

G. DE PAOLI - P. VASSALLO - M. SÁNCHEZ SORONDO - R. GOGLIA  
P. P. OTTONELLO - F. MERCADANTE - C. LUPI - E. FONTANA - E. ARTIGLIERI  
L. DI STEFANO - P. PASQUALUCCI

# CORNELIO FABRO E IL NEOTOMISMO ITALIANO DOPO IL CONCILIO



CONVEGNO DI STUDI  
promosso dal Sindacato Libero Scrittori Italiani  
Genova, 29 gennaio 2005

ATTI







I LIBRI DI BIBLIOTHECA EDIZIONI  
poesia - narrativa - saggistica - varia



G. DE PAOLI - P. VASSALLO - M. SÁNCHEZ SORONDO  
R. GOGLIA - P. P. OTTONELLO  
F. MERCADANTE - C. LUPI - E. FONTANA - E. ARTIGLIERI  
L. DI STEFANO - P. PASQUALUCCI

# CORNELIO FABRO E IL NEOTOMISMO ITALIANO DOPO IL CONCILIO

CONVEGNO DI STUDI  
promosso dal Sindacato Libero Scrittori Italiani

Genova, 29 gennaio 2005

ATTI



*Bibliotheca edizioni*



© 2011 Bibliotheca edizioni Roma  
Corso Vittorio Emanuele 217 - 00186 Roma, Italia  
Tel. 06/68301367  
e-mail: [bibliothecascrittori@libero.it](mailto:bibliothecascrittori@libero.it)

Finito di stampare: *novembre 2011*  
Stampa: *Grafo Press Digital - Roma*

Proprietà letteraria riservata. Printed in Italy. I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione totale o parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

## SALUTO AI CONVEGNISTI

P. Giampietro DE PAOLI C. S. S.

Porto con gioia, sentendomi onorato di questo mandato, il saluto del Superiore Generale degli Stigmatini (impegnato per un'assemblea capitolare a Battipaglia). Molti di loro conoscono il P. Andrea Meschi, intervenuto in altre occasioni, attento all'approfondimento del pensiero di padre Fabro.

La mia presenza è di persona interessata al tema, di confratello di P. Fabro, con il quale ho, pur brevemente, vissuto in comunità a Roma, S. Croce al Flaminio. Posso dirmi *discepolo*, anche se ho seguito solo il corso sull'Ateismo all'Urbaniana. Frequentavo come studente l'*Università di S. Tommaso (Angelicum)*, con testo-base la *Summa*. La domenica p. Fabro ci concedeva un'ora, quella che precedeva la sua celebrazione della Messa di mezzogiorno, disposto ad ascoltare domande, curioso dei nostri piccoli passi da teologi, contento di suggerire prospettive. Certe acquisizioni le conservo come dono, cominciando dalla *fiducia* in Tommaso, nella forgiate *efficacia* del suo pensiero, nella *forza* del serrato, chiarificatore, dinamismo della *quaestio*. Mi permetto solo qualche mia annotazione, partecipando a questo convegno.

Sr. Rosa Goglia, nella sua chiara sintesi sulla *Novità metafisica*, ricorda l'affermazione su Tommaso dell'*Introduzione* all'opera di Edith Stein: "Anche se ad una superficiale lettura il suo «*respondeo dicendum quod*» ed il suo procedere sottile può sembrare insoddisfacente, ad una lettura più attenta e prolungata, si deve ammettere ch'egli nelle questioni difficili, sia teoretiche che pratiche, offre, in modo facile e sicuro, la decisione giusta; e questo proprio in virtù di quelle che sembravano distinzioni sottili, mentre erano indispensabili. Egli seguiva solo la legge della verità. I suoi frutti essa li porta con sé"<sup>1</sup>.

Si chiedeva p. Fabro: "Può avere qualche senso, che non sia vana curiosità, il ritornare a Tommaso d'Aquino?"<sup>2</sup>. Vorrei dire una parola, che esprime pure un'attesa ed una speranza per questo nostro convegno ed il suo tema. Trovo limpida l'essenziale sintesi del prof. Guerrieri, redatta per il *Lexicon* teologico della Piemme<sup>3</sup> (Casale Monferrato, 1998). Mi pare fecondo cercare di comporre la ricerca di p. Fabro, *discepolo di Tommaso*, alle esigenze di una risposta che cercava nell'*approfondimento del pensiero kierkegaardiano*. Si può riscontrare fecondità nell'interrogativo e nella ricerca di Fabro, *primo*, nella comprensione della grandezza dell'uomo come essere spirituale, partecipe sul piano ontologico dell'Essere di Dio, e, *secondo*, nell'evidenziare la decisività della tematica della libertà, "uomo libero perché partecipe della libertà assoluta"<sup>4</sup>.

Nei confronti di Tommaso si sa che P. Fabro fa sua la sintesi tra la prospettiva platonica della *partecipazione* e quella aristotelica di potenza/atto; ma avverte insieme l'impegno indispensabile per superare posizioni diffuse della



tradizione tomista, per mostrare la trasparente linearità del pensiero di Tommaso e liberarlo da forme di ingombrante essenzialismo ed evidenzia una metafisica dell' essere che dà fondazione agli enti finiti in quanto partecipazione dell' Essere infinito, assoluto. “Il *partecipare*”, scrive P. Fabro, “viene così ad esprimere, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, il rapporto che ha *l'ente finito all'essere infinito, la creatura al Creatore*”<sup>5</sup> (*La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3 ed. p. 359). La partecipazione consente d'andare oltre, senza negarla, una causalità che da sola non basta a dare contenuto alla libertà umana, che essenzialmente *impegna* in rapporto a Dio e *comporta* la possibilità per l'uomo di diventare se stesso, decidendosi *pro* o *contro* di Lui. “Solo l'uomo può scegliere tra l'ente e l'Essere, tra il finito e l'infinito, fra il mondo e Dio. È in questo riportarsi, in questa scelta, che consiste l'avventura dell'uomo nella sua esistenza terrena: il rischio estremo della sua libertà”<sup>6</sup>. Non è certo casuale il titolo dell'opera teologica di p. Cornelio: *L'uomo ed il rischio di Dio*! Commentando il testo la professoressa Giannatiempo conclude: “È in virtù, non di un semplice atto di causalità estrinseca, ma del rapporto di appartenenza intrinseca propria della partecipazione all'interno dell'atto creativo, che l'uomo *attinge*, in qualche modo – attraverso cioè l'emergenza fondativa dell'*actus essendi* sulla semplice *existentia* – l'essere e la vita stessa di Dio, sia nell'ordine dell'essere che in quello dell'operare, ed è, ad un tempo, elevato a *imago Dei*, reso *capax Dei*. Tutte le ricerche successive di p. Fabro avranno come loro costante punto di riferimento questa duplicità di

fondazione e di apertura insieme: l'emergenza dell'essere come atto primario fondante e la libertà come nucleo originario, costitutivo della soggettività"<sup>7</sup>. La tematica è presente pure in A. Scola<sup>8</sup>.

Termino questo veloce saluto con un testo di p. Fabro, tolto dalla densa *Introduzione a La preghiera nel pensiero moderno* (p. 47): "è mediante l'alternativa della scelta o del rifiuto dell' Assoluto che la libertà traccia il proprio cammino: infatti, scegliendo l' Assoluto e aspirando all'unione con Dio, che è lo scopo primario della preghiera, la libertà non si volge tanto a Dio come suo ultimo Fine, ma lo stabilisce come suo autentico Principio e suo «medio» fondamentale"<sup>9</sup>. È il tracciato di un cammino di grandissimo impegno, al quale p. Fabro dà un contributo decisivo: in primo luogo l'esigenza della fondazione ontologica e poi l'esercizio (talvolta drammatico) della libertà nelle scelte esistenziali.

<sup>1</sup> R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro. Linee ermeneutiche delle opere. Nota biografica e bibliografia degli scritti*, Marsilio, Venezia, 2004, p. 86.

<sup>2</sup> C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano, 1997, p. 19.

<sup>3</sup> Casale Monferrato, 1998.

<sup>4</sup> Ivi, p. 465.

<sup>5</sup> C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso*, Edivi, Segni, 2005, p. 359.

<sup>6</sup> Id., *Della coscienza e dell'esteriorità*, in «Mater Ecclesia», 3, 1966, p. 163.

<sup>7</sup> In «Humanitas», 3, 1995, p. 438.

<sup>8</sup> Cfr., AA.VV., *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca book, Milano, 2000, p. 112.

<sup>9</sup> C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1979, p. 47.

IL FUTURO DELLA METAFISICA  
DOPO LA CAPITOLAZIONE DEL PROGRESSISMO

Piero VASSALLO

*Non est verum quod intelligere sit nobilius quam esse; sed determinatur ab esse, immo sic esse est eo nobilius*<sup>1</sup>. La mano impietosa e furente della delusione storica ha strappato dalla loro sede i punti cardinali del pensiero anticristiano, scaraventando l'ideologia progressista in un fiume di parole desolate e confuse. *La contestazione di tutto l'esistente*, purtroppo diffusa (al seguito dell'antropologia di Karl Rahner<sup>2</sup>) anche negli ambienti cattolici, dopo aver sfidato l'evidenza proclamando la superiorità del pensiero sull'essere e del desiderio umano sulla creazione divina, e dopo aver alimentato la folle pretesa di sottomettere il mondo al potere dell'immaginazione, quella contestazione si è infine adagiata nel fuoco mortificante del disinganno. Il progressismo si è rovesciato nel *totalitarismo della dissoluzione*, che è urlato dai pulpiti della sinistra *ultima*<sup>3</sup>. Il lettore dei libri confusionari e rattristanti, che sono esposti nella vetrina del pensiero debole, è indotto ad escludere che le speranze del "mondo moderno" abbiano un futuro. Investito da lamenti gridati in una lingua arruffata e senza filo logico, quel lettore cade, infatti, preda della sensazione di aver sbagliato libro e di essersi imbattuto nel verbale di uno

psicodramma grottesco e disperato, o nella sceneggiatura di un film diretto da Woody Allen. Il vertice del pensiero moderno, la gongolante mitologia del sole che sorge sul libro di Marx dilegua nella notte senza fine. Nelle sue omelie domenicali, Eugenio Scalfari, *intelletto agente* della sinistra perenne, declina le tormentate generalità dei nuovi maestri, i decadenti Leopardi, Schopenhauer e Nietzsche. Le infelici parole della filosofia *nuova* erompono da un'oscurità labirintica, discendente da tracotanti superstizioni e da incubi ancestrali. Incubi che gli eredi del materialismo detto scientifico espongono nel salotto e narrano ai lettori dei giornali. Nata da una costola della progressista Einaudi, la prestigiosa casa editrice Adelphi è impegnata sui due fronti dell'oscurantismo: la pubblicazione a getto continuo degli autori contemporanei che hanno rifondato il dualismo gnostico (Benjamin, Guénon, Bloch, Cioran, Taubes) e la riabilitazione dei *distruttori della ragione* (Schopenhauer, Nietzsche, Kojève ecc.). La rivoluzione anticristiana, che ebbe inizio dal progetto di porre un limite ai voli della metafisica, ha generato una teologia ultracogitante. *Scientifici* sono ormai soltanto la moltiplicazione alluvionale e il forzato successo dei deliri teologici francofortesi, rumeni, parigini, californiani e adelphiani, che attingono da Marcione Pontico la fantastica narrazione dell'incuboso conflitto tra un creatore autoritario e malvagio e un redentore anarchico e impotente. I miti delle fumose e gratuite eresie adottate dai postmoderni rivelano l'involuzione e il tramonto della profezia che aveva annunciato agli uomini del Novecento la prossima edificazione del paradiso sulla terra. Misura della disfatta è la precipitosa caduta del progressismo nella

mentalità degli aderenti al pensiero catastrofico predicato dal pulpito scalfariano. Rannicchiata sul proprio fallimento, la cultura rivoluzionaria si identifica con il popolo della protesta inutile e furente, corteo di naufraghi ostinati: credenti dimezzati e bendati dall'abbaglio, agitatori tormentati dalla depressione, sacrestani avvolti dall'arcobaleno di San Francisco, eco-pauperisti in divisa da cicisbei, politici naviganti sui mari dell'antistoria, e pensatori rampanti nel vuoto lasciato dai progetti maritainiani intorno alla "nuova cristianità". La considerazione delle idee che agitano lo sgangherato e funereo corteo del "postmoderno" rivela la strepitosa verità che segna l'inizio del III Millennio: la metafisica costituisce il vero argine alla deriva tracotante, alla trasformazione del pensiero in fantasticherie. Va da sé che la metafisica deve passare attraverso la cruna del pensiero moderno e liberarsi dai fardelli che ne hanno giustificato la critica. La ricostruzione della metafisica, pertanto, è un impegno che non può fare a meno del contributo di Cornelio Fabro, l'autore che ha messo in luce l'essenza originaria del tomismo. Nel 1956, quando il tracollo del pensiero moderno era assolutamente impensabile e indicibile, padre Cornelio Fabro, riprendendo una tesi esposta da Pio XII nel radiomessaggio per il Natale del 1953, aveva assegnato la causa della crisi all'abnorme sviluppo della tecnica: "I più recenti prodigi della tecnica hanno liberato dall'abisso della creazione le energie primordiali e l'imminenza, sempre presente, di una conflagrazione del cosmo profila all'uomo l'orizzonte del nulla. [...] L'uomo è ridotto alla sua miseria essenziale, è ritornato nell'angosciosa attesa come nel momento della caduta nel primo peccato"<sup>4</sup>.

Concluso il Novecento, il secolo delle splendide illusioni e degli olocausti mostruosi, il pensiero cattolico risorge per affermare il primato dell'essere sull'ideologia. La filosofia ritorna nel punto in cui si trovava prima che la cultura cattolica si estenuasse nel vano pedinamento di rivoluzioni, già smentite dai fatti, sconfessate dalla ragione e confutate dal magistero. Non a caso la figura di Pio XII, il protagonista della splendida stagione attraversata dal pensiero cattolico (la stagione del vituperato e mai troppo rimpianto *trionfalismo*), è oggetto di esorcismi inutilmente officiati dalla cultura dei progressisti avviliti e perdenti. Insieme con Pio XII sono alla ribalta della scena postmoderna quei pensatori d'area cattolica, come Cornelio Fabro, che testimoniarono la vitalità del cattolicesimo indicando le vie d'uscita dagli errori che stavano già conducendo la filosofia moderna al naufragio nell'assurdo<sup>5</sup>.

Il genio di Fabro, quasi applicando le regole della lotta giapponese, ha sfruttato l'impeto iroso delle filosofie antagoniste per potenziare l'autorità della metafisica di San Tommaso d'Aquino, separandola dall'incrostazioni *essenzialistiche* depositate dalla scolastica decadente e traducendola in un linguaggio adatto a persuadere gli uomini del III millennio. Nella *Introduzione all'ateismo*, Fabro enuncia chiaramente la finalità delle sue incursioni nel campo delle filosofie antagoniste: "Dobbiamo assumere dall'affascinante avventura del pensiero moderno, l'istanza della radicalità ch'è rivolta però non all'imporsi – impossibile come dimostra la più elementare analisi di struttura del pensiero e come ha dimostrato senza possibilità di ritorsione lo sviluppo della filosofia moderna – del pensiero come atto dell'essere, ma al

presentarsi dell'essere come atto e fondamento del pensiero". Fabro ha usato la tesi polemica di Heidegger, secondo cui tutta la metafisica occidentale dipenderebbe dall'oblio dell'essere, per dimostrare l'estraneità all'errore generale (dunque l'unicità nella storia del pensiero occidentale, lo heideggerismo incluso) della dottrina elaborata da San Tommaso. Come ha dimostrato Rosa Goglia, che è stata sua allieva ed è magnifica continuatrice e divulgatrice dell'opera fabriana, "Fabro illumina una novità teoretica rivoluzionaria: il pieno superamento della dottrina aristotelica compiuto da San Tommaso mediante la scoperta dell'esse come atto metafisico primo-ultimo emergente, in grado di fondare e giustificare speculativamente la creazione"<sup>6</sup>.

Andrea Dalledonne confermando questo giudizio scrive da suo canto: "La nozione tomistica di esse è così estremamente densa e originale da far pensare che soltanto ora, dopo l'esperienza dello sfaldamento dei sistemi della Scolastica antitomistica e della rivoluzione del pensiero moderno, essa possa essere ripresa in tutta la sua originalità e forza speculativa"<sup>7</sup>.

Lo stesso Fabro, peraltro ha rivendicato la scoperta del *tomismo nascosto* dall'ingombro della scolastica decadente, scrivendo che: "La prima presentazione della partecipazione come superamento del pensiero classico (Platone-Aristotele) è nel volume *La nozione di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1939. Fanno seguito B. Geiger, *La participation selon St. Thomas*, Paris 1942; A. Hayen, *L'Intentionnel dans la philosophie de St. Thomas*, Bruxelles-Paris 1942; J. De Finance, *Tre et agir dans la philosophie de St. Thomas*, Paris, 1945"<sup>8</sup>.

L'autorevole De Raeymaeker, ha fatto proprio il giudizio di Fabro affermando che le conclusioni di san Tommaso vanno ben oltre a quelle di Platone e di Aristotele: “[...] en métaphysique la position de Saint Thomas est profondément originale. Elle est bien plus que les thomistes ont accoutumé de le prétendre. Il est vrai que le Docteur Angélique s’est pénétré de doctrines d’origine diverse, grecque, latine, arabe, juive; mais loin de demeurer l’esclave de ses sources et de se borner à les ordonner en un système eclectique, il se les est assimilé personnellement: tout en y prenant appui, il s’en est libéré; en s’aidant de leur lumière, il a conçu une métaphysique qui lui est propre; et tout l’ensemble doctrinal, y compris le point de vue formel, s’en est trouvé renouvelé. Dès lors, étant soumis à un éclairage nouveau, les problèmes, tout autant que les solutions, en ont acquis un sens jusqu’alors inconnu”<sup>9</sup>.

Fedele alla tradizione universale, rappresentata dalla teoria della *praeparatio evangelica*, Fabro riteneva che appartenesse ai cristiani qualunque verità formulata da pensatori non cristiani. Nell’opera fabriana, tuttavia, mai il possesso e l’uso delle verità scoperte dai filosofi non cristiani si traduce in dipendenza e in servile ripetizione. Il merito di Fabro consiste, appunto, nell’aver condiviso l’apertura mentale di San Tommaso dunque di aver intuito che il futuro della metafisica dipendeva (e dipende) anche dalla capacità di usare le indicazioni dei pensatori non cattolici.

In tal modo gli fu possibile usare, evitando qualunque concessione allo heideggerismo, la critica heideggeriana al formalismo (strutturalmente antimetafisico) *male oscuro*



da cui è affetta tutta la filosofia occidentale ma non il tomismo<sup>10</sup>. Ora il risultato delle incursioni fabriane nel campo dei filosofi antagonisti è un programma che contempla il rovesciamento della nozione “del pensare, nel senso di mera riproduzione speculare, che è propria dell’empirismo fenomenista e materialista, contro la quale si è rivolta la filosofia speculativa di tutti i tempi, la quale “è detta speculativa precisamente in quanto pone il fondamento della verità dell’essere nel trascendimento dell’immediato di esperienza”<sup>11</sup>.

L’oggetto della ricerca filosofica, in questa prospettiva propriamente rivoluzionaria, non è l’astrazione delle essenze ma il *conoscere fondamentale*, l’atto teoretico con cui si coglie l’*ens*. In tal modo è dimostrato che San Tommaso pone (e soddisfa, sette secoli prima di Heidegger) l’esigenza di superare l’*essenzialismo* soggiacente al pensiero occidentale. Dopo Fabro si deve riconoscere che l’apprensione originaria dell’*ens* indirizza la filosofia alla ricerca dell’*Ipsum Esse* che si è rivelato a Mosé. Andrea Dalledonne, lucido commentatore e continuatore dell’opera di Fabro sostiene che “San Tommaso indica nell’*ens*, sintesi metafisico-trascendentale di esse partecipato e di essenza realmente distinti come atto e potenza, il primo oggetto del nostro conoscere.... In S. Tommaso l’immediata apprensione dell’*ens* non è né può essere astrattiva, ma è costituita dall’inizio dell’internarsi del pensiero nel reale cosicché, rispetto a tale atto teoretico, quello di astrarre l’essenza degli enti si dimostra subordinato e fondato”<sup>12</sup>.

Poiché l’apprensione dell’*ens* (da Fabro definito *trascendentale concreto*) precede e trascende l’astrazione del-

l'essenza degli enti, atto che perciò si dimostra subordinato e fondato, la metafisica tomista è posta al riparo da tutte le obiezioni sollevate da critici (e segnatamente da Heidegger), che si ostinano a considerare il pensiero di san Tommaso come semplice tentativo di adattare alla fede cristiana i risultati dell'intellettualismo e del formalismo dei greci. Fabro ha peraltro chiarito che il tomismo da lui proposto non è storico ma speculativo, "ripreso direttamente alla sua fonte e ripensato dentro l'istanza moderna del fondamento"<sup>13</sup>.

Il tomismo della restaurazione fabriana risolve il problema del *cominciamento senza presupposti*, problema che è stato posto ma non risolto da Hegel. Alla luce del suo *tomismo speculativo*, Fabro ha, infatti, superato l'aporia della metafisica hegeliana (quella pretesa di cominciare dall'essere vuoto, che è stata oggetto dell'implacabile critica di Trendelenburg e di Kierkegaard) stabilendo che "il primo passo del pensiero dev'essere fondante in senso assolutamente costitutivo e illuminante dell'intero cammino dello spirito e perciò dev'essere condizionante ogni successiva conoscenza del reale sia del finito come dell'Infinito. Tale passo assolutamente primo del pensiero è indicato da S. Tommaso nel plesso dialettico di ens, senza alcuna esitazione o ambiguità: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens»"<sup>14</sup>.

A questo punto è indispensabile precisare che la verità sull'*Ipsum Esse* rivelata dall'Antico Testamento anticipa il risultato finale della metafisica e tuttavia non esclude la validità del suo autonomo procedimento.

Nel saggio sulla *Partecipazione in San Tommaso*, Fabro dimostra che il tomismo, pur contemplando la creazione rivelata dalla Bibbia, è indenne dalla suggestione fideista e però conserva la dignità di scienza: “Tra i due poli, quello del problema (insoluto) della Unità dell’essere del vecchio Parmenide e quello del principio nuovo del pluralismo della creazione, s’inserisce la tensione della metafisica tomistica della partecipazione ch’è la contropartita, nell’ambito dell’essere, della tensione della dialettica monistica di essere e non essere. Se la partecipazione esprime per San Tommaso il modo di essere, ovvero la verità di essere degli enti finiti, la medesima partecipazione deve esprimere la tensione discendente e ascendente della causalità che li tiene in essere e li sospinge al proprio fine”.

Per avviare il superamento dell’*essenzialismo*, Fabro aveva dimostrato che l’immediatezza, nell’ambito dell’intelligibile, è data dalla conoscenza delle essenze astratte: “dicendole astratte e mostrando che sono costituite dal limite specificante di una differenza, affermiamo per ciò stesso che l’essenza intelligibile è per se stessa un contenuto separato, isolato. Giustamente perciò la metafisica classica [...] affermava che l’essenza nel suo statuto formale puro è in sé e quindi immediatamente non è ancora un contenuto e neppure una realtà esistenziale”<sup>15</sup>.

Si può dunque affermare, senza tema di smentita, che l’esperienza delle essenze non è l’autentica esperienza metafisica dell’essere: “Perché l’essenza non è l’essere; l’essenza esprime la possibilità dell’essere e quindi può essere detta il soggetto dell’essere così che l’esperienza dell’essenza ci lascia, da sola, ancora al di qua di ciò che dobbia-

mo chiamare l'Essere stesso<sup>16</sup>. La metafisica razionalistica ha preteso di avanzare lungo la linea dell'astrazione e pertanto "ha concepito l'essere come il contenuto minimo ultimo, inteso cioè come il risultato dell'astrazione delle astrazioni e quindi come il genere dei generi"<sup>17</sup>.

Se non che l'essere è il *prius* assoluto, che è al di là di ogni processo di analisi: "L'essere non è una realtà definita, ma è l'attualità di ogni realtà. L'essere non è un contenuto, ma l'inesauribile contenente. L'essere non è un concetto, ma è l'atto di presenza dell'ente per cui s'illumina nella coscienza la verità dell'ente e dei suoi contenuti concreti"<sup>18</sup>.

La conclusione innovativa proposta da Fabro chiarisce che "la esperienza metafisica dell'essere percorre tutti i gradi e stadi del conoscere: essa, è presente fin da principio quando attesta l'atto dell'ente nella sua presenza e l'emergenza dell'essere sull'ente nell'inquietudine in cui ci pone la finitudine dell'ente"<sup>19</sup>.

Questi argomenti confermano che il tomismo della restaurazione fabriana risolve il problema del cominciamento senza presupposti. Grazia a Fabro la metafisica ha superato l'aporia costituita dalla pretesa hegeliana di cominciare dall'essere vuoto. È infatti stabilito definitivamente che "il primo passo del pensiero dev'essere fondante in senso assolutamente costitutivo e illuminante dell'intero cammino dello spirito e perciò dev'essere condizionante ogni successiva conoscenza del reale sia del finito come dell'Infinito. Tale passo assolutamente primo del pensiero è indicato da S. Tommaso nel plesso dialettico di ens, senza alcuna esitazione o ambiguità: «Illud autem quod primo intellectus

concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens»<sup>20</sup>.

Alla luce della rivelazione biblica, ma senza percorrere la facile scorciatoia del fideismo, il San Tommaso restaurato da Fabro ha potuto sciogliere il nodo (prima di lui insolubile) costituito dalla definizione di Parmenide<sup>21</sup>.

Nel capitolo citato di *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso*, Fabro, sottolinea opportunamente il carattere di sconvolgente novità che appartiene alla rivelazione dell'*Ipsum Esse*, dimostrando che “Affermare che l’essere diviene e che il divenire ha realtà di essere, che il molteplice ha la verità dell’essere ovvero che la causalità ha una propria verità di essere, può sembrare legittimo, ma non può essere rivendicato analiticamente come attributo dell’Essere stesso: in tutti i modi la causalità così come la molteplicità è una novità, un’aggiunta rispetto all’Essere che si fa presente come Uno, così che l’appartenenza della causalità all’essere sembra doversi fondare altrove che nell’essere stesso”.

Fabro rammenta che il pensiero classico ha sempre ignorato quell'*aggiunta della causalità*, che sta a fondamento della concezione di Dio e del mondo da parte della religione rivelata: “La realtà dei molti e del divenire è la novità nell’essere, la causalità esprime l’origine e il fondamento della novità di essere la quale ha quindi per unico ed essenziale fondamento la libertà divina: a questo modo la verità di essere del divenire e del molteplice è e non può essere che sintetica e su questo l’esigenza di Parmenide della verità dell’Essere-Uno si trova sullo stesso punto, benché non sullo stesso piano, della verità della creazione del Cristianesimo”.

Il fatto è che il genio di Parmenide, quasi folgorato dall'evidenza dell'essere uno, ridusse la verità del divenire e dei molti a pura *doxa*. La filosofia parmenidea, osserva perciò Fabro, ha lasciato la causalità fuori dell'Essere, dando "la formula del pensiero puro formale ch'è l'analiticità dell'essere", un ambito nel quale sono valide le paradossali dimostrazioni di Zenone d'Elea. Se non che la considerazione analitica dell'essere non è sufficiente a spiegare l'evidenza del divenire. Di conseguenza il pensiero greco fu costretto a tentare il parmenicidio, come distruzione del proprio fondamento incapacitante: "lo sviluppo ulteriore del pensiero classico prende significato dal ricupero, tentato in tutti i modi, del divenire e quindi della causalità dell'essere". Ora tale sviluppo dimostra la strutturale debolezza di tutte le espressioni del *pensiero puro formale*, che ignorano la creazione: "La formula di tale ricupero (del divenire) si concreta di volta in volta con la rinuncia in tutto o in parte dell'unità parmenidea, mediante una contaminazione di opposti che non si possono rapportare se non per non potersi toccare: né il Bene o l'Idea platonica, né l'Atto puro aristotelico si mescolano al «divenire» e ai «molti», coi quali invece si mescola, si fa presente essenzialmente, il Dio ch'è creatore e conservatore del mondo secondo il Cristianesimo". Fabro giunge in tal modo ad una magistrale conclusione, che svela l'origine della debolezza che affligge il pensiero occidentale: "Sembra pertanto che se il pensiero formale puro deve respingere la causalità nella misura in cui afferma l'unità dell'essere e deve ignorare l'essere nella misura in cui afferma la causalità, ciò dipende dal carattere astrattivo formale che ha avuto il pensiero nella tradi-

zione occidentale tanto nell'antichità come nell'epoca moderna, fino all'ultimo Heidegger compreso". È dunque necessario convenire, con Fabro, che "L'astrattezza e il formalismo, di cui si parla, consistono nel considerare il pensiero dell'essere mediante l'appartenenza necessaria ovvero analitica; mentre in realtà l'essere, la verità dell'essere che all'uomo è accessibile [...] è e non può non essere originariamente che di natura sintetica, perché essa si dà e si manifesta nella ecstasi o libera uscita della creazione divina il cui segreto rimane nascosto in Dio stesso".

Ovviamente la sinteticità di cui parla Fabro non è il prodotto di un'operazione mentale. Al contrario: "Tale sinteticità intrinseca di essere che sta a fondamento del divenire e dei molti, ovvero della verità di essere espressa dalla causalità, non ha nulla a che vedere, è chiaro, con la forma estrinseca di sinteticità invalsa nei sistemi antichi e moderni del pensiero formale: si tratta di una sinteticità ch'è il fondamento della verità dell'essere stesso (del finito), prima che di struttura, la quale quindi precede e fonda qualsiasi altra considerazione analitica del reale. In virtù di tale intrinseca sinteticità dell'essere che si è profilata nello sviluppo del pensiero occidentale la dualità di essenza e di esistenza, come momento risolutivo nella tensione fra l'essere e l'apparire, fra l'Uno e i molti".

Nella nuova luce indirizzata sul tomismo, appare chiara la causa dell'*oblio dell'essere*, oblio che domina la scena della metafisica occidentale fino alla (inavvertita) rivoluzione compiuta da San Tommaso e messa in luce dagli studi di Fabro: "Nella proporzione in cui il pensiero ha preteso di essere esso il tramite dell'essere e il portatore della

sua intelligibilità, il pensiero si è sostituito all'essere stesso e così è andata perduta la verità dell'essere. Invece la risposta all'istanza di Parmenide va considerata unicamente all'interno dell'Essere, nella rilevanza ed emergenza che compete all'atto di essere sull'essenza: sia nel momento originario della creazione, come nel momento derivato dell'espansione causale dell'essere stesso verso il fastigio del suo compimento”.

La nozione di partecipazione ha dunque riferimento all'*Ipsum Esse* e non ad un mondo ideale separato dall'essere. La verità del parmenicidio, in ultima analisi, risiede nella negazione (a prima vista paradossale) dell'essenzialismo platonico.

Non a caso, uno degli argomenti più efficaci esposti da san Tomaso per affermare la necessità di superare l'aporia dell'ontologia classica dimostra il primato dell'essere sulle idee platoniche. Nella “Expositio libri Boetii De Ebdomadibus” san Tommaso afferma: “puta secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere quae sit idea et ratio hominum materialium et aliam formam quae sit idea et ratio equorum, manifestun erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune sed participat illud”<sup>22</sup>.

Nessuna “idea” possiede la semplicità dell'*Ipsum Esse*. Anche se esistessero nella separatezza, le idee platoniche avrebbero un significato limitato rispetto all'essere: sarebbero *questo* mancando di *quello*.

All'essere invece non manca nulla, *cioè l'essere non può avere il nulla*. A differenza di qualsiasi forma, quindi,



l'essere non tollera *aggiunte* e non ne ha necessità. Senza dubbio san Tommaso ha in mente l'impossibilità di aggiungere *qualcosa* all'essere, quando, nel prologo del *De ente et essentia*, avverte che è indispensabile conoscere esattamente il significato dei termini ente ed essenza e in che modo lo scopriamo nelle cose diverse e quale sia il loro rapporto con le intenzioni logiche, cioè il genere, la specie e la differenza. La comprensione della metafisica tomista dipende dalla adeguata conoscenza della nuova (e non più formalistica) definizione di essere. La terminologia tomistica è costruita mediante un'analisi originalissima del rapporto tra il pensiero e la realtà e tra il pensiero e il linguaggio.

Lo svolgimento della filosofia di San Tommaso incomincia dalla considerazione della realtà e procede attraverso l'applicazione ad essa delle leggi cui obbedisce il pensiero. A cominciare dalla nozione di ente, di cui san Tommaso dice che *est proprium obiectum intellectus*. Pertanto, prima di avviare il discorso sulla bontà delle cose, san Tommaso avverte la necessità di dimostrare che l'ente è concettualmente anteriore ad ogni altro concetto: "Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re et significat illud per vocem: illud est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus"<sup>23</sup>.

Fabro ha dimostrato che la ragione dell'originalità di san Tommaso, caso unico nella storia della filosofia, dipende dal superamento dell'intellettualismo platonico e aristotelico e nella conseguente affermazione del primato dell'essere. Nell'introduzione al saggio di Fabro sulla partecipazione secondo San Tommaso, De Raeymaeker pone l'accento sul duplice risultato ottenuto da san Tommaso:

a. il superamento di Aristotele, in quanto la dottrina dell'atto e della potenza è estesa al di là delle categorie ed applicata all'essere;

b. il superamento di Platone, in quanto la partecipazione riguarda l'essere e non le essenze: “[...] dans la conception thomiste, le champ d’application de la théorie aristotélicienne de l’acte et de la puissance se prolonge bien au delà du domaine des catégories, puisqu’il englobe l’ordre de l’esse lui-même; pour autant, la position d’Aristote se trouve largement dépassée. Mais, dès lors que l’esse apparaît comme un acte authentique, il prend figure de perfection et c’est à bon droit que Saint Thomas y applique la théorie platonicienne de la participation: pour ce faire, c’est Platon, cette fois, que le Docteur Angélique a dû dépasser, car il lui a fallu considérer l’esse, source absolument universelle de participation, comme irréductible à n’importe quelle essence et le situer au delà de toute idée quidditative”.

Si può dunque concludere senza tema di smentita che il San Tommaso della restaurazione fabriana ha sciolto il nodo della metafisica classica, nodo che era costituito dalla considerazione della bontà quale perfezione *aggiunta* alla sostanza delle cose. Di qui la soluzione del problema, soluzione che è esposta dopo la dimostrazione della contraddittorietà di tutte le altre teorie, nel capitolo conclusivo del commento al *De Hebdomadibus*: l'essere delle cose create non è buone in assoluto ma in quanto *ha di esserlo* da parte dell'*Ipsum Esse* (*ipsum esse rerum creaturarum non est bonum absolute quocumque modo se habeat, sed solum secundum habitudinem ad primum bonum*). È pienamente legittima, pertanto, la conclusione di Fabro, ri-

portata da Rosa Goglia, secondo la quale “Più San Tommaso che non Heidegger recupera l’esigenza speculativa dell’essere parmenideo, facendolo compenetrare e rifluire nella dialettica platonica della partecipazione e nella metafisica della potenza e dell’atto aristotelica, in un plesso noetico che con l’avanzare della sua opera si fa sempre più evidente e pregnante e che non ha alcun riscontro nella storia del pensiero occidentale. È in questo modo che egli riesce a capovolgere l’indirizzo del pensiero occidentale – ciò cui non giunge invece Heidegger, malgrado i suoi notevoli sforzi – e ad indicare nell’esse l’atto dell’ente e il fondamento (Grund) della causalità”<sup>24</sup>.

<sup>1</sup> *De veritate*, q. 22, a. 6, ad 1.

<sup>2</sup> C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, p. 5, afferma che Rahner “pensa di aver dimostrato la priorità del verum sull’ens, ossia la subordinazione del trascendente assoluto della metafisica dell’essere al trascendente di relazione dell’apriori di conoscenza o *Vorgriff*”.

<sup>3</sup> “Totalitarismo della dissoluzione” è l’espressione coniata da Augusto Del Noce per definire il progressismo *dopo la caduta*.

<sup>4</sup> Cfr. *Dall’essere all’esistente*, Marietti, Genova - Milano 2004, p. 5. La diagnosi di Fabro è in qualche modo ripresa da Giovanni Paolo II, nel quinto paragrafo della *Fides et ratio*: “Una volta prodotta l’errata convinzione che tutto deve essere dominato dalla tecnica [...] si è curvato su se stesso diventando incapace di sollevare lo sguardo verso l’alto [...] La filosofia moderna, dimenticando di orientare la sua indagine sull’essere, ha concentrato la propria ricerca sulla conoscenza umana. Invece di far leva sulla capacità che l’uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti. Ne sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo”.

<sup>5</sup> Insieme con Fabro è doveroso rammentare almeno alcuni fra gli altri artefici dell'egemonia culturale: Giorgio Del Vecchio, Antonio Messineo, Michele Federico Sciacca, Nicola Petruzzellis, Ceslao Pera, Luigi Stefanini, Luigi Gedda, Dario Composta, Raimondo Spiazzi.

<sup>6</sup> *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia 2004, p. 17.

<sup>7</sup> A. Dalledonne, R. Goglia, *Cornelio Fabro pensatore universale*, M. Bianchini, Frosinone, 1996, p. 27. Il libro si raccomanda anche per la completezza e l'ordinata disposizione della bibliografia fabriana.

