup> A tale proposito, si potrebbe sollevare una questione di non lieve difficoltà: se la riflessione operativa della volontà, il voler volere, abbisogni anch'essa di un motivo proprio, ossia di un bene o una mozione, antecedente rispetto a quello direttamente intenzionato, se non si ritiene che basti quest'ultimo (si vedano i rilievi in tal senso di C. Vansteenkiste a *La libertà in Hegel e san Tommaso* sulla *Rassegna di Letteratura Tomistica*, VII, 1972, p. 192. Per una soluzione largamente affine a quella di Fabro sopraesposta: cfr. D. M. GALLAGHER, *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXVI, 3, 1994, pp. 247-277; rinvio inoltre a un mio contributo sul tema: *Sull'aspetto di esercizio della volontà a partire da san Tommaso*, “*Quaestio 6 De Malo*”, «Rivista di

libertà si evidenzia nel suo aspetto massimamente distintivo. Infatti, per Fabro, essa consiste in quel segreto atto, sempre disponibile, con cui il soggetto si espone verso il bene, oppure se ne ritrae, rivelandosi nel suo carattere più essenziale (per così dire, il suo nome più autentico). Poichè, dunque, si tratta dell'atto con cui la persona si dona e manifesta nella sua singolarità, esso non può essere spiegato da alcuna ragione universale e necessaria<sup>40</sup>.

«L'atto della libertà [...] dev'essere ad un tempo secondo e sopra la ragione ovvero oltre la ragione cioè come un impegno personale del rischio e l'affermazione responsabile dell'amore»<sup>41</sup>.

La "priorità metafisica" del *bonum* è quindi trasferita alla volontà in ragione del fatto che questa, nell'adesione pratica al bene, si conforma all'essere nella sua dimensione reale e perfettiva; inoltre, la volontà qualifica l'intera realtà dell'uomo, poiché attiva e indirizza le facoltà verso uno scopo definitivo che configura moralmente l'intera condotta<sup>42</sup>. Invece, l'intelletto è una facoltà che si assimila alla realtà solo sotto l'aspetto formale o intenzionale, e la perfezione concreta e definitiva del suo atto è subordinata all'uso che il soggetto ne fa (quand'anche si tenga conto delle condizioni di esercizio della volontà, non ultime quelle d'ordine cognitivo, nonché dei suoi limiti)<sup>43</sup>.

Filosofia Neoscolastica», CIII, 2, 2011, pp. 257-272). Sempre al riguardo, è interessante lo studio del male e del peccato angelico sviluppato negli ultimi due capitoli di *Riflessioni sulla libertà*, da cui secondo Fabro è negativamente confermata l'originarietà dell'atto del volere. Cfr. *Essere e libertà*, cit., pp. 99-105.

<sup>40</sup> In *Essere e libertà*, Fabro suggerisce una giustificazione a priori o metafisica di tale trascendenza dell'atto rispetto alla motivazione offerta dall'oggetto. Questa giustificazione è sviluppata attraverso un'analogia di proporzionalità con la priorità causale dell'atto di essere, e la sua inoggettivabilità (cioè il limite intrinseco della sua determinabilità concettuale), rispetto all'essenza. Fabro riconosce inoltre una derivazione delle libertà applicate (libertà politica, economica, religiosa, etc.) dalla libertà come autodeterminazione radicale della persona, derivazione che considera parallela a quella dalle cose all'ente e all'atto di essere. Cfr. *Essere e libertà*, cit., pp. 31, 56. Tale proposta è evidentemente congruente con l'interpretazione della metafisica tomista proposta da Fabro, soprattutto in *Partecipazione e causalità* (1960), EDIVI, Segni (Rm) 2010. Per un confronto tra l'esegesi di Fabro e la posizione di Giovanni di san Tommaso a tale riguardo, si veda ancora il saggio di Alain Contat in questo volume.

<sup>41</sup> *Orizzontalità...*, cit., p. 15. Cfr. *La libertà in Hegel...*, cit., pp. 181, 184. Al proposito, si vedano i luoghi dedicati alla libertà di Maria nell'Annunciazione: *Libertà ed esistenza...*, cit., p. 27; *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 10-11; *Momenti dello spirito*, vol. 2, cit., pp. 139-152, con un saggio su Kierkegaard e la traduzione di un testo giovanile di Fichte.

<sup>42</sup> Buona parte del contributo di Fabro sulla libertà in san Tommaso è dedicata alla verifica della possibilità di una scelta del fine ultimo, che l'Aquinate e Aristotele sembrano negare. Per una discussione della tesi di Fabro al riguardo: cfr., oltre agli studi già citati (*supra*, nt. 1 e 2), M. PANGALLO, *Causalità e libertà. La questione del fondamento...*, «Doctor Communis», XLIII, 3, 1990, pp. 203-233; G. GALEAZZI, *Libertà e fine ultimo in san Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, in *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, a cura di F. Costantini, Forum, Udine 2007, pp. 75-90.

<sup>43</sup> Cfr. *Atto esistenziale...*, cit., p. 136. Si veda inoltre il saggio introduttivo a S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore* (1983), cit., pp. 11-21. Qui come altrove, Fabro cita dei passi contrastanti di san Tommaso per evidenziare infine quelli che si avvicinano maggiormente alle sue esigenze; ad esempio, il seguente (cfr.

Perciò, la libertà è infine identificata da Fabro nell'atto del volere con cui la persona si autodetermina rispetto al bene, soprattutto rispetto al bene nel quale essa ha identificato lo scopo ultimo della sua vicenda temporale. In quest'atto la persona traspare nella sua più concreta ed effettiva realtà. La volontà può essere, quindi, detta *facultas totius personae*<sup>44</sup>.

## 2. L'INTELLIGENZA DELLA LIBERTÀ

Alla luce delle conclusioni appena raggiunte, ci si può chiedere: se la libertà umana implica un'opposizione dialettica tra l'intelligenza e la volontà, che, come si è visto, è motivata da robuste radici ontologiche, e se indubbiamente l'intelligenza presiede alla comprensione della realtà, *in qual modo l'uomo può giungere a comprendere se stesso?* Inoltre, *in qual modo può darsi una filosofia adeguata alla realtà dell'esistenza umana?* (Laddove "in qual modo" sottintende: se, in quale misura e a quali condizioni).

Queste domande andrebbero poi specificate in riferimento allo stesso Fabro: come si edifica la sua filosofia della libertà, se questa va pur attribuita all'intelletto? Qual è per lui la funzione cognitiva atta a penetrare nel piano esistenziale dove si attinge l'essere e la concreta situazione dell'io? Ancora, l'identificazione della persona con il volere non comporta forse una riedizione di quella concentrazione sulle facoltà da lui stesso criticata? Infine, l'enfasi di Fabro sulla dimensione volitiva della libertà non comporta una contraddizione con l'importanza, anzi con la funzione liberante, che egli di solito accorda alla dimensione teoretica della filosofia?<sup>45</sup>

### a) L'io e l'esistenza

---

*ivi*, p. 18): «Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala, malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet, male uti; sicut si grammaticus voluntarie incongrue loquatur» (*S. Th.* I, q. 48, a. 6, co.).

<sup>44</sup> Cfr. *Atto esistenziale...*, cit., pp. 135-136. In *La libertà in Hegel...* (cit.), si può leggere: «La volontà è la facoltà totale della persona totale, non così l'intelligenza o la sensibilità. L'intelligenza e la sensibilità variano da tipo a tipo; l'intelligenza coglie gli aspetti dirimenti del reale, invece l'amore unisce, l'amore organizza tutta la persona. La volontà è la facoltà della responsabilità, l'intelligenza è invece la facoltà dell'oggettività» (*ivi*, p. 180). In *Essere e libertà* (cit.) è approfondita la relazione tra la volontà e la soggettività dell'io, fino a sottoscrivere una sorta di equazione che si può trovare in Kierkegaard: cfr. IDEM, *La malattia mortale*, Sansoni *et al.*, Firenze/Milano 1993, p. 634 (Prima parte, C). Tale posizione fu poi in parte rettificata in *L'io e l'esistenza* (cit.) e nelle relative lezioni (cfr. *ivi*, p. 29).

<sup>45</sup> Ad esempio, questo contrasto si può avvertire in *Verità e libertà del cristiano* (1972), in *Momenti dello spirito*, cit., vol. 1, pp. 186-197, dove Fabro, con Agostino e Kierkegaard, oppone all'ideale greco della verità la relativa concezione cristiana, che egli identifica con la sua versione pratico-esistenziale. L'enfasi sul ruolo etico della filosofia è riscontrabile in larga parte dell'opera di Fabro, ma particolarmente nelle sue lezioni (ad esempio, nei corsi già citati *Libertà e pensiero nell'uomo* e *Il problema della libertà*), dov'è egli impegnato a fornirne una caratterizzazione e una legittimazione rispetto alle scienze e alla stessa teologia.