<sup>8</sup> R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia 2004, p. 16.

<sup>9</sup> Cfr. la *Prefazione a Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino, 1960, p. 2.

<sup>10</sup> Al contrario di Fabro, il gesuita Karl Rahner (ex allievo di Heidegger) scelse la via del compromesso tra il tomismo e lo heideggerismo, ottenendo i catastrofici risultati che sono descritti nel saggio fabriano *La volta antropologica di Karl Rahner*.

<sup>11</sup> *Dall'essere all'esistente*. cit., p. 25.

<sup>12</sup> *Problematica metafisica del tomismo essenziale*, Elia, Roma, 1980, p. 35.

<sup>13</sup> Cfr. *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Edivi, Segni, 2004, p. 224.

<sup>14</sup> Ivi., p. 229.

<sup>15</sup> Cfr. *Dall'essere all'esistente*, Marietti, Genova-Milano 2004, p. 58.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Ivi., p. 59.

<sup>18</sup> Ivi., p. 61.

<sup>19</sup> Ivi., p. 63.

<sup>20</sup> Cfr. *La prima riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 229.

<sup>21</sup> "L'essere è ingenerato e indistruttibile esso è infatti un tutto nella sua struttura, immobile, privo di fine temporale, perché non sarà un tutto di parti unite ma è soltanto nella sua natura un tutto". Traduzione italiana di Mario Untersteiner.

<sup>22</sup> Cfr. *L'essere e la partecipazione Commento al libro di Boezio De Ebdomadibus*, a cura di Carmelo Pandolfi, Edizioni Studio Domenicano, 1995, p. 110.

<sup>23</sup> *Summa Theologica*, I, q. 5, a. 2.

<sup>24</sup> *La novità metafisica in Cornelio Fabro*. cit., p. 17.

## S. TOMMASO SUL MISTERO DELLO SPIRITO SANTO

Marcelo Sánchez SORONDO

### *1. Premessa*

Sulla linea della filosofia speculativa di Padre Fabro molte dottrine portano verso quel tomismo essenziale, che tanta eco mantiene ancora nella *Fides et ratio*, specialmente in materia di teologia trinitaria. Com'è noto san Tommaso consacra alla Trinità la *Questione 27* e seguenti, fino alla *Questione 43*, nella prima parte del suo capolavoro, cioè della *Summa Theologica*. L'Angelico ha una profonda idea, alla quale intendiamo dedicare questa riflessione: l'idea di unificare all'interno della vita intima di Dio la spontaneità delle due processioni divine con la Creazione e la ri-creazione della grazia.

### *2. Il dogma e la trattazione filosofica*

In termini nozionali, *amare* equivale a spirare l'Amore, così come *dire* equivale a produrre il Verbo, alla stessa stregua in cui per l'albero fiorire equivale a produrre il fiore. E come è vero che l'albero fiorisce per il fiore, così è ve-

ro che il Padre dice il Verbo (o il Figlio) dicendo Se stesso e noi; e che il Padre e il Figlio amano Se stessi e noi per lo Spirito Santo, cioè l'amore procedente. La prima spiegazione che dà san Tommaso si trova nel *De Potentia*. La natura di ogni atto – egli sostiene – è quella di comunicare se stesso, utilizzando senza timore categorie aristoteliche per illustrare il mistero della Trinità. La natura, dice san Tommaso, di qualsiasi atto è di comunicare se stesso. Perciò, chiunque agisca, agisce in quanto è in atto. Agire in realtà è niente altro che comunicare, nella misura della comunicabilità. La natura divina è atto nel modo più alto e più puro. Comunica se stessa per quanto è possibile: comunica se stessa alle creature in quanto esse sono simili a Sé. Comunicare per quanto è possibile, secondo Fabro, equivale a comunicare per partecipazione. Naturalmente san Tommaso non usa la parola partecipazione, ma somiglianza: “infatti qualsiasi creatura è ente in quanto somiglia alla natura divina”, cioè ente per partecipazione. E ancora san Tommaso: “la fede cattolica ammette anche un altro modo di effondersi della natura divina, nel senso che essa si comunica con una comunicazione per così dire naturale”. Quando parla della Creazione Fabro utilizza anche tutti i termini già impiegati per il mistero di Dio; a volte parla delle processioni, a volte degli esiti. Mentre un processo è per essenza, l'altro è per partecipazione. Il nucleo metafisico tommasiano della identità assoluta, in Dio, di essere e essenza di Dio, resta il punto chiave dell'interpretazione di Fabro, al quale Gilson non arriva, perché non avverte che l'atto di essere, nella sua qualità trascendente di atto di essere (*actus essendi*), comporta l'elevazione all'identità, in Dio, dell'atto con

tutti gli attributi della sua essenza assoluta: identità di intelletto e volontà, di natura e operazione, di essere vita, di atto e potenza in generale. Tale nucleo comporta (anche alla luce della rivelazione) una comunicazione per essenza della divinità dal Padre al Figlio e dal Padre e dal Figlio allo Spirito Santo. A questo proposito c'è un testo del *De Potentia* veramente straordinario: “nella comunicazione con la quale viene comunicata la natura divina, trapassando da Colui che la comunica a Colui al quale viene comunicata grazie all'unico e medesimo atto di essere, essa resta numericamente la stessa nell'uno e nell'altro. La comunicazione invece per partecipazione di questo atto di essere assoluto, comporta la composizione di atto di essere ed essenza”. Da qui la Creazione sia degli esseri naturali (materiali e spirituali) sia degli esseri soprannaturali, come effetto totale della divina potenza, anzi onnipotenza che crea *ex nihilo*. San Tommaso usa per essa il termine *emanazione*, linguisticamente e filosoficamente audace per distinguerla dalle processioni intime delle tre Divine Persone, nell'identità reale dell'unico essere per essenza a partire dalla potenza generativa della vita di Dio. “*Emanatio totius entis universalis a primo principio*”, processione delle cose da Dio, “*processio creaturarum a Deo, omne verum entium prima causa*”, ecco una delle espressioni di terminologia flessibile, messa alla prova da san Tommaso perché rispondente al suo superiore interesse per i concetti. Carattere fondamentale della partecipazione, considerata nella sua purezza metafisica, è quello (su cui ha insistito tanto Fabro) che si rivela nella situazione paradossale di instaurare una somiglianza, *per negationem* tra l'effetto e la sua causa: situa-

zione paradossale proprio se e perché nella Creazione e nella ri-creazione la causa è Dio come essere per essenza e l'effetto è la creatura come ente per partecipazione, sia naturale che soprannaturale. Pertanto non è l'avere l'essere *ab alio* come tale che costituisce la derivazione causale, quindi la dipendenza e l'inferiorità dell'effetto rispetto alla causa, ma è la cosiddetta differenza ontologica che è indicata nel semantema che attribuisce a Dio l'essere per essenza mentre alla creatura l'ente per partecipazione. Quindi se si dà un essere che ha l'essere da un altro, o per un altro, essere *ab alio*, secondo la perfetta identità di natura non solo logica ma anche reale, non è più partecipazione o causalità, ma semplicemente emanazione, emanazione per essenza o processione per essenza di origine dal proprio principio. Tale è, secondo la fede cattolica, l'origine del Figlio dal Padre e dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, in cui viene comunicata da sempre, *ab aeterno*, alle due persone precedenti il Figlio e lo Spirito Santo l'identica e unica natura divina che è nel Padre.

### 3. *L'analogia*

L'opera di Dio come Creazione e come ri-creazione esige che l'effetto analogo, cioè in parte somigliante in parte dissomigliante, in parte omogeneo in parte diverso rispetto alla sua causa. San Tommaso ha sempre sostenuto il principio (di origine platonica) della diversità, che si determina a partire dalla unità. In rapporto a questi testi, le processioni trinitarie sono comunicazioni per essenza che pos-



sono compiere in modo pieno il circolo completo del ritorno a sé, ritorno che Aristotele intravedeva solo nell'atto perfetto. Ne rende ragione un testo ottimo, che non si trova citato in Padre Fabro, testo molto importante. Secondo il filosofo greco nell'azione si distinguono due modalità: distinzione che consente a san Tommaso di spiegare l'azione di Dio. Il testo, tra l'altro, è oggi molto di moda, perché Ricoeur vi appoggia, come su un asse portante, tutta la sua filosofia. Prima modalità: l'azione che rimane nell'agente, si esaurisce in una perfezione di questo, come sentire, conoscere, volere e simili, come dice Aristotele; seconda modalità: l'azione che invece esce da colui che agisce, per passare all'esterno, a un ente che subisce l'azione, ricevendola come perfezione sua propria. Come illuminare, scaldare, muovere, ecc.

Occorre qui fare qualche altro riferimento per tornare al punto della partecipazione.

#### *4. Ancora sulla partecipazione in San Tommaso*

Già negli scritti giovanili San Tommaso rapporta la derivazione in diversità delle creature alla derivazione in identità essenziale delle divine persone e indica in questa comunicazione per essenza della deità la causa della comunicazione per partecipazione. Iniziando il commento delle *Sentenze* nel passo del *Siracide*, attribuisce al Figlio l'espressione "Io sono come un canale derivante da un fiume" e commenta con una intuizione in cui si concettualizza sia l'ordine sia il modo della Creazione. L'ordine perché

come il canale deriva dal fiume, così il processo atemporale delle creature deriva dal processo eterno delle persone, come trascritto nel *Salmo* 148, 5, dove legge “Egli disse e furono creati”. E questo era già stato il commento di sant’Agostino. Il Verbo generò in ciò che era perché siano, secondo Agostino. E qui San Tommaso mette insieme, come sempre, filosofia e teologia e quindi il testo sacro (i *Salmi*): *Egli disse e furono creati*. “Il Verbo generò in ciò che era perché siano”. Meraviglioso, sant’Agostino! E poi Aristotele: “sempre ciò che è primo è causa di ciò che viene dopo”. Praticamente tre generi di citazione in quest’ordine, la Bibbia, sant’Agostino (i padri della Chiesa) la tradizione e, in aggiunta, Aristotele, si trovano in Tommaso quando spiega nella *Summa Theologica*, prima parte, *Questione* 44, la Creazione. Si tratta di una vera *reductio ad unum*. Dal *fiat* delle creature al processo immanente trinitario, in quanto quest’ultimo è causa e ragione del *fiat* già. Si tratta di un’analogia di attribuzione intrinseca, e di appartenenza dei due processi, che può essere compresa alla luce della rivelazione, ma che Tommaso presenta all’occasione con magistrale ardimento: “*exitus personarum in essentia unitatis est causa creaturarum in essentia diversitatis*”. Analogamente nel *reditus* del mondo a Dio trova il suo spazio anche il ritorno della prima Creazione o Creazione naturale. Ambedue gli ordini, o se si preferisce ambedue gli effetti creati, quello naturale e quello soprannaturale, appartengono alla stessa legge tomista della *circulatio*, che, per essenza, si realizza nella Trinità e, per partecipazione, nella Creazione.

Si potrebbe dire che il processo intratrinitario è indicato da san Tommaso come il vero fondamento del processo

temporale. Il processo temporale così è una somiglianza partecipata del processo eterno. È così che l'Aquinate può concludere con questo testo che tutti conoscono: “la processione temporale non differisce dalla processione eterna essenzialmente, ma aggiunge *secundum quid*, cioè per la relazione all'effetto temporale”.

### 5. *Lo Spirito Santo*

Il dono per essenza come fondamento di ogni dono per partecipazione: è qui che possiamo forse avere un'idea completa su cosa sia la partecipazione. Il perché della partecipazione. Il termine  *dono*  è per lo Spirito Santo un nome proprio, atto a connotare la sua proprietà personale all'interno della Trinità. Egli è dono per sé. È *ratio dandi* di ogni partecipazione di Dio; nel Creato il dono dello Spirito Santo è il prolungamento dell'eterno donarsi del Padre e del Figlio; se si può parlare dello Spirito come *causa et ratio* degli altri doni è perché Egli è nella Sua persona effusione dell'amore trinitario mediante il quale l'atto per essenza dell'amore divino può sgorgare all'esterno. Lo Spirito Santo procede come l'amore col quale Dio ama se stesso: dunque lo Spirito Santo è il principio della Creazione delle cose. Ciò per la teologia patristica alla stessa stregua che per san Tommaso. Alcuni antichi filosofi ritenevano che la causa di tutte le cose fosse l'amore degli dei, come riferisce Aristotele nella *Metafisica*. Dionigi scrive: “l'amore che incentra Dio non gli permette di restare infecondo”. Da ciò la facilità con cui san Tommaso vede quest'idea perfino in

Parmenide, che dichiara l'amore principio di tutto. Sotto il velame esce lo Spirito Santo. E da ciò anche la facilità della tentazione gnostica che ha tormentato la dogmatica cristiana con l'ellenismo, con il gioachimismo, con la dialettica hegeliana: tornata di moda futilmente, con la *New Age*. Ma per Tommaso un'aberrazione, perché la Creazione è di tutte le persone. Tuttavia la presenza della causalità delle processioni trinitarie, è pertanto di ciascuna delle Persone divine in ogni effetto creato è così salda che non solo la comune essenza divina ma anche la processione delle persone può significare qualcosa di personale. *Aliquid personale*, dice san Tommaso, in rapporto al Creato stesso. Infatti le Persone divine hanno un influsso causale sulla Creazione in base alla natura delle rispettive processioni. Così ancora l'ordine delle cose si ricollega alla Sapienza, così come la giustificazione del peccatore alla misericordia, cioè alla bontà, che tende a diffondersi in maniera sovrabbondante, mentre la Creazione, che consiste nella produzione della sostanza delle cose, si orienta alla potenza divina. Mentre tutti i doni naturali ci sono elargiti dalla seconda processione fino al dono compiuto dello Spirito Santo, san Tommaso sembra volere sottolineare principalmente le conseguenze sotto l'aspetto formale; approssimativamente l'Essere è il dono del Padre e l'operare (sto esagerando, ma questa è la linea) è il dono dello Spirito Santo: dono che rende l'essere umano capace di amare Dio uno e trino e aderire a Lui in unità di affetti e di volontà, compiendo le opere soprannaturali. Come per il Figlio siamo fatti figli adottivi, (che ricevono l'essere) di Dio, per lo Spirito Santo siamo figli operosi, che trafficano i talenti e consegnano

i frutti della Terza Persona. Non solo il dono della carità ma anche la grazia dell'unione ipostatica, cioè l'unione delle nature umana e divina nella persona del Verbo è attribuita allo Spirito Santo. Vediamo cosa ha detto nelle ultime definizioni: "L'atto creativo è un'opera comune a tutta la Trinità ma sotto certi aspetti è attribuibile a ciascuna persona. Al Padre si attribuisce l'autorità sulla persona del Figlio, l'ha fatto incarnare, il quale con tale concepimento assume la natura umana. Al Figlio invece si attribuisce la stessa assunzione della carne. Allo Spirito Santo si attribuisce la formazione del corpo assunto dal Figlio." Questo lo sappiamo soprattutto dal Vangelo di Luca.

### *6. L'istinto dello Spirito Santo*

Tocco un punto molto importante, in omaggio ad una dottrina che costituisce una grande scoperta di Padre Fabro, bisogna dirlo. Ne ha dato notizia nella «Revue Tomiste»<sup>1</sup>, tra parentesi era contentissimo della trattazione. Non c'è forse alcuna epoca filosofica che non abbia posto la nozione di libertà al centro della propria riflessione così appassionatamente come la filosofia classica tedesca che va da Kant ad Hegel, quasi mezzo secolo. Questo è un cavallo di battaglia di Fabro, che voleva come Kierkegaard abbia preso da Hegel l'affermazione della libertà come atto esistenziale universale proprio dell'uomo in quanto uomo, affermazione già contenuta implicitamente nel messaggio cristiano dell'eguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio. Hegel ha recepito il principio dell'eguaglianza cristiana

nell'uomo, *imago dei*, nella orizzontalizzazione dell'unicità della sostanza spinoziana, sacrificando così la persona umana e la realtà concreta della sua libertà al soggetto trascendentale, che è in fondo l'artefice del divenire storico. Non così san Tommaso, che prolunga, anche questa è una bella idea dell'ultimo Fabro, la teologia monoteista di Aristotele con la dimensione trinitaria del cristianesimo. È qui che l'Aquinate fa intervenire la dottrina aristotelica del *divinus instinctus* come punto di partenza dell'attività libera. Dice così: "A quelli che si muovono per istinto divino non giova che siano consigliati secondo la ragione umana ma che seguano l'istinto interiore che è l'istinto dello Spirito Santo". Qui siamo al vertice della vita spirituale, dove l'essere umano entra in comunione con la natura divina, superando non solo la sfera della ragione ma le stesse mozioni delle virtù teologali. Giustamente nell'enciclica *Fides et Ratio* si esalta questa dottrina tomistica, scelta tra i pochi testi teologici citati nel documento. Il testo dice: "La Sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio, quella invece viene dall'Alto, come si esprime san Giacomo, così pure è distinta dalla fede. Nella processione della Terza Persona, san Tommaso pone l'accento sulla libertà". In un testo che forse non trova paralleli e mai citato dalla tradizione, neanche da Fabro, egli dice: "La libertà della volontà si oppone alla violenza o coazione. Non c'è violenza o coazione in ciò che qualcosa si muova secondo l'ordine della sua natura ma piuttosto in ciò che essa sia impedita ad eseguire il suo movimento naturale come quando si impedisce al grave di scendere.

Così anche in Dio la Sua volontà liberamente ama se stessa: ed è necessario che così ami Se stesso perché è buono come conosce Se stesso perché è. Quindi liberamente lo Spirito Santo procede dal Padre, e non da necessità”. Ecco san Tommaso dire cose con una chiarezza che non ha l’eguale in nessun teologo. La libertà assoluta di Dio corrisponde alla processione dello Spirito Santo, sconosciuta dal pensiero greco, per il quale sia la materia prima per il corpo che lo spirito per l’intelligenza erano immersi nella necessità. San Tommaso attribuisce allo Spirito Santo questo carisma che unifica la Libertà alle libertà e queste a quella. Sant’Agostino dice: “Amando Dio, lo Spirito Santo ci dà la libertà di essere suoi amici e di fare i comandamenti”. San Tommaso aggiunge: “La generazione che si rigenera non è per natura ma per volontà, quindi da parte nostra, in quanto partecipanti, lo Spirito Santo è la ragione di tale generazione più che non il Figlio che procede per modo di natura. Quindi tutti i doni sono dello Spirito Santo”. In Cielo, secondo san Tommaso, la gloria premia gli spiriti liberi: “Qui la perfetta libertà non ci sarà mai”. Così il termine di questa dialettica di identificazione dell’amore il cui inizio è nella presenza attiva dello Spirito Santo che volontarizza la volontà e libera la libertà è l’autentica libertà dalla schiavitù del peccato, delle passioni e del timore, ma è soprattutto la massima e perfetta libertà per quanto tutti e ciascuno faranno la propria volontà e tutti e ciascuno hanno la stessa volontà di Dio e Dio vuole quello che ciascuno vuole e tutti regnano e Dio è la corona della totalità. Infatti nel commento al *Pater* evangelico: In terra non c’è una vera libertà, sebbene tutti aspiriamo ad una vera libertà. In Cielo in-

vece la liberazione da ogni forma di condizione servile sarà assoluta, secondo la promessa di Paolo. La Creazione ne verrà liberata e ciascuno non soltanto diverrà libero ma somiglierà a un re, attesta l'Apocalisse. È questa la ragione: ognuno sarà concorde col Divino Volere e Dio vorrà ciò che vogliono i Santi”.

### 7. *Conclusione*

Si potrebbe quindi concludere dicendo che due volte il Padre e il Figlio hanno amato, nel senso che amano eternamente, se stessi e noi per lo Spirito Santo. Questa conclusione ispirata anche dai testi di Fabro ma anche dalla bellissima Enciclica sullo Spirito Santo di Giovanni Paolo II, grosso filosofo. Due volte il Padre e il Figlio hanno amato nel senso che amano eternamente se stessi e noi nello Spirito Santo: nella Creazione dell'essere naturale e nella Creazione dell'essere della grazia. Tutte e due le volte sul negativo cosmico del nulla poi sul negativo libero del peccato. Ma il Padre e il Figlio nello Spirito Santo creando dal nulla e redimendo l'uomo nulla hanno perso della loro divinità, redimendo l'uomo dal peccato hanno tenuto intatta la loro libertà. Anzi hanno formato una società di esseri spirituali che liberamente cantano la loro gloria con gli angeli. Si potrebbe dire con una espressione ispirata al Testo del *Siracide* che apre questa riflessione tomistica, che il Padre e il Figlio nello Spirito Santo hanno straripato fuori di sé, non per accrescere se stessi ma per comunicare il loro amore mostrando prima la potenza dell'amore nella Creazione



e poi rivelando la misericordia dell'amore nella Redenzione. Il paradosso infinito della trascendenza infinita che si manifesta nella doppia partecipazione e questo è il senso della partecipazione dell'essere naturale della natura (ossia dell'essere umano fatto ad immagine di Dio) e dell'essere soprannaturale, fatto simile a Dio nella grazia e nella gloria. Due emanazioni assolute dell'amore essenziale di Dio che provocano due emanazioni dell'amore creato. La prima per trascendere il nulla e aprire la bellezza dell'essere la verità e il bene nel mondo, la seconda per ripristinare la comunicazione interrotta dal peccato e elevare l'uomo al commercio con le Tre divine Persone. Tale è la realtà mirabile dell'amore di libertà, plesso inscindibile di assoluta immanenza e totale trascendenza. Tale è il senso della partecipazione; tale è il primo paradosso della Creazione consegnata alla filosofia e alla scienza; tale è il secondo paradosso della ri-creazione, avvenuta attraverso la chenesi del Verbo eterno nell'incarnazione e la discesa dello Spirito Santo nella Pentecoste, che rinnova la Chiesa e la Sua teologia fino alla fine dei tempi.

<sup>1</sup> C. Fabro, *Le liber de bona fortuna chez saint Thomas*, in «Revue Tomiste», 88, 1988, pp. 556-72.



UN'ANTROPOLOGIA SPIRITUALE CON RIFERIMENTO  
AGLI SCRITTI GIOVANILI DI CORNELIO FABRO

Rosa GOGLIA asc

*1. Esordio culturale*

- anno 1931: *L'oggettività del principio di causa e la critica di D. Hume.*

- anno 1934: *Il principio di causalità, origine psicologica, formulazione filosofica, valore necessario ed universale.*

- anno 1936: *La difesa critica del principio di causa.*

Con la difesa del principio di causa, argomento, *criticamente* affrontato, la filosofia di Cornelio Fabro è già sul crinale del pensiero e della storia collocandosi in una situazione ponte tra il pensiero classico e il pensiero moderno e contemporaneo. Si tratta di una collocazione metafisica (metafisico-critica) che, come tale non trascura, anzi abbraccia tutti i campi: mondo (natura fisica, cosmologica, sensibile, biologica), uomo (natura umana: biologia, psicologia, percezione, pensiero, fenomenologia della percezione), apertura metafisica al trascendente (l'anima spirituale, le creature spirituali, Dio) con particolare attenzione ai problemi dell'esistenzialismo, alla Filosofia della Religione, alla Psicologia della Religione e all'Agiografia. Una *sum-*

ma del suo pensiero filosofico la troviamo nell'epilogo dell'ultimo triennio accademico (1979-81) dal titolo *Analisi esistenziale della vita quotidiana*, così scandita: essere nel mondo, essere nel corpo, essere nell'io.

## 2. Un'idea altissima della dignità dell'uomo

In un abbozzo di itinerario stilato in occasione del congedo ufficiale dall'Università di Perugia, il nostro filosofo così ebbe a scrivere: "il nascere della libertà è stato il compito unico ed essenziale, il punto intensivo del mio qualunque cammino ch'è ancora in movimento, perché la vita dello spirito non conosce soste e si muove nell'orbita di un comune destino e nell'impegno di una comune ricerca per orientarsi ed orientare sul dove si trova la verità e sul come nasca la libertà". Verità quindi nella libertà e libertà per la verità. La sua ricerca si articola nei seguenti punti:

1. L'approfondimento della nozione metafisica di partecipazione;
2. L'essenza metafisica del principio moderno d'immanenza come ateismo radicale;
3. Il recupero del realismo classico-cristiano nell'esistenzialismo metafisico di Kierkegaard;
4. La fenomenologia filosofica;
5. Percezione e pensiero;
6. Alcune agiografie scientifiche;
7. La libertà come prius esistenziale.

Filosofo insigne egli ha concentrato la sua *vis* speculativa nella ricerca della libertà da cogliere nel suo momento sorgivo. Nella teoresi fabriana l'essere e la libertà sono i due fuochi dell'ellisse dallo *esse ut actus essendi* (e la connessa dottrina della partecipazione) egli perviene alla fon-

dazione della libertà che, come creatività partecipata, diviene e si pone quale *prius* fondante assoluto nel suo ordine. Siamo alla formula del primato esistenziale della libertà. Con ardita penetrazione teoretica Fabro ha dimostrato di essere una delle più alte espressioni della modernità indicando la strada all'emergenza della libertà non sulla verità ma per la verità.

### 3. *La sua biblioteca privata*

“La consistenza quantitativa del fondo è stimabile intorno alle venti, venticinquemila unità fisiche tra libri e fascicoli di riviste (consistenza considerevole, se pensiamo che si tratta di una biblioteca privata). Accanto all'aspetto quantitativo, riferisce Alberto Gambardella (coordinatore della Biblioteca della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, che ora ospita il Fondo Fabro), occorre sottolineare il valore qualitativo del fondo, ricco di opere di pregio, come per esempio la terza edizione dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alambert, pubblicata a Livorno in diciassette volumi tra il 1770 e il 1775, la prima edizione delle *Opere complete* di Hegel pubblicate a partire nel 1832, un anno dopo la morte di Hegel, la prima edizione tedesca dei *Principi della filosofia dell'avvenire* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) di Ludwig Feuerbach pubblicata a Zurigo nel 1843, l'*Opera Omnia* in due volumi di Marsilio Ficino, pubblicata a Basilea nel 1561, oltre decine e decine di cinquecentine e seicentine. Ma accanto alla presenza di opere che rivestono un importante valore dal punto di vista

dell'antiquariato librario, vorremmo sottolineare il fatto che ci troviamo di fronte ad una biblioteca per molti versi unica nel panorama delle biblioteche italiane, data la ricchezza delle fonti in lingua originale: basti pensare alla totalità delle *Opere* di Kierkegaard in danese, alle opere scritte in quindici lingue diverse, di cui le opere in tedesco rappresentano oltre la metà del totale dei libri. Inoltre, l'esperienza quotidiana di navigazione in internet in tutti i cataloghi delle biblioteche italiane sia mia che dei miei colleghi, nonché le richieste di utenti che hanno incominciato ad utilizzare le risorse del Fondo, ci hanno confermato il fatto che appartengono al Fondo opere irreperibili sul territorio italiano e in alcuni casi anche a livello mondiale..."

"Vorrei ora fornire, continua Gambardella nella nota del 2001, alcuni dati dei lavori in corso: a tutt'oggi risultano catalogati 5.000 libri per un totale di 5.600 volumi; le lingue presenti sono 15, la lingua più rappresentata è il tedesco con oltre il 50% dei libri, segue l'italiano al 20%, l'inglese al 12%, il francese all'8%, il danese al 5% e via via tutte le altre lingue. L'autore più rappresentato è Hegel (90 libri), segue Kant (67), Heidegger e Marx (49), Jaspers (47), S. Tommaso D'Aquino (44), Kierkegaard (43), e via via tutti gli altri. Sono stati rinvenuti fogli volanti in circa quattrocento libri. I libri con dedica ammontano a centoventi. Dal punto di vista della data di pubblicazione abbiamo: 3 libri pubblicati tra il 1601 e il 1700; 31 tra il 1701 e il 1800; 691 tra il 1801 e il 1900; 4180 tra il 1901 e il 1994.

Per concludere vorrei sottolineare, dopo quasi due anni di contatto giornaliero con i libri del Fondo, come, attraverso il ritrovamento all'interno dei libri di una quantità consi-

derevole di cataloghi editoriali, emerge il fitto scambio epistolare con case editrici italiane ed estere, attraverso l'attenzione quasi maniacale che Fabro sembra nutrire nei confronti di ogni bibliografia incontrata alla fine di un volume letto; abbiamo avuto modo di verificare come, accanto alla sua attività di studio e di insegnamento, si evidenzia una sua attenta, profonda e spesso nascosta passione per tutto il mondo dei libri, che confina a tutto tondo con la passione e l'attività specialistica del "bibliofilobibliografo"<sup>1</sup>.

Chiave ermeneutica della filosofia fabriana: "Interpretare un pensiero è riportare alla luce il suo principio" per individuarne il nucleo genetico che in Fabro si identifica con l'approfondimento della nozione metafisica di partecipazione nella sua dialettica intensiva: è questa la chiave ermeneutica per attuare quella radicalizzazione del tomismo capace di esprimere l'istanza teoretica al livello di pensiero essenziale. La prima presentazione della priorità speculativa della nozione metafisica di partecipazione risale allo scritto giovanile di Fabro *La difesa critica del principio di causa*, pubblicato dalla «Rivista di Filosofia Neo Scolastica» nel 1936 (lo studio è stato riproposto nel 1967 e nel 1969). Anche San Tommaso fin dalle sue opere giovanili aveva individuato che la nozione di ente è il punto di partenza del pensiero.

#### *4. La difesa critica del principio di causa*

Fin dalle prime espressioni, Fabro va a fondo della connessione che lega la causa con l'effetto e della sua pertinenza non all'astrazione, ma alla natura umana: "La coscienza di

questa profonda diversità tra causa e principio e la persuasione che la causa sia ciò da cui dipende l'essere od il divenire di altre cose sono vivissime in ogni uomo", egli dice, "e su di esse poggia e si fonda l'esplicarsi delle sue attività: sia nella vita privata come in quella sociale, l'attenzione sua vigila di continuo ed indirizza le energie alla ricerca delle cause per conoscerle e dominarle, con sete inestinguibile, per cui l'uomo è stato appunto chiamato «animale delle cause, che mai non posa», quasi che fosse agitato continuamente da un istinto causale, (*Kausaltriebe*) secondo l'espressione di Jo. Hesen (*Eseg.*, p. 3.). Quando si parla, dunque, della giustificazione critica e del valore del principio di causa", continua Fabro, "si intende e si pone in questione il senso e la necessità reale di questa relazione tra causa ed effetto. L'aver accentuato un po' il riferimento del problema causale al pensiero spontaneo ha avuto il vantaggio, credo, non solo di mostrare come i più ardui problemi spirituali si radichino tutti su fondamentali esigenze di natura, ma specialmente di indicare che se in filosofia possono darsi e trovarsi problemi e questioni inutili, tali non sono quelli che riguardano il problema della causalità. E questo simpatico carattere di «umanità» del problema causale cresce maggiormente quando lo si voglia osservare più da vicino: la causalità non regge soltanto la vita giornaliera e inferiore delle piccole esigenze, ma altresì e più ancora quella elevata. Così se per scienza e per conoscenza scientifica intendiamo la ricerca e classificazione delle connessioni reali tra le cose, tale costruzione è vuota e l'ambizione di conoscenza una chimera, quando non sia criticamente giustificata la possibilità e la validità in generale di queste connessioni reali, ovvero di causalità. Di più, nell'ambiente *realista* in



cui intendiamo svolgere queste riflessioni, v'è un altro problema, ben più fondamentale e più umano, quello *teologico* o della *causa universale*<sup>2</sup>. Ma non sono problemi semplici, poiché: “quando la riflessione cercò di penetrare la natura e la validità del legame causale, spesso si trovò arenata tra inestricabili difficoltà e le discussioni iniziate fin dagli albori del pensiero umano sono tra le più celebri ed appassionanti di tutta la sua storia”<sup>3</sup>. “Il più noto studioso odierno della causalità, il prof. J. Geysler, lo chiama «das Problem des spezifischen Kausalband»; problema che in concreto si scinde in altrettanti ardui problemi, quante sono le specie di causalità classificabili: meccanica e di puro moto locale, reazioni chimiche nel mondo inorganico, causalità biologica, conoscitiva, volontaria [...] e in questo superiore della vita”<sup>4</sup>.

### 5. *La forza gentile*

Il complesso problema del *Kausalband* è stato la pietra di scandalo di David Hume: “Se dobbiamo risolvere questa idea in una corrispondente percezione di esperienza attuale, come esige l'ideologia humiana, anche all'idea di causa ed effetto ne deve corrispondere qualcuna; in realtà, però, nell'esperienza non si trova un'impressione capace di fondare la nozione di efficienza, onde anche il valore del principio che ne deriva non ha maggior garanzia dell'illusione psicologica che sta all'origine dell'idea. Questa illusione viene radicata nel pensiero spontaneo per la facoltà associativa dello spirito, il quale per una *forza gentile* che lo spinge (Belief, Custom) s'abituata a passare dall'uno all'altro, a collega-

re l'uno appresso all'altro quei fenomeni che ordinariamente si trovano accompagnati, onde poi, alla vista dell'uno, spontaneamente pensa e aspetta il secondo. Hume espone in lungo e in largo la sua critica e non entra nello scopo di queste note il seguirlo e il confutarlo: è il problema del fenomenismo in generale, come negazione dell'idea astratta e di ogni relazione ontologica, ch'è in questione, poiché Hume dichiara con compiacenza di volerla rompere radicalmente con il pensiero tradizionale. Seguono due lunghi processi di critica, di quella critica che svegliò Kant dal «sonno dogmatico». Anche noi oggi e, meglio, distinguiamo i vari aspetti del problema e sappiamo discernere il lato fisico dall'ontologico, lo sperimentale da quello critico, la questione dell'origine psicologica da quella del valore oggettivo a questo solo si riferisce l'esigenza critica"<sup>5</sup>. Dopo un'accurata analisi testuale e contestuale, scientificamente documentata, Fabro esplora il fertile e ricchissimo campo della produzione tomistica e individua nella teoria della partecipazione l'itinerario da percorrere per la difesa critica del principio di causa e, quindi, per una ripresa del realismo filosofico.

#### *6. Dall'ente per partecipazione all'essere per essenza*

“L'essere detto «per partecipazione» è l'essere che non è «tutto essere» o «tutto l'essere»; per l'Angelico è questa una qualifica che appartiene a tutto il cosmo nel suo insieme, e ad ogni cosa in particolare: piccola o grande, semplice o composta, infima od elevata nella scala degli esseri”<sup>6</sup>. Imperfetto, finito e quindi partecipato è l'essere che di gra-

do in grado cerca il compimento ch'è spinta e principio della dialettica veramente *trascendentale* con la quale l'intelletto trascende i gradi stessi e l'imperfezione per raggiungere la forma assoluta. "Platone ha indubbiamente in questa intuizione colpito nel segno", osserva Fabro, "perciò a questo platonismo S. Tommaso non ha mai rinunciato (e come poteva rinziarvi?), né lo vide in opposizione con l'anima dell'aristotelismo, a cui aveva affidato la sorte delle sue idee per il progresso della dottrina cattolica. Per S. Tommaso, almeno in questo punto, l'esigenza concettuale collima con quella ontologica e reale: l'essere per partecipazione non si comprende, cioè non si comprende essere, non è se non in dipendenza dell'essere per essenza. Confesso", ammette Fabro "che non tutto è matematico in queste considerazioni, ma neppure lo può essere, si dirà che esse sono di una certezza superiore all'univocità angusta del pensiero logico e matematico, ma è un fatto che il nostro intelletto quando si avvicina a queste nozioni che lo dovrebbero beare di splendore sperimenta invece una viva coscienza della sua finitezza. Ma S. Tommaso non mostra soverchi timori nel fare questi passi che l'ascesa dialettica richiede"<sup>7</sup>.

### *7. La giustificazione del principio di causa*

"Se queste considerazioni sono fondate", continua Fabro, "ho l'impressione che non siamo lontani dalla difesa critica del principio di causa che si va cercando [...]. Tale, o simile a questa, può essere l'ultima giustificazione critica del principio in esame. Ma", osserva il filosofo: "questo metodo della

partecipazione conta ancora pochi difensori e non ha avuto la considerazione che si meritava. La possibilità della difesa critica del principio con la nozione di essere partecipato mi apparve ricercando in S. Tommaso l'ultima ragione metafisica per la quale una cosa può essere detta dipendente<sup>78</sup>.

#### 8. Anno 1934: dissertazione

La difesa critica del principio di causa integra e continua, il suo primo lavoro *L'oggettività del principio di causa e la critica di D. Hume* del 1931, che è la sua tesi di laurea, cui segue nel 1934 *Il principio di causalità, origine psicologica, formulazione filosofica, valore necessario ed universale*, dissertazione premiata dall'Accademia Romana di San Tommaso in quanto vincitrice di un Concorso Internazionale bandito dall'Accademia medesima<sup>9</sup>. Il testo è inedito, ne tratteggio un breve *excursus* che ci aiuta a capire la profonda complessità di interessi scientifici che hanno sempre caratterizzato la metafisica del nostro filosofo. Dopo aver introdotto nella *Prima parte* con un'ampia esposizione il problema generale della causalità e dell'anticausalismo nella storia, l'autore esamina i vari periodi del pensiero antico, medievale e moderno, nei suoi esponenti principali. Affronta il problema della genesi psicologica del principio di causalità avvalendosi delle più recenti indagini della psicologia sperimentale: ricordiamo che in questo periodo la Germania era il centro della cultura e della ricerca in campo psicologico e fenomenologico, ma vengono analizzati ed esposti anche i processi di astrazione della dottrina tradizionale. Con

particolare puntualizzazione dimostra che il principio di causa è preceduto dalla nozione di realtà e di sostanza, da cui una fondamentale dipendenza nell'essere. Nella *Seconda parte* analizza le formulazioni filosofiche del principio di causalità che alla luce della dottrina metafisica dell'atto e della potenza trovano in San Tommaso l'elevazione dinamica dal meno perfetto al più perfetto. È qui che l'autore si sofferma sull'espressione tomistica "omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam". Nella *Terza parte* Fabro indugia sul valore necessario ed universale del principio di causa che trova la sua giusta collocazione nel realismo tradizionale, e che quindi non si può comprendere l'essere dell'ente per partecipazione omettendo la dipendenza dall'essere per essenza. La conclusione, o meglio il coronamento di tanta erudizione è rappresentato da tre appendici: *La nozione di causa secondo la Scuola sociologica francese; La fondazione critica del principio di causa secondo J. Geysler; L'indeterminismo fisico e il principio di causa*<sup>10</sup>.

Sta qui, nella *Dissertazione* la sua intuizione fondamentale: "L'ultima formula del principio di causa, egli dice, deve esprimere la fondazione della prima forma di causalità, cioè contenere l'evidenza della prima dipendenza della creatura dal Creatore<sup>11</sup>".

### *9. La nozione metafisica di partecipazione. Sintesi definitiva del pensiero classico, cristiano e moderno*

Nel 1935 all'Angelicum si laurea in Teologia con la tesi *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.*

*Tommaso d'Aquino. Saggio di introduzione analitica al pensiero tomista.*

Fabro che non è mai approssimativo nelle sue indagini, ma va sempre al fondo e al nucleo genetico, qui così precisa: “Per chiarire meglio il nostro cammino sarà bene tenere presente che nella difesa critica del principio di causa ha un’importanza decisiva la sua rigorosa formulazione. Infatti la formula scelta non può essere qualunque, ma deve esprimere l’ultima esigenza metafisica della dipendenza reale nella sua purezza nozionale”<sup>12</sup>.

Tale formula è quella enunciata mediante la nozione di partecipazione: “Ogni ente per partecipazione è causato da un altro”<sup>13</sup>. “Infatti, con la nozione di partecipazione, S. Tommaso procede alla dimostrazione della creazione di tutte le cose finite da Dio e della distinzione reale di essenza e di atto di essere in ogni creatura: vale a dire i due cardini della metafisica dell’essere creato. È questa nozione che conferisce al tomismo il carattere di sintesi definitiva del pensiero classico e del pensiero cristiano e lo pone in condizione di soddisfare a tutte le esigenze di intimità metafisica tra il finito e l’infinito, avanzate dal pensiero moderno”<sup>14</sup>. Sono questi gli elementi che possono fondare l’antropologia metafisica.

*10. Fenomenologia dello spirituale. Confutazione del materialismo e del sensismo*

Riguardo alla realtà spirituale noi abbiamo un’esperienza chiara e continua; seguiamo questa fenomenologia: “non è possibile nella vita quotidiana nessun atto di co-

scienza o decisione della volontà senza che noi non ne abbiamo la consapevolezza e quindi senza che il nostro Io non si percepisca nelle sue manifestazioni e strutture spirituali. La realtà spirituale si fa *presente* ad ogni atto di coscienza personale e questa coscienza spirituale nella vita normale contiene e domina la coscienza sensibile: in questo senso è la coscienza puramente sensibile che per noi è rara, [al contrario di quanto sostiene Hume] limitata ai momenti crepuscolari della semiveglia e nelle dissociazioni psicologiche più gravi. Parimenti nulla di più evidente per ognuno di noi della realtà del pensare, del volere, dell'appassionarsi per qualche ideale [...], ciò che costituisce l'autentica vita spirituale. Il fatto che l'uomo elabora scienze, attività di ogni genere, che studia il divenire delle religioni e delle civiltà, assieme all'impegno che egli impiega nei suoi progetti di vita [...], tutto ciò è la sconfessione in atto contro ogni professione di materialismo, anche se poi in sede filosofica ci si dimentica che soltanto un essere pensante cioè spirituale può mettersi a *dimostrare* con argomenti il materialismo! Bisogna quindi ammettere con S. Tommaso che l'anima per il fatto che prende coscienza dei suoi atti non afferra soltanto l'esistenza propria negli atti, ma ottiene subito una positiva conoscenza della spiritualità come tale e questa conoscenza naturalmente può poi progredire mediante la riflessione secondo tutte le diramazioni delle scienze fino all'esperienza estetica, religiosa e strettamente mistica. L'Angelico non ha mancato di segnalare il cerchio chiuso di una conoscenza di pura astrazione delle cose materiali che non tocchi la realtà spirituale come tale perché «per quanto il nostro intelletto possa astrarre la quiddità della

cosa materiale dalla materia, tuttavia non arriverà mai (per questa via) a qualcosa che assomigli alla sostanza immateriale» (*Summa Theologica*, I, 88, 2). Ma il Santo Dottore ha dato il principio di quella che potrebbe dirsi una ‘fenomenologia dello spirituale’ in senso proprio<sup>15</sup>. Fabro sviluppa la percezione della spiritualità nei suoi studi sulla percezione e sul pensiero, e di S. Tommaso sottolinea: “lo splendore dell’itinerario tomista tocca il suo vertice quando leggiamo che la conoscenza che l’anima ha di se stessa nel suo intendere attinge l’intimo della sua essenza e ne dimostra perfettamente la virtù e la natura: «Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam» (*Summa Theologica*, I, 88, 2, ad 3)”. Incalza Fabro “S. Tommaso non ha ignorato pertanto il principio della moderna fenomenologia ovvero l’autotrasparenza del soggetto spirituale: soltanto che, invece di svolgerlo sul piano puramente fenomenologico come ha fatto il pensiero moderno, ha trasferito questo sviluppo nelle sue stupende analisi dell’atto umano e delle passioni e alla teologia della vita mistica (doni dello Spirito Santo, virtù infuse, stati mistici...)”<sup>16</sup>. Segnalo, a riguardo, il magistrale studio di Marcelo Sánchez Sorondo *La gracia como participación de la naturaleza divina segun Santo Tomas de Aquino* (Buenos Aires – Letran – Salamanca 1979, pp. 360), forse ancora insuperato nella specificità dell’argomento sulla partecipazione e refusione della Grazia di Cristo, argomento che può indicare e fondare una nuova prospettiva teologico-esistenziale dopo il Concilio Vaticano II che sia anche illuminata dalla luce dell’alba di questo nuovo millennio.



### *11. S. Tommaso e il pensiero greco*

La rigorosa struttura speculativa della nozione di partecipazione consente una riflessione teoretica per affrontare e realizzare l'arduo compito del pensiero dell'Occidente superando l'inclinazione di platonizzare il Cristianesimo e di separare ragione e fede. È su questa traiettoria che avviene il confronto col mondo moderno. Fabro incontra S. Tommaso in questo percorso, ma come abbiamo visto, già nel 1936 aveva proposto la prima presentazione della priorità speculativa della nozione di partecipazione<sup>17</sup>. Un noto studioso e storico Van Steenberghe sostiene, affrontando l'opera di Fabro, che il tomismo appare come un ringiovanimento<sup>18</sup> ed un approfondimento originale del pensiero greco; credo che anche noi possiamo affermare che Fabro ha ringiovanito S. Tommaso, interrogandolo sui problemi della filosofia moderna e contemporanea.

### *12. S. Tommaso in dialogo con il pensiero moderno*

“[...] Aggiungo da parte mia”, asserisce Fabro, “che un'operazione simile a quella tomistica, di un superamento secondo una convergenza positiva dell'idealismo (Platone) e del realismo (Aristotele), tramite l'assoluto di coscienza del pensiero moderno (nella confluenza specialmente della sostanza di Spinoza e dello *Ich denke ueberhaupt* di Kant), sarà tentata all'inizio del secolo XIX soprattutto da Hegel con esiti decisivi, non solo per la radicalizzazione del laici-

simo della Riforma (teologia liberale), ma per l'intera storia dell'Occidente con il materialismo dialettico e storico di Karl Marx"<sup>19</sup>. "S. Tommaso, dimostrando la sussistenza delle sostanze spirituali e difendendo la libertà e l'immortalità individuale, metteva al sicuro la cultura dallo sfacelo completo dell'ordine metafisico, nel rapporto di uomo-mondo e di creatura-Creatore, ma anche dal disorientamento incapace di dare struttura e consistenza alla morale pubblica e privata: una breccia aperta al fatalismo e all'epicureismo. Come oggi, con l'orizzontalismo antropologico"<sup>20</sup>. Non sarà errato asserire che come S. Tommaso ha elaborato in un'originale sintesi il pensiero di Platone ed Aristotele, così Fabro ha armonizzato in una rigorosa elicoidale dinamica metafisica S. Tommaso e Kierkegaard.

### *13. Un tomismo ringiovanito. Per il recupero dell'Occidente*

Sul fondamento del pensiero tomistico Fabro sviluppa una riflessione nuova e del tutto originale, egli introduce il semantema *partecipazione predicamentale*, del tutto nuovo nella storiografia filosofica e ciò permette di articolare le corrispondenze fra i nessi nozionali (individui-specie-generi) ed i plessi reali (materia-forma, sostanza-accidente), ossia di introdurre un rapporto di partecipazione reale; a questo punto Fabro crea l'espressione "riflessione metafisica intensiva". A questo livello la partecipazione si rivela come fondamento per il passaggio all'analogia ch'è lo strumento semantico per la "partecipazione trascendentale". Questa

intende esprimere il rapporto metafisico degli enti all'essere, dei soggetti del reale – gli enti sia materiali come spirituali – allo “atto di essere” (*actus essendi*) in senso forte. L'espressione ultima speculativa di tale rapporto fondante è la composizione tomistica di *essentia* ed *esse* come di atto e potenza nella sfera trascendentale<sup>21</sup>. La decadenza progressiva ed inarrestabile del pensiero occidentale secondo l'accusa di Heidegger, non può essere bloccata dalla riappropriazione del pensiero tomistico specialmente secondo l'interpretazione di Fabro?

#### *14. Il fascino del principio dell'atto*

“L'ostinata coerenza con la quale la filosofia moderna ha portato a fondo il principio d'immanenza, sostiene Fabro, impegna il pensiero cristiano ad elevarsi al punto di vista teoretico mediante il quale il pensiero faccia l'inizio con se stesso nell'essere e la ragione possa fare il *passaggio all'Assoluto*. Se la filosofia moderna allora ha potuto turbare radicalmente la vita spirituale dell'Occidente, avviandola prima sulla china del monismo panteistico e poi chiarendosi definitivamente nel suo autentico nucleo di antropologismo ateo trascendentale quale si attesta nella filosofia contemporanea (neopositivismo, marxismo, esistenzialismo...), ciò si deve soprattutto al fascino che porta in sé il *principio dell'atto* dal quale essa partiva (il principio della coscienza come fondamento dell'essere). La risposta in sede teoretica non si sa come possa venire dalla ripresa di una Scolastica formalistica, scialba e generica, che la filosofia

moderna ha ben conosciuta e direttamente fronteggiata da Cartesio, a Kant fino a Schopenhauer [...], secondo la quale l'ente si esprime nell'essenza possibile o reale e l'esistenza nel fatto empirico riferito dai sensi"<sup>22</sup>. Senza metafisica non si può fondare un'antropologia che difenda la dignità della natura umana.

*15. L'atto tomistico dell'esse e l'atto moderno dell'autocoscienza*

Alla deprecata nemesi moderna "sfugge la concezione tomistica che addita nell'*esse* l'atto dello *ens*, l'atto di ogni atto, ed abbassa perciò l'essenza e la forma a mera potenza determinativa e recettiva dell'*esse*: a questo modo il pensiero fa inizio con la presenza dell'atto, ch'è l'apprensione dello *ens*, ed avanza mediante la tensione di *essentia* ed *esse* che l'*ens* richiama nella sua costituzione originaria. Questo capovolgimento tomista dell'orizzonte speculativo ristabilisce da una parte il contatto del biblico *Sum, qui sum* (Esodo, 3,14) con lo essere di Parmenide e s'incontra dall'altra parte con il principio moderno dell'atto e con le esigenze per le quali esso è sorto ed oggi viene rivendicato per esempio da Heidegger. Mostrare la realtà e la forma di quel che si potrebbe chiamare il 'parmenidismo tomistico' e dell'incontro fra l'atto tomistico dell'esse e l'atto moderno dell'autocoscienza, è il preciso compito di un tomismo consapevole della propria forza e originalità come della gravità della situazione del pensiero contemporaneo"<sup>23</sup>.

*16. L'uomo si cerca nell'essere e l'essere s'illumina nell'uomo. Il tomismo del futuro. La metafisica dell'atto*

“Una volta infatti che si riconosca, come si deve, sottolinea Fabro, la derivazione e deviazione teologica della metafisica dell'immanenza con le sue varie propaggini, il compito del tomismo del futuro sembra debba essere anzitutto quello di penetrare l'esigenza di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione della coscienza nell'essere e del finito nell'Infinito: chiarendo a un tempo perché l'uomo si cerca nell'essere e perché l'essere s'illumina nell'uomo, fondando così i propri principi della «metafisica dell'atto», non come una figura culturale isolata, ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è al tomismo pertanto, più che a qualsiasi altra scuola di pensiero cristiano, che si addice tale missione di unificazione dell'umana coscienza, dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale”<sup>24</sup>. Fabro attesta di voler rimanere nella “perseveranza di una fedeltà che vede nello studio dell'Aquinate non un semplice richiamo storico ma il volgersi nel solco speculativo più profondo del pensiero umano... Al problema dell'essere è rimasto e rimarrà sempre legato il senso ossia il destino della civiltà dell'Occidente”<sup>25</sup>. Ben si comprende la dichiarazione di Fabro, quando dice che “La scelta di San Tommaso non ha carattere personale o confessionale, ma universale e trascendentale, perché vuole essere l'espressione più rigorosa delle possibilità

della ragione nei suoi compiti verso la fondazione della scienza e della fede”<sup>26</sup>.

*17. Estrapolazione di terminologia fabriana, dai suoi scritti*

- Dialettica elicoidale;
- partecipazione predicamentale;
- partecipazione *trascendentale*;
- «stupore» come penetrazione nel fondamento;
- analisi trascendentale dell’esperienza originaria;
- afferrare l’*ens*;
- conoscenza di approssimazione e di assorbimento;
- *ens*: trascendentale concreto;
- riflessione metafisica intensiva<sup>27</sup>;
- principio di assimilazione sintetica,
- *immersio in totam vitam in qua sese ostendit ens ut*

*est in actu*: è all’interno della presenza globale con riferimento alla totalità (mondo, corpo e spirito) che si attesta la presenza costitutiva ed attuosa dello *ens*. Per questo passo ch’è il primordiale, non basta più la sola *conversio* ai contenuti dell’esperienza, quanto si esige appunto la *immersio*;

- non “*cogito, ergo sum*”, ma *sum ergo cogito*. Anzi, *cogito ens quia sum in mundo*, cioè *apprehendo quod sum coram mundo qui est collectio entium et apprehendo me esse in quantum apprehendo me esse inter entia et mundum coram me esse*, e quel “*coram*” significa non soltanto e anzitutto un rapporto spaziale ma esistenziale costitutivo;

- *apprehendo quod est ens, quod sunt entia in mundo, ergo apprehendo simul quod est et ipse sum in mundo; ergo intelligo ipsum esse quasi fundamentum mundi et meipsum mundum considerantis, intelligo Ipsum Esse ut principium omnium entium*<sup>28</sup>, [una sintesi a tre dimensioni];

- l'essenza della metafisica è di avere molte vie;

- il cominciamento è un atto sintetico; il pensiero fa l'inizio con la presenza dell'atto ch'è l'espressione dell'*ens*<sup>29</sup>;

- *conversio ad praesentiam*: dell'*esse* c'è una proiezione non rappresentativa ma presentativa;

- la filosofia cerca, i sistemi hanno già trovato, l'elemento esistenziale è il cercare e poi il rischio della decisione;

- *tota ratio libertatis est in electione constituta*;

- né giudizi analitici, né sintetici *a priori*, bensì giudizi di libertà ponente, di libertà creatrice che non sono né analitici, né sintetici, ma responsabili;

- “Per noi la prima evidenza è che l'ente è: è questo il primo svegliarsi della coscienza, al di là del quale non c'è che il buio dello spirito. E l'ente nel suo darsi immediato s'illumina da sé: quindi il darsi dell'ente alla coscienza – «l'ente è» – un atto sintetico per la coscienza e non può essere diversamente. Sintetica sarà perciò tutta la conoscenza del reale, immediata o mediata che sia. Il conoscere analitico è riservato alla sfera formale del possibile ed in generale (aggiungo ora) alle discipline astratte come le matematiche, che seguono rigorosamente il principio di identità. Allora se l'ente è sintetico e lo spirito è la *capacitas entis in veritate sua* [...] un qualsiasi male fisico e la stessa mor-

te non possono decidere dell'essere dell'uomo come tale che si perfeziona solo come libertà: lo stesso male morale, fin quando c'è vita, non è mai definiente e definitivo, l'uomo può vincerlo o rinnegarlo e stabilirsi nel bene"<sup>30</sup>;

- L'uomo si cerca nell'essere e l'essere s'illumina nell'uomo<sup>31</sup>;

- Libertà come creatività partecipata.

Questo lavoro si potrebbe migliorare ed approfondire spigolando fra i suoi scritti, traendone magari un *Lexicon*.

### *18. Una storia metafisica della gnoseologia*

Negli anni 1937-40 Fabro insegna biologia, psicologia razionale e metafisica. I due volumi *Fenomenologia della Percezione e Percezione e Pensiero* sono una sorta di storia metafisica della gnoseologia dal pensiero greco ai nostri giorni al fine di costruire un "realismo gnoseologico dell'esperienza a sfondo funzionalistico".

### *19. Partecipazione e psicologia: un vincolo trascendentale*

Seguiamo l'analisi di Fabro: "c'è una partecipazione trascendentale, costitutiva degli enti come plesso di assenza come potenza e di esse come atto: una composizione la quale è sottesa dalla partecipazione dinamica che si attua mediante la creazione e la conservazione- un vincolo trascendentale che rapporta le creature tutte, materiali e spirituali all'*Esse subsistens*. E questa dialettica (per ac-



cennarvi brevemente) si riflette nell'agire ove la partecipazione circola anch'essa tanto nell'ordine trascendentale della totale e semplice dipendenza degli enti rispetto all'Essere primordiale, come anche nell'ordine predicamentale della dipendenza nel divenire finito – temporale. Si può dire che sia il mondo creato, guidato dalla complessità dell'ordine cosmico, sia il corpo umano sostenuto e sviluppato dalla complessità delle energie vitali, partecipano di trascendenza e di immanenza in mutua penetrazione<sup>32</sup>; contro la separazione voluta da Hume e Kant; anch'egli fece ricorso “ad un principio unificante che trascende la coscienza individuale da una parte, e dall'altra, seguendo Hume si fissò sul presupposto che i principi della sintesi percettiva non potevano essere immanenti ai dati. Kant rimase vittima del dualismo cartesiano”<sup>33</sup>. La partecipazione nella dinamica del conoscere è stata ampiamente studiata nei due volumi: *La Fenomenologia della Percezione e Percezione e Pensiero* del 1941. “Non vi è percezione senza qualche pensiero implicito”, egli dice, “e non vi è barlume di pensiero senza un qualche riferimento a contenuti di percezione”<sup>34</sup>. Lo studio della *Fenomenologia della percezione* approfondisce lo sviluppo del principio di coscienza da Cartesio alla Psicologia contemporanea e dopo il “processo al pensiero moderno” approda al nuovo, ossia ai concetti fondamentali di percezione e di fenomenologia *pura*, ovvero una “descrizione fatta all'infuori di ogni presupposto teoretico”<sup>35</sup>; è una terminologia che Fabro dice “sua”, notiamo che era appena trentenne. “Fenomenologia e Metafisica sono come l'esterno e l'interno. La Fenomenologia quale teoria ge-

nerale della percezione è un prolegomeno della fondazione stessa della metafisica in genere, come dei problemi metafisici in ispecie”<sup>36</sup>. In un pregevole studio, *Ermeneutica dell'apprendimento percettivo*, J. José Sanguinetti dice a riguardo: “Non credo sia stato mai fatto un'altra volta un lavoro simile a questo, come confronto rigoroso e sistematico tra gli indirizzi della Psicologia scientifica contemporanea e la teoria di S. Tommaso. A una distanza di quasi sessant'anni sorprende l'attualità della tematica e la lungimiranza dell'impostazione. Siamo di fronte ad un Fabro inconsueto, nel senso che queste sono le sue uniche opere importanti dedicate, in un periodo ancora molto giovane della sua carriera filosofica in intimo rapporto con le scienze”.

Nell'economia dello sviluppo del pensiero fabriano, questi studi rappresentano la piattaforma di una metafisica esistenziale e personalistica<sup>37</sup> (in *La novità*, p. 48). È di questo avviso anche Gabriele De Anna quando dice: “In *Percezione e Pensiero* Fabro compie una profonda sintesi teoretica in cui i risultati della psicologia cognitiva confermano la dottrina gnoseologica tomista e ne mettono in luce aspetti che erano stati dimenticati o sottovalutati dai commentatori. D'altra parte, la metafisica tomista permette di trovare il fondamento della fenomenologia psicologica, evitando tanto le secche del realismo razionalista (che non può che risolversi nello scetticismo), che quelle dell'idealismo (che non riesce a spiegare i limiti della spontaneità conoscitiva umana). Il risultato è una posizione che Fabro stesso chiama *realismo moderato*. *Fenomenologia della Percezione e Percezione e Pen-*

*siero* sono due libri che colpiscono. Colpiscono perché mostrano un ciclopico lavoro di ricerca alle loro spalle, stupefacente per uno studioso che all'età della pubblicazione aveva trent'anni. Fabro riporta e critica le fonti aristoteliche e tomiste che riguardano le dottrine trattate, dimostra una conoscenza stupefacente dei commentatori antichi e medievali e discute le interpretazioni degli studiosi moderni. Ma allo stesso tempo si destreggia altrettanto bene tra gli autori della psicologia contemporanea da Brentano agli autori degli anni Trenta. La ricchezza delle fonti è tale che talvolta risulta difficile seguire il filo dell'argomentazione, anche per una certa ambiguità nell'uso della terminologia filosofica. Questa è tuttavia una conseguenza giustificabile del tentativo di compiere una sintesi di tale respiro. I libri colpiscono però soprattutto per la forza e l'attualità della loro proposta teoretica. Certo la filosofia teoretica, in quanto è tale, non subisce il passare della storia e non può che essere attuale [...]. Il problema gnoseologico da lui affrontato è al centro del dibattito filosofico contemporaneo, in particolare di quello della filosofia analitica, in cui è stata addirittura recentemente riproposta l'urgenza di una soluzione aristotelica<sup>38</sup>.

### *20. Neuropsicologia in chiave spiritualistica*

L'intento generale di Fabro è quello di "riabilitare" le nozioni di Fenomenologia e di Percezione fondandosi sulla nozione metafisica di partecipazione. In tal modo egli perviene all'individuazione delle basi gnoseologiche – per-

cettive su cui (poter) poggiare la ricerca anche e perfino neuropsicologica in chiave spiritualistica, riaffermando o salvando il singolo esistente come unità esistenziale di anima e corpo. Altrove Fabro aveva scritto: “l’uomo è una sintesi di anima e di corpo uniti nello spirito che non può morire”. E, prendendo atto delle valide ricerche in corso, egli dichiara: “In tutto il mio lavoro di esposizione e di ricostruzione, ho creduto di attenermi ai problemi della conoscenza ed a qualche accenno sostanziale a quelli della condotta: su ciò è mia persuasione che la Nuova Psicologia ha realizzato dei progressi innegabili che non è permesso di ignorare. Insoddisfatto delle acquiescenze e degli accostamenti generici sono passato ad un’elaborazione sistematica dei problemi, non pochi e non lievi, che la ripresa di quella connessione sollevava, almeno per me, senza arrestarmi o nascondere a me stesso le asperità del cammino”<sup>39</sup>.

*21. La partecipazione della dinamica del conoscere: originale sintesi aristotelico-tomista*

È su questa base moderna (fenomenologia e gnoseologia) che Fabro ha ripreso e ripensato la dottrina aristotelico-tomista, in una sintesi originale. Un grande pregio dei due volumi in esame è il riferimento della filosofia alle scienze positive e come il filosofo ha saputo rispettare la scienza, così la scienza dovrebbe alimentarsi di filosofia. “Soprattutto nel nostro secolo, quando la scienza è nettamente staccata dalla filosofia, la cultura cattolica non solo

non ha mostrato alcuna pregiudiziale, ma ha collaborato e collabora direttamente a fianco dei massimi istituti di ricerca<sup>40</sup>. La filosofia cartesiana ha scisso percezione e pensiero e su questo itinerario hanno camminato Hume (associazionismo) Kant (autonomia, o sintesi *a priori*), l'idealismo (movimento del pensiero in se stesso). “Che la filosofia moderna sia sorta da un falso problema? Questo è appunto il problema dei problemi”<sup>41</sup>.

## 22. *L'ateismo e l'antropologia radicale*

Nel 1950 Fabro aveva scritto. “C'è nell'aria quasi un processo di dissoluzione del sacro che penetra dovunque e inaridisce le sorgenti della vita interiore”<sup>42</sup>. “Oggi l'uomo ha da fare la scelta che probabilmente deciderà per molti secoli, e forse per millenni, il volto futuro del mondo, e della stessa sopravvivenza della civiltà dell'Occidente [...]. La filosofia, divincolatasi dai morbidi cuscini dei sistemi, vive con l'asperità della lotta nella fede per l'esistenza e punta diritta sull'essere<sup>43</sup>. Fabro come Kierkegaard vive, sperimenta e condivide l'ansia e l'anelito dell'urgenza di fondo della filosofia moderna ne apprezza e ne riconosce l'impegno: “È merito della coscienza filosofica contemporanea, egli dice, di aver suscitato nell'uomo l'inquietudine e la nostalgia per il rischio della verità, di averlo chiamato a vivere il tormento del disagio dello scrupolo per l'autenticità del proprio essere ciò ch'è stato in fondo, anche il vincolo ed il compito più profondo della coscienza spirituale del mondo moderno”<sup>44</sup>.

23. *Umanesimo sinonimo di ateismo: antropologia radicale*

In tutte le variegate espressioni del pensiero moderno, “la finitezza diventa la struttura trascendentale della coscienza stessa in modo che essa in tanto la solleva dal nulla in quanto la deve riportare ogni volta in questo stesso nulla. Ed è in questa finitezza dell’orizzonte umano posto a fondamento dell’apparire e del darsi e farsi dell’essere, che consiste l’ateismo essenziale ossia costitutivo del pensiero moderno, così che la sua qualifica di umanesimo è sinonimo di ateismo e questo ateismo non ha più il senso di opposizione a Dio o di polemica contro Dio, di antiteismo, ma di assenza e carenza intenzionale radicale della «fuga di Dio» dall’uomo e della «fuga da Dio» dell’uomo”<sup>45</sup>. Questa analisi o definizione appartiene a Fabro. È l’uomo che costruisce se stesso a cominciare da se stesso: si tratta, quindi dice Fabro, di “antropologia radicale”. “Per questo non si può prescindere dall’istanza di riferirsi ad un Dio che sia Dio a tutti gli effetti della sua qualità metafisica: ossia non solo Assoluto ma Creatore, non solo Creatore ma Spirito, non solo Spirito ma libero, non solo libero ma Persona e Provvidenza. Certo si richiede molto, l’ammetto; ma non c’è altro modo per evitare di farlo *cadere* o nel mondo o nell’uomo e perciò di rovinare il destino di tutti e tre”<sup>46</sup>.

24. *L’essere e il non essere ridotti a funzione di coscienza*

“Il principio moderno di immanenza è intrinsecamente ateo”, spiega Fabro, “poiché coincide con l’affermazione

radicale dell'Io come fondamento e pertanto in quanto esclusione di Dio secondo l'intera qualità intenzionale della coscienza. Così l'essere e il non-essere non sono altro che modi di affermazione e negazione cioè funzioni di coscienza e l'essere è lo stesso pensiero come autocoscienza. Perciò con una formula meno vaga e più espressiva, si può dire che «l'essenza del principio moderno d'immanenza, in quanto è l'affermazione di posizione di appartenenza di pensiero riferita all'essere: è, e altro non può essere, che la negazione della trascendenza del conoscere riferita all'essere in cui consiste ad un tempo la prima valenza della libertà ed il passo decisivo del teismo nel suo significato fondamentale»<sup>47</sup>.

#### 24. *Umanesimo essenziale o costitutivo*

“Il cominciamento del dubito-*cogito* segna l'avvento dell'umanesimo essenziale o costitutivo che inserisce il principio della coscienza a fondamento dell'essere. Perciò il pensiero, nella filosofia moderna, non si presenta più, neppure quello di Heidegger, malgrado la sua legittima denuncia dell'oblio dell'essere, sul fondamento dell'essere (Parmenide e realismo tradizionale), ma fa della coscienza stessa il principio della unità dell'apparire del mondo”<sup>48</sup>  
“D'altra parte – ed è la valutazione positiva del cammino percorso – bisogna riconoscere che la varietà di prospettive aperte dalla creatività dell'Io ha creato nuove discipline e prospettato nuovi campi originali di indagini in tutti i settori dello spirito. [Possiamo oggi riconoscerle nelle Neuro-

scienza, Neurobiologia, Ingegneria genetica, Biotecnologia e nel neopositivismo giuridico]. Soprattutto l'affermazione dell'originalità della coscienza e l'assolutezza della libertà, come autenticazione responsabile che ogni uomo deve fare di se stesso «di fronte a Dio», ossia sul fondamento del Principio che l'ha posto; è la formula del primato dell'Io e dell'atto di libertà personale che Kierkegaard ha opposto all'Io impersonale ed alla libertà intesa come necessità di determinazione del Tutto del pensiero moderno. Fatto perciò il giudizio di fondo sull'opposizione del principio tra la filosofia della trascendenza fondata sulla priorità dell'*esse* come atto dello *ens*, e la filosofia dell'immanenza moderna, fondata sul *cogito–volo* come autocoscienza: nulla impedisce di entrare a viso aperto in contatto con il mondo che ci accoglie nella tensione crescente della tecnica e nella dialettica con gli altri uomini, nei conflitti dell'etica e nelle oscillazioni della storia, negli enigmi della natura e nelle istanze della libertà. Non è forse questa l'espansione antropologica della nozione di partecipazione?"<sup>49</sup>.

### 26. *Cornelio Fabro: tomista o kierkegaardiano?*

Per l'esposizione del rapporto di Fabro e Kierkegaard seguo principalmente i suoi *Appunti di un Itinerario* e relative trasposizioni nel mio saggio *La Novità metafisica in Cornelio Fabro*, sacrificando le oltre ottocento pagine di introduzioni alle relative opere tradotte; riconosco ch'è un taglio chirurgico, ma in questa sede forse non si poteva di più. Fabro titola la sezione dedicata a Kierkegaard *Rivendi-*



*cazione della contestazione antihegeliana di Kierkegaard: la libertà come indipendenza del “singolo” per l’impegno della “scelta” dell’Assoluto.*

Riflettiamo:

1) *Rivendicazione della contestazione antihegeliana* poiché nella acuta e critica lettura di Fabro, Kierkegaard confuta con profonde argomentazioni l'immanentismo del pensiero moderno, affrontando specialmente l'Idealismo hegeliano.

2) *Libertà come indipendenza del singolo* approfondita da Kierkegaard nel famoso testo del *Diario*, VII A 181, sul rapporto «Onnipotenza-Libertà», ove dice che “solo l'Onnipotenza può rendere liberi”, testo che secondo Fabro “ha una formulazione metafisica che può essere accettata dal tomista più ortodosso”<sup>50</sup>. Questo testo è l'espressione forse più ardita e profonda in tutta la storia del pensiero, cosicché Kierkegaard esprimeva a distanza di sei secoli la stessa dialettica che diventa in S. Tommaso il punto di partenza in elevazione trascendentale “più una natura è vicina a Dio e tanto meno è da qualcos'altro inclinata, ed è più in grado di inclinare se stessa”: osservazione nuova che Fabro indica come passaggio al limite di tutto il pensiero occidentale<sup>51</sup>.

3) *L’impegno della scelta dell’Assoluto*, Fabro trova in Kierkegaard la fondazione metafisico-esistenziale della libertà di scelta. Ma seguiamolo nella sua esposizione: “La prima opera che incontrai – anche perché era allora in voga (mi riferisco al 1940 ed aggiungo sono gli anni delle opere di *Fenomenologia della Percezione*, *Percezione e Pensiero*, nonché della *Nozione metafisica di partecipazione*) fu *Il*

*concetto dell'angoscia* che trovai molto arduo, ma anche pieno di balenamenti di un genio speculativo originale e di una profonda coscienza religiosa; mi colpì soprattutto la forza persuasiva della sua critica alla dialettica hegeliana, che costituisce il filo conduttore della sua attività letteraria, che più tardi trovai approfondita nelle opere dello pseudonimo Johannes Climacus cioè le *Briciole di filosofia* e la grande *Postilla* a queste *Briciole*, l'unico scritto moderno in grado di tener testa – perché ne contesta i fondamenti – alla *Scienza della Logica* di Hegel. (*Itin.*, p. 62) Kierkegaard, nella storia del pensiero umano, è uno dei pochi spiriti – come Agostino, Pascal... – che sa rivolgersi direttamente alla coscienza del lettore<sup>52</sup>. Fabro manifesta il suo apprezzamento doveroso e riconoscente verso S. Tommaso e Kierkegaard, dei quali dichiara “sono i due pensatori che ho più studiato fra gli altri, che amo particolarmente ed a cui mi sento più vicino”<sup>53</sup>.

### 27. *Riscatto di un pensiero umano prima che cristiano*

“Posso e devo dire che il mio incontro con Kierkegaard è stato decisivo non meno di quello con S. Tommaso, Kant, Hegel, Marx..., sia per afferrare l'unità sotterranea del pensiero filosofico nelle varie epoche di cultura, sia per cercare dall'interno la radice o le radici del suo polimorfismo, del suo alzarsi e abbassarsi [...] nei vari secoli. E come la metafisica di S. Tommaso mi ha liberato per sempre dai formalismi e dalle vuotaggini delle controversie scolastiche, così l'esistenzialismo cristiano di Kierkegaard mi ha

liberato dal complesso di inferiorità verso il pensiero o, più esattamente, verso la baraonda dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea, rivelandomi il loro sottofondo antiumano prima che anticristiano. Dirò fra poco quale effetto complessivo ha prodotto in me questo incontro con S. Tommaso e Kierkegaard, due pensatori altrettanto radicali nelle loro istanze di fondo, ma posti agli antipodi dello sviluppo della cultura occidentale. Sui capisaldi dell'opera kierkegaardiana mi sono espresso ormai – e spero sia stato in crescendo... – nelle presentazioni delle varie traduzioni sia del *Diario* come delle *Opere*; è in cantiere da alcuni anni una mia *Introduzione* a Kierkegaard; ricordiamo le precedenti opere titolate: *Introduzione all'Ateismo moderno* (1964), *Introduzione a San Tommaso* (1983), e *Introduzione all'esistenzialismo* (1945), ma benché la rotta da seguire sia chiara e decisa, la navigazione è irta di scogli e preferisco procedere con cautela. Pensatore di un'originalità eccezionale Kierkegaard non ha né vuole avere un «sistema» perché era giustamente convinto che ogni classificazione del reale in funzione di un'ideologia, come vuole il sistema, tende a identificare, senza residui verità e libertà, fenomeno e noumeno e, più esattamente, essenza ed esistenza... così da far perdere ogni miraggio di verità ed ogni speranza di libertà. L'opera kierkegaardiana procede per «esperimenti esistenziali», ma si dilata insieme sulla discussione dei concetti e problemi di fondo: è realista, senza cadere nel dogmatismo, è dialettica, senza cadere nello scetticismo; è fenomenologica d'intuizione eccezionale, senza cadere nel nichilismo<sup>54</sup>. Anche per Fabro, come per Kierkegaard, la ricerca della verità non deve considerarsi

mai chiusa per passare ad altro, e l'impegno della libertà non è mai esaurito per compiacersi in un risultato<sup>55</sup>.

### 28. *La persona: l'io davanti a Dio*

«Mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'Io si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto»<sup>56</sup>. Quindi l'Io, come sintesi di finito e d'Infinito, deve diventare se stesso; ma l'Io può diventare se stesso soltanto quando fattosi trasparente a se stesso ossia, divenuto consapevole della propria finitezza, si fonda in Dio. E questo Io metafisico del rapportarsi (a sé) del rapporto, diventa Io teologico mediante il rapportarsi a Dio. L'espressione "Io metafisico" è mia e quella di "Io teologico" è di Kierkegaard. L'Io di fronte a Dio, come all'Assoluto, ha una dignità infinita che resiste ad ogni dialettica perché partecipa dell'assolutezza (infinita)<sup>57</sup>. E così: "Per il fatto che l'uomo si eleva nella sfera dello spirito, qualcosa *si muta in ordine all'essere stesso*, alla sua struttura trascendentale e categoriale. Da questa radice è sorta la dottrina centrale della sua 'antropologia spirituale'<sup>58</sup>. Già San Tommaso aveva specificato: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura"<sup>59</sup>.