Anzitutto occorre dire che Fabro ha avvertito molto presto il primo gruppo di problemi indicati poiché, come si è accennato, proprio qui ha riconosciuto l'istanza speculativa dell'esistenzialismo, ossia il suo "significato"<sup>46</sup>. Inoltre, occorre notare la continuità della sua indagine sulla funzione dell'intelletto nella costituzione dell'autocoscienza, attraverso cui è approntata una solida base per la "considerazione esistenziale". Lo sforzo di Fabro in questa direzione ha prodotto, come pare, dei contributi di durevole importanza nei quali, come sempre altrove, il pensiero tomista è portato a un confronto dettagliato col pensiero moderno (soprattutto, con Kant, Fichte e Kierkegaard)<sup>47</sup>.

Nell'autocoscienza, l'intelletto non è più attivo soltanto nella direzione oggettiva dell'universale – ciò che era una delle premesse da cui discendeva la dialettica d'intelligenza e volontà dianzi indicata –, poiché in maniera concomitante alla sua attuazione diretta può attingere il proprio effettivo operare, fino a percepire come in trasparenza la viva realtà della sua sorgente (l'anima)<sup>48</sup>. Tale percezione attinge infatti la radice spirituale di quegli atti che emanano dal soggetto, il cui misterioso intreccio forma la complessità dell'essere umano.

«Nel pulsare della vita spirituale, nelle sue insaziate aspirazioni, nei progetti e nei rischi... è l'anima stessa che si affaccia alla coscienza per mostrarsi a se stessa nell'ambiguità del suo essere [...]. È l'autocoscienza quindi che, anche per S. Tommaso, porta l'anima alla ferma consapevolezza della sua originalità metafisica di sostanza libera e spirituale, sospesa fra il mondo e Dio»<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Per una collocazione dei contributi di Fabro nella ricezione italiana dell'esistenzialismo: cfr. *L'esistenzialismo in Italia*, a cura di B. Maiorca, Paravia, Torino 1993, pp. 205-207.

<sup>47</sup> Cfr. *Percezione e pensiero*, cit., cap. 7 ("La percezione dello spirituale"), pp. 269-300; *Coscienza e autocoscienza dell'anima*, «Doctor Communis», XI, 2-3, 1958, pp. 97-123; *Atto esistenziale...*, cit., p. 135 e ss. Tra gli inediti, si veda *Essere nell'io* (pro manuscripto, Università di Perugia, A.A. 1980-1981) dove è particolarmente esaminata la concezione dell'io di Kant e di Kierkegaard. Alla funzione dell'io nel pensiero di Fichte Fabro ha dedicato diversi contributi, per l'analisi dei quali si veda: M. IVALDO, *L'io come libertà in Cornelio Fabro e la sua comprensione di Fichte*, in *Crisi e destino...*, cit., pp. 249-267. In *Atto esistenziale...*, dove l'indagine sulla libertà è prospettata in una decisa direzione "egologica", Fabro si confronta da vicino con il filosofo di Rammenau ed a un certo punto dichiara: «Fichte [...] tra tutti gli idealisti, è colui che si è avvicinato di più alla soluzione qui prospettata» (*ivi*, p. 137).

<sup>48</sup> Tra le fonti, Fabro considera specialmente *De Veritate*, q. 10, a. 8, dove sono citati: sant'Agostino, *De Trinitate*, l. IX (cap. 6) ed *Etica Nicomachea*, l. IX (1170a 29 e ss.); si legga di quest'ultimo: «se chi vede percepisce di vedere e chi ode percepisce di udire, e chi cammina di camminare, e lo stesso vale per tutti gli altri casi, vi è anche qualcosa che percepisce che noi siamo in attività, di modo che possiamo percepire di percepire e pensare di pensare, mentre il percepire e pensare che percepiamo e pensiamo è percepire e pensare che noi siamo» (trad. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2003, *ad loc*). In *Orizzontalità...* (cit., p. 38), Fabro osserva con *De Ver.* 24, a. 12, l'interpenetrazione o "osmosi" delle facoltà in virtù del loro differente e reciproco moto riflessivo: «Intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae et omnes animae vires, et similiter voluntas vult se velle et intellectum intelligere et vult animam esse». A tale proposito, cfr. G. SAMEK LODOVICI, "*Intelligo quia volo*"..., cit., pp. 184-187.

<sup>49</sup> *Coscienza e autocoscienza...*, cit., p. 121.

Nella direzione dell'autocoscienza sembra, dunque, possibile un contatto intellettuale con l'esistente in quella virtualità dinamica che lo caratterizza, com'è specialmente il caso di un soggetto vivente e spirituale; il che però non equivale ancora alla sua comprensione<sup>50</sup>.

Ebbene, è forse in questo punto che, ad avviso di chi scrive, si può riconoscere l'innesto della considerazione fenomenologico esistenziale, che Fabro sviluppa nei suoi scritti sulla libertà, nel tronco della sua esegesi tomista. Laddove secondo il filosofo friulano non appare finalmente evidente a quale operazione dell'intelletto l'Aquinate attribuisca la cognizione originaria dell'essere (esplicitandone del resto da parte sua quelle caratteristiche di attualità e di originarietà noetica, che, nell'economia della dottrina tomista, ne rendono comunque discutibile l'attribuzione all'astrazione o al giudizio)<sup>51</sup>, invece, come abbiamo detto, nel caso dell'autocoscienza egli rileva un'applicazione dell'intelletto che attinge in maniera diretta, ossia in maniera percettiva, l'esistente.

Seppure, come si è osservato, Fabro rilevi di contro alla dimensione eminentemente riflessiva della volontà la prospettiva oggettiva dell'intelletto, nondimeno riconosce che l'operazione intellettuale, con l'intera dinamica cognitiva che ne dipende, è sempre conservata nell'unità cosciente della persona, pur a diverso livello e grado<sup>52</sup>. Del resto, come egli afferma a più riprese, l'ontologia dell'*actus essendi* è il termine di una "chiarificazione" della struttura dell'esistente, quale anzitutto si offre nell'esperienza<sup>53</sup>. Ma è l'io la realtà che più di ogni altra ci è data, nell'insieme dei suoi aspetti e rapporti costitutivi; ed è dall'io che si diramano tutte le

<sup>50</sup> L'esegesi di Fabro su questo punto è stata criticata da F. X. Poutallax, che sottolinea la debolezza informativa offerta dalla *conscientia concomitans* e contesta la pregnanza ontologica riconosciutavi da Fabro. Cfr. IDEM, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1991, pp. 105-116. Per un confronto dei testi tommasiani sul rapporto di intelletto e volontà, con attenzione all'aspetto cognitivo: M. FORLIVESI, *I rapporti tra intelletto e volontà nell'opera di Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas», XCIX, 1, 1996, pp. 222-258. L'autore rileva le oscurità delle fonti sul rapporto tra il livello percettivo o esistenziale (*an sit*) e il livello apprensivo o quidditativo (*quid sit*) nella cognizione degli atti dello spirito, ed osserva nella lettura di Fabro, che li dispone gerarchicamente, una semplificazione (*ivi*, nota 34). Per uno studio sistematico sull'argomento: vd. T. SCARPELLI CORY, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

<sup>51</sup> Cfr. *Partecipazione e causalità* (1960), EDIVI, Segni (Rm) 2010, pp. 61, 229-239; *The transcendental of ens-esse and the ground of metaphysics* (1966), in *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, pp. 319-357: 354 e ss; *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano 1997, p. 159 e ss., 278. Per l'importanza di Heidegger su questo argomento: cfr. A. CONTAT, *Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo*, «Alpha Omega», XIV, 2, 2011, pp. 195-266. Si deve rilevare che nella prima opera di Fabro, l'apprensione dell'ente è attribuita a una sorta peculiare di astrazione (*La nozione metafisica di partecipazione* [1939], EDIVI, Segni, Rm, 2005, p. 138); ciò sarà corretto nelle opere sopraindicate, tramite l'approfondimento dell'ontologia di Heidegger. Su questo punto e sull'intero argomento: vd. L. ROMERA, *Pensar el ser*, Lang, Bern 1994.

<sup>52</sup> Cfr. *Percezione e pensiero*, cit., pp. 294-297; *Essere e libertà*, cit., pp. 64-67; *Atto esistenziale...*, cit., p. 135.

operazioni che intessono l'esperienza<sup>54</sup>. Ecco perché, se il discorso metafisico abbisogna di un radicamento empirico, o fenomenologico, esso non potrà essere condotto che dal punto di vista del soggetto cosciente, cioè dall'io. Quindi, potremmo aggiungere, per "analogia", dal noi, ma questo aspetto, come vedremo, non è stato approfondito da Fabro<sup>55</sup>.