### 29. *Libertà di trascendenza*

"L'io che è consapevole di essere 'davanti a Dio' ottiene il dominio su tutto il finito cioè una potenziamento del-

l'io (l'io della libertà). Infine – ed è questa la risposta definitiva al problema delle *Briciole* e della *Postilla* – viene la potenziamento ultima dell'io mediante l'Incarnazione ossia l'io «di fronte a Cristo»: un io cristologico (l'espressione è mia, ma il concetto è di Kierkegaard). Riporto il testo che mi sembra più intenso e il cui significato non può sfuggire ad alcuno, anche se abbrevia il complesso discorso della derivazione kierkegaardiana. L'io di fronte a Cristo è l'io preoccupato della remissione dei peccati per sfuggire alla malattia mortale ch'è la disperazione: «Un io di fronte a Cristo» è un io potenziato da un'immensa concessione di Dio, potenziato per l'importanza immensa che gli viene concessa dal fatto che Dio anche per amore di quest'io si degnò di nascere, s'incarnò, soffrì e morì. Come si è detto più sopra, più idea di Dio, più io, anche qui bisogna dire: più idea di Cristo, più io. Un io è qualitativamente ciò ch'è la sua misura. Nel fatto che Cristo è la misura, si esprime da parte di Dio con la massima evidenza l'immensa realtà che ha l'io; perché soltanto in Cristo è vero che Dio è mèta e misura, ovvero misura e mèta dell'uomo. Ma più io, e più intensivo il peccato”<sup>60</sup>.

### 30. *Chi è Cristo per me*

“Ogni uomo, dopo l'evento dell'Incarnazione (ossia dell'incontro di finito-infinito, di tempo ed eternità [...] cioè della sintesi di uomo e Dio in Cristo) deve porsi il problema: «chi è Cristo per me?»; poi dall'altra parte: che solo la fede nell'Incarnazione è in grado di vincere la vanità

del tutto, e pertanto la disperazione della vita. L'esito del Cristianesimo moderno, quello specialmente iniziato dalla Riforma e portato avanti dalle teologie dell'immanenza prima illuministiche (Reimarus, Lessing) e poi idealistiche (specialmente Hegel) – è stato il compromesso col mondo, il rifiuto del Modello, l'adeguarsi della «cristianità stabilita» – come hanno cercato e tuttora anche alcune tendenze cattoliche post conciliari – alla esigenza dell'uomo contemporaneo, il dissolversi del Cristianesimo nella problematica culturale e politica. Pochi apologetici, forse neppure Tertulliano, hanno su questo punto – il crinale discriminante tra la Chiesa e il mondo – la chiarezza e la veemenza insieme di Kierkegaard»<sup>61</sup>.

### *31. Superiorità esistenziale del cristianesimo*

“È vero che Kierkegaard prende di mira soprattutto le degenerazioni della Riforma”, sottolinea Fabro, (specialmente nel Protestantesimo, particolarmente in Danimarca!): ma quale cattolico oggi, dovunque – non esclusa l'Italia!, non esclusa Roma – oserebbe dire che anche fra noi i cosiddetti cristiani seguono davvero il Vangelo e alzano lo sguardo a Cristo crocifisso? È vero – e bisogna dare atto all'onestà di Kierkegaard anche per questa sua benevolenza di discriminazione – ch'egli ammette una superiorità esistenziale del Cattolicesimo sul Protestantesimo, perché nel Cattolicesimo “c'è sempre qualcuno in carattere”, mentre il Protestantesimo si è adeguato nella mondanità della “cristianità stabilita” eliminando ogni rinuncia predicata dal

Vangelo. Si poteva lasciare nell'ombra tutta questa protesta che si richiama ai profeti, a Cristo, agli Apostoli, ai martiri...?"<sup>62</sup>. L'uomo è *capax Dei* e questa intrinseca capacità di elevazione ad una sfera trascendente e spirituale è l'itinerario da percorrere per la fondazione di un'antropologia spirituale in grado di condividere ed assimilare le segrete ispirazioni della Grazia, ch'è *Gratia Christi*.

### 32. Brevi riferimenti biografici

Cornelio Fabro (Flumignano 1911-Roma 1995), è uno dei più importanti filosofi del Novecento. Laureatosi in Filosofia nel 1931 e in Teologia nel 1935, individua nella *Nozione Metafisica di Partecipazione di S. Tommaso* la chiave ermeneutica della radicalizzazione del tomismo capace di elevarsi al livello del pensiero essenziale e di dialogare quindi con i massimi pensatori non solo dell'antichità ma anche moderni e contemporanei. Massimo traduttore di Kierkegaard ha individuato nel fondatore dell'esistenzialismo la base filosofica per sostenere metafisicamente la libertà dell'io dinanzi a Dio, dinanzi a Cristo. Ha insegnato nelle università Pontificie e Statali, concludendo la sua carriera accademica a Perugia nel 1981. Membro di numerose accademie italiane ed estere, ha ricevuto numerosi riconoscimenti ed ha partecipato ai principali congressi; ha fondato nel 1959 il primo Istituto Europeo di Storia dell'Ateismo presso l'Università Urbaniana di Roma e nel 1987 il Centro Italiano di Studi Kierkegaardiani presso l'Università di Potenza. [Per una più dettagliata informazione si fa riferi-

mento alla *Nota Biografica* a R. Goglia, *La Novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., pp. 115-122.]

<sup>1</sup> Cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro. Linee ermeneutiche delle opere. Nota biografica e bibliografia degli scritti*, Ed. Marsilio, Venezia, 2004, pp.195 ss.

<sup>2</sup> Ivi, p. 3.

<sup>3</sup> Ivi, p. 4.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ivi, pp. 4 ss.

<sup>6</sup> Ivi, p. 40.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Ivi, p. 43.

<sup>9</sup> Cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., p. 26 e *Nota biografica*.

<sup>10</sup> Cfr. «L' Osservatore Romano», del 22.XII.1934, p. 5.

<sup>11</sup> Cfr. R. Goglia, *La Novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., p. 26.

<sup>12</sup> C. Fabro, *La conoscenza di Dio*, ora in *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma, 1967, p. 141.

<sup>13</sup> *Summa Theologica*, I, q .44, a. 1, ad 1.

<sup>14</sup> C. Fabro, *La conoscenza di Dio*, cit., p. 141.

<sup>15</sup> Ivi, p. 158.

<sup>16</sup> Ivi, p. 159.

<sup>17</sup> Cfr. C. Fabro, *Appunti di un itinerario*, in AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Università di Perugia, Perugia, 1984, p. 20.

<sup>18</sup> Ivi, p. 22.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Ivi, p. 23.

<sup>21</sup> Ivi, p. 25.

<sup>22</sup> C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, p. 433.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Ivi, p. 434.

<sup>25</sup> C. Fabro, *La difesa critica del principio di causa*, ora in Id., *Esegesi tomistica*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, p. XXXI.



<sup>26</sup> C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, pp. 16-7.

<sup>27</sup> Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso*, SEI, Torino, 1950, p. 119, p. 141, p. 288.

<sup>28</sup> Cfr., S. Kierkegaard, *Timore e Tremore*, BUR, Milano, 1986, p. 16, n. 18.

<sup>29</sup> Cfr. C. Fabro, *Tomismo e pensiero moderno*, cit., p. 28.

<sup>30</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1964, pp. 59 ss.; Id., *Appunti di un itinerario*, cit., p. 50 ss.

<sup>31</sup> Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino, 1960, p. 5 ss.; Id., *Esegesi tomistica*, cit., p. 434, Id., *Fenomenologia della percezione*, Morcelliana, Brescia, 1961, pp. 28-61; Id., *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia, 1962, p. 14; p. 79; p. 592.

<sup>32</sup> C. Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 42.

<sup>33</sup> C. Fabro, *Percezione e pensiero*, cit., p. 12 ss.

<sup>34</sup> Ivi, p. 14.

<sup>35</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 58.

<sup>36</sup> C. Fabro, *Percezione e pensiero*, cit., p. 587.

<sup>37</sup> Cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., p. 48.

<sup>38</sup> Cfr. AA.VV., *Per Cornelio Fabro*, La Nuova Base Editrice, Udine, 1999, p. 69.

<sup>39</sup> R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., 49 ss.

<sup>40</sup> Ivi, p. 52.

<sup>41</sup> Ivi, p. 51.

<sup>42</sup> Ivi, p. 25.

<sup>43</sup> Ivi, p. 27.

<sup>44</sup> Ivi, p. 28.

<sup>45</sup> C. Fabro, *Introduzione all'Ateismo moderno*, cit, p. 1097; cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., p. 31.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> C. Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 48.

<sup>48</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., p. 80.

<sup>49</sup> Ivi, p. 61.

<sup>50</sup> R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., p. 55.

<sup>50</sup> Cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., p. 55.

<sup>51</sup> Ivi, p. 56.

<sup>52</sup> Ivi, p. 63; circa il riferimento alla *Scienza della logica*, cfr. C. Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 62.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>56</sup> S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Id.*, *Opere*, p. 626; cfr. C. Fabro, *Appunti di un itinerario*, cit., p. 65.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>58</sup> R. Goglia, *La Novità metafisica*, in C. Fabro, cit., p. 55 (corsivo mio).

<sup>59</sup> *Summa Theologica*, 1 a, q. 39, a 3.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 68.

## FABRO: KIERKEGAARD E ROSMINI

Pier Paolo OTTONELLO

Sono stato molto lieto di poter accogliere la proposta di Suor Rosa Goglia di pubblicare il suo volume *La novità metafisica in Cornelio Fabro* (Marsilio, Venezia, 2004) come ventiseiesimo di una Sezione della Collana del nostro Dipartimento universitario intitolato a Sciacca. E l'ho accolto volentieri, innanzitutto, come ho anche dichiarato nella *Prefazione* al volume, giudicando vitale per la consistenza del tessuto della cultura filosofica d'oggi – tanto più quanto più si trovi consunta, frammentata, residuale – la continuità delle scuole filosofiche, a cominciare dalla loro attenzione nel valorizzare i testi del maestro, e naturalmente non limitandosi a livelli di mediocre scolasticismo. E l'attenzione all'opera del Fabro da parte del suo ambito è da salutare come felicissima eccezione, ora che è iniziata la cura dell'edizione delle sue opere complete. Le ragioni oggettive dei consensi da parte mia ai quali ho appena accennato, peraltro, sono anche corroborate da alcune premesse di ordine personale, alle quali perciò – solo a titolo di testimonianza – mi permetterò di riferirmi brevemente. Come studente universitario, nell'anno accademico 1961-62, avevo preparato un'esercitazione scritta su Kierkegaard, di

centotrentacinque fitte pagine, di fronte alla quale Sciacca mi disse: “hai già pronta la tesi”; invece poi accettò una tesi di mia testa, che intitolai *Dialogo e silenzio*, e che poco dopo, nella sua generosità, mi pubblicò integralmente. Dunque avevo letto di Kierkegaard e su Kierkegaard intanto tutto quello che era uscito in italiano: perciò Fabro mi fu il principale mediatore, specialmente con le sue notissime traduzioni, che aveva cominciato a pubblicare nel '48 e che continuerà a pubblicare fino all'89, quindi lungo l'arco di un quarantennio. In tale occasione appresi anche delle precedenti traduzioni italiane, fra il 1910 e il '42; e naturalmente tenni conto anche dei lavori pubblicati da Sciacca su Kierkegaard fin dal '37. Nello stesso anno in cui uscì *Dialogo e silenzio*, dove Kierkegaard era inevitabilmente presente, pubblicai altri due volumi, di cui uno era il mio primo su Rosmini. E quando Sciacca, pochi anni dopo, affidò a me la monografia su Kierkegaard per il vol. XVIII della *Grande Antologia Filosofica* da lui diretta, volume uscito nel '71, Fabro non restò in silenzio; anzi mi onorò d'una menzione nella sua più ampia raccolta delle principali opere del Socrate danese; e non senza una qualche – dirò così – *ironia*. Peraltro di Fabro era noto a tutti anche il temperamento *difficile*, per aggettivarlo entro la più autentica stima: un temperamento che dunque non sminuì i suoi grandi meriti nell'ambito della rosminiana carità intellettuale e morale. Ritengo utile, in proposito, rendere pubblica un'altra testimonianza personale: anche per confermare – se ve ne fosse bisogno – come nel mondo rosminiano, nel quale, provvidenzialmente per me, mi trovo ormai da un quarantennio, non residui nessunissima ombra nei suoi confronti.

A Roma, nell'88, incontrammo Fabro, ad un congresso: potemmo così avere con lui un colloquio, amabilissimo e per noi molto importante. Lo rendemmo partecipe della primizia dell'annuncio di un nostro prossimo congresso internazionale su Rosmini, in occasione del centenario della cosiddetta sua ultima «condanna», congresso che celebriamo poco dopo a Roma, nella sede dell'Enciclopedia Italiana, e che risultò di incidenza molto profonda e ampia. E Fabro, in quell'occasione, ci confidò, anzitutto, di avere sempre avuto pieno apprezzamento della santità di Rosmini; e quindi aggiunse, di suo, che però ne conosceva l'opera del tutto frammentariamente, specie la *Teosofia*, cioè la sua *summa*; e che riteneva positiva e utile ogni iniziativa connessa con la sua grande figura. Infatti, dopo poco, nello stesso anno, pubblicava un suo volume su Rosmini. Di Fabro successivamente ho letto la quasi totalità dei suoi volumi. E fra l'altro la loro lettura mi ha suggerito, in modo crescente e quasi pressante, un interrogativo: precisamente intorno alla ragione – che non poteva non essere di notevole forza e rilievo – che lo ha indotto, lui tomista di razza come ormai pochissimi, a dedicare a Kierkegaard tempo ed energie tanto vasti quanto forse solo quelli dedicati al suo ministero di sacerdote e di docente. È ben noto che di Kierkegaard ha tradotto dal danese opere per oltre venticinque volumi. A Tommaso e al tomismo ha dedicato sei volumi della trentina da lui pubblicati. Sappiamo anche bene, peraltro, che, fra i tomisti più importanti della metà del Novecento, un Jolivet ha dedicato specifica attenzione tanto a Kierkegaard che a Rosmini; e un Gilson e un Boyer, sulla stessa linea, hanno valorizzato le robuste componenti

platonico/agostiniane come elementi costitutivi della costruzione sia di Tommaso sia di Rosmini. Ma, del resto, quella ragione sulla quale sono venuto interrogandomi è lo stesso Fabro a indicarla; ad esempio là dove scrive, nel '57, che Kierkegaard gli “aveva mostrato che la conclusione del principio moderno della conoscenza era l’ateismo e la disperazione”<sup>1</sup>; e, un decennio prima, aveva testimoniato di aver incontrato le opere di Kierkegaard durante gli anni della guerra e di averne recepito “il timbro delle cose eterne”: traducendo di conseguenza e immediatamente intanto ampia e gravosa laboriosità il proprio *innamoramento intellettuale* per Kierkegaard, per usare un’immagine che ritengo tanto appropriata quanto niente affatto diminutiva e se mai laudativa. Dunque: da Tommaso a Kierkegaard. Tommaso e Kierkegaard gli si legano come in endiade sempre più strettamente. Analogamente a quanto era accaduto, qualche anno prima, in Sciacca, nella forma di una sorta di endiade Platone/Agostino e Rosmini: la quale gli fruttificherà, fra l’altro, il suo ultimo volume, sulla metafisica di Tommaso, che è forse l’estrema voce di autentico tomismo che buca la languente vitalità di scolasticismi sempre più pallidamente tommasiani. Dunque, in Sciacca, da Rosmini a Tommaso; avendo egli colto nel nucleo teoretico del pensiero di Rosmini la continuità integratrice e fecondissima con la filosofia di Platone, Agostino e Tommaso; quel nucleo che fa di Rosmini “il maggiore tommasiano in assoluto”, come fra l’altro ha recentissimamente confermato, nel modo più ampiamente documentato e argomentato, un decisivo contributo di Franco Percivale<sup>2</sup> che ho pubblicato come volume venticinquesimo, dunque immediatamente

precedente quello di Suor Rosa Goglia, nella medesima Collana. Ritengo che solo per malafede si possa negare o sminuire fra l'altro l'acribia posta in atto nell'ampio arco dell'attività di Fabro. Così come solo per malafede si può attribuirgli una sorta di onniscienza nell'ambito filosofico e teologico. La sua coerenza intellettuale è incardinata fondamentalmente nella libertà come creatività partecipata alla persona. Il suo libro in assoluto più importante, a mio avviso, è *Riflessioni sulla libertà*<sup>3</sup>. Incontrando Kierkegaard, dopo Tommaso, Fabro compie una sorta di *salto della libertà*, sul piano sia storico sia teoretico. Con conseguenze necessariamente duplici: da un lato, assume Kierkegaard, in sostanza, come il maggior baluardo contemporaneo a fronte del percorso insieme antiumanistico e anticristiano che giudica innescato dal *cogito* cartesiano e culminato teoreticamente nel sistema di Hegel; e, dall'altro lato, e per conseguenza, sostanzialmente perde di vista – ovvero emargina – una delle dimensioni fondamentali della figura e dell'opera kierkegaardiana, ossia la dimensione estetica. In altri termini, se Fabro ritiene che la metafisica di Tommaso abbia liberato la scolastica dai formalismi, a titolo analogo, assegnata la primazia assoluta alla dimensione del “Singolo” kierkegaardiano, fino ad estrapolarlo dall'intera intessitura del suo percorso, ritiene che la libertà costitutiva di quella dimensione abbia per ciò stesso liberato dall'ateismo oggettivo dell'idealismo, di Hegel e delle loro conseguenze contemporanee; così come Socrate – non a caso al centro dell'attenzione kierkegaardiana – aveva sconfitto teoreticamente la sofistica, di cui l'ateismo e il materialismo e il nichilismo moderno e contemporaneo sa-

rebbero in sostanza una sorta di prolungamenti. E perciò, nella misura in cui sembra quasi nascondere a se stesso l'esteticità radicale del tessuto kierkegaardiano, Fabro finisce con il nascondersi come proprio Kierkegaard non possa offrire nessun elemento determinante positivo – bensí, se mai, solo importanti condizioni maieutiche – per quel “ritorno al fondamento” che egli ritiene oggi piú che mai necessario e urgente: il suo pensiero non contiene, cioè, nessun elemento di una fondazione metafisica considerata come l'orizzonte essenziale e non eludibile di ogni aspetto dell'uomo che non finisca col disconoscere o col tradire la propria natura oggettiva. Se il nucleo teoretico del percorso di Fabro è la fondazione metafisica della libertà umana –, quella libertà affermata nella sua pienezza e nel suo splendore dalla cardinale tesi tommasiana relativa alla volontà come l'unico soggetto della carità<sup>4</sup> –, in Kierkegaard essa potrà trovare non altro che una disposizione, tanto forte quanto netta e sensibilissima, verso una direzione che la esiga, e in quanto tale assumente forme e atteggiamenti talora eroicamente ironici e combattivi avverso le sue contemporanee negazioni, riconoscendone in Hegel il massimo patrocinatoro. Senonché l'unica *pars construens* che Kierkegaard offre, in ragione della costitutiva sua componente estetica, è non già metafisica, bensí *edificante*. E questo non certo perché dimostri di *non* conoscere Tommaso, nemmeno attraverso le storie circolanti del Brucker e del Tennemann, attraverso le quali Hegel almeno lo aveva orecchiato. Ma non si può certo imputare a Fabro di non avere di autori altri da Tommaso e da Kierkegaard una equivalente totale conoscenza. È solo in forza di tale giusti-



ficabile non conoscenza che Fabro non intravede come proprio *Rosmini sia in assoluto l'unico autore che, dopo Hegel, strutturi la metafisica nel suo intero orizzonte* – antropologico, teologico, cosmologico, politico, pedagogico, estetico – ponendo al centro *la persona come libertà metafisica*, e dunque la carità universale come la sua dinamica perfetta. Perciò quando Fabro ritiene di poter qualificare il sintesi di Rosmini ad esempio come “un compromesso ambiguo di empirismo [...] e di apriorismo [...] impotente sia a fondare una filosofia cristiana sia a frenare l'irruenza nichilistica e atea dell'immanentismo moderno”, con ciò stesso semplicemente segnala la propria non conoscenza degli elementi primi del suo pensiero, la cui dinamica è esattamente agli antipodi rispetto ai tratti qualificanti – e squalificanti – di quel giudizio. Così come, ad esempio, non lascia trapelare nessun indizio di sapere che Rosmini dà le ragioni, e confutatorie e costruttive, della dinamica immanentistica innescata dal cartesianesimo e poi dall'empirismo preilluminista e illuminista, e sistematizzata dall'idealismo; e, in tale contesto, che Rosmini è *l'unico* a diagnosticare teoreticamente nel grande *sofista* Hegel la *morte di Dio* e la prima storicizzazione del postcristianesimo, che si espliciteranno da Feuerbach a Nietzsche, fino alle loro scolasticucce odierne. Ma – ci tengo a confermare – sarebbe errore ben più grave giudicare dannatoriamente – al qualsiasi titolo e livello – una non conoscenza, per giunta dichiarata in modo spontaneo e chiaro da Fabro stesso, se pure in privato. È invece importante anzitutto valorizzare massimamente nel suo percorso – così come in quello di ciascuna persona e di ciascuno studioso – ciò che è più po-

sitivo e costruttivo, ossia il suo inesausto *certamen* a tutela e sostegno della libertà metafisica della persona. E che poi in tale *certamen* abbia profuso forse le sue maggiori energie nella conoscenza di Kierkegaard e nella diffusione dell'opera di questo grande pensatore cristiano, anziché di altri, magari certo ben più tommasiani, è dunque scelta coerente come elemento vivo e vivificante del suo itinerario di libertà.

<sup>1</sup> C. Fabro, *La comunicazione della verità nel pensiero di Kierkegaard*, nel volume *Studi kierkegaardiani*, Brescia 1957, p. 259.

<sup>2</sup> *Da Tommaso a Rosmini*, Marsilio, Venezia, 2003.

<sup>3</sup> Editrice del Verbo Incarnato, Segni, 2004<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. *De charitate*, a. 5, ad 6.

C. FABRO, *L'ENIGMA ROSMINI*:  
UNA CHIAVE DI LETTURA

Francesco MERCADANTE

1. *L'enigma Rosmini*, ponderosa e generosa «opera pia» di padre Fabro, appare nel 1988, anno centenario del *Post obitum*, con l'intento eminentemente apologetico di irrigidire nell'irreformabilità la condanna, irrogata *in illo tempore* con il decreto leoniano, come se tra il sette marzo 1888, festa di san Tommaso d'Aquino, e il sette marzo 1988, che non è più, tra parentesi, festa di san Tommaso, il secolo sia passato in un baleno, e la Chiesa si sia arroccata nella *Aeterni Patris*. Chiamato a pronunciare un parere, p. Fabro detta un oracolo: si attribuisce cioè, da semplice consultore, un mandato, che non gli spetta, e che nessuno (tanto meno il pontefice) potrebbe conferirgli: il mandato di chiudere *summa cum potestate* il “caso Rosmini”, se mai si fosse aperto in Vaticano un qualche spiraglio verso la revisione. Sin dalle prime righe dell'opera il lettore è avvertito: «il presente studio fu commissionato da papa Paolo VI intorno al 1970. Esaminato da una commissione competente, fu approvato senza riserve, anzi con alti encomi da chi era direttamente responsabile con l'espressione testuale: ‘questa è l'ultima parola sul processo Rosmini’».

Tra il parere del consultore Cornelio Fabro e un futuro provvedimento, che riparta dal Concilio, e s'ispiri al *Dimittantu*, remoto, ma solenne documento, che nel 1854, per volontà di Pio IX, papa (santo) dell'Infallibilità, restituisce al filosofo roveretano e riformatore cattolico alla irreprensibile nobiltà della sua missione di cristiano, di sacerdote e di «scrittore ecclesiastico».

2. Ma si svolge proprio così, come risulta dal suo racconto, l'intervento di p. Fabro in santificazione del *Post obitum*? Molte e puntuali le riserve, le eccezioni, le smentite. Al rigore francamente, anzi ostentatamente antirosminiano di p. Fabro, papa Paolo VI resiste per le sue vie, che solo apparentemente sono quelle, fin troppo note e commentate, della perplessità. Non è infatti sotto la spinta delle sue amletiche oscillazioni che Sua Santità decide di chiamare le parti al contraddittorio, bensì facendosi interprete del Concilio come «diritto vivente» dentro il canone e di là dal canone. Nomina, pertanto, membro dell'organismo consultivo don Clemente Riva, rosminiano, ristabilendo un certo equilibrio, se non la parità completa, tra accusa e difesa. Al netto delle versioni autoreferenziali i fatti, si sono svolti su un terreno, battuto dal vento della libertà e del pluralismo, che è, quello stesso, su cui si avventura tutto il pontificato mirabile di Paolo VI.

Don Riva non ama la polemica, di massima anzi la previene, nell'esercizio di una sua peculiare virtù religiosa: l'attaccamento carismatico, si direbbe, al *bonum pacis*.

Nel 1988 mons. Riva è vescovo ausiliare di Roma già da tredici anni: e svolge la sua missione per l'unità dei cristia-

ni e per il dialogo tra cristiani e non cristiani e tra credenti e non credenti con quella novità di spirito, che unisce insieme signorilmente – l'esempio gli viene dal padre fondatore – «evangelizzazione e promozione umana». Rigenerato, fresco, ricco di fantasia, nell'esercizio del suo ministero, il suo pellegrinaggio non solo verso la persona dell'ebreo, ma anche verso la Sinagoga; e riscattate interamente dalle tardive ricadute dell'anatema, la fraternità diretta con i cristiani separati, e segnatamente con i valdesi. Il secolo corre veloce, è già iniziata da circa un decennio nella Chiesa e in Vaticano, la stagione dei cambiamenti, introdotti con mano sicura da Giovanni Paolo II riformatore di genio, quando arriva in libreria con un rombo di tempesta *L'enigma Rosmini*. P. Fabro ricapitola cento anni di attacchi a Rosmini e li unifica, certificandoli trattatisticamente, dopo averli stabilizzati sulla piattaforma di un tomismo, che non è più quello, antimoderno, del 1888; ma quello, referenziato, della postmodernità, figlia dell'autorità e della libertà ad un tempo: dell'autorità, perché sanzionato, perché canonicamente raccomandato come «enciclopedia filosofica» alternativa alla filosofia moderna, nei due rami da Cartesio a Kant e da Cartesio a Rosmini: della libertà, perché, l'individuo trova nel realismo della metafisica classica un patrimonio ontologico e una tavola di valori perfettamente accordati con la morale comune e, con i postulati, della *Dichiarazione dei diritti umani e delle libertà fondamentali*. Che cosa osserva S. E. Mons. Riva a carico di un libro storico-filosofico, consegnato dall'autore, p. Fabro, nel 1988 ad uno scarso pubblico di specialisti? (Il manoscritto, tra l'altro, ha superato con difficoltà impreveduti rifiuti, opposti da editori importanti). Nel

suo libro p. Fabro riproduce per intero il testo, capitolo per capitolo, pagina per pagina, nota per nota, del *Votum*, da lui emesso a titolo di membro della Commissione dei consultori. Pubblicando quel testo senza la necessaria dispensa, p. Fabro viola un obbligo, che al momento dell'incarico si è liberamente impegnato a rispettare: e del quale si disfa con un gesto di indisciplina, inspiegabile e imperdonabile, se commesso da un cane da guardia, che contro le pecore nere, specialmente in abito talare, dell'«anarchia devota» ha sempre ringhiato senza pietà.

Nel suo curriculum scientifico e didattico, ma più in generale nell'esercizio della sua missione apostolica a difesa dell'autorità dal rischio dell'«opportunismo romantico» e del «compromesso quotidiano» non c'è comprensione per lo strappo, per la rottura anche di una sola maglia nella rete dell'ordine gerarchico. Ed invece ecco il maestro cavarsela con il proverbio: *è lecito a Giove ciò che non è lecito al bove*. Detto ciò, ecco i pregiatissimi e segretissimi *Appunti* per il Sant'Uffizio, riuniti in un elegante volume con titolo da romanzo giallo, lasciare il loro archivio in Vaticano e colmare la lacuna di una celebrazione centenaria del *Post obitum*, e cioè della condanna di Rosmini con sentenza, passata in giudicato e non suscettibile, per una larga maggioranza di teologi autorevoli, non soltanto tomisti, di riesame utile, e meno che mai di cassazione. Quanto all'inosservanza di un giuramento, chi è senza peccato, scagli la prima pietra. Indiscrezioni si sono già lette su tutti i giornali. Il docente, lo scienziato, il moralista, l'apostolo prendono legittimamente il sopravvento sul consultore. Gli "appunti" avrebbero meritato, a giudizio dell'estensore, maggior fortuna. Ecco per-

ché li pubblica. Tra gli esperti del passato e del presente, perché non rivendicare a sé, senza falsa modestia, ogni titolo di eccellenza, rispetto alla media dei consultori, già messi alla prova. Non c'è nessun pericolo, che p. Fabro pecchi di falsa modestia. Fabro vive in un pianeta diverso, rispetto a quello abitato, a suo tempo da Rosmini: al quale succede, come pensatore, che, eclissato dal *Sillabo* nel secondo Ottocento, recupera terreno nel secondo Novecento, dopo il Concilio, per molti aspetti, conciliare unitario, sotto il pontificato di Paolo VI e di Giovanni Paolo II. Grandi le novità in materia di pensare nella fede che il Concilio instaura, il primato della coscienza, sacrificata la legittimità gerarchica di un sistema, in una società chiusa al libero protagonismo delle Scuole, in una società aperta, al plurale, Scuole di pensiero antiche e moderne, che ritrovano al Concilio tutte il dinamismo irresistibile della laicità, innanzitutto come libertà da ogni organizzazione burocratica del pensiero unico.

Questione di contenuti; ed è proprio sui contenuti che nel 1988, a oltre venti anni dal Concilio, il parere di p. Fabro vuol essere semplicemente un fascicolo tra i fascicoli, un giudizio tra giudizi, un intervento della pubblica accusa, ben ristretto e irrigidito nel quadro della sua unilateralità. Quell'elogio meritatissimo del parere, di cui s'inebria a suo tempo p. Fabro, fa gioco.

Se si diffonde con la lode di Paolo VI, il fondato presagio, che nel solco, dove è stato seminato il parere, stia per spuntare il papavero di un bel cappello cardinalizio. Non sarebbe la prima volta! Rosmini ha spinto verso il collegio cardinalizio quasi tutti i chierici suoi avversari più in vista, ad eccezione dello sfortunato p. Agostino Theiner. A propo-

sito di porpora: *nous amions ce jeu de dupes*, direbbero i vaticanisti più lepidi con un verso di Verlaine. P. Fabro reputa onore degno di sé dire l'“ultima parola” sul caso Rosmini, e niente altro. È uomo, da saper dire no alla porpora. Orbene, quell'onore ambitissimo non gli sarà accordato. Acquisito *magna cum laude* il Parere, “i superiori della Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1973 mi chiamano – attesa don Clemente Riva – e mi invitano a scrivere [...] sulla questione rosminiana” (Clemente Riva, *L'enigma Fabro*, in «Rivista rosminiana», 1988, n. 4, pp. 405-10).

È la prima volta in circa cento anni, a partire dagli antefatti cospirativi del *Post obitum*, che nelle sedi istituzionali appropriate si chiama un rosminiano (di abito, di mente, di sentimento) ad esercitare in nome e per conto dell'inquisito i diritti della difesa. Perché don Riva? Perché cospicuo è il suo contributo non solo di scritti alla diffusione del pensiero di Rosmini; perché papa Paolo ne ha stima; perché ha curato da poco (1966) egregiamente l'edizione critica delle *Cinque piaghe* previa approvazione ecclesiastica (e revoca implicita della messa all'Indice nel 1849).

Ricorda testualmente don Riva nel 1988, trovandosi tra le mani un *Votum*, di cui ha preso visione giusto nel 1973, quindici anni prima, e sempre per volontà di Paolo VI: “la storia di questa vicenda è diversa da quella che racconta p. Fabro. In questi miei appunti non rivelo segreti, essendo anch'io vincolato dal segreto pontificio. Mi limito a esporre quanto è già apparso sulla stampa [un articolo su “La Repubblica”]. *Si limita* dunque, *si limita*: eppure ne sa di cose (tra l'altro si è distinto per la sua opera di “giornalista”, accreditato presso il Concilio). Nel rispetto delle regole, ac-



centuando, da vescovo, quasi con una doppia sottolineatura, la percezione del limite, egli dichiara: “sono stato autorizzato ad entrare nell’archivio della Congregazione e a consultare tutto ciò che mi poteva essere utile. Così ho potuto avere in mano tutti quei documenti, che aveva visto anche p. Fabro. Inoltre mi fu dato lo stesso *Votum* di p. Fabro, con l’invito a farvi osservazioni, rilievi e critiche. Ciò che ho fatto a più riprese con diversi saggi: e che poi ho consegnato alla Congregazione. Tutto il materiale di studio che ho prodotto intorno al *Votum* lo conservo e lo pubblicherò, se verrò dispensato dal *segreto pontificio*”.

Le «carte Riva» non si sono ancora viste: e non si vedranno così presto, assai probabilmente, perché sul «caso Rosmini» si comincia (è la Chiesa a stabilirlo), dal 1° luglio 2001. È il secolo e mezzo, dal 1849 al luglio 2000, della questione rosminiana? Niente altro che «atti relativi» a un processo enorme, per linee dritte e per linee traverse; e un processo «millenario» finto con un’assoluzione. Il servo di Dio è già stato elevato all’onore degli altari, senza pregiudizio – fortunatamente – per la sua filosofia, che resta *sub iudice*, ma al riparo dalla giurisdizione di principati e podestà in terra benedetta. Facciano gli addottrinati, ma facciamo anche, con più larga pratica del pluralismo. La *Nota* del 1° luglio 2001, raccoglie, nell’aurea sua, la trama assolutoria, l’eco lontano di un voto, cui ha conferito intrinseca autorevolezza di mons. Clemente Riva, non la scienza *scientia inflat* di Fabro: il quale reagisce in malo modo alla presenza in Commissione del rosminiano, seduto al suo stesso tavolo, del padre rosminiano: come se gli abbiano dato a tradimento un calcio nello stomaco. E perciò, al colmo del

risentimento, si alza e se ne va, dimettendosi clamorosamente, per protesta, dal suo ufficio.

Mons. Riva completa così il suo racconto: “i lavori della Commissione si sono protratti – al posto di Fabro è stato nominato un altro commissario – per circa tre anni. [...] Nel frattempo Paolo VI mi nomina vescovo ausiliare di Roma [1975]. Ma ho continuato nel lavoro di commissario. Alla fine [...] ogni commissario ha presentato il suo “parere” sintetico sulla dottrina rosminiana. [...] Alcuni si sono espressi in favore e altri non favorevoli all’opportunità di togliere la condanna delle Quaranta proposizioni. I “pareri” sono stati poi esaminati dai Cardinali della Congregazione, che hanno espresso due valutazioni, una riguardante il *decretum Post obitum* di condanna e l’altra il *Nihil obstat* alla introduzione del processo di beatificazione [...]”.

Rilette trent’anni più tardi, queste notizie scarse, da verbale di udienza, si illuminano di significati profetici. La Congregazione non revoca il *Post obitum*, ma la circostanza, lo condiziona allo stato degli atti, ne aggiusta il profilo storicizzandolo e inquadrandolo tra le ricadute indirette della «fuga da Roma» di un Papa, già liberale, ospite del Borbone. Si proroghi il *Post obitum* – dicono i cardinali. Manca però alla *prorogatio* il furore ideologico ottocentesco e senza quella fiammata ottocentesca della *libido damnandi* (non basta l’impeto del solo p. Fabro) il decreto va a morire, è questione di tempo.

La Congregazione soprassiede anche sul *Nihil obstat*. Siamo nel 1976: Paolo VI ha già portato tanta acqua al mulino di Rosmini; ha approvato, con lettera del cardinale Ottaviani a don Riva, la ripubblicazione delle *Cinque piaghe*; ha

conferito la dignità episcopale a ben due rosminiani, don Riva e don Riboldi; ha tolto i sette sigilli al fascicolo delle *Quaranta*, consegnandole al lavorio dell'ermeneutica, sotterraneo e logorante come quello di una lima sorda. La Condanna resiste; ma in un mondo, che per la Chiesa è più quello della lettera, che quello dello Spirito. Il Concilio ha fatto il miracolo.

Ma che cosa c'è, normalmente, dietro la maggioranza di una Congregazione di Cardinali? C'è la tradizione, cioè, alla resa dei conti, una continuità di corsi e ricorsi, che si decanta per lisi e non per crisi. E guai se non fosse così. La maggioranza dei Consultori (più che dei cardinali) è ancora contraria a Rosmini? Paolo VI rispetterà – è nel suo stile – l'esito della duplice votazione, definendo, con formula curiale, “né fondata né opportuna” la domanda di revisione del *Post obitum*.