Nondimeno, è bene ribadirlo, né l'autocoscienza né l'esperienza che vi è costituita, sono ristrette alle operazioni o ai contenuti della coscienza pensante, che è l'errore cartesiano, bensì includono nella medesima percezione dell'io tutte le dimensioni, gli atti e i rapporti esistenziali senza dei quali la realtà vivente dell'io (il *sum*) sarebbe vuota o impensabile: il corpo, la natura, il mondo (già comprensivo della varietà delle relazioni sociali); quindi, il divenire, la contingenza e il tempo. A garanzia poi che tali elementi siano colti nel loro reale sussistere e non siano invece ridotti a meri fenomeni, ossia ancora ad oggetti della coscienza pensante, Fabro scava nelle loro discontinuità, cioè nell'opacità, le tensioni e le fratture con cui essi sono attuati e vissuti: nel rapporto tra l'io e il corpo (ad esempio, l'esperienza della malattia e la morte), tra l'io e la natura (come il rapporto con la vita infraumana, per cui Fabro mostra una sensibilità finissima) e tra l'io e gli altri (soprattutto, l'ultima incomunicabilità dell'io e il dramma delle trasformazioni sociali in atto nell'epoca contemporanea)<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. *Percezione e pensiero*, cit., pp. 451-489; *Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica* (1956), in *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 47-64; *L'uomo, la natura, l'essere*, in *L'uomo e la natura* (Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, Venezia 1958), vol. 2, Sansoni, Firenze 1960, pp. 149-156. Sul tema, con particolare riguardo a *Percezione e pensiero*: cfr. M. NEGRO, *Percezione e pensiero. Sulla questione del cominciamento*, in *Verità e libertà*, cit., pp. 157-165; A. PIERETTI, *Fenomenologia e metafisica nei primi scritti di Fabro*, in *Cornelio Fabro e Franz Brentano*, a cura di A. Russo, Studium, Roma 2013, pp. 109-122.

<sup>54</sup> Già in *L'anima* si poteva leggere: «Dalla prima scoperta del proprio io, nei tenui bagliori dell'aurora della coscienza, al suo compimento volontario e libero mediante l'atto della scelta, ch'è il *prius* radicale nella vita dello spirito, si distende per ciascuno l'arco della vita nella tensione dei suoi compiti e delle rispettive inclinazioni e situazioni. L'oggetto primordiale allora nella scoperta e fondazione dell'io è quest'atto originario della "vita vissuta" (*Erlebnis*) a partire dal quale si espande, si esplica e si complica la vita dell'uomo» (*ivi*, cit., p. 18). Si legga a questo proposito la recensione di Fabro alla *Psychologie Réflexive* di André Marc (Bruxelles-Paris 1949): *Divus Thomas*, LII, 1949, pp. 430-431.

<sup>55</sup> Cfr. *infra*, § 2.b

<sup>56</sup> Fabro si distanzia dalla descrizione dei fenomeni dello "essere nel mondo" (*in der Welt sein*) offerta da Heidegger in *Essere e tempo*, che esamina in *L'io e l'esistenza* (cit.) e in *Essere nel mondo* (cit.). Ne rileva l'astrattezza, ossia l'esile spessore esistenziale, da cui non è dato riconoscere la consistenza e articolazione dei rapporti che vi sono contenuti. Fabro riconduce l'indagine esistenziale di Heidegger alla sfera di riduzione della coscienza fenomenologica; il che, nonostante la sua reazione al soggettivismo idealistico, ne rende ancora problematico il realismo. Cfr. *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLV, 6, 1953, pp. 581-618. Il problema del realismo e la relativa posizione di Heidegger sono rilevanti nella critica di Fabro alla gnoseologia tomistica di Karl Rahner: cfr. *Antropologia esistenziale e metafisica tomistica* (1970), «Divus Thomas», LXXIV, 3 e 4, 1971, pp. 287-333 e 423-465, sviluppato in *La svolta antropologica di Karl Rahner* (1974), EDIVI, Segni



Ecco dunque le coordinate costituenti il piano esistenziale in cui la realtà dell'io può essere colta; non già l'identità dell'io penso e lo spettacolo del mondo che vi si rispecchia, ma l'io nell'esercizio della multiforme attività attraverso la quale s'inserisce nella compagine causale e storica del mondo<sup>57</sup>. Peraltro, tale inserimento s'inaugura nella passività con cui il reale è dato originariamente alla coscienza, e l'io a se stesso, dalla sfera sensibile della corporeità e del relativo rapporto al mondo alla varietà delle situazioni dove la persona è chiamata ad agire<sup>58</sup>.

Si veda nel passo successivo uno schizzo della struttura intenzionale atta a recepire il soggetto nel fuoco di questa dinamica complessità. Il passo conclude una breve descrizione dei piani di costituzione dell'io, dal livello biologico a quello spirituale, che è retto dalla libertà.

«Per poter parlare dell'io, della sua presenza e attività, bisogna presupporre la coscienza, cioè l'avvertenza di presenza delle situazioni molteplici del mondo e del corpo, delle capacità apprensive e operative. In questo circolo [...] di situazioni esistenziali [...] coesistono in presenza il mondo esterno della natura ed il mondo interno della psiche [...] Mentre nella sfera fisica e biologica può valere il principio aristotelico dell'incompatibilità dei contrari ed opposti, la sfera esistenziale è messa in atto e costituita precisamente e soprattutto dalla loro simultaneità. E l'io sta al centro (è il centro?) di tale compresenza»<sup>59</sup>.

Ora, è questo insieme di piani e relazioni vitali, cui l'autocoscienza è vincolata a dare primariamente contenuto e struttura a quella nozione di esistenza che è inclusa nella nozione metafisica fondamentale dell'ente. Infatti, esse rappresentano le direttrici di quell'esperienza primigenia della realtà in atto a cui la metafisica deve riferirsi, se vuole essere realistica e

---

(Rm) 2011.

<sup>57</sup> Se ne trova una sintesi efficace nella tesi 51 di *Introduzione a san Tommaso* (cit.), che è premessa all'esposizione dell'etica tomista, con particolare riguardo alla legge naturale: «l'uomo si riconosce nella realtà: a) del mondo; b) del proprio corpo, come capacità di *essere nel mondo* [...] c) del proprio spirito come capacità di *realizzarsi nel mondo* mediante la responsabilità del proprio io» (ivi, p. 181). In tal modo, è esplicitato il presupposto fenomenologico dell'etica tomistica. In effetti, riguardando ad esempio *S.Th.* I-II, q. 94, a. 2, si può osservare come la legge naturale sia derivata dall'esperienza delle tendenze sui tre piani dell'autocoscienza menzionati da Fabro: «[a] Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis [...] [b] Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus [...] [c] Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria».

<sup>58</sup> Già in *Percezione e pensiero*, Fabro insiste sulla fedeltà al responso fenomenologico che attesta non solo il *cogito* ma l'apertura naturale di questo sullo *aliquid est*: cfr. ivi, cit., pp. 295-296. Più ampiamente, in *Analisi dell'esistenza* (cfr. *Problemi dell'esistenzialismo*, cit., pp. 51-69), Fabro aveva osservato uno sbilanciamento degli autori dell'esistenzialismo (fra i quali allora annoverava Heidegger), verso la dimensione operativa della coscienza e degli atti, a discapito del fondamento sostanziale e normativo dell'essenza, registrandone le aporie per la qualificazione morale della libertà. Il problema è ripreso in *Valore permanente della morale* (cit.) rispetto all'impostazione "esistenziale", in senso storicistico e antimetafisico, della teologia contemporanea, con riferimento a Heidegger e a Sartre. Cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Cornelio Fabro contro la teologia esistenziale*, «Studi Cattolici», 157, 1974, pp. 223-225.

<sup>59</sup> *Essere nell'io*, pro manuscripto, Università di Perugia, A.A. 1980-1981, p. 17.

criticamente fondata. In questo stesso campo, è possibile rilevare gli elementi di quel complesso intenzionale che forma lo scenario della esistenza umana. Ad esso, perciò, afferisce il “piano esistenziale” sulla base del quale Fabro ha sviluppato la sua fenomenologia della libertà<sup>60</sup>.

In questa, oltre a Kierkegaard, è sempre presente la figura stimolante di Heidegger<sup>61</sup>. Ad esempio, il titolo del corso in tre anni con cui Fabro concluse il suo insegnamento a Perugia, *Analisi della vita quotidiana* (A.A. 1978-1981) richiama espressamente la categoria heideggeriana della “quotidianità” (*Alltäglichkeit*) e vi è proposta come tema dominante. Tuttavia, Fabro non vi associa, come il filosofo tedesco, la connotazione della “inautenticità”, superata solo dall’irruzione della domanda metafisica sull’essere e il nulla. Invece, la vita quotidiana è da lui intesa come il terreno di esperienza, mediato appunto dagli atti in cui la vita umana per lo più consiste, dove l’esistente è sempre abitualmente appreso nelle sue determinazioni fondamentali<sup>62</sup>. In quest’ambito, l’intelletto può legarsi all’intenzionalità del volere verso le *res ipsas*, «nella loro realtà immediata carica di tutti i valori esistenziali»<sup>63</sup>. Vale la pena di citare un passo, per sintetizzare da qui i punti precedenti:

«La vita quotidiana ha carattere *primario e fondamentale* cioè esistenziale costitutivo. Ha carattere *primario* perché in essa si apre anzitutto l’orizzonte del mondo, della famiglia e della società. Ha carattere *fondamentale* perché la vita quotidiana vive i valori fondamentali della vita privata e pubblica. Ha carattere esistenziale costitutivo perché è nella vita quotidiana che il soggetto, chiunque, si sente presso di sé, cioè davanti al suo progetto di vita»<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> La si può reperire negli scritti sull’esistenzialismo dove l’autore offre un’analisi diretta, non solo una ricognizione storico critica, e nelle dispense dell’insegnamento a Perugia che attendono di essere pubblicate. Se ne può trovare un compendio in *L’Io e l’esistenza*, cit.; cfr. A. ACERBI, *Un inedito di Cornelio Fabro sulla libertà*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XCIX, 3, 2007, pp. 509-515. Per un lavoro sistematico su questa parte dell’opera di Fabro (il primo a quanto mi consta): cfr. C. RUIZ MONTOYA, *La existencia como novedad. El yo desde la libertad en Cornelio Fabro*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2008. Sullo stato attuale degli scritti di Fabro: cfr. E. C. FONTANA, *Nota sobre la formación y transmisión del patrimonio de Cornelio Fabro*, «Espíritu», CXLIII, 1, 2012, pp. 185-196.

<sup>61</sup> Sul complesso rapporto di Fabro con Heidegger, oltre ai lavori citati sopra alla nota 47, cfr. G. CENACCHI, *Dialettica dei tra “amori” nella filosofia di Cornelio Fabro*, in *Veritatem in Caritate*, a cura di G. M. Pizzuti, Ermes, Potenza 1991, pp. 49-58; L. ROMERA, *Verso un pensiero dell’essere: un dialogo tra Heidegger e Fabro*, «Acta Philosophica», I, 1, 1992, pp. 101-110; J. J. SANGUINETI, *Fabro e Heidegger*, in *Verità e libertà...*, cit., pp. 19-33. Si vedano inoltre i contributi di Sanguineti, Reyes e Ardovino in *Crisi e destino...*, cit.

<sup>62</sup> Forse in ciò Fabro si approssima alla categoria husserliana del “mondo della vita”, *Lebenswelt*. Pur va osservato che da *Fenomenologia della percezione* (1941) allo studio *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger* («Humanitas», XXXIII, 4 1978, pp. 485-517) e infine nei paragrafi dedicatigli in *Essere nell’io* (cit., pp. 117-122), la fenomenologia di Husserl è per lo più oggetto di critica da parte di Fabro per il suo idealismo trascendentale, soprattutto sulla cognizione dell’essenza e sullo statuto dell’io personale.

<sup>63</sup> *Orizzontalità...*, cit., p. 31.

<sup>64</sup> *Essere nel mondo*, pro manuscripto, Perugia A.A. 1978-1979, Premessa, n. 1

Si potrebbe adesso chiedere: alla luce delle conclusioni raggiunte, non occorre forse ricomprendere la declinazione morale della libertà, per cui Fabro aveva evidenziato il ruolo principale della volontà, nel plesso delle sue declinazioni esistenziali concrete, le cosiddette “libertà applicate”, come la libertà economica, politica, religiosa? In effetti, questo sviluppo appare coerente con l’esigenza d’incarnazione della volontà nel corpo della vita umana espressa da Fabro, sebbene la sua analisi del concetto di libertà (soprattutto in *Essere e libertà*) proceda nel senso di una *reductio* per via di negazione a quel nucleo fondamentale di significato.

Infine ci potremmo chiedere: non è per l’insieme di argomenti sopra descritti che è possibile riconoscere la pertinenza della facoltà cogitativa (di cui Fabro ha osservato tra i primi la centralità nella gnoseologia tomista<sup>65</sup>), ove l’intelletto s’intreccia con la percezione, venendo ad alimentarsi dell’intrinseca disposizione pratica di questa?

Non mancano annotazioni di Fabro in questo senso, dove egli v’identifica l’organo del pensiero vissuto sul quale deve appoggiarsi l’opera astrattiva e mediatrice dell’intelletto<sup>66</sup>. Tuttavia, di contro a quest’assimilazione si deve rilevare il carattere trascendentale dell’esperienza originaria cui ci si è sopra riferiti, tramite la quale non ci sono dati, soltanto, gli oggetti della percezione, ma le coordinate ontologiche istitutrici dell’intera attività conoscitiva. L’attuazione noetica di queste non è indipendente dalla sintesi offerta dalla cogitativa, ma pare emergervi per modalità e contenuto.

Infatti, al complesso delle realtà esistenziali congiunte all’autocoscienza (il corpo, il mondo, gli altri) potremmo riconoscere le stesse caratteristiche di principialità ontologica e d’inoggettivabilità che Fabro associa alla cognizione dell’ente, le quali corrispondono al suo carattere trascendentale<sup>67</sup>. Come per l’*ens*, non si tratta di contenuti oggettivi che possano essere indicati o dimostrati nel campo dell’esperienza, ma dei principi ontologico-noetici alla luce dei quali l’esperienza stessa sorge e si sviluppa. Così, ad esempio, il corpo sensibile (*Leib*) e il

<sup>65</sup> Cfr. *Percezione e pensiero*, cit., cap. 4.

<sup>66</sup> Sul tema e sul relativo contributo di Fabro: cfr. G. BASTI, *La teoria “complexa” della cogitativa di Cornelio Fabro. Dall’essere al pensiero*, «Aquinas», LV, 3, 2012, pp. 311-42; J. J. SANGUINETI, *La cogitativa en Cornelio Fabro*, «Studium. Filosofia y Teología», XVII, 34, 2014, pp. 437-458. Dello stesso Sanguineti si veda inoltre la prefazione a *L’Io e l’esistenza* (cit, pp. 11-12) dove il problema accennato, la funzione metodologica della cogitativa per la conoscenza metafisica, è brevemente discusso.

<sup>67</sup> Sullo statuto noetico dell’ente: cfr. *Introduzione a san Tommaso*, cit., p. 161 (tesi 12): «L’apprensione dell’*ens* è [...] un *prius* che è iniziale e costitutivo insieme, ossia è l’oggetto come *illuminante trascendentale*: quindi, a rigore, non può dirsi, in senso proprio, oggetto, bensì oggettivante». Sullo statuto noetico del corpo: cfr. *Analitica dell’esistenza*, cit., pp. 58-61; *Del corpo e della letizia* (1953), in *Momenti dello spirito*, cit., vol. 1., pp. 51-55; *L’Io e l’esistenza*, cit., pp. 93-99; *Essere nel corpo*, pro manuscripto, Univesità di Perugia, A.A. 1979-1980. Tra i molti autori considerati in quest’ultimo, Fabro si confronta con Merleau-Ponty (*ivi*, pp. 76-88), da cui raccoglie molte osservazioni ma di cui pure, come nel caso sopramenzionato di Heidegger, evidenzia il problematico realismo.

mondo non sono meri oggetti, ma rispettivamente il veicolo e il campo di ogni oggettivazione. Nel loro caso non si tratta, dunque, di null'altro che della medesima cognizione originaria dell'essere, ricondotta però ai principi dell'esperienza umana dove essa è radicata<sup>68</sup>.

*b) L'intelligenza del bene e la filosofia*

Un'altra interessante direzione d'indagine che si può riconoscere negli scritti di Fabro, sempre rispetto ai problemi sopra indicati, è l'influsso della volontà sull'intelletto nell'ordine del conoscere<sup>69</sup>. Le indicazioni di Fabro a tale proposito sono desumibili soprattutto dagli argomenti citati a favore del primato esistenziale della volontà. Com'egli afferma, l'influsso della volontà sul resto delle potenze, tra le quali l'intelletto, non è meramente efficiente, poiché:

«[I]l fine scelto investe tutta la sfera esistenziale ossia "informa", per così dire, l'attività intera del soggetto come persona, dall'intelligenza fino alle altre facoltà appetitive e conoscitive in una specie di *circulatio libertatis* ch'è una partecipazione dinamica, ma insieme un'assunzione di solidarietà e responsabilità dell'agire da parte della persona come un tutto, guidato bensì dall'intelligenza (più o meno, secondo i casi) ma mosso e dominato dalla volontà»<sup>70</sup>.