Il miracolo è nell'aggettivo «opportuno», sul quale l'ermeneutica si avventura, rapida e lieta come per un invito a nozze. In primo luogo, incrociando i due aggettivi: «non fondata, perché non opportuna». Il piatto della bilancia pende dal lato dell'inopportunità, la quale è di piombo, mentre l'infondatezza è di carta. Si fosse respinta la domanda, perché infondata, seccamente, con motivazione di merito, derivata sommariamente dalle carte di p. Fabro, per la filosofia rosminiana si sarebbero chiuse tutte le porte e per il presente e per il futuro, misurato non in una generazione (e nella successione, praticamente, se non cronologicamente, da un pontificato all'altro), ma chissà quante. Domanda inopportuna, invece, tutto qui: senza pregiudizio per il merito. Nella Commissione la minoranza è forte: vuole e riceve la sua parte. Che cosa porta a casa, di là dell'insuc-

cesso numerico? Riva porta a casa, anche se le date non corrispondono – che bisogno c'è che corrispondano? – la caduta del muro. Prova ne sia la nota di sano realismo, dettata da p. Becker. “Visti i lavori della Commissione”, “e lo stato attuale degli studi sul pensiero di Rosmini”, il *Nihil obstat* non può essere accordato.

Rosmini non ha fretta. Cammina nell'ombra, in *silenzio et in spe*, guadagnando terreno nel mondo cattolico. Non si contano i pensatori cattolici, che ne meditano le dottrine: senza dire di non cattolici, come Piovani.

Nel 2001, per la fausta ricorrenza del 1° luglio, arriva l'assoluzione. Un filo soltanto. La *Nota* vaticana non pecca di esagerazione, pure se dettata quanto basta in *simplicitate cordis et sinceritate Dei*. Notizie della centocinquantesima condanna, nella *Nota*? Nessuna. Si fa leva sulla circostanza, sullo «stato di necessità» sia nel Quarantotto che nel primo decennio del pontificato di Leone XIII, gesuitante, (e già a Bruxelles, nientedimeno, giobertinizzante!). Ci vorrà un papa, dei più grandi tra i grandi, per portare la Chiesa all'ammissione delle sue colpe. Quel Papa è già sugli altari. Alle soglie del terzo millennio nelle Università pontificie la filosofia ha trovato senza neppure cercarla tutta la sua libertà come «pensiero del proprio tempo». Filosofi dell'azione, filosofi della storia, fenomenologia, esistenzialisti, ontologisti, darvinisti, marxisti, nichilisti, analisti, psicoanalisti, realisti e non necessariamente tomisti, surrealisti tengono cattedra. Nessuno più condanna. Aver condannato (e revocare la condanna), non è notizia da prima pagina quella condanna era già caduta storicamente: e non si vive fuori della storia.

## RIFLESSIONI E APPUNTI, IN MARGINE AD UN CONVEGNO

Carlo LUPI

Invitato ad intervenire in un Convegno che vede protagonista la figura di Cornelio Fabro, ho avuto paura a dire di sì e scrupolo a dire no. Non sono, a nessun titolo, studioso del grande pensatore e tuttavia non sono stato insensibile al fascino che la sua figura e il suo pensiero hanno esercitato nel tempo che è nostro. Il tempo dirà quanto e in che modo la cultura cattolica e non, è debitrice a questo rigoroso pensatore: una cosa è certa: egli ha amato la Filosofia e la sapienza teologica e per essa ha sofferto, lottato, lavorato. In questo breve intervento, alla luce di quanto è stato, per il passato, oggetto della mia ricerca, ho ritenuto di individuare due passaggi negli elementi essenziali, che cercherò brevemente di illustrare:

- la riflessione sul principio di partecipazione come chiave centrale nella lettura di Tommaso e nella riproposizione del suo magistero filosofico;

- alcune note sul tema della libertà intesa come *snodo* vitale per recuperare in un *sistema della verità*, nel quale trovino una certa connessione tutte le avventure della modernità intorno alla libertà stessa.

Al lettore attento Cornelio Fabro appare – ed è – inserito nel *tomismo*, se per tomismo, si intende come è da in-

tendersi, quel nesso obbligato il quale il pensiero di Tommaso d'Aquino non rifiuta, anzi cerca, per la potenzialità che gli è propria, il confronto con quanto e quanti, prima e dopo di lui, hanno assunto la missione del "filosofare nella fede", secondo la fortunata formula di Gilson. Nel filone del neo-tomismo internazionale C. Fabro riporta i perché che dimostrano apertura e competenza nello studio della *modernità* e delle sue ricadute. Non solo. Egli rivisita e riassume nell'ambito dei principi cardine del pensiero di Tommaso alcune delle istanze *vere* della modernità, rendendole funzionali ad un *sistema del vero* che non è *sincretismo*, ma ricomposizione di un mosaico fruibile a pieno titolo. Perché questa operazione si renda possibile C. Fabro inizia una ricomposizione a ritroso che lo vede impegnato a rimettere a tema il principio di *partecipazione*, rimasto in ombra, in ragione della centralizzazione del principio di *causa* nella riflessione dei Commentatori e delle istanze poste dalla neo-scolastica. Per tanto tempo si è pensato che in Agostino e Tommaso, il punto di *differenza* più significativo passasse per il *principio di partecipazione*; Fabro, riprendendo temi di sviluppo presenti in Gilson, De Finance, Forest, e affrontandone la ragione teoretica, tende a mostrare che è proprio l'approfondimento del principio di partecipazione che consente una seria operazione di ricomposizione tra tomismo e agostinismo. Scrive Cornelio Fabro: "La nozione tomista di partecipazione riassume, da un punto di vista analitico, l'originalità storica e speculativa del tomismo: in essa platonismo e aristotelismo, spogliati dell'aspetto caduco che li opponeva, vengono fatti convivere insieme secondo una mutua complementarità"<sup>1</sup>. Come è

possibile recuperare – teoreticamente – la deprecata opposizione tra concreto e astratto, augustinismo e tomismo?

Secondo Cornelio Fabro è nella puntuale riappropriazione del testo tommasiano che può essere cercato il riequilibrio tra *partecipazione* e *causalità*: “Similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae”<sup>2</sup>.

“Il termine partecipare ha la proprietà di esprimere ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipato dal partecipante ed insieme l’eccedenza metafisica assoluta del partecipante rispetto al partecipato. Il «partecipare» viene così ad esprimere, in modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, il rapporto che ha l’ente finito all’essere infinito, la creatura al creatore”<sup>3</sup>.

Tutte le opere di Dio sono *partecipazioni*. Nessun termine *aristotelico* riesce ad esprimere pienamente una nozione di *creatura* che si porti dentro tutta la ricchezza della filosofia cristiana. Potrebbe essere ugualmente vero considerare che neppure Platone riesce ad esprimere in pienezza una *partecipazione* che inveri del tutto il senso della *creaturalità*. Proprio nella riproposizione che san Tommaso fa del principio di partecipazione – letto alla luce del principio di creazione – ricevuto dalla *Rivelazione*, ma teoreticamente assunto dentro la riflessione filosofica, che Cornelio Fabro vede il *fulcro* su cui poggia la sintesi tomista. Se la *causalità* riesce ad esprimere da un punto di vista *logico* la connessione al Principio, la *partecipazione* ne esprime la connessione *ontologica*, attraverso il necessario passaggio dell’analogia, senza la quale non si ha fondazione di teologia. La superiorità dei principi dai quali Tommaso muove,

consente al pensatore di espandere l'una, senza sacrificare l'altra. Di questa posizione – osserva Fabro – sarà possibile ulteriore conferma, quando si passerà da una partecipazione *statica* alla partecipazione *dinamica*: “è in questo modo che il movimento della ragione metafisica si attua, si snoda e si chiude per il solo stimolo interiore dell'essere che nel suo espandersi nel mondo della natura e nello spirito, altro non cerca che di «ritornare a sé»<sup>4</sup>.

Nel prologo della Ia-IIae san Tommaso sembra individuare, secondo Fabro, “l'originalità primaria della libertà come creatività partecipata”: infatti in forza dell'essere *homo ad imaginem Dei factus*, egli emerge come *ipse et suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*. Segnato dalla finitezza egli tuttavia si rivela per una certa partecipazione al Principio che lo fonda, come il *luogo* in cui, nell'universo creato, si manifesta la *gloria* del Creatore e attraverso lo *snodo* della libertà la continuità ininterrotta della creatività originaria di Dio. È comunque sempre chiaro per Cornelio Fabro che in ragione della finitezza “la libertà è l'aurora della gloria dell'essere dell'uomo” e, in concomitanza con tutto ciò, è vero che: “hinc incipit tragoedia hominis”<sup>5</sup>. “Totius libertatis radix est in ratione constituta”<sup>6</sup>, ma è proprio da questo proporsi della “riflessione” che si pone il *dramma*, in senso letterale, della libertà che si sente stretta dalle *tenaglie* della necessità razionale: se questo fosse il solo e unico fondamento la vita sarebbe caratterizzata dal continuo tormento della contraddizione. La porta è aperta, perché si possa avviare un discorso di *fondazione* del finito, che lo sottragga al “fascino tremendo del negativo, destinazione il nulla”; e



in pari tempo consenta una “fondazione” di una vera ascesa naturale a Dio unica che possa consentire la più densa e fondata apertura al Dio che parla e rivela la trinitarietà delle sue forme. Eccedenza assoluta rispetto all’ente intelligente finito, ma non estraneità assoluta o equivocità totale che renderebbe impossibile il discorso. Per questa stessa strada è da tentarsi un approccio al tema della *libertà*, al quale Fabro ha dedicato molta e fruttuosa fatica. E anche in questo è da annotare come Fabro, collocandosi nel filone di un tomismo aperto, abbia tentato, utilizzando Tommaso, di coglierne sul tema le possibilità del confronto con le istanze del pensiero moderno e contemporaneo e una via di integrazione dello stesso tessuto teoretico tomista alla luce dei *veri* sparsi nel pensiero moderno. Il riconoscimento della libertà, come caratteristica di *ogni uomo*, è entrato nel mondo solo attraverso il cristianesimo, per il quale l’uomo, creato ad immagine di Dio, si porta appresso “quandam infinitatem” in ordine agli *spazi* e in ordine al fine e per tale via è reso capace di *discorso* su Dio e con Dio. È ancora il recupero della *partecipazione* che consente la fondazione della libertà: intelligenza e volontà sono fatte giocare in una relazione così stretta da non potersi separare. La Persona è il legittimo depositario delle facoltà rivelate dell’operare umano: “la libertà è quella proprietà dell’uomo grazie alla quale qualcosa che poteva non essere né divenire, invece diviene ed è parimenti qualcosa che poteva essere e divenire, non è né diviene”<sup>7</sup>.

L’essenza creativa della libertà è tutta riposta in quel *può* che indica; non il discorso esclusivo della ragione, ma *la posizione di sé*: attraverso questa l’io è in grado di acco-

gliere e di respingere: confluenza di *ciò* e di *come* che si toccano senza identificarsi. A partire da qui molte delle cose *disperse* possono congiungersi e recuperarsi e i frammenti della modernità possono creare tessuto.

<sup>1</sup> C. Fabro, *La nozione Metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Segni, 2005, p. 342.

<sup>2</sup> Comm. in C. De Hebd. Lect. II.

<sup>3</sup> Ivi, p. 344.

<sup>4</sup> Ivi, p. 346.

<sup>5</sup> C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Segni, 2004, p. 9.

<sup>6</sup> *De Veritate*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 10.

FABRO E IL NEOTOMISMO ITALIANO  
ALLA SOGLIA DEL CONCILIO

P. Elvio FONTANA I. V. I.

Il titolo del Convegno di Studio «Cornelio Fabro e il Neotomismo italiano dopo il Concilio» che si svolge nel Palazzo Ducale di questa incantevole città di Genova, capitale europea della cultura 2004, è una provocazione per un lavoro che supera certamente i limiti di una conferenza, è una spinta per la ricerca e per uno studio approfondito del tempo filosofico presente, del nostro momento filosofico. Chi avrà la determinazione di intraprendere una tale impresa dovrà affrontare il complesso problema dello stato attuale della filosofia, di una filosofia moderna che ha perso i suoi binari e si è frantumata: “Dappertutto si moltiplicano cattedre di filosofia e sorgono nuove discipline filosofiche; le riviste di filosofia pullulano come funghi; i congressi di filosofia internazionali, nazionali e regionali osservano con puntualità le loro scadenze... ma i filosofi cominciano ad accorgersi sempre più che il mondo non sa che fare delle loro parole e che va avanti benissimo (così si crede!) senza di loro”<sup>1</sup>. Gli studiosi non potranno limitarsi a esporre il quadro della situazione ma saranno chiamati a confrontare la filosofia moderna con l’analisi di Cornelio Fabro. Il Nostro, volendo o non, è diventato per

tutto il secolo un punto fermo, un pensatore saldo e incisivo di fronte ad ogni tipo di pensiero. Consapevole di questa situazione di contestazione ha descritto il suo cammino intellettuale come un cammino di «rottura» e «apertura» per uscire dal fallimento dell'essenzialismo sistematico classico, scolastico, moderno e guadagnare una "più spirabile aere...". Penso di non eludere il problema se nel mio intervento cerco di tratteggiare una sorta di prologo alla posizione di Fabro nel neotomismo italiano del dopo-concilio. Il Concilio Ecumenico Vaticano II nel convocare Cornelio Fabro come perito acquisiva per i suoi lavori un pensatore che ormai aveva guadagnato un posto di privilegio nell'ambiente neotomista, che si era guadagnato una meritata autorità nel mondo filosofico non tomista e dunque era in grado di pronunciare giudizi autorevoli sulla cammino della Chiesa, la cultura e la società. Sono questi i tre punti che vorrei sviluppare e dimostrare con argomenti esterni e interni agli scritti del Nostro.

### *1. La sua autorità tomista*

Possiamo affermare senza esitazione che il giovane aspirante alla filosofia, ancora studente seminarista, irrompe improvvisamente nel mondo filosofico. La Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso aveva bandito nel 1933 un Concorso internazionale di Filosofia per commemorare l'anniversario della morte di San Tommaso. Il promotore era p. Mariano Cordovani, rettore dell'Angelicum. Fabro aveva terminato gli studi di Filosofia all'Ate-

neo Lateranense e stava frequentando il secondo anno di teologia nell'Università domenicana. Il tema scelto per il concorso era *La difesa critica del principio di causa* con scadenza alla Festa di San Tommaso dell'anno successivo 1934. E siccome il p. Bochénski presentava un lavoro per l'Università di San Tommaso, Fabro chiese ospitalità alla Lateranense, scrivendo un lavoro dal titolo *Il principio di causalità. Origine psicologica – formulazione filosofica. Valore necessario ed universale*. Consegnò il lavoro il 28 febbraio e il 20 dicembre 1934 al Palazzo della Cancelleria gli venne conferito dalla Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino il primo premio; ne parlò ampiamente «L'Osservatore Romano» nel numero del 22 dicembre. La commissione esaminatrice era formata dagli accademici Rev.mi PP. Bartolomeo Xiberta, Mariano Cordovani O.P., e Francesco Gaetani S.J., sotto la presidenza del Rev.mo P. Boyer, segretario dell'Accademia. Il relatore ufficiale fece una lunga presentazione del lavoro di Fabro nelle singole parti. Riferisco soltanto il commento alla seconda parte nella quale Fabro espone la sua tesi centrale, cioè, la dottrina della partecipazione: “Per questa ragione il disserente ritiene che la formula più adatta a mostrare immediatamente la relazione tra Soggetto e Predicato e quindi la più rispondente al carattere analitico del principio, sia la formula tomistica, in una delle due espressioni date dal S. Dottore: *Ex hoc quod aliquid est ens per participationem sequitur quod sit causatum ab alio; omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam*”<sup>2</sup>. Da sottolineare che il relatore ufficiale non menziona esplicitamente la dottrina della

partecipazione, pur citando i testi dell'Angelico; non viene presentata ancora come qualcosa di nuovo. Seguendo un percorso di approfondimento sappiamo che il suo lavoro *Il principio di Causalità* fu ben accolto nell'ambiente filosofico. Fabro prosegue il corso di teologia all'Angelicum ottenendo la licenza a pieni voti (*summa cum laude*) il 7 luglio 1935. Subito dopo, come professore alla Scuola Apostolica Bertoni di Verona, insegna Cosmologia e Psicologia. Nel frattempo (fine del 1935) pubblica sul «Bollettino Filosofico dell'Ateneo Lateranense» il suo primo articolo *Avicenna e la conoscenza divina dei particolari*. Rientrato a Roma nel 1936 fu scelto come assistente di cattedra del prof. Giuseppe Reverberi nell'insegnamento di psicologia sperimentale e biologia al Seminario Romano. In quell'anno pubblica l'articolo *La difesa critica del principio di causalità*, che ebbe la recensione di L. B. Geiger con parole cariche di elogi concludendo che le righe del p. Fabro “portent la marque d'un esprit philosophique authentique”<sup>3</sup>. Contemporaneamente frequenta il quinto anno di teologia nell'Angelicum e si dedica alla stesura della tesi per il dottorato. Fabro non aveva scelto una questione per mere motivazioni accademiche fra le tante possibili. Fin dalla sua tesi di laurea in filosofia (Laterano, 1931) aveva tentato di risolvere un problema che era cruciale alla filosofia del momento, un problema che ha accompagnato la filosofia da sempre che però era esploso d'un modo determinante con Hume e Kant, e da allora sembrava senza soluzione. Allo scopo di dare una risposta critica di valore necessario e universale scopre la nozione di partecipazione e, man mano che la stu-

dia, si convince non solo del valore ma anche della sua presenza permeante tutto il pensiero tomista. A questa impresa dedica anni d'intenso lavoro intellettuale. Sappiamo dalla testimonianza di suoi confratelli dell'assiduità nell'applicazione allo studio. Racconta Nello Dalle Vedove: "in una confidenza fattami posteriormente mi faceva intendere che nello scrivere sulla partecipazione si era sentito così assorbito da non avvertire quasi la parte sensibile del suo essere". La dissertazione presentata alla Facoltà Teologica del Pontificio Istituto Internazionale Angelicum per il conseguimento del Dottorato in Sacra Teologia portava come titolo *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tomaso d'Aquino*. Il soggetto della dissertazione fu approvato il 5 gennaio 1937, la redazione fu terminata l'1 settembre 1937 e la tesi discussa il 28 ottobre dello stesso anno. Nella presentazione l'Autore descrive il cammino percorso: "Questo lavoro vorrebbe presentare alcune conclusioni di più di quattro anni di ricerche. Esso ha avuto origine da una dissertazione sul tema *Il principio di causalità, origine psicologica, formulazione filosofica, valore necessario ed universale*, premiata dalla Pont. Acad. Rom. di S. Tommaso nel 1934. Ivi, ed in modo più preciso poi nell'art. *La difesa critica del principio di causa* («Rivista di Filosofia Neoscastica, Milano 1936), è stato mostrato come, fra le formule proposte per ovviare alle istanze critiche che da alcuni anni si vanno facendo circa la *perseità* (analiticità) del principio di causa, la più adatta, secondo la lettera e lo spirito del tomismo, sembra essere quella enunciata in funzione della nozione di partecipazione"<sup>4</sup>.

La dottrina tomistica della partecipazione offriva la base metafisica per fondare il principio di causalità, ma non soltanto. Fabro intuisce che essa aveva un'importanza fondamentale nella costruzione del tomismo: "La buona accoglienza fatta alla dissertazione e all'articolo mi hanno spinto a continuare la ricerca secondo una direzione più comprensiva. Mi accorsi così che quella nozione penetra tutta l'opera del Dottore Angelico, e, fondando l'ascensione dialettica del pensiero, ne garantisce l'oggettività in modo che, benché originariamente platonica, si viene costruendo nel tomismo in armonia agli schemi aristotelici"<sup>5</sup>.

Quindi la preoccupazione filosofica si allarga e dalla difesa di un principio si passa al tentativo di difendere tutta una filosofia: la filosofia tomista. Fabro pensa di esservi riuscito, ma sottopone la tesi ai suoi professori: "Mi è sembrato opportuno l' esporre la mia convinzione, anche se in modo imperfetto e incompleto, a coloro che possono dirmi una parola sicura e darmi un consiglio autorevole a procedere con fiducia"<sup>6</sup>.

Due anni più tardi (1939) la *Dissertazione* fu pubblicata dalla Società Editrice «Vita e Pensiero» di Milano. Portava come titolo *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista*<sup>7</sup>.

Nella *Prefazione* leggiamo il perché del sottotitolo: "Poiché la mia attenzione è stata rivolta più ai principi che alle conclusioni, mi si scuserà se la parte sistematica è quasi sempre sottintesa od appena accennata, ed è per questa ragione che considero la mia indagine di natura «analitica» nel senso moderno, cioè kantiano, del termine"<sup>8</sup>. Nel frat-



tempo Fabro, ascoltate le critiche al suo lavoro, aveva continuato con lo studio dell'argomento. Nella *Prefazione*, l'intuizione iniziale della *Dissertatio* si dimostra salda convinzione: "Per questo la nozione di partecipazione viene da me considerata come l'ultimo riferimento nozionale che da un punto di vista metafisico-critico si possa fare dello sviluppo interiore del tomismo, soprattutto nei suoi punti cruciali"<sup>9</sup>.

Sarebbe troppo lungo elencare o solo citare tutti gli articoli, recensioni e opinioni su Fabro e sulla partecipazione. Ci limitiamo alle prime risonanze suscitate dalla tesi del Nostro perché evidenziano la sorpresa davanti alla novità dell'argomento e della trattazione. È inutile al nostro scopo fare riferimenti posteriori che possono subire l'influenza ideologica o intenti di sistematizzazione. Ci fermeremo ai giudizi contemporanei all'uscita della prima edizione.

Il 9 luglio di 1939 uscì su «L'Osservatore Romano» nella sezione *Biblioteca Tomistica* la prima recensione del libro a cura di G. Stanghetti. L'A. comincia l'articolo manifestando la sorpresa per la scelta del tema della partecipazione: "Accade ben raramente che, su di un tema per sé arido e limitato, su una parola che a molti, anche dotti, dice poco o nulla, si possa stendere un volume di circa quattrocento pagine. E non si tratta di eloquenza fuori posto, né molto meno, di vaniloquio; ogni parola è ben pensata e pesata (si ammetta l'endiadi) in questo libro che il ch. prof. C. Fabro, già noto per altri studi importanti, ha ora donato ai cultori della filosofia [...]; ogni espressione è costruttiva di un edificio ampio, solido, armonico, ben situato [...]. Il ch. A. dimostra di possedere la *forma mentis* del vero filosofo,

ed una cultura non ristretta alla sola conoscenza tradizionale dei massimi problemi, ma aperta a tutte le manifestazioni del pensiero moderno, congiunta ad un metodo sicuro ed a una capacità di lavoro non comune [...]. Un libro come questo non è di lettura amena, né può essere compreso da chiunque. È un lavoro destinato a quella eletta schiera di persone colte che amano scandagliare e misurare le profondità del pensiero speculativo e si compiacciono di una guida, che sa condurle, per vie spesso nuove, se pur ardue, alle più sublimi altezze. Il Fabro non ha fatto certamente opera di sola bravura e di diporto intellettuale; ha scritto in realtà un volume nel quale si può trovare espressa, su molti problemi dell'essere e del conoscere nel quadro del sistema tomistico, l'ultima parola”.

Contemporaneamente nella rivista «Philosophic Abstracts» esce una recensione di Ernest A. Moody: “The concept of participation, according to Prof. Fabro, lies at the very heart of the thomist analysis of concrete being. [...] The exposition is scholarly and thoroughly documented. It should give food for thought to many modern thomists who tend to underestimate the part played by platonic and neoplatonic doctrines in the philosophy of the Angelic Doctor”<sup>10</sup>.

Cleto Carbonara, discepolo di Antonio Aliotta, conoscitore del neoplatonismo (in speciale di Plotino) pubblica nella rivista «Logos» di Napoli, della quale posteriormente sarà direttore, la sua recensione: “Questo libro contiene uno studio analitico condotto sul problema della partecipazione, quale esso si presenta in S. Tommaso e precisamente nel Commento giovanile che l'Angelico scrisse al *De Hebdomadibus* di Boezio. Ma l'egregio autore – che è profes-

sore di Filosofia nel Pontificio Ateneo Lateranense – non si ferma all’esposizione e al commento dell’opera di S. Tommaso, perché, trovando che il suddetto problema è fondamentale per ogni speculazione e che un’esauriente trattazione di esso può gettar luce sull’insieme d’un sistema filosofico e specialmente del tomismo, risale dal suo Maestro alle fonti primarie e secondarie, ossia a quei filosofi che, prima di S. Tommaso, ebbero a trattare lo stesso problema. Con questa indagine storica l’autore riesce, secondo il suo proposito, a dimostrare che l’Angelico raccoglie dai filosofi antichi l’impostazione generica del problema, ma offre una soluzione nuova, che invero e supera le dottrine precedentemente fiorite”<sup>11</sup>.

«Ephemerides Theologicae Lovanienses» pubblica una recensione dell’esimio teologo e mariologo J. Bittremieux: “Présenter, à partir de cette notion thomiste, une reconstruction, théorique et historique, du thomisme: telle est la tâche que s’est proposée l’A., tâche dont il s’est acquitté dans cette étude avec enthousiasme. Dans ce but il a exposé les sources, principales et secondaires, de l’idée de participation, il a montré tout ce que cette idée implique, ainsi que son contenu et son expansion dans le domaine du thomisme. Il a mis en relief tout ce qui, dans l’oeuvre immense de saint Thomas, se rapport à son sujet. Il a fait preuve de finesse, de perspicacité et d’un véritable esprit philosophique. Son travail est riche en aperçus nouveaux sur le thomisme, et mérite l’attention de tous ceux qui s’intéressent à la philosophie et à la théologie”<sup>12</sup>.

Il fondatore, insieme a Giulio Bevilacqua e Michele Federico Sciacca, della rivista «Humanitas», Mario Bendi-

scioli, offre un suo giudizio nella «Rivista internazionale di Filosofia del Diritto»: “Codesto notevole lavoro del P. Fabro, ch’è Prof. di Filosofia nel Pont. Ateneo Lateranense, si inserisce nella tendenza, sì pronunciata nel dopoguerra, a cogliere il principio ispiratore, l’«anima» dei grandi sistemi filosofici ed a lumeggiarne l’organicità in funzione di esso. E traendo profitto da una grande familiarità non solo con i testi tomisti, ma pure con la letteratura più autorevole sulle fonti della filosofia medievale e colle rielaborazioni critiche più recenti del tomismo, l’A. difende la tesi che l’«essenza» (per usare un termine di moda) del tomismo sta nel concetto metafisico di partecipazione, ch’egli ritiene un approfondimento di quello di *analogia entis*, posto dai più al centro del tomismo. [...] Nella conclusione del lavoro, minuzioso nell’analisi, ma non pedante, nonostante il tecnicismo della terminologia, vivace e sostenuto da un’intensa sensibilità filosofica, è riaffermata la tesi apologetica del lavoro, che cioè il sistema tomista è una sintesi originale in cui termini e motivi platonici, aristotelici, agostiniani hanno subita una geniale rielaborazione che ha chiarito, ordinato, completato il pensiero filosofico e teologico dei predecessori”<sup>13</sup>.

Sempre nel 1940, ma questa volta in «Nouvelle Revue Théologique», G. Isaye, loda il lavoro di Fabro indicando alcune osservazioni. Lo stesso Fabro, nella seconda edizione della *Nozione metafisica di partecipazione* risponderà a queste domande. Ecco la recensione dell’illustre gesuita: “L’auteur s’est livré à une exploration minutieuse. Aussi, l’ouvrage, intéressant à plus d’un titre, est précieux surtout à la manière d’une anthologie. Voici le plan. Participation

dans l'ordre des prédicats univoques, participation métaphysique à l'«esse». Usage de cette notion centrale pour résoudre les principaux problèmes de la philosophie et de la théologie. En conclusion, contenu de la notion thomiste de participation et sa primauté sur toute autre notion (acte et puissance, causalité). On notera des vues originales sur l'abstraction (outre l'abstraction formelle et l'abstraction totale, il y a une abstraction métaphysique intensive); sur les différences et la Hiérarchie des êtres; sur le rôle de la participation dans la preuve de la distinction réelle entre essence et existence; sur le rapport entre «participare» et «attingere». Il reste de points d'interrogation, et l'auteur s'en rend compte [...] La question de la dépendance causale soulèverait la même difficulté. Aussi nous souhaitons vivement lire bientôt un nouvel ouvrage du R. P. Fabro<sup>14</sup>.

Nella rivista «Divus Thomas», che posteriormente conterà Fabro fra i suoi grandi collaboratori, esce l'esame critico di Amedeo Rossi, C.M: «Quest'opera è frutto di profonda intuizione, sorta, però, solo dopo anni e assai laboriose indagini. Il risultato ottenuto, già di molta importanza in se stesso, lo è più ancora per i nuovi orizzonti che dischiude alla interpretazione della dottrina aristotelico tomistica. Il chiaro A. è riuscito egregiamente nel suo intento, quello cioè di riabilitare la nozione di partecipazione, perché è riuscito a presentare questa nozione, riconquistata da S. Tommaso dopo l'ostracismo aristotelico, come il più grande sforzo speculativo che la storia del pensiero possa ricordare, come l'«affermazione più vigorosa della cattolicità intellettuale del secolo XIII e come l'espressione più schietta dell'ingegno italico, sicuro, intuitivo, sintetico quanto di-

screto e modesto» (p. 373). [...] Studi come questo non giovano solo alla riabilitazione delle nozioni più fondamentali della filosofia scolastica, ma giovano anche ad un vero progresso della filosofia perenne<sup>715</sup>.

Un professore della sua università San Tommaso d'Aquino, il domenicano padre M. Matthijs, pubblica la recensione in «*Angelicum*»: “*Permulta notatu digna in hoc opere inveniuntur. Sic v.g. ea quae habet A. circa abstractionem intensivam eiusque applicationes (cfr. pp. 131 et 179); aut circa dependentiam ordinis logici respectu ordinis realis seu compositionis logicae respectu compositionis realis, tum in ordine praedicamentali (p. 143) tum in ordine trascendentali, ubi de argumento logico ad probandum distinctionem realem essentiae et existentiae in creatis (p. 221). Punctum autem vere centrale totius laboris constituit inquisitio circa rationem propter quid distinctionis realis essentiae et existentiae (cfr. pp. 236 ssq.) [...] Potuisset tamen A. ut nobis videtur expressius et distinctius suam mentem aperire circa propriam rationem intrinsecam distinctionis realis essentiae et existentiae, quia est ens per participationem, aut potius quod ens per participationem est ens per participationem quia componitur ex essentia et existentia? Hoc secundo modo nobis videtur dicendum. [...] Notiones siquidem causalitatis et participationis iam ibi (*Il principio di causalità...*) ut intime inter se connexae ipso videbatur omnino necessaria. Quare hoc opus incepit. Sed quod primum fuerat in intentione erit ut par est ultimum (relative tantum) in executione. In praesenti opere non nisi obiter agit de participatione dynamicè considerata, quam nonnulli negatores distinctionis realis essentiae et esse in finitis,*

solam considerant. Speramus Auctorem opus valde feliciter incoeptum proxime completurum, ut tandem notione participationis plene elucidata, adhuc melius appareat sensus multorum quae in praesenti opere adhuc quodammodo obscura manent, et adhuc clarius constet momentum notionis participationis in systemate metaphysicotheologico Angelici Doctoris»<sup>16</sup>.

Il famoso medievalista Auguste Pelzer dà il suo parere in «Revue d'histoire ecclesiastique»: «Dans sa conclusion, l'auteur, inspiré tout d'abord par les Pères Del Prado et Horváth, mais personnel, documenté et bien au courant de la littérature, insiste sur l'originalité du thomisme, qui a renouvelé et pour ainsi dire, rajeuni l'aristotélisme, en assimilant et en incorporant la notion de participation»<sup>17</sup>.

Nella rivista tedesca «Scholastik», Johannes B. Lotz presenta una lunga analisi del libro nelle sue parti, mettendo in risalto i pregi e chiedendo che Fabro spieghi di più la sua dottrina in altri lavori: «Zweifellos ist es gelungen, die Partizipationsidee in ihrer Eigenart und ihrer grundlegenden Bedeutung innerhalb der Synthese des hl. Thomas an Hand eines reichen und zuverlässigen Textmaterials herauszuarbeiten [...] Für jede derartige Weiterarbeit bildet Werk (abgesehen von seiner historischen Bedeutung) eine wertvolle, ja notwendige Grundlage»<sup>18</sup>.

Ancora in Germania, sulla scia di Lotz, c'è una recensione di J. Santeler in «Zeitschrift für Katholische Theologie», Heft 4 (1942) nelle pagine 237-8. Anche dalla Spagna provengono recensioni di quei primi anni, come ad es. quella di J. Iturriez, SJ, in «Estudios eclesiasticos», Madrid 1943. Il successo di *Nozione metafisica di partecipazione* fu

seguito dalla pubblicazione di *Fenomenologia della percezione* e *Percezione e Pensiero* ove l'autore mette a fuoco il rapporto tra fenomenologia e metafisica. La fama di Fabro si estese rapidamente e viene chiamato come professore alla Pontificia Università Lateranese, all'Urbaniana, vince la cattedra di filosofia teoretica nell'Università di Napoli, insegna alla Sapienza di Roma, alla Cattolica di Milano, all'Istituto Universitario di Magistero Maria SS. Assunta di Roma. Famoso nel Belgio dove nel 1954 tiene per la Chaire Card. *Mercier* nell'Università di Lovanio un corso monografico sul tema: «Participation et Causalité». La sua presenza è richiesta ed è apprezzata nei tanti congressi a cui partecipò in Italia e all'estero. Non è il luogo per ripetere l'intensissima attività di Fabro durante gli anni precedenti il Concilio. Basta ciò che abbiamo accennato. Aggiungo semplicemente che a conferma della sua autorità nell'ambiente tomistico, essendo ancora un giovane professore fu accettato membro della Pontificia Accademia San Tommaso d'Aquino.

## 2. *La sua autorità filosofica*

È curioso constatare la irrequietezza e vivacità di spirito che muove Fabro ad andare oltre il campo, se dir si vuole, famigliare della filosofia scolastica. Poteva restare tranquillamente nel terreno tomista ma il mondo transitava per altre strade per cui era necessario cercare l'uomo nel suo ambiente. Il tomismo era ancora ridotto a un circolo troppo ristretto. La filosofia ufficiale era il cosiddetto neoidealismo italiano, guidato per vie metodologiche diverse da Be-



nedetto Croce e da Giovanni Gentile. Però si stava verificando un po' dappertutto la penetrazione discreta, sottile ma fascinante della filosofia dell'esistenza che denunciava il fallimento sia del realismo che dell'idealismo. Ad essa Fabro dedica la sua attenzione e pubblica nel 1943 *Introduzione all'esistenzialismo*. Aveva il proposito di rintracciare il filo conduttore che svolge il tema dell'esistenza e di coglierne l'autentico volto nonostante, anzi attraverso, i contrasti e gli stessi fallimenti delle filosofie esistenziali. L'A. prende in considerazione le dottrine di Dostoievskij, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Jasper, Abbagnano, Marcel, ecc. Si avvicina ad esse con tutto l'impegno e con schietta simpatia, e dichiara di aver fatto del suo meglio per rilevare il promesso contatto con ciò che v'è di più intimo nell'essere del mondo e dell'uomo. Due anni più tardi (1945) pubblica *Problemi dell'esistenzialismo* denunciando ormai la flessione della filosofia dell'esistenza che era scivolata in filosofia di Scuola: teoria e sistema della finitezza terrestre e del destino inevitabile. È un tentativo di Fabro quello di aiutare l'esistenzialismo a ritrovare la via stretta dei suoi inizi e tener fede al programma kierkegaardiano di essere uno stimolo di umana sobrietà e religiosa sincerità. Erano anni di estrema difficoltà per la filosofia e per l'umanità. La Seconda Guerra Mondiale non era che il riflesso di una confusione di base filosofica (e certamente teologica). "In questi anni la filosofia e la cultura italiana erano sotto l'influsso incontrastato della corrente neoidealista di Croce e Gentile e lo stato italiano, di matrice laicista e quindi poco incline a riconoscere l'originalità speculativa e dirompente di un pensatore, inequivocabilmente cattolico. Spez-

zare e spazzare le nebbie di una mentalità trascendentale immanentista fu un'impresa ardua, non per l'originalità speculativa del pensatore difficile da mettere in discussione, ma per la rivoluzione culturale che da essa sarebbe scaturita: sia nel campo filosofico che teologico<sup>19</sup>. Fra gli scopi di Fabro c'erano due obiettivi principali e correlativi: ottenere la *libera docenza* per entrare nelle università dello Stato e insegnare in queste università la vera natura della filosofia moderna e la sua deriva verso il nulla. Come entrare nell'ambiente laico? A rafforzare questa decisione fu decisivo l'incontro con l'esistenzialismo cristiano di Kierkegaard. Leggendo Kierkegaard, Fabro si sente "liberato dal complesso d'inferiorità verso il pensiero o, più esattamente, verso la baraonda dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea [...] [scoprendo] [...] il loro sottofondo antiumano prima che anticristiano"<sup>20</sup>. Nei lunghi e duri anni della guerra, accanto alla lettura costante di Hegel e allo studio delle opere filosofiche di Marx, Fabro legge l'intera opera di Kierkegaard (*Opere e Diario* che formano un organico di trentacinque volumi nell'edizione danese). Per ben capire il pensiero di Kierkegaard Fabro legge direttamente il testo danese e vi trova un pensiero non sistematico, ma che pure deve essere seguito in tutte le sue fasi. Frutto di questo studio è la traduzione italiana dei testi del *Diario*. Nell'estate del 1948 intraprende un viaggio di studio in Danimarca ove approfitta dell'opportunità di avvalersi della produzione scandinava e di alcune rare e in-trovabili opere in lingua tedesca. Contemporaneamente prepara l'esame per la *libera docenza* di Filosofia Teoretica all'università di Roma. La commissione per la Libera

Docenza era formata dai professori Aliotta, Bariè e Abbagnano. Il giudizio fu altamente positivo, carico di elogi: “La preparazione filosofica e scientifica di questo candidato è certamente superiore a quella di tutti gli altri, com’è superiore anche l’accuratezza e la precisione del suo metodo di ricerca”.