Qualche pagina dopo il passo appena citato, Fabro illustra la tesi attraverso la descrizione kierkegaardiana dell'"oscuramento volontario dell'intelligenza" sviluppata ne *La malattia mortale*. Più frequentemente, la tesi è richiamata circa il rapporto etico e religioso dell'uomo con Dio. A tale proposito, sia nell'esito positivo sia nell'esito negativo, il Nostro riconosce il complesso scambio d'intelligenza e volontà (o anche, come talora si esprime, di ragion teorica e ragion pratica<sup>71</sup>) che fa sì come il problema di Dio, che pure è il massimo problema speculativo, proprio a motivo della sua suprema rilevanza esistenziale sia strettamente vincolato all'esercizio

---

<sup>68</sup> Lo statuto trascendentale di tale livello noetico potrebbe trovare conforto in alcune indagini contemporanee condotte nell'alveo della fenomenologia husserliana, particolarmente sulla corporeità e l'alterità personale, o negli studi sulla coscienza di J. Searle, dove alla base dell'intera vita cognitiva è riconosciuta abitualmente operante una funzione non intenzionale, ossia non oggettivante, che assicura l'orizzonte e le regole dell'esperienza. Cfr. J. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge 1983; D. ZAHAVI e S. GALLAGHER, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London 2012.

<sup>69</sup> In *Percezione e pensiero* (cit., pp. 382-388), Fabro aveva affrontato l'argomento in relazione alla percezione e all'importanza della dimensione affettiva nella "persuasione di esistenza", con riferimento a M.-D. Roland Gosselin (*De la connaissance affective*, 1938). L'analisi conclude però nel senso di una predisposizione favorevole o inibente dell'affettività nel processo conoscitivo, escludendo una sua funzione costitutiva.

<sup>70</sup> *La dialettica di intelligenza*..., cit., p. 63.

<sup>71</sup> Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 43 e ss.

della libertà<sup>72</sup>. Anche in tal caso si osserva un influsso positivo o negativo della volontà, che dispone, guida, o inibisce, blocca e devia il corso naturale dell'intelligenza.

Allora chiediamo, posto che è possibile un oscuramento dell'intelligenza da parte della volontà, per cui è dato assistere a un influsso comunque profondo della libertà sulla dinamica della conoscenza, è possibile altresì che la volontà provochi o favorisca un'illuminazione?

Ci sono diversi passi che rivelano l'attenzione di Fabro per l'ancoramento dell'intelligenza al bene, su cui dovrebbe fondarsi il processo della deliberazione e della scelta (nei termini tomisti, reperibili ad esempio nella q. 6 *De Malo*, l'intelletto condiziona oggettivamente l'esercizio del volere). A tale proposito, egli riconosce uno stretto collegamento tra le due facoltà: la conoscenza del bene, che dovrebbe condizionare la volontà, implica o esprime un'attuazione antecedente del volere. Con le sue parole, dapprima dubitative (1), e poi perentorie (2):

(1) «[F]ra l'apprensione degli oggetti universali cioè l'*ens*, il *verum*, il *bonum* e il *finis in communic...*, c'è un "interim" in cui la volontà "sceglie" e trasmette all'intelletto l'oggetto della sua scelta per procedere al suo conseguimento. È il passaggio dall'*intellectus speculativus* all'*intellectus practicus*. Ma, osserviamo di sfuggita, l'*intellectus* che afferra, secondo S. Tommaso, il bene e il fine, si può dire speculativo come quando apprendere l'*ens*, l'*unum*, il *verum*...? Il *bonum* non è detto cioè con riferimento alla volontà, la quale è perciò presente in quell'apprensione del *bonum*? È quindi operante e in quale modo? Questo mi sembra il nocciolo del problema esistenziale della libertà»<sup>73</sup>.

(2) «È vero che l'*intelletto pratico* si pronuncia sul bene e sul male, sia in generale mediante la sinderesi sia in particolare mediante il giudizio di valore sull'atto concreto: ma qui è già in atto la volontà a muovere l'intelletto [...] Il bene traluce nell'intelletto per la sua unione dinamica con la volontà nell'identità dell'io pensante e volente (a livello operativo esistenziale) e nell'identità ultima del soggetto (a livello metafisico formale). Di qui si vede [...] che il condizionamento, operato dall'intelletto sulla volontà, parte in ultima istanza dalla volontà stessa»<sup>74</sup>.

I passi citati sono interessanti per osservare l'intima collaborazione delle due facoltà dello spirito; quindi dovrebbero consentire di risolvere la dialettica della facoltà prospettata dallo

---

<sup>72</sup> Cfr. *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, p. 372: «L'ascesa a Dio è può dirsi atto di libertà in quanto suppone da parte dell'uomo il proposito d'interessarsi al problema di Dio ch'è l'impegno per la liberazione dalla finitezza». Tra i fattori dell'ateismo è quindi considerata la libertà (*ivi*, p. 36). Più ampiamente: cfr. *Ateismo e deviazione della libertà* (1981), in *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 259-299: 264-273. Qui si potrebbe aprire un tema non facile di approfondimento sul rapporto tra la posizione del principio cartesiano d'immanenza, da cui, secondo la lettura proposta da Fabro nel suo *Introduzione all'ateismo moderno* (Studium, Roma 1964) si originerebbe l'ateismo moderno, e la libertà. Da un lato, Fabro riconosce che l'autonomia del *cogito* s'invera in quella del *volo*; d'altro lato, però, egli scinde la posizione personale dei singoli pensatori su Dio o il loro stesso atteggiamento religioso (come lo stesso Cartesio) dalla virtualità ateistica del principio d'immanenza. Per una lettura alternativa, che sviluppa la tesi di Fabro nel senso di un'origine etica o volontaristica del *cogito* cartesiano: C. CARDONA, *Metafisica de la opción intelectual* (1969/1973), trad. it. *Metafisica dell'opzione intellettuale*, Edusc, Roma 2003.

<sup>73</sup> *La dialettica...*, p. 64.

<sup>74</sup> *Atto esistenziale...*, cit., pp. 149-150. Corsivo nostro.

stesso Fabro. Infatti, l'intelletto di cui si tratta nella costituzione della prassi non è l'intelletto teoretico, ch'è quello che presiede alla scienza, ossia alla rappresentazione del reale nelle sue determinazioni universali e necessarie. Ad un altro livello, peraltro più fondamentale, l'intelletto è, invece, partecipe dello stesso dinamismo appetitivo della vita, di cui fornisce l'interna chiarificazione; e dunque, in tale applicazione, esso è indissociabile dalla volontà.

Tuttavia, i passi citati sembrano limitati alla funzione dell'intelletto nella genesi dell'agire morale, sebbene nel primo si alluda "di sfuggita" ad una presenza del bene e della connessa dinamica appetitiva della volontà nella sfera teoretica<sup>75</sup>. Infatti, rimanendo all'insieme dei testi pertinenti, ove, come si è detto, Fabro per lo più enfatizza di contro alla dimensione personale del volere la dimensione universalizzante e rappresentativa del sapere, si potrebbe ritenere che la dialettica della facoltà persista al livello dell'intelletto teoretico. Quest'ultimo sarebbe estrinseco al campo d'azione della volontà, se non a titolo di atto imperato (*intelligo quia volo*).

Insomma, non si vede ancora come la volontà possa entrare nell'interna costituzione del pensiero; non già, solo, nella sua applicazione pratica, ma altresì nella sua attuazione teoretica — posto che ciò possa esservi e sia in certo modo richiesto dagli scritti di Fabro.

Un primo indizio a favore di quest'ipotesi potrebbe trovarsi nelle considerazioni già svolte sul radicamento dell'apprensione dell'essere nella compagine esistenziale del vissuto, quanto si è identificato nella "vita quotidiana", dove l'esistenza umana è colta nella sintesi naturale dei suoi atti. Occorre tuttavia ribadire che tale radicamento può essere altresì il termine al quale fare ritorno, sia per riconoscere questa origine sia per recuperare il senso di quel reale di cui il pensiero discorre nelle forme elaborate del sapere, in tutta la sua pregnanza d'essere e di valore. È infatti in grazia di un tale *apprezzamento* che il mondo acquista un senso per la libertà e può quindi offrire una base d'intelligibilità sufficientemente salda per una fondazione metafisica<sup>76</sup>. Il momento fondativo è, in tal modo, a sua volta fondato nell'esperienza intellettuale dell'esistente.

Di qui, il campo di quell'apprensione, poiché, da un lato, riguarda l'individuazione dell'io, ossia il plesso di rapporti che configurano la vita umana, e d'altro lato poiché è in questo plesso

<sup>75</sup> Per un'indagine a tale riguardo, sebbene non tanto in rapporto alla volontà quanto alla dimensione oggettiva del valore: cfr. G. TURCO, *Valori e libertà. La questione assiologica nel pensiero di Cornelio Fabro*, «Espiritu», CXLVII, 1, 2014, pp. 33-68: 34-43. Segnalo inoltre come Samek (*Intelligo quia volo...*, cit., p. 184 e ss. e in una comunicazione personale) ritenga che dai testi ove Fabro con Tommaso riconosce una reciproca immanenza operativa di intelletto e volontà (cfr. il già citato *Orizzontalità...*, cit., p. 38 e *De Ver.* 24, a. 12), sia possibile inferire una loro fusione o sinergia, la quale, in forza dell'unità del soggetto, dovrebbe estendersi a tutti gli atti della vita spirituale, anche nel campo teoretico. Il che allo scrivente non sembra implausibile, sebbene proceda oltre quanto Fabro ha asserito esplicitamente.