I libri presi in considerazione erano i volumi tomistici sulla partecipazione e sulla percezione. Riguardo al rapporto con l’esistenzialismo la Commissione si esprime con queste parole: “Il Fabro mira alla fondazione di un esistenzialismo cattolico che affermi il valore positivo della persona umana. A questo tendono i due volumi *Introduzione all’esistenzialismo* e *Problemi dell’esistenzialismo* dedicati all’esistenzialismo contemporaneo, nonché l’introduzione al primo volume della sua traduzione del *Diario* di Kierkegaard. Non mancano certamente in questi scritti incongruenze, giudizi affrettati e incertezze teoretiche. Ma indubbiamente l’intera opera del Fabro rivela preparazione e attitudine che lo rendono perfettamente meritevole della libera docenza”. Da non dimenticare che nell’*Introduzione all’esistenzialismo* Fabro aveva indicato l’esistenzialismo di Abbagnano come un compromesso con l’immanentismo hegeliano. Ottenuta la libera docenza tiene tre corsi di Filosofia Teoretica alla Sapienza nell’anno accademico 1949-50 su «Il problema dell’esistenza nella dialettica hegeliana». Nel 1954 è vincitore della Cattedra di Filosofia teoretica presso l’Università di Napoli, come secondo ternato. Dall’unificazione d’Italia nessun sacerdote aveva vinto un concorso statale di cattedra di Filosofia Teoretica. Egli è stato il primo. Durante tutto un decennio il lavoro si va in-

crementando e concentrando di più sulla filosofia moderna e principalmente sulla filosofia dell'immanenza ed il suo radicale ateismo. Pubblica nel 1952 il volume *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, nel 1953 *Dio. Introduzione al problema teologico*, nel 1954 *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, nello stesso anno esce sotto la sua cura la *Storia della Filosofia* della quale il Nostro è l'autore della quinta parte che corrisponde alla *Filosofia Contemporanea*. Si tratta della prima Storia della Filosofia in Italia, scritta in collaborazione. Nel 1957 pubblica *Dall'essere all'esistente*, senza dimenticare altri libri di contenuto edificante. Oltre ai corsi di filosofia teoretica aggiunge corsi sulla storia della filosofia moderna, sull'ateismo moderno, sull'esistenzialismo, su Hegel, ecc. tanto nelle Università pontificie Romane come anche alla Cattolica di Milano. Il 25 gennaio 1959 Papa Giovanni XXIII annuncia la realizzazione del Concilio Ecumenico Vaticano II. Il giorno 10 marzo si conosce la notizia della nomina di Fabro a Consultore della Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi. Lo stesso anno Fabro fonda il Primo Istituto Europeo per la Storia dell'Ateismo presso l'Università Urbaniana e comincia i corsi sull'Ateismo. Il 26 agosto 1960 viene reso noto che il S. Padre lo ha nominato membro della Commissione degli Studi e dei Seminari per il Concilio Ecumenico. L'1 ottobre presta solenne giuramento nelle mani del Card. Pizzardo e comincia il suo lavoro. I mesi da ottobre a dicembre sono di movimentata attività come testimonia il «Bollettino Ufficiale della Provincia Italiana del S. Cuore dei Padri Stigmatini»: «Intensa in questo periodo l'attività di scrittore e di professore di P. C. Fa-

bro. Oltre a numerosi articoli su giornali e riviste, notiamo qui le sue tre ultime pubblicazioni: *Breve Introduzione al Tomismo* (Desclée, Roma, p. 150, £. 1.000), *La dialettica di Hegel* (Introduzione, traduzione e note a cura di C. Fabro, Ed. La Scuola, Brescia, p. 270, £. 1.000); *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Edition Nauwvelaerts, 10 Rue de l'Abbaye, Paris VI, p. 650). Altre pubblicazioni sono già in macchina. Nella sua attività d'insegnante universitario, oltre alla cattedra al Collegio di Maria Assunta, tiene un corso settimanale di «Introduzione al tomismo» al Laterano; e due corsi a *Propaganda Fide*, uno di Filosofia contemporanea; l'altro sull'«Ateismo» che ha già ottenuto consensi in tutta Europa e nelle Americhe ed ha stizzito alquanto le estreme sinistre che già si sono affaccendate nel boicottarlo con la loro propaganda menzognera. Notiamo pure le sue settimanali sedute come membro della Commissione dei Seminari in preparazione al Concilio Ecumenico e le sue numerose conferenze in Italia tra le quali una nel seminario di Novara in occasione dell'VIII centenario di P. Lombardo; a Camaldoli per il convegno nazionale dei professori di religione; al Laterano in occasione della settimana di conferenze di informazione sul Concilio Ecumenico tiene un'applauditissima conferenza sulla «Conoscenza di Dio nel Concilio Vaticano»<sup>21</sup>. Certamente il lavoro più importante è presso l'Istituto Europeo per la Storia del Ateismo. Fabro denunciava «l'appartenenza essenziale dell'ateismo all'immanenza moderna» o principio di negatività, ciò che porta alla dissoluzione dell'uomo: «Il principio moderno d'immanenza è intrinsecamente ateo poiché coincide con l'affermazione radicale dell'Io (come fonda-

to) e pertanto in quanto esclusione di Dio secondo l'intera qualità intenzionale della coscienza". Le dispense sono pubblicate dallo stesso autore: "Di Padre Cornelio Fabro notiamo qui la stampa del volume pro manuscripto *Introduzione all'Ateismo moderno* che per gli studenti del riuscitissimo corso a Propaganda ha anticipato l'opera completa ancora in preparazione. Intensissimo e sommamente qualificato il suo lavoro per la Commissione degli Studi in preparazione al Concilio Ecumenico. Tra le conferenze in e fuori Roma, particolarmente notevole quella del 29 aprile nella grematissima e plaudente Sala Borromini su *La filosofia moderna e il marxismo*»<sup>22</sup>.

L'11 ottobre 1962 Papa Giovanni XXIII all'interno della Basilica Vaticana dà inizio ufficialmente al Concilio. Alla sua morte (1963) è continuato dal suo successore Paolo VI, e termina il 7 dicembre 1965. Durante questo tempo e più ancora dopo il Concilio, Fabro sente l'urgenza e si adopera (anche a rischio della propria vita) per portare negli ambienti laici il suo messaggio profetico contro le rovine che il principio moderno dell'immanenza stava facendo in filosofia, in teologia e in politica. Ma questo merita uno studio a sé. Per adesso è sufficiente riportare alcuni consigli che Fabro dava ai suoi alunni dell'università di Perugia, consigli che svelano il motivo per il quale era andato fra loro: "perché se andrete via dall'università di Perugia con qualche idea chiara in testa sul pensiero moderno lo dovette a me. Sì o no? Che non ho fatto altro che filosofia moderna... e vi chiedo solo filosofia moderna. Dovete conoscere il tempo a cui appartenete, la cultura in cui vi movete, e non procedere per approssimazioni [...]".

### 3. *Al tempo del Concilio*

Il giudizio di Fabro sulla marcia della filosofia e la teologia alla soglia del Concilio non è frutto delle sue scelte o punti di vista personali. Egli lo elabora alla luce del magistero della Chiesa. L'occasione propizia gli si presenta nelle celebrazioni dell'ottantesimo anniversario della storica enciclica di Leone XIII, *Aeterni Patris*. Il giovedì 6 Agosto 1959 pubblica «l'Osservatore Romano» un articolo che porta precisamente questo titolo: *L'80o della Aeterni Patris*. Il Nostro, dopo aver attirato l'attenzione sulle circostanze della promulgazione (era la prima enciclica del pontificato “a distanza di un anno appena dalla elevazione al soglio pontificio”) e sul titolo della medesima (“le parole iniziali *Aeterni Patris* erano state prese probabilmente dal *Compendium Theologiae*, un gioiello fra i più splendidi della produzione minore dell'Angelico”), fa un breve riassunto di essa: “l'enciclica ne ricorda i gloriosi fasti, i riconoscimenti da parte dei papi, dei concili, di svariati ordini religiosi e di molte università. Ritornare a san Tommaso quindi è riprendere a consolidare una forma di cattolicità spirituale nella quale l'anima respira serena il ritmo e l'equilibrio; l'interiore equilibrio di fede e ragione, di natura e grazia, di temporale e di eterno: «Voi tutti, diceva il Pontefice ai Vescovi, Noi esortiamo con particolare insistenza, per la tutela e lo splendore della fede cattolica, per il bene della società, per l'incremento di tutte le scienze, a ripristinare l'aurea sapienza di san Tommaso e a propagarla con tutta l'ampiezza possibile»”<sup>23</sup>.

Torna sullo stesso argomento con l'articolo pubblicato in «Divinitas» nel 1960 sulla *Attualità del tomismo*

*nell'800 dell'Enciclica «Aeterni Patris»*. Riprendendo le stesse considerazioni iniziali approfondisce innanzitutto in una prima parte i testi dei documenti pontifici ove compare la raccomandazione di ritenere San Tommaso come maestro e modello per la ripresa della fede cattolica. In una seconda parte difende il tomismo dalle accuse provenienti dal mondo laico e da certi settori all'interno della Chiesa. Nello stesso anno pubblica un'altro articolo *S. Tommaso e la filosofia cristiana nel tempo presente (Saggi e interpretazioni)*, che è un esame di coscienza della filosofia cristiana alla luce dell'Enciclica di Leone XIII. Fabro si mostra preoccupato per la società contemporanea: "Così la situazione delle scuole cattoliche – non solo in Francia, ma anche in Spagna ed in Italia – rischia di presentare, in questa vigilia del II Concilio Ecumenico Vaticano, gli stessi turbamenti nella sfera speculativa, ch'è più vicina alla vita individuale e sociale dei popoli, che angustiavano la vigilia del I Concilio Vaticano di un secolo fa"<sup>24</sup>. È vero che l'insistenza dei Pontefici aveva provocato un intensificarsi di studi critici e indagini che avevano portato a riconoscere al pensiero dell'Aquinate un valore speculativo intrinseco che supera i confini del suo tempo e si pone – unico forse fra i medievali – sul piano del pensiero universale. L'effetto è stato l'approfondimento, in ogni settore della riflessione speculativa, dei principi dell'Aquinate nella loro espansione interiore, nei loro fondamenti e nelle derivazioni storiche, nell'apertura ch'essi offrono per raccogliere quelle che possono essere le istanze legittime del pensiero moderno. Ma allo stesso tempo bisogna riconoscere che il tomismo in quei decenni di rinnovazione del pensiero cattolico non



aveva vita facile. C'erano alcuni che volevano un S. Tommaso confinato ad un periodo storico ormai chiuso del pensiero e intendevano sostituirlo, anche nelle scuole cattoliche o dipendenti da istituzioni cattoliche, con filosofie di marca più recente. "Oggi la situazione non va certamente confrontata con l'anarchia delle scuole trovata da Leone XIII all'inizio del suo pontificato, perché il tomismo per l'azione continua degli ultimi Pontefici e per l'impegno critico e speculativo di studiosi di rango internazionale si è affermato oltre ogni contesa; tuttavia, in un altro senso, la situazione può dirsi peggiorata e questo sotto vari aspetti"<sup>25</sup>. Tutti i pontefici dopo Leone XIII si erano adoperati per la restaurazione del tomismo. Fabro apprezzava in particolare l'impegno di Pio X, il quale non solo si pronunciava in favore del tomismo ma offriva una vera diagnosi della filosofia moderna, come si vede nel *Motu proprio Doctoris Angelici*. Il documento aveva un doppio scopo, secondo Fabro: "a) di denunciare anzitutto ogni compromesso del pensiero cristiano col principio dell'immanenza, sotto ogni colore; b) di rinvigorire il pensiero cristiano, decaduto per colpa di una Scolastica vuota e litigiosa, con la scelta precisa del tomismo come dottrina ufficiale da approfondire e continuare sul piano delle istanze del pensiero e del mondo moderno"<sup>26</sup>.

Circa la natura del principio moderno dell'immanenza conosciamo e possiamo condividere la tesi di Fabro: "Il carattere anticristiano, o irreligioso senz'altro, si manifesta senza reticenze, violentemente, nel pensiero di Spinoza, si espande mediante il razionalismo illuministico francese e tedesco dei secoli XVII e XVIII e si consolida con la criti-

ca alla religione rivelata da parte di Voltaire, Rousseau, Reimarus, Lessing, Kant... L'idealismo trascendentale (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Nietzsche...) arriverà per gradi alla decisiva estromissione della religione storica rivelata dalla vita dello spirito. È chiaro che quel che importa in questa discussione di principio non è il comportamento personale dei filosofi verso la religione o le conclusioni di concordismo ch'essi alle volte (ad esempio lo stesso Hegel!) propugnano fra ragione e fede, ma unicamente l'*esigenza* di principio, cioè l'incompatibilità (ormai pacifica!) dell'*esigenza* del principio moderno d'immanenza nel suo nucleo teoretico con l'*esigenza* del principio di trascendenza della religione rivelata e della fede cristiana<sup>27</sup>.

Riguardo al secondo scopo, possiamo constatare che purtroppo dopo ottanta anni continua la confusione fra tomismo e scolastica, ed entrambe le realtà vengono prese come se fossero sinonimi. Vuol dire che s'ignora l'originalità del pensiero tomista, ed è al tomismo e non ad una sintesi scolastica generica e incolore che i documenti pontifici richiamano. Non è il tomismo un mero aristotelismo trapiantato nel giro dei problemi del cristianesimo. È necessario un ritorno a San Tommaso. Ma c'è ancora un pericolo più grande all'interno del pensiero cristiano contemporaneo, contro il quale sembra concentrarsi Fabro: ossia l'idealismo cristiano, autonomato spiritualismo cristiano, sorto nel primo dopoguerra specialmente sotto la pressione di Blondel, per il quale il *principio dell'immanenza* è un principio di origine schiettamente cristiana e adatto ad esprimere il messaggio cristiano. "Come si sono avuti dei

teologi cartesiani, leibniziani e poi dei teologi anche cattolici ispirati a Kant, Jacobi, e perfino ad Hegel e Schelling come Hermes, Günther, Kuhn, Hirscher, Staudenmeyer [...], non sorprende che oggi ci sia ancora chi si professa discepolo di Renouvier e di Bergson, di Ortega y Gasset e di Unamuno, di Croce e di Gentile, e *insieme* filosofo cristiano. Essi sanno, lo si può supporre, che i loro maestri sono stati proscritti dalla Chiesa, ma questo ha avuto unicamente ed al più l'effetto – non tocca infatti supportarli in mala fede o interessati soltanto alla schermaglia dei concetti – di respingere le « conclusioni » anticristiane dei loro maestri. Quanto al principio (il principio dell'immanenza), lungi dal respingerlo, essi lo vogliono talmente mantenere da proclamarlo come l'unica prospettiva capace di esprimere, per via dell'immanenza dialettica dei contrari, l'autentico significato della trascendenza cristiana<sup>28</sup>. Fabro conosceva molto bene la situazione delle università cattoliche e anche statali, licei e scuole superiori pubbliche; l'esperienza di Milano fu solo una conferma. Conosceva professori che pur dichiarando di accettare il Cristianesimo, di fronte al pubblico studentesco fatto in maggioranza di credenti, professavano poi l'adesione di fondo al principio dell'immanenza, sia pur respingendo le conseguenze di ateismo, monismo, panteismo, nichilismo... Fabro denuncia l'esistenza nel mondo cattolico di “due vie” per accostarsi ed esprimere la verità cristiana “una per i chierici ed una per i laici; una ch'è dichiarata acritica e l'altra che si proclama critica; l'una quindi veramente moderna e pienamente adatta ai tempi nuovi, l'altra un mero residuo di tradizione storica che potrà essere utile alla Chiesa per la nomenclatura teo-

logica ufficiale ma che non ha né può avere nessuna presa sul mondo moderno”. Il danno che questa mentalità recava nel mondo era enorme.

L'articolo finisce con un campanello d'allarme sul momento presente. Alla luce della conclusione si potrà capire perfettamente il perché dell'impegno di Fabro dal dopo concilio fino alla fine della sua vita. Si potrà capire i lunghi anni di insegnamento a Perugia, la pubblicazione di pesanti volumi come *La svolta antropologica di Karl Rahner* (1974), *L'avventura della teologia progressista* (1974), *L'essenza del cristianesimo. Ludwig Feuerbach* (1977), *La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer* (1979), *L'alienazione dell'occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino* (1981), e tanti altri studi e articoli. Alla luce di queste considerazioni si potrebbe cominciare uno studio su Cornelio Fabro e il neotomismo italiano del dopo-concilio. “Lungi da noi”, sostiene Fabro, “ogni proposito di sminuire i lati positivi della situazione. Fino alla seconda guerra mondiale, la filosofia delle Università statali – specialmente in Italia – era in mano di positivisti, pragmatisti, idealisti... il cui insegnamento era in aperto contrasto con le verità del Cristianesimo. Ora la situazione è notevolmente mutata su questo punto: i titolari di molte cattedre di filosofia dichiarano il proprio rispetto verso il Cristianesimo ed alle volte aperta deferenza. Ma professandosi, questi pensatori, fedeli al principio dell'immanenza dei loro maestri, non sono essi anche responsabili in qualche modo di aver ridotto il Cristianesimo ad un comune denominatore di spiritualismo universale per una generica rivendicazione dei diritti dello spirito? Non era que-

sta in fondo anche la concezione hegeliana dei rapporti fra filosofia e Cristianesimo? E non era questo ciò che intendevano anche Croce nell'art.: *Perché non possiamo non dirci cristiani?* – e Gentile nella conferenza fiorentina: «La mia religione?»<sup>29</sup>.

L'ultimo testo riportato, pur essendo una chiara diagnosi del momento presente, non poteva e non può essere la conclusione finale di un vero tomista, né di un teologo dell'altezza di Fabro, né dell'Autore di libri come *Momenti dello Spirito* o *Santa Gemma Galgani*.

Contemporaneamente alla citata conferenza Fabro pubblica nella rivista mensile di cultura «Humanitas» un articolo intitolato *Il concilio ecumenico e il momento presente*. L'analisi della situazione non varia: «La caratteristica fondamentale della coscienza contemporanea sembra si possa esprimere in due momenti: a) eliminazione progressiva dell'ordine religioso soprannaturale ch'è dichiarato una struttura superata o senz'altro contraddittoria rispetto alla determinazione dell'essere dell'uomo; b) sfaldamento dei presupposti razionali della fede, quali sono l'esistenza di un Dio personale e trascendente, la libertà della persona umana che ha per oggetto ultimo e proprio il conseguimento dell'ultimo suo fine (la felicità) nel possesso di Dio stesso in una vita futura ultraterrena»<sup>30</sup>. Alla base sempre il «principio d'immanenza» e la sua «steologizzazione» dell'esistenza. Ma su questo mondo interviene la Chiesa con un Concilio che è l'Atto più solenne di presenza della Chiesa, nel tempo, il suo intervento nella storia del proprio tempo, la sua effettiva partecipazione di salvezza al dramma che pone e impone l'impegno di una soluzione.

“Nuovi problemi, quasi del tutto sconosciuti ai tempi passati ha intanto maturato in questo secolo la coscienza dell’uomo. Quel che S. Paolo dice del creato offeso dal peccato dell’uomo, ch’esso gemeva come oppresso dalle doglie (*Rom.* 8,22), possiamo dirlo dell’umanità contemporanea ch’essa soffre un’agonia mortale e attende una «nuova presenza» della Chiesa. Il Nuovo Concilio è il *kairós* dell’atto di presenza della Chiesa... Sul mondo fatto deserto da una competizione immane per il possesso di Babilonia, per il monopolio di questi beni umbratili, avanza ancora la Chiesa madre dei popoli e maestra di verità... Da tutte le lacerazioni del cuore e della mente dell’uomo contemporaneo la Chiesa si rinnova nella sua missione di luce degli erranti e di madre dei sofferenti, di rifugio degli abbandonati, di conforto degli oppressi, di languenti di tutte le tirannie... additando a tutti il *kairós* supremo, il fine della peregrinazione della storia al golfo di amore di Cristo Salvatore nell’eternità che redime il tempo e ne scioglie alla fine il tormento e il mistero”<sup>31</sup>.

<sup>1</sup> C. Fabro, *Per un tomismo essenziale*, in *Tomismo e Pensiero moderno*, Roma, 1969, p. 7.

<sup>2</sup> «L’Osservatore Romano», 22 dicembre 1934, p. 5.

<sup>3</sup> L. B. Geiger, in «Bulletin Thomiste», 1938, p. 401.

<sup>4</sup> C. Fabro, *Dissertazione sulla nozione metafisica di partecipazione*, Prefazione, II (Archivio del «Progetto Culturale Cornelio Fabro»).

<sup>5</sup> C. Fabro, *Dissertazione sulla nozione...*, cit.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*, 1ed., Milano, 1939.

- <sup>8</sup> Ivi, pp. VII-VIII.
- <sup>9</sup> Ivi, p. XI.
- <sup>10</sup> E. A. Moody, in «Philosophic Abstracts», I, 1 (1939), p. 15.
- <sup>11</sup> C. Carbonara, in «Logos», 1940, p. 2.
- <sup>12</sup> J. Bittremieux, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», an. XVII, Fasc. I, Jan. Febr. (1940), p. 62.
- <sup>13</sup> M. Bendiscioli, in «Rivista intern. Fil. del Diritto», XX, 2 (1940), pp. 121-2.
- <sup>14</sup> G. Isaye, in «Nouvelle Revue Théologique», 1940, pp. 367-8.
- <sup>15</sup> A. Rossi, in «Divus Thomas», 1940, pp. 545-6.
- <sup>16</sup> M. Matthijs, in «Angelicum», I (1940), pp. 125-6.
- <sup>17</sup> A. Pelzer, in «Revue d'histoire ecclésiastique», XXXVIII, 1942, p. 602.
- <sup>18</sup> J. B. Lotz, in «Scholastik», Heft 3, 1941, pp. 390-3.
- <sup>19</sup> R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia, 2004, p. 54.
- <sup>20</sup> C. Fabro, *Appunti di un itinerario in «Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro»*, a cura dell'Università di Perugia, Maggioli, Rimini, 1984, p. 64.
- <sup>21</sup> in «Echi di vita stigmatina», 1960, p. 308.
- <sup>22</sup> Ivi, 1961, p. 79.
- <sup>23</sup> C. Fabro, *L'800 della «Aeterni Patris»*, in «Osservatore Romano», (6 Agosto 1959, pp. 1-2.
- <sup>24</sup> C. Fabro, *S. Tommaso e la filosofia cristiana nel tempo presente (Saggi e interpretazioni)*, in «Filosofia e Vita», I, 1, 1960, pp. 46-65.
- <sup>25</sup> *Ibid.*
- <sup>26</sup> *Ibid.*
- <sup>27</sup> *Ibid.*
- <sup>28</sup> *Ibid.*
- <sup>29</sup> *Ibid.*
- <sup>30</sup> C. Fabro, *Il Concilio Ecumenico e il momento presente*, in «Humanitas», 1960, p. 591.
- <sup>31</sup> Ivi, p. 596.





L'INSEGNAMENTO DI PADRE CORNELIO FABRO  
ED ALCUNE QUESTIONI DELL'ORA PRESENTE

Emilio ARTIGLIERI

Premetto che non ho mai apprezzato la questione della attualità o meno di un autore, in quanto la ritengo espressione di una aberrante cronolatria, per cui l'*oggi* sarebbe sempre superiore a *ieri* e ne diventerebbe anzi il parametro ed il criterio di valutazione. Ciò detto, non si può fare a meno di constatare come alcune, ed anzi le principali questioni di oggi, trovino nel pensiero di Padre Fabro risposte solide ed efficaci. Tradizione nella modernità è quella di Padre Fabro, nel senso, come egli stesso diceva, di una ripresa sempre rinnovata della verità antica per la salvezza degli uomini nuovi<sup>1</sup>. Padre Fabro, di cui ricordo lo splendido aforisma 425 “la realtà non è fatta di pensieri, la realtà è fatta di decisioni della libertà”<sup>2</sup>, nella sua piena maturità intellettuale, si è trovato a combattere contro il materialismo ateo, il totalitarismo marxista, negatore filosoficamente prima ancora che politicamente, della spiritualità e quindi della libertà dell'uomo, infine della sua dignità. Riprendendo la lezione di San Tommaso, maestro, con la vita e con le opere, di libertà, padre Fabro, si può dire che sia stato un cantore della libertà e della dignità della persona umana. “il senso della vita” – aforisma 453 – “non viene dalla fisica,

dalla chimica, dalla chirurgia, viene unicamente dalla esplosione della libertà”<sup>3</sup>.

“La libertà è l’attributo più profondo che ci assomiglia a Dio”<sup>4</sup>, “la libertà è ciò che costituisce l’uomo uomo, ciò che mette in lui l’impegno della responsabilità”<sup>5</sup>; contro ogni determinismo, Fabro afferma che “la libertà è quel principio in forza del quale qualcosa che accade, altrimenti non sarebbe accaduto, qualcosa non accade che altrimenti sarebbe accaduta. La libertà si assume questa responsabilità”<sup>6</sup>.

La nozione di libertà richiama quindi quella di responsabilità, la quale – spiega il Fabro – “viene da due poli: dalla libertà radicale del singolo e dal suo mettersi di fronte all’Assoluto. L’Assoluto come polo oggettivo, la libertà come polo soggettivo”<sup>7</sup>. Ecco allora il primo tema, che riceve dall’insegnamento di padre Fabro, una ineccepibile chiarificazione: il rapporto tra verità e libertà, rapporto che così può essere sintetizzato: “la massima libertà non può cambiare la verità, anzi la prima possibilità della nostra libertà è la verità”<sup>8</sup>.

Sappiamo quanto il Santo Padre, Giovanni Paolo II, insistesse sulla “connessione inscindibile” tra verità e libertà<sup>9</sup>, connessione che, tra l’altro, possiede un significato di estrema importanza per la vita delle persone nell’ambito socio-economico e socio-politico: “il Bene supremo” – insegna Giovanni Paolo II – “e il bene morale si incontrano nella verità: la verità di Dio Creatore e Redentore e la verità dell’uomo da Lui creato e redento. Solo su questa verità è possibile [...] vincere le più diverse forme di totalitarismo per aprire la via all’autentica libertà della persona”.

Nella *Veritatis Splendor* (n. 99) è riportata un'ampia citazione della precedente Enciclica, *Centesimus Annus*, in cui si spiega il “totalitarismo nasce dalla negazione della verità in senso oggettivo: se non esiste una verità trascendente, obbedendo alla quale l'uomo acquista la sua piena identità, allora non esiste nessun principio sicuro che garantisca giusti rapporti tra gli uomini. La radice del moderno totalitarismo è da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana, immagine visibile del Dio invisibile e proprio per questo, per sua natura, soggetto di diritti che nessuno può violare: né l'individuo, né il gruppo né la classe, né la nazione né lo stato. Non può farlo nemmeno la maggioranza di un corpo sociale [...]”. Non è allora il relativismo, ma la verità, conosciuta e testimoniata, ossia esistenziale: la verità non è infatti – come più volte ha sottolineato il Fabro – per la dotta contemplazione, per una gara di ingegni sottili, il presidio della libertà e della stessa democrazia, a dispetto di quanti – ed oggi sono legione – affermano, per riprendere le parole del Santo Padre nella *Centesimus Annus*, “che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme democratiche<sup>10</sup>. Quanti sono convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono – secondo i fautori dello scetticismo – affidabili dal punto di vista democratico perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici”<sup>11</sup>.

Non è chi non veda la strettissima attualità di queste considerazioni del Santo Padre, pur risalenti al 1991. Nella *Veritatis Splendor*<sup>12</sup> Giovanni Paolo II ammonisce esplici-

tamente sul rischio dell'alleanza tra democrazia e relativismo etico, che toglie alla convivenza civile ogni sicuro punto di riferimento morale: "una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia".

Il Papa sviluppa questo concetto anche nella *Evangelium Vitae*<sup>13</sup>. In più recenti interventi, in particolare nella *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, della Congregazione per la Dottrina della Fede, il Magistero avverte che "è oggi verificabile un certo relativismo culturale che offre evidenti segni di sé nella teorizzazione e difesa del pluralismo etico che sancisce la decadenza e la dissoluzione della ragione e dei principi della legge morale naturale. A seguito di questa tendenza non è inusuale, purtroppo, riscontrare in dichiarazioni pubbliche affermazioni in cui si sostiene che tale pluralismo etico è la condizione per la democrazia. Avviene così che, da una parte, i cittadini rivendicano per le proprie scelte morali la più completa autonomia mentre, dall'altra, i legislatori ritengono di rispettare tale libertà di scelta formulando leggi che prescindono dai principi dell'etica naturale per rimettersi alla sola condiscendenza verso certi orientamenti culturali o morali transitori, come se tutte le possibili concezioni della vita avessero uguale valore. Nel contempo, invocando ingannevolmente il valore della tolleranza, a una buona parte dei cittadini – e tra questi ai cattolici – si chiede di rinunciare a contribuire alla vita sociale e politica dei propri Paesi secondo la concezione della persona e del bene comune che loro ritengono umanamente vera e giusta,

da attuare mediante i mezzi leciti che l'ordinamento giuridico democratico mette ugualmente a disposizione di tutti i membri della comunità politica. La storia del XX secolo basta a dimostrare che la ragione sta dalla parte di quei cittadini che ritengono del tutto falsa la tesi relativista secondo la quale non esiste una norma morale, radicata nella natura stessa dell'essere umano, al cui giudizio si deve sottoporre ogni concezione dell'uomo, del bene comune e dello Stato<sup>14</sup>.

Continua la Nota: “nelle società democratiche tutte le proposte sono discusse e vagliate liberamente. Coloro che in nome del rispetto della coscienza individuale volessero vedere nel dovere morale dei cristiani di essere coerenti con la propria coscienza un segno per squalificarli politicamente, negando loro la legittimità di agire in politica coerentemente alle convinzioni riguardanti il bene comune, incorrerebbero in una forma di intollerante *laicismo*. In questa prospettiva, infatti, si vuole negare non solo ogni rilevanza politica e culturale della fede cristiana, ma perfino la stessa possibilità di un'etica naturale. Se così fosse, si aprirebbe la strada a un'anarchia morale che non potrebbe mai identificarsi con nessuna forma di legittimo pluralismo. La sopraffazione del più forte sul debole sarebbe marginalizzazione del cristianesimo, d'altronde, non potrebbe giovare al futuro progettuale di una società e alla concordia tra i popoli, e anzi insidierebbe gli stessi fondamenti spirituali e culturali della civiltà<sup>15</sup>. La cronaca recente ci avverte che non si tratta di rischi ipotetici, anzi neppure più di rischi, ma di fatti accaduti. Illustri Signori, cari amici, ecco la questione fondamentale dell'oggi, e –

temo – dei decenni che verranno: l'intolleranza laicista, come forma di nuovo totalitarismo, volta alla marginalizzazione del cristianesimo. Quale risposta allora ci suggerisce il padre Fabro, esperto di lotta al totalitarismo? In questa sede già si è parlato della risposta teoretica; io vorrei sottolineare quella che potremmo definire la risposta esistenziale alla sfida di ogni totalitarismo: da quello marxista a quello laicista a quello – se mi è permesso dirlo – islamico, ugualmente incombente, ossia la risposta della testimonianza spirituale. In un testo *militante*, *La trappola del compromesso storico* del 1979, Padre Fabro affermava che “l’atteggiamento decisivo dell’uomo verso la verità è precisamente la testimonianza.

Tutte le ricerche astratte ed erudite, tutto il bagaglio dell’acribia più solerte contano nulla, se manca la testimonianza, se l’uomo – una volta che abbia trovato la verità – non trova anche sé stesso nella verità, se non la fa sua, se non la porta subito al livello dello spirito e se non solleva se stesso a questa sfera”<sup>16</sup>. Alla testimonianza si oppongono la chiacchiera di quanti vorrebbero ridurre il cristianesimo ad una accademia<sup>17</sup>. Il cristianesimo non è e non deve essere una accademia, una sconclusionata filosofia del dialogo fine a sé stesso ed assolutamente incurante dei contenuti e del loro fondamento.

Padre Fabro non era certamente contrario al dialogo, era contrario ad una certa filosofia del dialogo come vuota chiacchiera, senza punto di appoggio, e soprattutto come rinuncia al dovere dell’annuncio. Alla testimonianza si oppone il tradimento dei chierici, intesi come uomini di chiesa e come uomini di cultura, e il tradimento dei politici. Padre

Fabro ricordava come Paolo VI, profondamente amareggiato dopo la sconfitta al *referendum* sul divorzio, abbia esclamato, ricevendo in udienza i vescovi italiani: “ci sono state divisioni anche tra di noi”. Non parliamo poi del tradimento di quei teologi, che hanno cercato di veicolare il principio di immanenza nella stessa cultura cattolica, e contro il quale si può dire che Fabro abbia combattuto la battaglia di una vita, ben prevedendone gli esiti catastrofici. Infine non possiamo dimenticare il tradimento, o, se vogliamo, la controtestimonianza dei politici che eletti sotto il simbolo della croce firmarono la legge di legalizzazione dell’aborto, fatto definito da padre Fabro “una infamia qualificata, una macchia che tutti i profumi di Arabia non potranno cancellare”<sup>18</sup>.

Padre Fabro ci ammonisce che siamo ancora chiamati a rendere la nostra testimonianza, a denunciare i compromessi che scivolano verso il tradimento, in buona parola che siamo chiamati all’impegno richiesto dal responsabile esercizio della nostra libertà per la verità. Lasciatemi dire che la grandezza intellettuale di padre Fabro impallidisce a fronte della sua grandezza morale, della sua intrepida forza, per cui egli, come il suo Maestro Tommaso, ben avrebbe potuto sfidare i suoi avversari: “si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris: sed contra hoc scriptum scribat, si audeat; et inveniatur non solum me, qui aliorum sum minimum, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur”<sup>19</sup>. Preghiamo il Signore affinché non manchino mai *multi alii veritatis zelatores*.

- 
- <sup>1</sup> Cfr. C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, Milano, 1974, p. 12.
- <sup>2</sup> Cfr. C. Fabro *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Casale Monferrato, 2000, p. 87.
- <sup>3</sup> Ivi, p. 91.
- <sup>4</sup> Af. 419; ivi, p. 86.
- <sup>5</sup> Af. 422; ivi, p. 86.
- <sup>6</sup> Af. 539; ivi, p. 102.
- <sup>7</sup> Af. 431; ivi, p. 88.
- <sup>8</sup> Cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Marsilio, Venezia, 2004, p. 110.
- <sup>9</sup> *Veritatis Splendor*, n. 99.
- <sup>10</sup> Cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, cit., p. 107.
- <sup>11</sup> *Centesimus Annus*, n. 46.
- <sup>12</sup> n. 101.
- <sup>13</sup> nn. 19-20.
- <sup>14</sup> n. 2.
- <sup>15</sup> n. 6.
- <sup>16</sup> p. 34.
- <sup>17</sup> Ivi, p. 52.
- <sup>18</sup> C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Segni, p. 320.
- <sup>19</sup> *Contra doctrinam retrahentium a religione*, cap. 5 n. 124; cfr. C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, Milano, 1997, p. 36.



## CORNELIO FABRO INTERPRETE DI S. TOMMASO

Lino Di STEFANO

Il neo-tomismo italiano, dopo il Concilio Vaticano II, ha ancora qualcosa da insegnare? Un insigne studioso, padre Cornelio Fabro, dell'Ordine degli Stigmatini è stato e rimane sicuramente uno dei maggiori esegeti di S. Tommaso d'Aquino pur avendo sempre rifiutato l'etichetta di neotomista o neo-scolastico. Egli, inoltre, si è ognora reputato un uomo libero oppure una persona amante della libertà. E, in tale maniera, si è comportato durante tutta la parabola della sua vita perché non sopportava, da una parte, le etichette e detestava, dall'altra, i conformismi di cui è ricca la società contemporanea. Uomo austero, ma sempre disponibile al colloquio, il filosofo friulano, nel ricordo del suo discepolo, Mario Pizzuti, "era una persona libera: come sacerdote, come religioso, come studioso, come accademico: di una lealtà a tutta prova verso persone e istituzioni, non transigeva minimamente e con nessuno"<sup>1</sup>. Che Cornelio Fabro sia stato e rimanga una delle voci più illustri del pensiero tomistico è confermato non solo dal numero delle opere pubblicate, ma pure dal prestigio di cui ha goduto durante l'intero itinerario della sua attività di uomo e di pensatore, ferme restando, ovviamente, le opposizioni di av-

versari e nemici. Persona di amplissimi interessi culturali, il padre stigmatino ha affrontato, nella sua multiforme attività di studioso, uomo e sacerdote, non solo questioni squisitamente speculative, ma anche temi scientifici, come la biologia e la psicologia.