<sup>76</sup> Per inciso, ciò sembra consentaneo all'interpretazione fabriana della metafisica tomista, svolta soprattutto in *Partecipazione e causalità*, per cui la derivazione efficiente di segno aristotelico, di per sé estrinseca, s'incrocia con l'intimità della derivazione esemplare di segno platonico.

che si rinvencono i primi principi, ossia le fonti della cognizione dell'*ens* e del *bonum*, alla luce dei quali avanza la ragione speculativa; quel campo, dunque, potrebbe essere non solo l'inizio ma il terreno elettivo di un'autentica *teoria* filosofica— quanto è altrimenti detta la sapienza<sup>77</sup>.

Un ulteriore indizio a favore dell'ipotesi enunciata è, poi, inscritto nel nome stesso di quella scienza che è stata la professione e, per così dire, l'ideale umano di Fabro, la filosofia, dove, per definizione, l'atto dell'intelligenza e dell'amore sono intimamente fusi. A titolo indicativo di una ricerca in tal senso (che per l'ampiezza delle sue implicazioni non potrà essere qui svolta), si leggano due passi suggestivi di Fabro, nei quali è riconoscibile la traccia di quella vigorosa libertà che animava il suo lavoro speculativo.

Il primo (1) è sulla meraviglia come disposizione originante della filosofia, di cui è rilevato l'interno carattere drammatico, tra l'osservazione, il dubbio, la premonizione e la ricerca. Nel difficile equilibrio d'intelletto e ragione che vi è rappresentato, si può osservare uno sforzo e una scelta, quindi l'esercizio della libertà. Nel secondo (2), tratto dalla dispensa *Essere e libertà*, tali modulazioni della meraviglia sono riconoscibili nell'atteggiamento con cui Fabro guardava alla libertà e nel metodo creativo di ricerca che cercava di trasmettere ai suoi allievi.

(1) «La meraviglia è la prima espressione esistenziale della incommensurabilità che lo spirito percepisce o intravede fra il reale e l'ideale, il vero *pungolo della ricerca*. La meraviglia è infatti una *sintesi dinamica di positivo e negativo*. Da una parte, tenendo salda la effettualità dell'essere e delle distinzioni del piano fenomenologico, sta saldamente ancorata sul positivo; dall'altra, questa stessa molteplicità e diversità effettuale, non mostra, anzi alle volte pare contrastare quell'unità di principio a cui la mente aspira [...] se si trattiene il positivo e si espelle il negativo, si torna alla coscienza ingenua e *non c'è crisi né problema*; se si trattiene il negativo, e si rigetta il positivo nel piano dell'inessenziale, si deve sconfinare in un movimento senza capo né coda della ragione [...] Nell'inizio aristotelico invece, il positivo coesiste col negativo e l'uno è di fondamento e ragione dell'altro così da qualificare *il momento filosofico come tale*»<sup>78</sup>

(2) «Leggendo soli, isolati, questi grandi testi del pensiero, leggendoli senza preoccupazioni accademiche ma con l'animo disteso, così che quelle frasi – che tormentano nella preparazione di un esame – diventano invece *evocazioni liberatrici* dello spirito e capirete quella ch'è forse la cosa più importante di tutta la vita, cioè che educarsi allo spirito non è imparare, ma “evocare” dal proprio profondo [...] una certa risposta interiore ma che non sapevate articolare. Voi stessi potrete fare questa esperienza che il pensare non è un andare avanti, non è una specie di arricchirsi, non vi dà

---

<sup>77</sup> Ad avviso di chi scrive, i testi più interessanti dov'è possibile sorprendere tale disposizione contemplativa sono i brevi saggi raccolti in *Momenti dello spirito* (cit.) e la dispensa *L'io e l'esistenza* (cit). Sono testi in cui è possibile riconoscere la profonda sensibilità umana di Fabro come la fonte o l'organo stesso del suo pensiero. Si veda il profilo interiore tracciato da ROSA GOGLIA in *La “humanitas” in Cornelio Fabro. Empatia e teoreticità*, «Divus Thomas», XXIX, 2, 2001, pp. 168-178.

<sup>78</sup> *Coscienza filosofica e coscienza religiosa nel momento presente*, «Archivio di Filosofia», XIV, 1, 1945, pp. 71-92: 80-81, corsivi nostri. Cfr. *Natura e missione della filosofia*, «Quaderni di ricerca F.U.C.I.», Roma 1951, pp. 3-16, rifuso in *L'Assoluto nell'Esistenzialismo* (1954), EDIVI, Segni (Rm) 2010.

nessuna sicurezza: la filosofia è tremenda, vi rompe il nucleo di ogni sicurezza, vi butta in braccio all'immenso mar dell'essere con tutta la sua fragilità e contigenza... ma è qui per l'appunto che nasce il *problema della libertà*»<sup>79</sup>.

Quest'ultimo passo appare assai interessante per il suo scoperto nesso autobiografico, poiché offre quasi un affaccio sull'intima meditazione di Fabro. L'elemento della libertà è riconoscibile nell'immediatezza del dialogo con i classici e nel perseguimento di un'idea dapprima oscura, poiché profondamente riposta nell'anima, la quale tuttavia provoca e dirige lo studio filosofico. D'altro lato, la penetrazione intellettuale della realtà riconduce ad una più profonda cognizione della condizione metafisica dell'io e della sua responsabilità. Va pure notato l'accento sulla solitudine, la quale, come si è detto, è per Fabro una dimensione esistenziale indissociabile dell'io e della libertà, ma che è qui evidenziata altresì come una condizione del filosofare.

Perché l'invito alla solitudine del pensiero, che fa corpo con la sua dimensione personale, sia pienamente accolto, esso andrebbe, forse, accompagnato da un invito alla libertà di quello scambio amicale attraverso cui, secondo Platone, la filosofia avanza<sup>80</sup>. Appare comunque notevole nella ricerca di Fabro sulla libertà l'assenza di riferimenti significativi agli autori contemporanei che lavoravano nello stesso campo, ciò che egli non manca mai di fare su altri argomenti. Come si evince da *Riflessioni sulla libertà*, su questo tema i suoi interlocutori privilegiati, e pressoché esclusivi, sono stati quelli che amava chiamare "i pensatori essenziali": san Tommaso, Hegel, Kierkegaard, Heidegger, e infine Fichte. Colpisce soprattutto l'assenza di riferimenti all'interno del tomismo, magari ad autori con preoccupazioni affini (come De Finance o più tardi Wojtyła). Dario Composta dà conto di un certo isolamento del Nostro negli anni '70, manifestatasi specialmente in un'occasione in cui il filosofo ebbe modo di esporre la sua ricerca sulla libertà. L'autore spiega tale situazione con l'eccentricità della posizione di Fabro rispetto al tomismo, a causa della sua speciale frequentazione del pensiero moderno<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> *Essere e libertà*, cit., p. 15, corsivi dell'autore. Il contesto è la caratterizzazione di quel metodo filosofico, anzitutto nella lettura dei classici, che Fabro ritiene il più impegnativo ed autentico, il "metodo speculativo-creativo"; ove è chiaro che vi descrive quello che egli stesso cercava di praticare e a cui invitava l'uditorio: cfr. *ivi*, pp. 9-15. Gli altri metodi, pure apprezzati, sono quello storico-critico (Fabro cita Fischer e De Ruggiero) e critico-speculativo (qui cita Windelband e Höffding). Per il primo metodo, Fabro cita ad esempio Heidegger.

<sup>80</sup> Cfr. *Lettera VII*, 344b.

<sup>81</sup> D. COMPOSTA, *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, cit., pp. 179-180. L'autore si riferisce a una riunione di alto livello della Pontificia Accademia di San Tommaso, nel novembre del 1975. In tale occasione era presente tra gli altri lo stesso Joseph de Finance. Cfr. G. MAZZOTTA, *Ipotesi su Fabro*, «Euntes Docete», L, 1-2, 1997, pp. 213-231. Tra i primi studi che hanno rilevato la peculiarità del pensiero di Fabro, particolarmente sulla libertà: cfr. D. CASTELLANO, *Libertà soggettiva. C. Fabro oltre moderno e antimoderno*, ESI, Napoli 1984, spec. pp. 87-108, 135-138.



Orbene, nella linea di tale considerazione biografica sul rapporto, che si vede così stretto, di filosofia e libertà, si potrebbe procedere oltre nell'osservare l'atteggiamento contemplativo con cui Fabro si è soffermato sulla libertà. Egli non ne ha trattato come un tema filosofico qualsiasi, sia pure importante, ma come il punto vertiginoso dove la persona umana è collocata in tutta la sua grandezza ed altresì nel rischio della sua condizione temporale<sup>82</sup>. Infatti, sin dai primi scritti, Fabro vi ha riconosciuto un autentico principio ontologico, cioè un luogo dove è dato esperire la novità che qualifica intrinsecamente l'esistenza. Di qui si comprende ancor meglio come la sua attenzione alla libertà non comporti un abbandono del teoretico a favore di un primato del pratico, ma semmai l'approfondimento dello spessore metafisico di questo. Con una formula giovanile, costantemente poi ripresa:

«La libertà è [...] quel principio per via del quale in natura qualcosa c'è (o non c'è) che altrimenti non ci sarebbe (o ci sarebbe)»<sup>83</sup>.

Tale medesima libertà nella produzione dell'essere è poi rispecchiata nell'atto riflessivo con il quale la ragione umana, particolarmente nell'esercizio della filosofia, attinge al fondo dell'io e mette in questione l'essere di ogni cosa. Donde si nota ancora con Fabro che il tema della libertà è la controparte del tema metafisico, poiché essa è la determinazione più comprensiva dello spirito per mezzo della quale l'essere è osservato dal suo sorgere e nella sua universalità<sup>84</sup>.

«Appartiene proprio e soltanto alla filosofia questa novità, questa freschezza, questa primavera eterna della richiesta del cos'è l'“essere dell'ente”»<sup>85</sup>.

Fabro osserva quindi lo stretto legame di filosofia e libertà, poiché è grazie a questa che il mondo è dato alla coscienza nell'apertura di quelle direttrici intenzionali che promanano dalla

<sup>82</sup> Se ne può seguire l'approfondimento rispetto all'analisi kierkegaardiana e heideggeriana del sentimento dell'angoscia, connesso alla cognizione della possibilità radicale, in: *L'angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard* (1980), in «Le Panarie», XV, 55, 1982, pp. 79-94. Fabro considera inoltre il sentimento della speranza che nei suoi scritti talora è trattata (*Momenti dello spirito*, cit., vol. 2, pp. 224-245), ma soprattutto è invocata con straordinaria frequenza. Si legga da *Essere e libertà*: «L'uomo non sarebbe *spirito* se non fosse capace di angoscia e di speranza, l'uomo non sarebbe *libero* se non fosse capace di gioia e disperazione. Attraverso questo circolare, che la coscienza fa di sé in se stessa [...] noi in qualche modo possiamo dire di avere un'esperienza diretta, costitutiva e radicale della stessa libertà ultima e profonda dell'io» (*ivi*, p. 70).

<sup>83</sup> *La struttura dialettica del valore*, in *Fondazione della morale* (Atti del V Convegno di Studi filosofici cristiani, Gallarate 1949), Liviana, Padova 1950, pp. 334-341.

<sup>84</sup> Cfr. *Essere e libertà*, cit., p. 5; *Atto esistenziale...*, pp. 146, 148. Sono interessanti a tale proposito i numerosi luoghi di Fabro sul problema del cominciamento in Hegel e sulla domanda heideggeriana sull'essere. Si vedano infine i luoghi dove è commentato il celebre passo della *Metafisica* di Aristotele sulla libertà della filosofia (982b 24-28): cfr. *Libertà ed esistenza*, «Il Fuoco», I, 1, 1961, pp. 3-6, poi rifluito in *La preghiera nel pensiero moderno*, cit.

<sup>85</sup> *Essere e libertà*, cit., p. 23.

natura spirituale della persona. A conferma, adduce il loro comune destino di negazione sotto il predominio di una concezione materialistica o positivista.

«La libertà è [...] a un tempo rivelativa e costitutiva dell'essenza della filosofia e insieme forma il suo compito più arduo in quanto la libertà pone e suppone il triplice orientamento della coscienza umana sull'essere del mondo, dell'uomo in se stesso e rispetto a Dio»<sup>86</sup>.

Infine, un'ulteriore linea d'indagine, forse la più ardua, che Fabro ha avvicinato nei suoi ultimi scritti<sup>87</sup>, potrebbe essere quella dove la libertà è contemplata al vertice del suo compimento nelle forme concrete dell'amore (soprattutto nella vita configurata dall'*amor amicitiae*). Qui la libertà appare non già, solo, come la condizione soggettiva per l'attuazione del bene o per il conseguimento del fine ultimo, ma come la stessa realtà viva dove il bene sorge e sussiste. In quest'ambito, è possibile osservare il massimo coinvolgimento della persona in un rapporto che per essenza è informato dalla libertà. Poiché gli estremi di tale rapporto sono almeno due soggetti personali, vi si coglie, allora, l'essenziale, reciproca corrispondenza tra la libertà e la natura di quel bene che la libertà stessa è chiamata ad attuare. Per questo, come nota Fabro, è possibile riconoscerci altresì una soluzione decisiva al problema dell'intellettualismo.

«Uno spiraglio, per uscire dallo *impasse* [dell'intellettualismo], poteva venire dall'analisi dello *amor amicitiae* ch'è l'amore dell'uomo per l'uomo cioè il tendere "... in bonum quod quis vult alteri, vel sibi, vel alii" [S. Th. I-II, q. 26, a. 4]»<sup>88</sup>.

Gli accenni del filosofo friulano all'argomento qui toccato si riferiscono, tuttavia, per lo più, alle teorie moderne sull'intersoggettività (Jacobi, Fichte, Feuerbach, Husserl, Buber), peraltro vincolando queste indissolubilmente all'estraneazione idealistica e collettivistica del soggetto, o alla loro ricezione nella "svolta antropologica" della teologia contemporanea<sup>89</sup>. Per tali ragioni, queste teorie sono da lui valutate come metafisicamente irrilevanti o aberranti. Per il resto, il tema non appare affrontato, almeno in maniera diretta e sistematica.

L'essere con altri (lo *mit-sein*) è talora menzionato come ambito di riferimento costitutivo dell'io, ma non è svolto se non per ribadire la consistenza inalienabile di questo e la sua ultima

<sup>86</sup> *L'anima*, cit., p. 94. Nelle righe precedenti si legge: «il problema della libertà esprime il nucleo più originale della coscienza umana e la ragione più intima del suo sviluppo spirituale e, come tale, non è stata negata che dal *materialismo* atomista e illuminista e dal positivismo scientifico [...] con ciò queste dottrine [...] devono rinunciare alla stessa filosofia che viene assorbita nella "scienza della natura"».

<sup>87</sup> Si veda, oltre ai luoghi già indicati e alla traduzione del cospicuo volume *Gli atti dell'amore* di Kierkegaard (cit.): *Libertà e persona...*, cit., pp. 291-297. Al vertice degli atti dell'amore è qui riconosciuto con Tommaso l'*amor amicitiae*. Cfr. *S. Th.* I-II, qq. 26-28.

<sup>88</sup> *Libertà e persona...*, cit., p. 297.

<sup>89</sup> Cfr. *Valore permanente della morale*, cit., p. 343; *Essere nell'io*, cit., pp. 108, 114; *L'io e l'esistenza*, cit., pp. 131-132. In particolare, su Feuerbach e sulla secolarizzazione dei dogmi cristiani: cfr. *L. Feuerbach. Essenza del cristianesimo*, Japadre, L'Aquila 1977.

inaccessibilità. Salvo nella descrizione del rapporto religioso<sup>90</sup>, che peraltro occupa larga parte dell'amplessima indagine di Fabro su Kierkegaard, manca nella sua opera ciò cui nel passo appena citato è fatto cenno: l'esplicitazione della struttura personalistica della libertà dal lato dell'oggetto, cioè del bene a cui la libertà umana soprattutto si rivolge, la persona, e il riconoscimento di una modalità di conoscenza reciproca, non rappresentativa (od oggettivante), qual è precisamente quella che si stabilisce nel rapporto di amicizia.

Tuttavia, non mancano alcuni spunti notevoli nel senso indicato; ad esempio, nei brani seguenti. Nel primo (1), la volontà è qualificata nei termini esistenzialmente concreti dell'amore. Da tale prospettiva, nel secondo brano (2), è riconosciuta la possibilità di ridefinire l'intero rapporto al reale, quindi la natura stessa del pensiero filosofico.

(1) «Il bene è la realtà che ci perfeziona, è la persona che ci attira e con la quale vogliamo fare una comunione di vita, di vita spirituale, di vita nel tempo, ecc.»<sup>91</sup>.

Come Fabro stesso riconosce, da tale ridefinizione dell'oggetto, il bene, si potrebbe ricomprendere la corrispettiva modalità dell'atto, ossia la natura del rapporto che s'istituisce tra soggetti; quanto fa sì che la libertà non sia più intesa come la mera proprietà di una o più facoltà, ma come quella forma ideale di esistenza nella quale la persona ottiene il proprio compimento. Nondimeno, come accennato, è lo stesso rapporto all'esistente in quanto tale che è così ristabilito in un vincolo di appartenenza, oltre i limiti della rappresentazione.

(2) «[I]l pensiero filosofico [...] ha concepito come compito decisivo per l'uomo il *theorein*: il conoscere come conquista dell'oggetto [...] ciò che si può dire un processo di conquista e di riempimento, invece di unione come comunione e di compimento di un'amicizia che salva e salva l'io come persona nella sua avventura terrena»<sup>92</sup>.