Dedicatosi, *toto corde*, all'azione pastorale e a quella di interprete – non senza l'impegno volto a tradurre e ad interpretare Kierkegaard, previo l'apprendimento dell'idioma danese – Cornelio Fabro è diventato uno dei più eminenti apologeti della dottrina tomistica. Dottrina, secondo don Dario Composta, ancorata “ad una rigorosa fedeltà al tomismo, ma stimolata da una rara penetrazione dei suoi fondamenti metafisici”<sup>2</sup>. Il travaglio teoretico di Cornelio Fabro si è mosso di pari passo con l'abbattimento di quel fenomeno chiamato *ateismo contemporaneo* visto come sostanziale disposizione dei tempi moderni a secolarizzare ogni aspetto della società, unitamente all'immanentismo della cosiddetta teologia progressista. Da qui la definizione fabriana di ateismo visto come sistema in cui rientrano “tutte le concezioni, che si dimostrano errate e inadeguate, di Dio, ossia quelle che negano o intaccano l'uno o l'altro dei Suoi caratteri fondamentali”<sup>3</sup>.

Il padre stigmatino non si limitò, comunque, a delineare solo la portata di tale fenomeno, ma ne additò anche i responsabili da ricondurre, secondo lui, al materialismo, all'agnosticismo, allo scetticismo, all'immanentismo e all'umanismo, quest'ultimo, nato con l'avvento della filosofia cartesiana incentrata sul *cogito*. Ragion per cui la lotta messa in atto da Fabro nei riguardi dell'ateismo e della cosiddetta *svolta antropologica* in campo religioso, è stata sempre strenua e senza mezzi termini tant'è vero che l'al-

lievo di Fabro, Andrea Dalledonne, ha di recente osservato che “è fuori dubbio che, sul tema, la sua opera di maggiore impegno, tanto teoretico quanto storiografico, sia la *Introduzione all’ateismo moderno*”.

Il volume – uscito in prima edizione nel 1964 e in seconda nel 1969 – è la conferma dell’immane tentativo realizzato dal pensatore di Flumignano come apologetica del cristianesimo e la dimostrazione, insieme, che solo una salutare metafisica è capace di liberarci dalle seduzioni della contemporaneità. Anche se, esplica Piero Vassallo, “purtroppo il partito dell’ateismo moderno, rovesciandosi nella immoralità postmoderna, ha conservato intatta la sua intolleranza nei confronti dei cattolici”<sup>4</sup>. Tradotto anche in lingua inglese, il citato libro fabriano, ebbe un’influenza considerevole nelle sfere cattoliche e non cattoliche anche perché già allora la società era agitata dal materialismo, dallo scetticismo e dalla convinzione dell’inattingibilità di Dio da parte del pensiero umano. Occorre, a questo punto, rilevare che dopo le critiche all’ateismo e alla svolta antropologica, rappresentata dal teologo tedesco Karl Rahner, il nostro ha orientato il proprio interesse nello studio del tomismo; tomismo che, a detta di padre Lobato, un altro eminente conoscitore della dottrina dell’Aquinata, gli aprì la strada verso “la passione per la verità”<sup>5</sup>. Le opere nelle quali il sacerdote e filosofo italiano ha dimostrato l’approfondita conoscenza di S. Tommaso, rispondono al nome di *Partecipazione e causalità* (1960), *Tomismo e pensiero moderno* (1969) e *La preghiera nel pensiero moderno* (1980). Sebbene, beninteso, tutte le altre opere del filosofo fossero, in sostanza, indirizzate al commento e alla interpretazione

del Doctor Angelicus. Il *leit motiv* dell'itinerario filosofico e teologico di padre Fabro si è basato ognora sull'identificazione dell'essere come atto costituente, quest'ultimo, il punto basilare del sistema del pensiero dell'Aquinate. Sistema di pensiero sviscerato nel capolavoro Fabriano *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*. Pubblicato in prima edizione nel 1939, in seconda nel 1950 e in terza nel 1963, la grande opera del Padre stigmatino è stata recentemente (2005) ristampata, in bella veste tipografica, dalle Edizioni del Verbo Incarnato di Segni a cura del prof. Christian Ferraro, responsabile della pubblicazione dell'intero *corpus* del pensatore cattolico. Ribadita, adesso, la verità della formula *esse ut actus*, poiché l'ente partecipa dell'*esse*, ma non è l'*esse*, dato che soltanto Dio è *Ipsum Esse subsistens*, padre Fabro ha rivolto la sua attenzione filosofica anche ad altre tesi di intimo valore metafisico e morale considerato che per lui l'*io* e la *libertà* costituivano i punti cardinali per far orientare il soggetto in questa terra e in quella sovramondana. Persuaso dell'importanza dell'*io*, il pensatore friulano ha instaurato quasi una dottrina egologica a conferma della considerazione secondo la quale solo l'*io*, quale progetto verso Dio, è capace di indirizzare l'individuo verso la salvezza. Al riguardo, opportunamente, Rosa Goglia, allieva e depositaria dell'insegnamento del Maestro, ha scritto che "l'impegno teoretico e il vissuto esistenziale di Cornelio Fabro sono stati un'appassionata ricerca per una vigorosa fondazione della libertà: libertà per la verità e verità nella libertà"<sup>6</sup>. Ragion per cui la *Weltanschauung* di Cornelio Fabro può essere riassunta come *tomismo essenziale* per la grande portata

ontologica di un sistema di pensiero che ha rinvenuto nei valori autentici la *conditio sine qua non* per ogni ulteriore ricerca. Il genuino tomismo consiste, infatti, per il nostro pensatore, nell'*esse* il quale è *esse ut actus* ovvero *esse participatum*. Il tomismo essenziale si è contrapposto anche ad Heidegger il quale, secondo Fabro, è caduto nel nichilismo e nell'ateismo allorché ha parlato di *oblio dell'essere* da imputare all'intera filosofia occidentale, così come ha polemizzato con Hegel reo di aver considerato l'essere come puro essere e il non-essere come mero nulla. Nel tomismo essenziale, inoltre, anche fede e ragione esercitano un ruolo positivo nel senso che, lungi dal contrapporsi, le due facoltà agiscono in perfetta armonia con la fede che suscita le reali virtualità della ragione.

E veniamo, ora, alla definizione fabriana del verbo partecipare: “Il termine *participare*” – egli dice – “ha la proprietà di esprimere ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipante dal partecipato ed insieme l'eccedenza metafisica assoluta del partecipato rispetto al partecipante”<sup>7</sup>. Da qui scaturisce l'originalità del tomismo essenziale, da qui deriva, altresì, la perenne aspirazione dello spirito all'Assoluto sicché solo restando fedeli e devoti al tomismo ermeneutico di Cornelio Fabro, sarà possibile proseguire sulla strada tracciata dai grandi Padri della Chiesa, Agostino e, nella fattispecie, Tommaso. Questo è il profondo significato, in ultima analisi, della persuasione fabriana secondo cui “il compito del tomismo futuro sembra debba essere quello di penetrare l'esigenza di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero, ch'è la fondazione del finito nell'Infinito”<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> C. Fabro, *Centro Italiano di Studi Kierkegaardiani*, maggio 1995.

<sup>2</sup> D. Composta, *Cornelio Fabro filosofo tomista*, in «Instaurare», gennaio-agosto, 2001.

<sup>3</sup> C. Fabro, *Introduzione all'ateismo*, 1964.

<sup>4</sup> P. Vassallo, *La restaurazione della filosofia*, E.d.A., 2002.

<sup>5</sup> P. Vassallo, *Il Padre Cornelio Fabro discepolo di Tommaso d'Aquino*, E.d.A.

<sup>6</sup> Cfr. R. Goglia, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, 2004.

<sup>7</sup> C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*.

<sup>8</sup> C. Fabro, *Breve introduzione al tomismo*.

LA “FENOMENOLOGIA DELLA PERCEZIONE”  
SECONDO CORNELIO FABRO

Paolo PASQUALUCCI

Il quinto volume dell'edizione delle *Opere complete* di Cornelio Fabro, ci ripropone la seconda edizione aggiornata (1961) de *La fenomenologia della percezione*, pubblicata nel 1941, dell'allora trentenne filosofo<sup>1</sup>. Si tratta di un vasto e sistematico studio, dedicato in gran parte alla nascita, all'esposizione e alla critica della *Gestalttheorie* o *Teoria della forma*, che tenne il campo nella cultura europea nei primi decenni del XX secolo. L'autore fa un bilancio di questa importante corrente di pensiero, che all'epoca aveva già subito gli attacchi più radicali. Egli la colloca storicamente nel seguente modo. “Si può ammettere che la *Teoria della forma* ha avuto un compito decisivo nella storia della cultura: tutte le teorie della percezione della psicologia più recenti hanno le loro radici, in qualche modo, nei problemi suscitati dalla *Gestalttheorie*. È vero che in questi ultimi due decenni lo studio si è orientato verso principi di sintesi più conformi all'originalità dell'essere umano: ma tali principi non intendono escludere i problemi della psicologia della forma, se non per quel tanto ch'essa conteneva di gratuito e di unilaterale, confermando che i processi dello spirito attua-

no, ad ogni piano oggettuale, un principio di unità ch'è al fondo stesso dell'essere della coscienza"<sup>2</sup>.

L'opera si occupa quindi di un movimento di pensiero che apparteneva già al passato. E tuttavia il tema che essa ripropone mi sembra attualissimo, riguardando esso il problema della esatta natura della *percezione*, che costituisce il fondamento di ogni teoria della conoscenza. Un problema che la psicologia, intesa come scienza, non è riuscita a risolvere e che, anche per questo, mostra di mantenere un ineliminabile risvolto metafisico<sup>3</sup>.

Il lavoro di Fabro era prodromico al suo successivo studio *più strettamente teoretico* sulla teoria della percezione, uscito poi nel 1942 con il titolo *Percezione e pensiero* (ed annunciato dall'editore come sesto volume delle *Opere complete*). L'impostazione teoretica del lavoro risulta dalla densa *Introduzione*, nella quale l'autore mette a fuoco i concetti essenziali della *fenomenologia della percezione* come affermatasi nel pensiero moderno, con le sue varie ed opposte concezioni<sup>4</sup>.

### I. *La percezione come fatto*

Il punto di partenza della sua riflessione è costituito dal rapporto tra *percezione* come "fatto immediato" e *giudizio*. "La fondazione critica [della conoscenza] ha da cominciare dalla percezione o dal giudizio?"<sup>5</sup>. Il *giudizio* è opera dell'intelletto, che assume il dato offertogli dalla *percezione* e lo analizza conferendogli un significato, un valore. La tendenza generale, tipica del pensiero moderno (ma alla



quale non si sottraggono del tutto nemmeno *scolastici e tomisti*) è quella di muovere dal giudizio e in sostanza dalla coscienza di sé del soggetto pensante, essendo questo l'aspetto più importante del processo conoscitivo, mancando il quale il nostro conoscere resterebbe perennemente incompiuto<sup>6</sup>. Ma Fabro ritiene (giustamente, a mio avviso) di dover prendere le mosse dalla percezione poiché "la realtà è prima vissuta che classificata ed i contenuti concreti hanno immanenti, sia pur rozzamente, anche gli astratti, mentre non può esser vero il contrario"<sup>7</sup>.

La *percezione*, dunque, come *fatto*, che si tratta di distinguere bene dall'attività mentale del soggetto che ne è edotto: distinguerlo in sé per poter poi dare il suo a ciascuno (all'oggetto e al soggetto) nell'ambito di una concezione *realistica* della conoscenza, che eviti cioè l'errore soggettivista, che consiste nel ridurre la realtà alla "esperienza interiore" della coscienza (Hegel) dissolvendo in quest'ultima il *dato* della percezione<sup>8</sup>.

Mi sembrano sempre attuali le critiche che Fabro rivolgeva (prendendo ad esempio spunto dalle tesi del p. Maréchal) alla pretesa di filtrare sempre e comunque la conoscenza dell'oggetto mediante il *giudizio* e quindi il *concetto*, trascurando in tal modo l'intrinseca indipendenza dell'oggetto (nella sua natura e caratteristiche) dal giudizio e dal concetto (che sono nostri, non della realtà fuori di noi).

"Che il giudizio sia il centro di osservazione per una *critica* della conoscenza umana, passi; che lo sia anche della analisi fenomenologica, non lo credo e mi pare anzi pericoloso. Il giudizio pone un doppio problema ed una doppia esigenza d'oggettività, secondo che si tratta del suo

*contenuto* o del suo *valore*. Il problema del valore può essere fondato del tutto a priori senza riguardo alle *presentazioni fenomenali* dell'oggetto?". No, ovviamente, poiché "il giudizio assolve la sua funzione nell'atto categorematico: suppone perciò il contenuto, non soltanto nei termini, ma nell'oggetto stesso rispetto al quale il giudizio afferma (o nega) l'identità dei termini e dei rispettivi contenuti". Ne consegue che "il *vero* punto di partenza di una psicologia, ed almeno fino ad un certo punto anche di una critica della conoscenza, è quella forma di *tutto* inizialmente dato alla coscienza nel quale l'intelletto possa trovare presenti od in qualche modo adombrati i contenuti ed anche le forme stesse di connessione che saranno poi affermate nel giudizio". Non si può prescindere dal "tutto" rappresentato da "un contenuto globale di ordine percettivo, non puramente amorfo, né completamente organizzato, ma delineato più o meno vagamente". Questo "tutto" o "contenuto globale" che precede il giudizio, costituisce appunto il contenuto della "percezione immediata"<sup>9</sup>. Nel sostenere questo punto di vista, Fabro mostra qui di aderire all'impostazione di massima della *Gestalttheorie*.

Questo "tutto" appare istintivamente al soggetto come una realtà compiutamente determinata, anche se non ancora definita nei particolari. Ma ciò non ci esime, evidentemente, dal compito di stabilire in modo più preciso "il contenuto della percezione". "Io vedo la casa dirimpetto", "io vedo un albero"... Come dobbiamo intendere il nostro *vedere*, non solo in quanto *atto mentale* del soggetto ma anche in quanto *percezione sensibile* di un contenuto costituito dalla realtà in sè e per sè, esterna al soggetto che la percepisce?

## II. *L'oggetto della percezione come fenomeno unitario*

L'albero o la casa constano di molteplici parti o elementi, con le loro caratteristiche, che costituiscono un'unità. La percezione ci fa perciò apprendere "un oggetto unificato", non una molteplicità senza senso. Quest'oggetto "unificato" è anche "configurato", perché l'oggetto ha la sua forma specifica, che è solo sua (quella di esser casa, albero etc.). Infine, è "qualificato", questo oggetto, dalle sue qualità, a cominciare dal colore. Se non ci fossero i colori non potremmo veder nulla<sup>10</sup>. È chiaro che questi tre aspetti dell'oggetto concorrono a costituire l'oggetto nella sua inscindibile unità. E quest'unità, non è posta dall'intelletto ma appartiene all'oggetto. (L'intelletto la deve riconoscere, far sua). Così si deve intendere, se si vuol concepire la percezione come una conoscenza che si applica ad un contenuto *reale*, che ha ad oggetto "il concreto in una certa sua completezza caratteristica". Ma questa "completezza", sottolinea Fabro, va intesa "in due modi", nel senso che essa oltre all'*esistenza* effettiva dell'oggetto ne rivela anche l'*essenza*. L'essenza si comprende però in un secondo momento, dato che essa non compare immediatamente nell'esistenza della cosa. In un secondo momento, si comprende che la struttura unitaria che si rivela nell'oggetto (configurazione, qualificazione in senso unitario) è anteriore al configurato e qualificato ed è anzi "la ragione dei medesimi, così nel loro essere come nel loro variare"<sup>11</sup>.

Ma il discorso sull'essenza deve esser rinviato ad un ulteriore approfondimento teoretico. (Nella determinazione dell'essenza interviene il giudizio, che interpreta il significato dell'oggetto che la percezione ci rappresenta).

Ma restiamo alla percezione. Nel qualificarla ulteriormente, l'autore ricorre alla non facile nozione di "piani oggettuali"<sup>12</sup>, che riprende poi nella *Conclusione* dell'opera<sup>13</sup>. Questi "piani" non dovrebbero rappresentare un approfondimento delle unificazioni, configurazioni, qualificazioni di cui sopra? E tuttavia esprimono, a prima vista, l'idea che "il contenuto dell'oggetto non è assolutamente omogeneo", cosa che sembra risultare senza ombra di dubbio dalla "descrizione fenomenologica" dello stesso. Non c'è qui una contraddizione con quanto precedentemente sostenuto da Fabro? Prima afferma che la percezione ci fa cogliere l'oggetto nella sua unità, successivamente che la "descrizione fenomenologica" (indotta dalla percezione) ci mostra nell'oggetto dei "piani" che non sono omogenei.

Ma non ci troviamo di fronte ad alcuna vera contraddizione. Vediamo, infatti, in che senso i "piani oggettuali" non sono da considerarsi omogenei. Questi "piani" sono tre. Sono costituiti: dalle qualità esteriori dell'oggetto (colori, suoni, odori etc.); da figura grandezza, posizione nello spazio, qualità riconducibili all'idea di figura; dall'"oggetto in quanto tale" ovvero dalla sua essenza, grazie alla quale esso possiede il colore e la figura, che lo fanno essere ciò che è<sup>14</sup>. Colori e figura non si identificano tra di loro né si ricavano vicendevolmente, né si identificano con la sostanza, che spesso permane nel deteriorarsi dei primi<sup>15</sup>. Fenomenologicamente, ossia dal punto di vista di una descrizione esteriore, abbiamo dunque "tre piani" di qualità diverse che appartengono all'oggetto (e pertanto "oggettuali"), tre piani che non sono omogenei tra loro. Tuttavia, nella percezione essi sono dati sempre insieme e costituiscono l'oggetto percepito come un oggetto

“unico”<sup>16</sup>. Ed infatti, non possiamo certo dire che la nostra percezione dell’oggetto ci permetta di separarne, per esempio, la figura dal colore, come se percepissimo prima una qualità e poi un’altra oppure l’oggetto da un lato e tutte le sue qualità dall’altro. La nostra percezione del reale ha luogo all’insegna dell’unità.

### III. *Inquadramento storico*

Il problema consiste allora nello spiegare quest’unità, percepita dal soggetto come tale, come unità che appare già nella cosa stessa, così come viene da noi percepita. Noi infatti non percepiamo prima un “piano” poi un altro ma *immediatamente* l’oggetto nella sua unità, costituita appunto da questi diversi piani che si integrano per noi già nello hic et nunc della percezione.

Ma questa *spiegazione* costituisce a ben vedere il contenuto stesso di fondo del problema gnoseologico. Non si tratta pertanto di una *spiegazione* limitata ad una interpretazione di questo problema in chiave puramente psicologica. Dietro la psicologia, pur sempre teoreticamente intesa, si affaccia inevitabilmente la metafisica.

L’analisi di Fabro, che colpisce, oltre che per l’acutezza di molte osservazioni, anche per la padronanza di una materia così vasta e complessa, sviluppando essa uno spunto di Rodolfo Mondolo e dello studioso tedesco Erwin Straus, inquadra preliminarmente la moderna *fenomenologia della percezione* nelle sue ascendenze filosofiche, che risalgono alle origini stesse del pensiero moderno: a Carte-

sio, Berkeley, Hume, ai quali (soprattutto a Hume) deve ricondursi l'affermarsi dell'Associazionismo quale modo di intendere la *fenomenologia della percezione*. Il primo capitolo dell'opera si intitola infatti: *Cartesianesimo, associazionismo e fenomenismo*<sup>17</sup>. E l'opera stessa appare divisa in tre blocchi: essa fa vedere l'Associazionismo in sé e nelle sue ascendenze metafisiche, la successiva reazione allo stesso della *Gestalttheorie*, la critica finale a quest'ultima. La critica, tuttavia, non esclude il (già ricordato) riconoscimento di un aspetto positivo assai importante, che è quello di rappresentare pur sempre, questa teoria, un valido contributo "per la fondazione critica del realismo" gnoseologico, come quello del tomismo aristotelicamente professato da Cornelio Fabro<sup>18</sup>.

Dati i limiti del mio intervento, non posso seguire minutamente l'argomentazione di Fabro, sempre ricca di molteplici e rilevanti spunti teoretici. Cercherò tuttavia di rendere il senso complessivo della sua esemplare ricostruzione, approfondendo occasionalmente i punti che mi sembrano di particolare interesse. Cominciamo dall'esposizione che egli fa dell'Associazionismo in senso proprio<sup>19</sup>, senza la comprensione del quale è impossibile cogliere il significato della *Gestalttheorie*, che nacque proprio come reazione ad esso.

#### IV. *L'Associazionismo (I due Mills, Bain)*

Sulla scia di Locke e di Hume, l'*associazionismo psicologico* o *fenomenismo empirico*, comincia ad apparire nel

pensiero inglese (i due Mills, Bain, con la loro appendice francese in H. Taine), con ragionamenti basati "più sull'osservazione che sulla deduzione"<sup>20</sup>.

Dalla filosofia precedente (Hume) si mantiene "il principio della rigorosa corrispondenza" dell'idea con l'impressione prodotta dai sensi: "le idee nascono ed esistono nell'anima nell'ordine esatto che avevano le impressioni di cui sono le copie" (James Mill)<sup>21</sup>. Ma queste "copie" perché riescono a darci la sensazione (o percezione) della spazialità dell'oggetto a noi esterno? Ci riescono perché rappresentano "la contiguità spaziale e temporale [delle cose] come ragione primitiva ed inderivabile"<sup>22</sup>. Siffatta "contiguità" viene percepita da noi anche fisiologicamente, grazie al nostro "sforzo muscolare", che viene fatto "rientrare come principio genetico della percezione dello spazio concreto"<sup>23</sup>.

L'idea di un albero, di una pietra, di un cavallo, etc. si spiega dunque nel seguente modo. Il soggetto usa questi nomi, che sono "i nomi di ciò che io chiamo oggetti", solo riferendosi alle proprie sensazioni: in concreto, "nominando un certo numero di sensazioni, guardate secondo un particolare stato di combinazione, vale a dire di *concomitanza*". Così, "particolari sensazioni della vista, del tatto, dei muscoli sono le sensazioni per le quali, quando le idee di colore, estensione, ruvidezza, durezza, levigatezza, gusto, odorato, coalescono in modo da offrire un'idea sola, io dò il nome: idea di albero"<sup>24</sup>.

L'immagine o idea dell'albero come di una realtà esterna in se stessa unitaria, ce l'abbiamo in quanto le sensazioni che noi abbiamo delle singole componenti dell'oggetto *coalescono* (si associano) in modo da costituire un'unità,

che risulta pertanto dall'associazione di elementi ritenuti di per se stessi originariamente *semplici*. Questa associazione è, secondo James Mill, inseparabile, nel caso, per esempio, della connessione di colore ed estensione, solidità e figura: le relative idee ci appaiono sempre *associate*<sup>25</sup>. Inoltre, con il ripetersi dell'esperienza, l'associazione delle idee diventa così forte da presentarsi come inseparabile sino a darci "l'impressione di un contenuto semplice". Ad esempio: se si fa girare rapidamente un disco con su dipinti i sette colori del prisma, i sette colori scompaiono e si vede solo il colore bianco<sup>26</sup>. L'associazione delle idee opererebbe come una sorta di "mental chemistry"<sup>27</sup>.

Su questa *chemistry* si è soffermato ampiamente John Stuart Mill, approfondendo la teoria della "associazione inseparabile" e quindi della "associazione di idee" inseparabile.

"Quando due fenomeni sono stati sperimentati spesso in congiunzione, e non sono mai occorsi separatamente l'uno dall'altro, né nell'esperienza né nel pensiero, allora si produce fra di loro ciò che si dice *un'associazione inseparabile*. Quando un'associazione ha acquistato questo carattere di inseparabilità, allora non solo l'idea richiamata dall'associazione diventa, nella nostra coscienza, inseparabile dall'idea che la suggerisce, ma gli stessi fatti o fenomeni che corrispondono a queste idee finiscono per diventare inseparabili nell'esistenza, e la persuasione (*Belief*), che abbiamo della loro coesistenza, a noi sembra intuitiva, benché sia un prodotto dell'esperienza"<sup>28</sup>.

Siffatta "persuasione" non deriva quindi, per J. S. Mill, dall'individuazione di un rapporto causale all'opera nella realtà, ma dalla semplice "contiguità" dei fenomeni tra di



loro<sup>29</sup>. Ciò significa, allora, commenta Fabro, che "la causalità diventa contiguità e l'esistenza è il frutto dell'inseparabilità fattuale che il ripetersi delle associazioni di contiguità riesce ad imporre al soggetto". Tutto ciò implica un notevole "passo in avanti nella meccanizzazione dello spirito"<sup>30</sup>, prospettiva tipica del positivismo.

Questa *meccanizzazione* si rivela anche nelle concezioni di A. Bain, che estende il principio dell'associazione "ai processi del volere", applicando l'associazionismo alla sfera morale<sup>31</sup>. Bain, inoltre, ha elaborato sottili analisi "sull'importanza dei fattori fisiologici e della funzione costruttiva della sensazione dello sforzo muscolare nella genesi delle percezioni"<sup>32</sup>. Non limitata, questa analisi, alla percezione della *resistenza* allo sforzo, nei suoi vari gradi, e della *durata* dello stesso, ma estesa alla percezione stessa dello spazio.

"Per noi adunque la continuità [dello sforzo muscolare] è soprattutto il distendersi (*sweep*) di un membro [del nostro corpo] nello spazio, e poi si connette con la misura dello spazio od estensione. La nostra percezione dell'esteso risulta allora dalla *combinazione* delle sensazioni dei vari sensi con la sensazione del movimento, ove il nucleo genetico essenziale della percezione è fornito dalle sensazioni di movimento. In seguito noi avvertiamo la differenza fra il coesistente e il successivo, fra spazio e tempo, fra il distendersi muscolare e la durata di esso: è questo il mezzo che abbiamo per discriminare la materia estesa e lo spazio"<sup>33</sup>.

Questa dunque la spiegazione associazionistica (indubbiamente interessante) della nostra percezione dello spazio. Essa si fonda sulle "sensazioni di movimento", provocate

dal distendersi muscolare, che si *associano* con quelle dei vari sensi. Che le “sensazioni di movimento” giochino un ruolo importante nella nostra percezione dello spazio, non credo si possa negare. Ma il *fondamento* di questa percezione, mi chiedo, dove dobbiamo trovarlo: in queste “sensazioni” o nell’esistenza in sé dello spazio fuori di noi? Lo spazio in quanto tale, l’estensione tridimensionale, non dobbiamo presupporla (come realtà fisica, non come intuizione trascendentale) affinché il movimento stesso da noi percepito possa effettuarsi? Il fatto è che, sulla scia di Berkeley, gli associazionisti tendevano a negare che si potesse *vedere* lo spazio in quanto tale. Nella percezione dello spazio, la vista giocava per loro un ruolo secondario e la preminenza veniva conferita alla “percezione tattile”<sup>34</sup>. Il risultato ultimo di quest’impostazione mi sembra allora consistere nella difficoltà (e forse nell’impossibilità) di separare concettualmente lo spazio dal movimento della materia che in esso si trova<sup>35</sup>.

Per Bain, “lo spazio puro è l’estensione non occupata, vale a dire il movimento che non incontra resistenza, cioè “il vuoto”; il movimento che incontra resistenza dà lo spazio occupato, cioè la corporeità”<sup>36</sup>. Il “vuoto” non è l’estensione in sé ma “il movimento che non incontra resistenza”. Ma il vuoto, osservo, non essendo creato dal mio movimento, non ha bisogno di un mio movimento per esser colto nella mia percezione, in quanto vuoto. Quando fermo la mia macchina davanti al cancello di casa, a distanza utile per poter aprire il cancello stesso senza urtare la macchina, come calcolo questa distanza? La calcolo appunto *a occhio*. E come fa l’occhio a calcolarla? Perché esso ha *per natura* la perce-

zione della profondità, della prospettiva, onde può stabilire dei rapporti tra le cose (qui il cancello e la macchina), in relazione allo spazio tra di esse, sì da potersi muovere in esse, sempre in relazione a questo spazio. Ma come potrei cogliere la prospettiva se il mio occhio non avesse la capacità di vedere la distanza e quindi lo spazio *in quanto tale*? La *profondità* è spazio, non si può confondere con le cose che in essa si trovino o che la delimitino. Lo spazio vuoto che intercorre tra il cancello e la macchina lo scorgo per quello che è, ossia come spazio in sé e per sé, vuoto, che io utilizzo proprio perché è vuoto, ossia perché è *spazio, senza ulteriore determinazione*. Qui, non "associo" proprio nulla ma *calcolo* e proprio sulla base della percezione del *vuoto* da me lasciato in maniera appropriata tra il cancello e la macchina, da me arrestata al punto giusto di fronte al cancello stesso. Sembra evidente che il senso della vista gioca un ruolo fondamentale nella percezione dello spazio.

Anche l'associazionismo sembra condurre, dunque, con la sua materialistica "meccanizzazione dello spirito", a forme di soggettivismo.

#### V. *Sensazione e percezione, un nesso non risolto*

Un ulteriore problema è rappresentato dal rapporto fra sensazione e percezione. Se il parallelismo di lockeana e humiana memoria tra sensazioni ed idee deve intendersi in modo rigoroso, bisogna allora dire che l'associazione delle idee è parallela a o deriva da un'associazione già presente nelle nostre sensazioni. In tal modo, però, la percezione

non si distinguerebbe dalla sensazione. Ed è questa la direzione verso la quale pencola l'associazionismo.

“Le percezioni saranno [da esso] ricondotte, per vie più o meno traverse, alle sensazioni, e le sensazioni stesse saranno considerate come il risultato di sintesi a partire da elementi ancora più ridotti; un pulviscolo psichico che ondeggia nella subcoscienza, dalla quale gli oggetti emergono in unità fattizie per l'intervento di abitudini o abilità sintetiche che il soggetto ha acquistato nell'esercizio dell'esperienza stessa”<sup>37</sup>.

Emerge qui il problema, essenziale ad ogni teoria della conoscenza, del quale avevamo fatto cenno all'inizio: sino a che punto è possibile distinguere la sensazione dalla percezione? Tale distinzione non era ancora piena in Locke mentre in Kant la parte predominante sembra assunta dalla “rappresentazione” ossia dall'elaborazione della sensazione da parte del soggetto<sup>38</sup>. In teoria, la distinzione dovrebbe essere netta. La *sensazione* è l'attività dei nostri sensi in quanto tale, senza alcuna partecipazione della nostra consapevolezza o coscienza; con *percezione*, invece, si intende la sensazione della quale siamo coscienti: è la sensazione cui si è unito il nostro pensiero. La percezione sarebbe allora una sensazione della quale siamo consapevoli. Poiché siamo coscienti in generale dell'attività quotidiana dei nostri sensi, bisognerebbe allora dire che le nostre sensazioni sono in realtà sempre “percezioni”? Il problema nasce proprio da quest'ultima domanda. Ed è il seguente: la nostra consapevolezza si limita a *registrare* le nostre sensazioni oppure è già all'opera nella loro stessa formazione? La percezione è registrazione passiva o pro-

cesso costruttivo? E quindi: nel nostro *vedere* è già implicito il nostro *pensare*?<sup>39</sup>

Nemmeno gli psicologi del nostro tempo sono riusciti a giungere a conclusioni certe, pur procedendo con metodi che si considerano rigorosamente scientifici. Se noi prendiamo un qualsiasi manualetto di psicologia, troviamo all'inizio la distinzione di "sensazione" e "percezione", che dovrebbe tutto chiarire, già in via preliminare.

"Per *sensazione* si intende la risposta dei recettori sensoriali e degli organi di senso agli stimoli ambientali. La *percezione*, per parte sua, è un processo che implica il riconoscimento e l'interpretazione degli stimoli che colpiscono i nostri sensi. Lo studioso dei processi sensoriali si porrà domande del tipo: «In che modo l'occhio risponde alla radiazione elettromagnetica?», mentre lo psicologo interessato alla percezione si chiederà piuttosto: «Come facciamo a riconoscere quell'oggetto? Quanto ci appare lontano? Dove si trova in relazione agli altri oggetti che vediamo intorno a noi?». In altri termini, la percezione riguarda il modo in cui interpretiamo l'ambiente che ci circonda, e la sensazione riguarda i processi fondamentali di stimolazione degli organi di senso. Immaginate di udire delle note suonate al pianoforte: qualità come l'altezza, il tono e l'intensità sono sensazioni uditive, ma, se vi rendete conto che le note formano una melodia, la vostra è un'esperienza percettiva"<sup>40</sup>.

Stabilita in questo modo, su basi fisico-chimiche, fisiologiche, la distinzione non dovrebbe dar luogo a problemi. La risposta dell'occhio alla "radiazione elettromagnetica", ossia all'onda luminosa che investe la retina, dovrebbe po-

tersi spiegare in termini puramente meccanici, fisico-chimici per l'appunto. Mentre l'*interpretazione* del dato sensoriale che costituisce la percezione, dovrebbe potersi spiegare facendo ricorso unicamente ad argomenti di tipo psicologico. Ma la realtà non è così semplice.

“La maggior parte degli psicologi – continua il nostro manualetto – converrebbe che il confine tra sensazione e percezione è alquanto sfumato. Può esser difficile stabilire precisamente quanto debbano essere complessi gli stimoli perché si possa parlare di percezione e quanto lavoro di interpretazione sia necessario perché la sensazione diventi percezione”<sup>41</sup>.

## VI. *L'emergere delle prime forme di sintesi*

Se la psicologia, intesa come scienza soprattutto sperimentale, non è riuscita a risolvere sino ad oggi in maniera soddisfacente il problema del rapporto tra sensazione e percezione, cosa possiamo aspettarci dalla filosofia? Tuttavia è stata la filosofia a porre i problemi affrontati poi dalla psicologia. Ragion per cui, nell'attuale fase di stallo nella quale si trova la psicologia, che non riesce a darci una risposta ultima e definitiva sul fondamentale nesso sensazione-percezione, mi sembra più che giustificata la rilettura della vasta e approfondita indagine di Fabro sulla *fenomenologia della percezione*.

Esposto sinteticamente l'Associazione, egli ci illustra egregiamente l'emergere delle prime teorie della forma (come “forme di sintesi”) dall'applicazione sperimentale

del metodo associazionista. Mi piace soffermarmi sui cenni da lui dedicati a Wundt e Reid.

Nella concezione associazionista, un ruolo essenziale veniva per forza di cose conferito alla facoltà della *memoria*, dato che si riteneva fosse "l'esperienza passata" il collante delle molteplici associazioni degli "elementi" costituiti da sensazioni ed immagini<sup>42</sup>.

Ma Wilhelm Wundt si accorse che "il semplice *depositsi* dell'esperienza passata non potrà mai spiegare quell'unità *noetica*, ben definita ed articolata, che è l'oggetto della percezione. A quel modo, si potrà al più spiegare perché l'oggetto è appreso *hic et nunc* con tali proprietà e disposizioni concrete, mai la struttura e l'appartenenza interiore. Per spiegare questo, che è il costitutivo fondamentale dell'oggettività, occorre postulare una forma più semplice di associazione, cioè una associazione *immediata*, nella quale le associazioni si collegano non per via della memoria, ma per le relazioni che in esse scopre immediatamente la coscienza. In questo senso più ampio, l'associazione comprende una quantità di processi di connessione, nei quali le rappresentazioni da collegare non si sgranano meccanicamente l'una *appresso* all'altra, ma si presentano alla coscienza *d'emblée*, come un tutto ormai relazionato nelle sue parti. Si pensi alla percezione di una figura piana: essa si rivela immediatamente nella sua struttura geometrica ed il ricorso alla memoria è qui impossibile, poiché le rappresentazioni associate delle parti singole – le linee dei lati – non possono esser disgiunte l'una dall'altra e neppure paragonate l'una con l'altra. L'associazione dev'esser simultanea, non successiva"<sup>43</sup>.

L'intuizione di Wundt introduce la simultaneità al posto della successione delle associazioni di elementi (cosiddetti) semplici: la percezione dell'oggetto avviene *immediatamente* e ci presenta l'oggetto *come un tutto*, una forma che risulta per noi della sintesi immediata di tutti i suoi costituenti. Il carattere intuitivo ed originario della percezione era stato affermato ben prima di Wundt anche da Thomas Reid.

In polemica con Hume, Reid distingue tra sensazione e percezione in questo modo. Quando "odoro una rosa", il profumo della rosa, considerato in se stesso, costituisce la sensazione "in senso proprio". La sensazione è costituita, pertanto, "unicamente da ciò che si prova", per il fatto stesso di provarlo. È un qualcosa di isolato in se stesso. Invece la percezione stabilisce un rapporto con l'oggetto fuori di noi, che va oltre il dato immediato della sensazione, ed anzi lo ricomprende. La qualità della rosa di provocare in me la sensazione del suo profumo, la rosa stessa e l'atto mentale con il quale credo a questa qualità, tutto questo "è ciò che noi chiamiamo percezione"<sup>44</sup>. Una nozione composita, questa di Reid, che, ricorda Fabro, stabilisce tra sensazione e percezione una rapporto che è quello di "segno" e "cosa significata", e per questo il filosofo scozzese è considerato il precursore del moderno concetto di percezione<sup>45</sup>.

Tuttavia, per Reid, questo rapporto complesso si dà in una conoscenza "immediata ed intuitiva"; esso costituisce in realtà "un fatto semplice, primitivo e assolutamente inderivabile"<sup>46</sup>.