Questi punti intorno al rapporto di libertà ed amicizia, in relazione alla persona e al mondo, coinvolgono, da un lato, la dimensione teoretica della filosofia; d'altro lato, toccano la radice del Cristianesimo, dal medesimo profilo esplorato da Fabro delle basi fenomenologiche e

---

<sup>90</sup> Cfr., ad esempio, *L'uomo di fronte a Dio*, «Humanitas», XI, 1, 1956, pp. 5-9; *L'uomo e Dio*, «Sapienza», XXII, 3-4, 1969, pp. 300-31; *La preghiera nel pensiero moderno*, cit. Sull'argomento: cfr. L. ROMERA, *Questione dell'essere, problematicità dell'esistenza e religione*, «Acta Philosophica», VII, 2, 1998, pp. 267-297: 290-297.

<sup>91</sup> *La libertà in Hegel...*, cit., p. 180.

<sup>92</sup> *L'io e l'esistenza*, cit., p. 75. Che si tratti di spunti isolati lo si comprende poco oltre dove Fabro tocca il rapporto personale. Qui sottolinea l'inaccessibilità dell'io e dell'altro, poiché non accetta la possibilità di superare l'oggettivazione: «Noi possiamo riconoscere gli altri dalla loro fisionomia, dalla voce, dall'atteggiamento, ecc...., cioè come *oggetto*, ma nessuno potrà mai dire di "conoscere" l'altro come soggetto» (*ivi*, p. 78; cfr. *ibidem*, p. 111). *A fortiori*, tale difficoltà è estesa al rapporto col mondo: cfr. *ibidem*, p. 76: «il nostro dominio su di essa [la natura] è di natura estetica, tecnica e utilitaria soltanto». Tali contrasti descrivono diversi lati del problema, che tuttavia non è ancora affrontato nel complesso.

metafisiche che permettono di pensare il rapporto con Dio nella forma di un'amicizia filiale<sup>93</sup>. Di qui si potrebbe attingere al senso più profondo di quella contemplazione (*theoria*) che i greci hanno posto a capo della filosofia<sup>94</sup>. Nel suo insieme, l'argomento potrebbe essere, allora, un caposaldo, tra i molti altri su cui Fabro ha lavorato, per l'edificazione di una filosofia cristiana<sup>95</sup>.

### 3. ANNOTAZIONI CONCLUSIVE

In questo contributo si è proposto un itinerario negli scritti di Fabro sulla libertà attraverso l'osservazione del rapporto di intelletto e volontà, che ne rappresenta la direttrice principale. Diversamente da quanto è consueto privilegiare al riguardo, ossia la configurazione di questo rapporto nella genesi della scelta, ci si è provati a prospettarlo in un'ottica metodologica o gnoseologica. In sintesi, abbiamo rilevato nella critica di Fabro all'impianto intellettualista della dottrina aristotelica e tommasiana sulla libertà (svolta soprattutto nei primi due capitoli di *Riflessioni sulla libertà*, 1983) un filo nascosto che muove dalla stessa prospettiva adottata nell'impostazione del problema. Il filosofo friulano lega strettamente la libertà alla soggettività della persona, sicché richiede un'indagine che espliciti tale soggettività in tutto il suo ricco contenuto fenomenologico ed ontologico; precisamente ciò che un'indagine focalizzata sulle facoltà, qual è quella tradizionale, trascura, pur se di fatto presuppone. È questo il compito descrittivo che Fabro si è prefisso nei suoi scritti più originali sull'argomento (ancora in parte inediti), di cui si è tentato di mostrare l'importanza filosofica generale, anche per l'indagine metafisica, pur se negli scritti di Fabro quest'ultimo passaggio appare solo accennato. In sintesi, se per Fabro la fenomenologia, ossia l'analisi dell'esperienza umana, è il passo obbligato per la metafisica (come si evince da una delle sue prime opere, *Percezione e pensiero*, 1941), si può affermare allora che il terreno di esperienza più adeguato per comprendere l'essere spirituale, oggetto terminale della metafisica, è la libertà. Infatti, è in virtù di essa che il soggetto spirituale, la persona, appare nella sua più concreta ed effettiva realtà.

Riepiloghiamo i passi principali. Nel primo paragrafo abbiamo ricostruito il pensiero di Fabro sin dall'esigenza da lui espressa di afferrare lo stretto vincolo tra la persona e la libertà, per il quale l'esercizio di questa non può essere assimilata a quello di una mera facoltà, né può essere affidato a un equilibrio dinamico tra le facoltà dello spirito, l'intelligenza e la volontà.

---

<sup>93</sup> *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 33, 38. Cfr. *Es* 33,11; *Gv* 15,12-15; 17,3; *IGv* 3,1; 4,7-8. Per uno studio recente sulla rilevanza filosofica e teologica dell'amicizia in san Tommaso: vd. W. JANUSIEWICZ, *La sapienza è amicizia*, Città Nuova, Roma 2012.

<sup>94</sup> A tale proposito, è interessante la trattazione tomistica del dono soprannaturale della sapienza che Fabro analizza per caratterizzare la struttura della teologia, ove la dimensione intellettuale e la dimensione pratica sono strettamente compenstrate. Cfr. *La teologia come scienza e come sapienza in S. Tommaso*, «*Annales Theologici*», I, 1-2, pp. 95-105. Il tema andrebbe forse ripreso per rivalutare la sapienza anche come una virtù umana che è essenziale per la filosofia.

<sup>95</sup> Cfr. *Per un progetto di filosofia cristiana*, D'Auria, Napoli 1990, p. 28 e ss. (sulla libertà).

Nondimeno Fabro associa la libertà, e quindi la manifestazione della persona, all'esercizio della volontà, poiché è per mezzo di questa che l'io assume se stesso e si determina sul piano morale (l'analisi più approfondita di questo aspetto si trova in *Essere e libertà*, A.A. 1967-1968).

Nel secondo paragrafo abbiamo proposto alcune questioni sulla dottrina dianzi ricostruita, cui nel seguito abbiamo cercato di dare una risposta, attingendo sempre all'opera di Fabro: qual è l'operazione e il metodo filosofico per esaminare la libertà in quella forma con cui è primariamente sperimentata? Inoltre, lo spostamento di Fabro sulla volontà non comporta, forse, una caduta volontaristica, evidentemente anch'essa inadeguata come l'intellettualismo per la comprensione della prassi? Infine, quest'impostazione non comporta una nuova riduzione dell'io a una facoltà, opposta a quella intellettualistica?

Si è visto in che modo Fabro identifichi nell'autocoscienza la funzione intellettuale immediatamente aderente allo svolgersi della vita umana; dunque, come la funzione atta a illuminare dall'interno il comportamento della persona. La filosofia della libertà dovrebbe collocarsi a questo livello, ampliando l'osservazione della coscienza all'intera compagine degli atti e rapporti che costituiscono la vita umana. A tale riguardo, il filosofo friulano mette a frutto i suoi primi studi sull'esistenzialismo, in particolare su Heidegger, proponendo da parte sua una originale e penetrante fenomenologia esistenziale (questa declinazione appare soprattutto in *L'Io e l'esistenza*, 1975, e in *Analisi esistenziale della vita quotidiana*, A.A. 1978-1981).

In questo contesto, la volontà rappresenta la dimensione personale dell'agire, poiché è portatrice di quell'atto supremamente immanente e riflessivo di autodeterminazione al quale è vincolata la struttura morale della prassi. Nondimeno, Fabro rileva altresì la naturale inerenza dell'atto incomunicabile del volere al corpo degli atti e delle relazioni ontologiche da cui la vita umana è formata. Di qui, la libertà umana riacquisce il suo autentico spessore esistenziale, ma altresì la sua finitezza.

Sulla seconda questione, si è visto in che modo Fabro cerchi di saldare le differenti modalità intenzionali del volere e del conoscere. In effetti, ciò è cruciale per la soluzione dei paradossi dell'intellettualismo (ad esempio, sul problema del male) e per rendere pienamente conto della libertà umana. A tale proposito, abbiamo cercato d'interrogare i testi di Fabro circa la possibile compenetrazione delle due facoltà dello spirito rispetto alla reciprocità del vero e del bene, ed abbiamo trovato nell'esercizio della filosofia, di cui gli scritti di Fabro sulla libertà sono certamente una testimonianza significativa, il luogo più adatto da cui poterla osservare.

Infatti, è per quello scambio di conoscenza e amore inscritto nel nome della filosofia che quest'ultima è colta nel vivo di quella sua amorosa attenzione al reale. Per questa via, l'intelletto che mira all'oggettività del vero è riconosciuto nel suo legame naturale con il bene e con la libertà. Inoltre, la stessa istanza oggettiva del vero è, così, recuperata nel faticoso dramma, personale e interpersonale, attraverso di cui essa è effettivamente riconosciuta. La filosofia, così

intesa, coincide con l'esercizio più pregnante della libertà, poiché esprime l'atto umano più essenziale della ricerca, del dialogo e della contemplazione.