In queste prime *forme di sintesi*, la contrapposizione al metodo analitico degli associazionisti si manifesta nel prin-



cipio che la nostra percezione non può essere il risultato di una somma o *sommazione* di elementi semplici che, nell'unità di tempo data, vengono a costituire il *composto* che sarebbe l'oggetto della nostra percezione. Al contrario, la percezione coglie l'oggetto come un tutto, sinteticamente, ed in modo immediato ed originario. Se ne deve concludere che l'*oggetto*, in quanto contenuto di una nostra percezione, non consta di parti o elementi che possano scomporsi: esso ci appare come un tutto unitario, che si impone alla nostra consapevolezza, indipendentemente da ogni analisi.

### VII. *La prima teoria della forma*

Da questi pochi cenni alle *forme di sintesi*, anticipate dal "sintetismo immediato degli Scozzesi"<sup>47</sup>, si vede quale fosse il nuovo orientamento che si stava preparando: nella nostra percezione della realtà non procediamo analiticamente bensì cogliamo in modo immediato, d'un sol colpo, il Tutto come unità che si esprime in una forma (*Gestalt*). Il Tutto viene dunque (aristotelicamente) *prima* della parte e le conferisce significato.

Questa prospettiva comincia ad emergere nella "prima teoria della forma" che è già tutta tedesca ed è sinteticamente quanto efficacemente analizzata da Fabro in pensatori quali Herbart, Lotze, Brentano e nel suo discepolo von Ehrenfels, Meinong ed altri<sup>48</sup>.

Herbart proclama che la psicologia deve occuparsi solo dei "dati immediati" della coscienza, ossia "delle rappresentazioni nella loro molteplicità". A lui si deve il concetto

fortunato di “soglia della coscienza” (*Bewusstseinschwelle*), intesa come “il limite delle rappresentazioni che sono presenti alla coscienza e di quelle che non sono presenti”<sup>49</sup>. Egli professa tuttavia una concezione meccanicistica della coscienza stessa. Per lui, “tutta la nostra vita intellettuale, il percepire ed il ritenere, il dimenticare ed il ricordarsi, il pensare in generale, è il risultato del meccanismo psichico di cui le forze elementari sono le rappresentazioni in lotta tra loro”<sup>50</sup>. Le “rappresentazioni” si compenetrano a vicenda e si escludono a vicenda; si trasformano mediante la loro pressione reciproca in una “tendenza a rappresentare”; i loro residui, le sensazioni “oscuere o indebolite” che cadono al di sotto della “soglia” della coscienza, si fondono tra di loro. Questa “fusione” (*Verschmelzung*) è diventata termine di scuola nella psicologia tedesca per spiegare “la genesi della ‘forma’ a partire dagli elementi, analogamente alla “chimica mentale” dei Mills”<sup>51</sup>.

Se Herbart cerca ancora di restare fedele alla teoria della Associazione, la reazione contro questa è molto più evidente in Lotze, che non accetta la concezione meccanicistica propugnata da Herbart. Lotze mette in rilievo come nella nostra coscienza si attui una scelta tra i contenuti che essa mantiene e quelli che rifiuta. Si ha già “unità di coscienza” quando la coscienza “aduna in unità” solamente una parte delle impressioni che ha ricevuto. Ciò mostrerebbe, secondo Fabro, che Lotze già prospettava quel concetto di “intenzionalità” della coscienza che sarebbe stato poi sviluppato da Brentano. Distinguendo nettamente tra sensazione e percezione, Lotze elabora poi una nozione del “processo percettivo” come “creazione originale del soggetto”,

nel senso che il soggetto, mediante la percezione, apprenderebbe una “relazione” che è un’attività di “ordine superiore” al sentire e all’immaginare, relazione che non sarebbe affatto arbitraria perché sorgerebbe “sulla base indispensabile dei contenuti inferiori”, rappresentati appunto dal sentire e dall’immaginare<sup>52</sup>.

Brentano, nella sua importante *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, riformula la distinzione tra “fatti fisici” e “fatti psichici”, che gli associazionisti tendevano a mettere sullo stesso piano. Nell’atto conoscitivo bisogna distinguere bene il *fisico* dallo *psichico*. Al primo appartengono il colore, la figura, il paesaggio; l’accordo che odo; il caldo e il freddo; l’odore che sento; le immagini delle mie fantasie. Al secondo, “le rappresentazioni”, che per Brentano sono non tanto ciò che è rappresentato quanto “l’atto del rappresentare”: non il suono udito ma l’udire un suono; non il colore ma vedere un oggetto colorato; pensare un’idea generale; il ricordare; il giudicare etc.<sup>53</sup>. Il fenomeno psichico allora è “attività psichica in relazione ad un oggetto”; esso “esige intrinsecamente di essere riferito ad altro, ad un oggetto come proprio termine o come proprio fondamento”<sup>54</sup>.

Cosa caratterizza, allora, il fenomeno psichico? Lo contraddistingue, afferma Brentano, “ciò che gli Scolastici del Medio Evo chiamano la in-esistenza (lo *inesse*) intenzionale (o anche mentale) di un oggetto”; ovvero “la relazione ad un contenuto, la direzione verso un oggetto”, quale che sia, anche non reale<sup>55</sup>. Lo “in-esistere” intenzionale non si ritrova nei fenomeni fisici. Perciò l’*intenzionalità*, il contenere un oggetto intenzionale, caratterizza i fenomeni psichici esclusivamente e quindi anche la percezione, nel

sensu di “percezione interiore”, che è anzi da ritenere l’unico autentico significato della percezione, dato che i colori, i suoni, gli odori (i fenomeni della cosiddetta “percezione esteriore”) non esistono come tali negli oggetti<sup>56</sup>. Inoltre, i fenomeni psichici sono percepiti “con immediata evidenza” ed appaiono come *unità*<sup>57</sup>.

“Il nucleo della teoria brentaniana sull’intenzionalità” – commenta Fabro – “comporta che i soli fatti immediatamente evidenti sono i fenomeni psichici attualmente presenti, non i fenomeni fisici, cioè le *cose* nella loro concreta esteriorità”<sup>58</sup>. Soluzione non soddisfacente, perché “riserva l’immediatezza gnoseologica, in modo esclusivo, all’atto psichico come tale”<sup>59</sup>. Si vede come l’emergente nuovo indirizzo tenda a porre in primo piano “l’atto psichico come tale” al punto da svalutare la sensazione, in quanto “fatto fisico” che non ci rappresenterebbe mai la realtà delle cose (esteriore), visto che le qualità delle stesse sarebbero una nostra elaborazione<sup>60</sup>.

È stato un allievo di Brentano, Cristian von Ehrenfels, ad avanzare ulteriormente nella definizione del concetto di “forma” in relazione alla percezione, intesa come intuizione immediata ed unitaria della realtà, in un saggio del 1890, dedicato alle “qualità di forma” (*Gestaltqualitäten*). Questa terminologia risaliva ad Ernst Mach, e si riferiva, in sostanza, alla qualità dell’esser *forma* delle cose, forma compiuta, unitaria. Il problema che si poneva era allora il seguente: quando noi percepiamo qualcosa di compiuto in una forma, per esempio una melodia, ci troviamo di fronte sempre a semplici sensazioni e “sommazioni di sensazioni” oppure a qualcosa di interamente

nuovo? Ehrenfels risolveva il problema giungendo a concludere: 1) che la forma "è qualcosa di più della somma delle sue parti", e 2) che il Tutto da essa rappresentato rimane nella sua *unità primitiva* anche se si cambia l'intero complesso degli elementi che lo costituiscono. Le *forme* hanno la proprietà di essere trasportabili o meglio "trasponibili"<sup>61</sup>. Infatti, se noi consideriamo una melodia, ci accorgiamo che essa "ha un tema il quale presenta un inizio, uno sviluppo, una chiusa: la melodia è *quindi* qualcosa a sé e in sé", che si distingue perfettamente da tutti gli altri suoni, anche musicali. Nelle composizioni della musica classica, anche in quelle che contengono numerose variazioni, il tema dominante si riesce sempre a seguire. Esso costituisce perciò una *forma* compiuta ed autonoma, che è cosa ben diversa (qualitativamente) dagli elementi che lo compongono. Lo stesso può dirsi di *una figura*, che si distingue nettamente, in campo visivo, rispetto ad altri oggetti o figure. Ne consegue che sia la melodia che la figura non constano di suoni o linee o punti, comunque combinati, ma tutto questo dev'esser presentato secondo una particolare *forma*. La melodia così come la figura, non è una qualità *elementare*, ma una "qualità formale" (*Gestaltqualität*)<sup>62</sup>. Perché si possa avere la percezione dell'oggetto, occorre quindi "afferrare *la legge* secondo la quale la figura o la melodia è costruita". E questa legge rappresenta il qualcosa di più o al di sopra degli "elementi", è ciò che costituisce la qualità per la quale l'oggetto ha la "forma" che gli inerisce<sup>63</sup>. Ma siffatta qualità o "legge" viene costruita dalla mente, mediante l'opera della *fantasia* e dell'*intelletto*<sup>64</sup>.

Circa il secondo principio, quello della *trasponibilità* delle *forme*, basta riflettere al fatto che “una melodia può essere trasportata di tono, ed avere il complesso degli elementi fisici completamente cambiati: qualora restino invariati i rapporti fra gli intervalli e conservato il ritmo, la melodia è riconosciuta identica a quella di prima [...] Analogamente per le forme spaziali, o figure: noi possiamo percepire la stessa *forma spaziale*, per esempio un quadrato, sulla base di differenti gruppi sensoriali; possiamo cangiare il colore delle linee e dei punti e ciononostante la percezione della figura, come tale, resta inalterata”<sup>65</sup>.

Non mi è possibile soffermarmi qui sulle controversie (acutamente analizzate da Fabro) provocate dalla teoria di von Ehrenfels, soprattutto per ciò che riguarda il concorso del soggetto pensante e senziente all’origine della *forma*; controversie nelle quali si distinse Meinong, con la sua “teoria dell’oggetto”<sup>66</sup>. Vengo piuttosto alla Gestalttheorie vera e propria, che Fabro fa oggetto di un’ampia “esposizione analitica sostanziale, sia pure per sommi capi”<sup>67</sup>, cominciando dal suo fondatore, Max Wertheimer.

### VIII. *La Gestalttheorie*

La Gestalttheorie teorizza “un sintetismo assoluto”. Essa respinge i due concetti base della concezione “analitica”, propria dell’Associazione: che ogni nostra percezione riposi su di un “fascio” di elementi, che può acquistare un senso solo mediante una “sommazione”; che “ogni funzione psichica” sia “una connessione di sommazioni pu-

re" ossia la "costruzione", a partire da "pezzi isolati ed avventizi", di un primo complesso, ricavando da questo un secondo e così via; costruzione che non si fonda su alcun "principio ultimo che regga, nella sua struttura, l'aggregazione" che si viene in tal modo a creare, dato che a quest'ultima basterebbero "i fattori estrinseci della frequenza e della simultaneità di presentazione"<sup>68</sup>.

Per i Gestaltisti, c'è nella mente "la tendenza spontanea a considerare l'oggetto da un punto di vista totalitario", ossia come un tutto (unitario) strutturato nelle sue parti, che hanno significato solo in esso. Come disse Wertheimer, in una celebre conferenza tenuta alla Kant-Gesellschaft nel 1924: "si danno dei tutti strutturali, il comportamento dei quali non è determinato da quello dei loro elementi individuali, come pezzi isolati, ma ove invece i processi parziali sono essi stessi determinati dalle leggi strutturali interne del tutto"<sup>69</sup>.

L'uso del termine *Gestalt*, che si traduce in genere con "forma", richiede qualche chiarimento. *Forma*, in che senso? Spiega Fabro, basandosi su di un illuminante saggio di Max Wundt, che non si tratta qui della forma sostanziale nel senso di Aristotele, né dello *eidos* platonico (l'intelligibile puro), né della fenomenologia husserliana<sup>70</sup>. La *Gestalt* abbraccia in unità "tanto la *forma* come la *figura* e prescinde dalla *posizione ontologica* che questi termini possono avere nella concezione metafisica del reale"<sup>71</sup>. La *Gestalttheorie* vuole cogliere "il modo di *apparire* caratteristico degli oggetti nella percezione: la *Gestalt* [la *forma*] è ciò che nella percezione s'impone di per sé ed anzitutto, ed è ciò che costituisce il momento centrale, il nucleo di contenuto dell'apparizione fenomenale [...] È *l'apparire puro*

degli oggetti, del loro presentarsi e fissarsi nel campo dell'attenzione [...] la situazione fenomenale particolare che gli oggetti prendono nella coscienza del soggetto, per cui un contenuto s'individua in sé e non può esser confuso con alcun altro"<sup>72</sup>.

[*Le leggi di organizzazione della forma*] Wertheimer mise in rilievo la "tendenza spontanea della mente" a considerare l'oggetto come un tutto ordinato secondo certe "leggi di organizzazione" (otto in tutto), che egli ricavò sperimentalmente. Fabro riporta minutamente i relativi *tests*, costituiti da combinazioni di macchie, punti, cerchietti, figure geometriche<sup>73</sup>. Mi limiterò ad esporre il test della prima legge.

Essa è quella della "vicinanza come fattore di aggregamento". La mente tende spontaneamente a raggruppare i punti o cerchi tra loro più vicini, sino a formare con essi delle figure geometriche, così come accade con "i gruppi" di stelle, che gli antichi astronomi elaborarono in "complessi figurati" noti (ancor oggi) come "costellazioni"<sup>74</sup>. Vediamo allora la prova sperimentale.

Se ho una serie a coppie di punti o cerchietti uguali, intervallati secondo una cadenza regolare, in questo modo: · · · · · etc., ai quali attribuisco in successione le lettere: ab, cd, ef, etc., la nostra mente come se li rappresenterà, secondo quale *forma*? Unendo i più lontani o i più vicini tra loro? Unendo immediatamente i più vicini, secondo l'ordine: ab, cd, ef, etc. E non secondo l'ordine: a bc d ef etc. I punti b e c, d ed e, etc. sono troppo separati fra di loro. Questo modo di procedere della mente dimostrerebbe che essa non pone in essere delle associazioni; al contrario, intuisce immediatamente il Tutto della serie alla luce del criterio, pure



immediato, della *vicinanza*<sup>75</sup>. La mente riproduce un ordine che già si ritrova nell’oggetto.

Un altro “fattore di aggruppamento” è costituito dalla “somialianza o buona forma”: la mente tende spontaneamente a raggruppare i punti o cerchi tra loro uguali per forma e colore, a preferenza di quelli disuguali (seconda legge di organizzazione). La vicinanza e la somialianza possono poi “opporsi in modo alterno” o “contribuire l’una all’altra”, con una “accentuazione della verticalità” dell’immagine (terza legge). La percezione dipende poi anche dalla posizione che la serie occupa nella sequenza (settima legge) e “dall’esperienza passata” (ottava legge), che non va però sopravvalutata<sup>76</sup>.

Dalle deduzioni “psicologiche sperimentali” di Wertheimer si concluse che “noi non percepiamo le differenze assolute delle cose ma quelle *proporzionali*”. A che cosa? Alla *posizione* che l’oggetto occupa nella serie o sequenza nella quale è ricompreso, alla *direzione*, alla *buona forma* e così via. Ciò dimostrerebbe, contro gli associazionisti, che “mentre il valore dello stimolo [visivo] può crescere in modo continuo, la sensazione cresce in modo discontinuo”<sup>77</sup>.

[*Il rapporto figura-sfondo*] Le “leggi di organizzazione” di Wertheimer furono integrate (nel 1913) dalle acute osservazioni dello psicologo danese E. Rubin sul rapporto (già delineato da Wertheimer) tra l’oggetto e il campo visivo: l’oggetto appare come *figura* che si delinea nettamente sullo sfondo rappresentato dal *campo*. Tra *campo* e *figura* sembra esserci un equilibrio reciproco (legge della “segregazione” o *Gliederung*, ripartizione del campo). Rubin precisò la “funzione psichica” del campo, inteso come “sfondo”<sup>78</sup>.

Fabro riproduce note combinazioni di figura e sfondo, ir-reversibili e *reversibili*, come quella famosa della coppa o anfora bianca su di uno sfondo nero (nota come “vaso di Rubin”). Se noi “seguiamo con l’occhio i bordi, cioè il *profilo* della coppa: si avrà ad un certo momento la percezione subitanea di due volti [neri] in profilo [uguale e contrapposto] posti di fronte, mentre la coppa sarà scomparsa e la zona bianca ridotta a sfondo. Non si può quindi affermare in modo assoluto, secondo Rubin, che lo sfondo sia amorfo”<sup>79</sup>. C’è anche il disegno di un anatroccolo che può diventare un coniglio, se al posto del lungo becco dell’anatroccolo si vedono le lunghe orecchie di un coniglio<sup>80</sup>. (In quest’ultimo caso, però, lo sfondo non c’entra). Questa “reversibilità” si riscontra anche in immagini geometriche: ad esempio, una stella a sei punte (ma non come quella di Davide) chiusa in un esagono può apparirci all’improvviso come un insieme di “tre cubi interni all’esagono, di cui uno posto in alto, e gli altri due in basso”, e questi cubi possono apparirci in alto o basso rilievo<sup>81</sup>. E la semplice immagine lineare del cubo, non può forse apparirci secondo due direzioni diverse, una rivolta in basso ed una rivolta in alto?<sup>82</sup>. Qui le figure geometriche lineari acquistano improvvisamente spessore, i quadrati diventano cubi.

Nell’elaborare i principi generali del rapporto tra figura e sfondo, Rubin trovò che il contorno o *profilo* (*Kontur*) della figura sembra costituire il fattore dominante. Nel *profilo* vanno localizzate le *forze* che determinano quale delle due parti del campo ha da essere la figura, quale lo sfondo”<sup>83</sup>. La figura non si appiattisce mai sullo sfondo. Essa acquista uno “pseudo-rilievo” e appare più “penetrante” dello sfondo. Il contorno “non opera in tutti e due i sensi”:

il suo influsso si dirige sempre alla figura inclusa e non a quella includente; ovvero: “la qualità del contorno dipende da quella della superficie che esso termina ed a cui appartiene”<sup>84</sup>.

Il “rapporto percettivo” tra figura e sfondo si ritrova anche in campo acustico (nella musica, in particolare, ove subisce inversioni nelle forme musicali di alcuni grandi Maestri: Bach, Händel, Beethoven) e in campo tattile (per esempio, nelle esperienze dei ciechi)<sup>85</sup>.

La “dualità figura-sfondo”, come studiata e messa in rilievo dai Gestaltisti, non si spiega (sottolinea Fabro) in termini di esperienza e quindi mediante l’idea di una associazione di due elementi: figura e sfondo. La loro articolazione va considerata “come una forma di organizzazione spontanea, sorta dalla distribuzione (a mosaico) dello stimolo sull’organo di senso”<sup>86</sup>.

La riflessione su questa “dualità” induce ad alcune considerazioni. Si è notato che, nel caso dell’immagine reversibile, non è possibile vedere simultaneamente le due immagini<sup>87</sup>. Nel caso del vaso di Rubin, o vedo la coppa o vedo i profili. Ciò non sembra dimostrare che, nell’istante della percezione, la mia mente non può associare le due diverse immagini incluse nel rapporto tra l’oggetto e lo spazio che gli fa da sfondo? La mia mente può coglierne solo *una* e come un tutto unitario in se stesso. Ciò che colgo, nella percezione, è una forma le cui componenti sono sempre afferrate simultaneamente da me: non posso però cogliere simultaneamente due configurazioni *diverse* nella stessa forma, che le attribuiscono un significato diverso, capovolgendo addirittura il rapporto tra figura e sfondo.

Inoltre, una delle due configurazioni sembra essere quella più semplice, che si coglie spontaneamente, mentre l'altra ci colpisce in un secondo tempo, risultando di una *lettura* più complessa. Tant'è vero che alcune delle "inversioni" elaborate dai Gestaltisti o non si riescono a percepire (per me, quella annunciata nel disegno di una donna giovane che si può vedere anche come una vecchia)<sup>88</sup>, o vi si riesce solo con un certa fatica, dopo che siamo stati messi sull'avviso: nel mio caso, quella contenuta nella "scala di Schröder", che può mostrare di avere i gradini "tanto in posizione diritta da destra a sinistra, come in posizione rovesciata da sinistra a destra"<sup>89</sup>. Il fatto è che in posizione rovesciata la scala cessa di esser tale. Essa appare piuttosto un tetto costruito a gradoni, ascendenti da destra a sinistra. Si può allora distinguere, mi chiedo, tra un'immagine *naturale* (la coppa, la scala, la stella nell'esagono, etc.) conforme all'intenzione di chi l'ha disegnata o riprodotta e un'immagine *artificiale* o *fortuita*, che sarebbe quella risultante dall'inversione di significato successivamente percepita nell'immagine stessa, inversione che sarebbe allora il prodotto esclusivo della nostra mente; la quale prevaricherebbe con la fantasia, sull'intuizione immediata della *forma* offertaci dalla realtà?

Ma si potrebbe obiettare che la forma passibile di "reversibilità percettiva" può essere del tutto semplice, come nel caso del "tracciato lineare del cubo" o della linea curva che taglia verticalmente a metà un rettangolo, dando vita ad una superficie concava da un lato e convessa dall'altro; superfici sulle quali la mente si sofferma separatamente, quando sono colorate in modo diverso<sup>90</sup>. In aggiunta, non vi sono forse dei casi nei quali il soggetto coglie l'immagi-

ne di reversione prima ancora di quella semplice o naturale che dir si voglia? Ciò dimostrerebbe allora che la nostra mente può cogliere a piacere l'una o l'altra immagine. Non sarebbe pertanto possibile stabilire una scala di priorità, tra l'immagine *naturale* e quella *artificiale*, risultante dalla reversione dell'immagine stessa.

Anche se il principio da me enunciato in via di ipotesi non può pretendere di essere veramente universale, credo tuttavia che sia legittimo chiedersi se l'immagine risultante dalla *reversione* della forma originaria percepita, possa considerarsi anch'essa immediata e spontanea.

[*Il principio della costanza della percezione*] L'analisi di Fabro prosegue in modo sistematico, con il mettere in rilievo come la *Gestalttheorie* abbia dimostrato l'insufficienza del modo nel quale l'Associazione aveva concepito il "principio della costanza"<sup>91</sup>. Secondo l'Associazione, deve esistere "un rapporto costante tra lo stimolo locale e la reazione percettiva; in altre parole: a condizioni esterne costanti deve corrispondere un rendimento percettivo costante"<sup>92</sup>. Tutta una serie di esperimenti di tipo *gestaltico*, condotti anche su animali, ha dimostrato, invece, che non c'è corrispondenza *univoca* tra stimolo e percezione (visiva). Quest'ultima non è direttamente proporzionale allo stimolo. Nonostante il variare di quest'ultimo, "l'oggetto rimane per noi pressoché costante nelle sue dimensioni, e cioè noi non *sappiamo* soltanto che l'oggetto (realmente) non ha mutato dimensioni, ma altresì *vediamo* come pressoché costanti le sue dimensioni apparenti"<sup>93</sup>. Perché si abbia la suddetta "costanza di percezione" non occorre, perciò, che lo stimolo sia sempre costante.

Dati i limiti di questo mio intervento, non seguirò Fabro nella esposizione minuta degli esperimenti condotti a sostegno della tesi. Né lo seguirò nell'analisi particolareggiata che egli fa della concezione gestaltica della percezione dello spazio e del movimento, considerate "percezioni fondamentali"<sup>94</sup>, né in quella che concerne "la forma nella patologia, nelle attività superiori e nella sua genesi"<sup>95</sup>, ugualmente fascinosa ed importante (perché l'analisi delle patologie della forma consente di comprendere meglio l'operare corretto delle nostre percezioni).

[*La percezione dello spazio*] Voglio tuttavia ricordare brevemente la convinzione dei Gestaltisti della possibilità nostra di percepire lo spazio *in quanto tale*, fondamentale per ogni teoria realistica della conoscenza<sup>96</sup>.

Berkeley negava la possibilità di percepire lo spazio, da lui ridotta a percezione lineare della *distanza*. Non poter percepire la distanza significava per Berkeley non poter percepire lo spazio *in quanto tale*. E perché la distanza non può esser vista, sia *in sé* che *immediatamente*? Perché "la distanza, essendo una linea che giunge perpendicolarmente all'occhio, proietta, sul fondo di questo, un sol punto che rimane invariabilmente lo stesso, tanto se la distanza aumenta quanto se diminuisce"<sup>97</sup>. Ne seguiva, che Berkeley doveva concepire la nostra "stima della distanza degli oggetti [che siano] considerevolmente lontani" come "rather an act of judgement grounded on *experience* than of *sense*"<sup>98</sup>.

Circa l'affermazione iniziale di Berkeley, osservo: egli riduce la *distanza* ad una *linea* che giungendo perpendicolarmente all'occhio può esser percepita da esso solo come un *punto*. Un punto non ha profondità. Qui abbiamo una

nozione lineare o metrica della distanza, che appare alquanto riduttiva. Nella distanza, non dobbiamo comprendere anche la tridimensionalità? L'occhio percepisce nettamente la profondità, la prospettiva: la nostra visione non è affatto appiattita, come se constasse di una serie di punti, in fondo alla retina, tutti uguali nell'esser privi di spessore ossia di proiezione all'esterno, nella profondità del campo visivo.

Ma, prescindendo da questo aspetto, bisogna porsi questa domanda: se percepiamo la distanza con "un atto di giudizio" e non con il senso della vista, questo atto di giudizio dovrà basarsi sull'esperienza. Ma su quale esperienza, mi chiedo, se noi siamo, secondo Berkeley, comunque impossibilitati a cogliere la distanza, "tanto se aumenta quanto se diminuisce"? *L'esperienza*, non la facciamo qui sempre con l'organo della vista? E quest'ultimo non è impossibilitato per natura a cogliere la distanza, in quanto tale? Così spiega egli, allora, il ruolo dell'esperienza nella vicenda: "Se percepisco un gran numero di *oggetti* intermedi, quali case, campi, fiumi et similia, che ho sperimentato occupare uno spazio considerevole, ne traggio il giudizio o la conclusione che l'*oggetto* che vedo al di là di essi si trova a grande distanza. E pertanto, quando un *oggetto* appare esser vago e piccolo, ed io ho sperimentato da vicino che appare ampio e robusto [nelle sue dimensioni], ne concludo istantaneamente che esso si trova lontano"<sup>99</sup>.

Ma *come* ho *sperimentato* che "gli oggetti intermedi" occupano in se stessi "uno spazio considerevole"? Con un altro giudizio? Non può essere, dal momento che questi "oggetti" costituiscono essi stessi *il* parametro che mi permette di giudicare della distanza. E quindi: l'esperienza as-

sunta a base del giudizio presuppone già la capacità dell'esperienza stessa di cogliere la distanza, il che è contro l'ipotesi. Inoltre, questo giudizio consta di una comparazione, che si fonda sulla memoria di un'esperienza *precedente*, nella quale però la memoria non dovrebbe aver alcun ruolo, altrimenti si aprirebbe un regresso all'infinito. Ma il ragionamento di Berkeley può ammettere un'esperienza che sia *prima* in assoluto, nel senso che sia tale senza dover far ricorso alla memoria?

Se capito per la prima volta in una zona aperta e desertica, senza “case, campi, fiumi” tra me e l'orizzonte, e scorgo lontano (verso l'orizzonte) dei punti in movimento (animali, uomini) o delle macchie (macchie, boschetti), mi accorgo o non mi accorgo che si trovano a grande distanza da me e senza bisogno di tragarli ad oggetti intermedi? Dobbiamo dire, in modo palesemente assurdo, che senza questi “oggetti intermedi” io non potrei rendermi conto del fatto che gli “oggetti”, che mi appaiono come punti all'orizzonte, sono lontani? Bisogna, invece, concedere all'esperienza (ai nostri sensi) la capacità di cogliere la distanza, ossia alla nostra vista la capacità di *vedere* lo spazio in quanto tale.

E se si risponde a queste critiche sostenendo che Berkeley nega in realtà solo che l'occhio possa cogliere le cose lontane (che si trovano appunto “distanti”) mentre può cogliere quelle vicine a noi, bisogna rispondere, a mio avviso, che non si può ammettere nell'occhio la capacità di cogliere la distanza *solo in parte*. Con quale criterio Berkeley riduce la capacità dell'occhio di cogliere la distanza alle sole cose vicine o a quelle che si trovino ad una distanza media rispetto a quelle più lontane? Quelle più lontane sa-



rebbero percepite come tali *solo* per comparazione con quelle meno lontane o più vicine, una comparazione, per di più, fondata sul *ricordo* delle dimensioni effettive di queste cose più vicine o meno lontane! Ma in realtà è la distanza *in quanto tale* che, secondo Berkeley, non si può percepire, a prescindere dalla sua lontananza dal soggetto: altrimenti egli non scriverebbe che il "punto" terminale della famosa retta "rimane invariabilmente lo stesso, tanto se la distanza aumenta quanto se diminuisce". Se Berkeley avesse ragione, noi vedremmo allo stesso modo della macchina fotografica, senza profondità di visione.

Ma veniamo all'argomento della *Gestalttheorie*. Per essa, la distanza e quindi lo spazio, vengono colti nel Tutto organizzato costituito dalla *forma* che comprende istantaneamente l'immagine dell'oggetto specifico e lo spazio tra di esso e il nostro occhio. "Così uno vede una parete bianca ad una certa distanza: la bianchezza è ristretta alla superficie della parete, mentre lo spazio intermedio fra l'osservatore e la parte non appare bianco, ma semplicemente trasparente, cioè spazio puro, inarticolato. In questi casi di spazio *omogeneo* bisogna ammettere che lo stimolo, parimenti omogeneo, causa qualcosa di minimo nel sistema nervoso, il minimo che si possa pensare in queste condizioni. Eppure questo minimo è sufficiente per generare un campo di forze che danno la percezione dello spazio a tre dimensioni"<sup>100</sup>.

Lo spazio a tre dimensioni è "trasparente" ma la sua presenza non può sfuggire alle leggi di organizzazione della *Gestalt* che ricomprende per noi la parete bianca, posta ad una certa distanza da noi. Il vuoto che è lo spazio intermedio è ricompreso nelle leggi di organizzazione del Tutto co-

stituito dalla forma che istantaneamente viene da noi percepita come parete bianca distante da noi. Come potrebbe esserne escluso? Come potrebbe non rientrare negli stimoli che il Tutto della forma suscita nel nostro sistema nervoso? Nel Tutto, la parte costituita dallo spazio vuoto non può rappresentare una soluzione di continuità nelle nostre percezioni, una zona dalla quale non pervengono stimoli.

Questa spiegazione sembra *presupporre* la nostra capacità di cogliere la profondità dello spazio fuori di noi, che non ha bisogno di essere dimostrata? In realtà, la percezione dello spazio sembra dipendere qui dal “campo di forze” che si genera di per sé nel campo visivo, ove si ha uno spazio vuoto tra l’oggetto e l’osservatore. La nostra capacità di cogliere *la* profondità non vi entrerebbe per niente. E tuttavia, osservo, senza questa capacità di cogliere *la* profondità come prospettiva (che la macchina fotografica non possiede) “il campo di forze” stimolerebbe invano il nostro organo di senso.

Lo spazio viene dunque percepito, secondo i Gestaltisti, soprattutto perché abbiamo *spontaneamente* la *disposizione* ad abbracciare l’oggetto come un Tutto, e il Tutto, che costituisce il nostro “campo visivo”, deve ricomprendere lo spazio tra gli oggetti ed il soggetto. Questa *disposizione* spiegherebbe al fondo anche le “illusioni” della percezione<sup>101</sup>.

## IX. *La critica alla Gestalttheorie*

Le molteplici ed argomentate critiche rivolte alla *Gestalttheorie*, sono l’oggetto di un’analisi molto approfondita<sup>102</sup>. Una delle critiche fondamentali riguarda il postulato

*isomorfista* elaborato da alcuni esponenti di spicco della teoria. Questo aspetto mi sembra di particolare interesse.

[*L'isomorfismo, sviluppo estremo della Gestalttheorie*]

Lo sviluppo sistematico del principio della Gestalt indusse già Wertheimer a trasmutare dalla psicologia alla fisiologia, ossia "dall'analisi fenomenologica alla spiegazione causale" della *forma*<sup>103</sup>. Wertheimer, "allo scopo di spiegare il passaggio dal mosaico delle eccitazioni retiniche all'unità dell'oggetto percepito, immaginò che l'energia dello stimolo producesse nel sistema energetico dell'organo recettore una risposta di natura globale, come una specie di *corto circuito* (*Kurzschluss*). Il centro del problema veniva così spostato dal campo psicologico, nel quale le interpretazioni precedenti lo fissavano, al campo fisiologico, cioè nel campo di forze che si producono a partire dalla superficie esteriore dell'organo di senso, lungo le vie nervose, fino ai centri cerebrali"<sup>104</sup>. In tal modo, si veniva ad ipotizzare un "correlato fisiologico" della *forma* dell'oggetto percepito, e lo si ipotizzava nel "complesso sistema centrale di distribuzione nervosa" del cervello<sup>105</sup>. Wertheimer credeva di poter fondare questa teoria sui progressi recenti della fisiologia cerebrale<sup>106</sup>. Ma in tal modo la Gestalttheorie veniva a subire un mutamento qualitativo non indifferente: "dalla *Gestalt* fenomenale, che è un oggetto di osservazione immediata, si passa alla supposizione della *Gestalt* fisiologica, come processo condizionante o addirittura causale della *Gestalt* fenomenale"<sup>107</sup>.

Il Köhler si spinse oltre, con il saggio *Le forme fisiche in quiete e in condizione stazionaria*, del 1920. Il principio della *Gestalttheorie*, secondo il quale il Tutto è più della somma delle sue parti, scriveva, unifica mondo percettivo

e spirituale. “L’*impressione definita* di una figura, il *carattere specifico* di un motivo musicale, il *significato* di un proverbio o di una proposizione qualsiasi sono certamente qualcosa di più della somma dei relativi punti colorati, delle sensazioni tonali e dei significati isolati delle parole singole”<sup>108</sup>. Ma questo principio vale anche “nel mondo fisico”? Vi sono in esso dei “Tutti”, “le proprietà dei quali non possono esser costruite per addizione delle qualità delle singole parti?”<sup>109</sup>. Un esempio in tal senso è costituito per Köhler dall’acqua. Le proprietà di una molecola d’acqua sono strutturalmente diverse e ben più complesse di quelle dell’idrogeno e dell’ossigeno che la compongono: sommandosi nella nota proporzione di due atomi di idrogeno ed uno di ossigeno, essi danno luogo a qualcosa di strutturalmente diverso ed interamente nuovo rispetto alle caratteristiche individuali di quelle due sostanze<sup>110</sup>.

Nel mondo fisico vi sarebbero dunque delle realtà, delle categorie di *fatti* che possiedono le caratteristiche di base della *forma*, che sono sempre quelle stabilite da von Ehrenfels<sup>111</sup>.

Un primo esempio il nostro autore lo trova nei “sistemi in equilibrio stazionario”, come quelli elettrici. “Un gruppo di condensatori, isolati fra di loro, non è che un complesso fisico di sistemi singoli, indipendenti. Ma supponiamo di unire, per mezzo di un filo, i vari condensatori: immediatamente si ha che i sistemi si aggiustano a vicenda rispetto alle differenze di potenziale e si ottiene una redistribuzione uniforme di carica in tutti i punti del sistema totale che si è formato”. Con il collegamento, si raggiunge una “uguaglianza di distribuzione” che ha carattere “dinamico”. Il

che significa, ed è questo che interessa Köhler, che “la quantità di carica di un punto del sistema dipende direttamente – è in funzione – da quella di tutto il campo a cui il punto appartiene, cioè di tutti gli altri punti presi insieme”<sup>112</sup>. È il Tutto con la sua determinata forma, con le sue leggi di organizzazione a spiegare l’essere delle parti o meglio (in questo caso) dei punti. Lo stesso principio, Köhler lo vede all’opera in altri esempi di “equilibrio fisico”: “la propagazione del calore, la diffusione di un liquido in un sistema di vasi comunicanti, la diffusione di una sostanza in una soluzione, la distribuzione di una corrente elettrica su di un conduttore omogeneo”<sup>113</sup>.

Le “realtà fisiche” di questo tipo devono considerarsi “unità formali” o “forme fisiche” poiché esse verificano, secondo il Nostro, i due criteri di von Ehrenfels.

“Come nella forma psichica che è la *melodia*, anche nelle *forme fisiche* ciò che è essenziale è la capacità che hanno le *parti* del *tutto* di agire le une sulle altre; tale capacità è fondata su certe condizioni di spazio e di tempo (simultaneità, successione). Sono queste relazioni interne di causalità [...] che danno ad un “tutto” fisico il carattere di struttura unitaria”<sup>114</sup>.

Le “forme fisiche” possono poi esser considerate “trasportabili”. “Invero è possibile anche in esse ottenere che certe proprietà restino costanti, qualora si abbia l’avvertenza, allorché si cambiano e si alterano i valori assoluti delle parti, di conservare inalterati i valori dei rapporti primitivi. La struttura di una carica non cambia, se si cambia la materia del corpo conduttore, purché resti di natura omogenea [...]”<sup>115</sup>.

La *Gestalttheorie*, nota Fabro, cerca in questo modo di introdurre il suo concetto della *forma* nell'ambito della fisica moderna. Per essa, "in natura si danno *alcuni* processi che presentano un comportamento interno caratteristico secondo una rigorosa dipendenza delle parti dal tutto, a differenza di altri processi nei quali non si hanno *parti* ma *elementi*, i quali si regolano in modo indipendente gli uni dagli altri"<sup>116</sup>.

Ma nel concetto di *forma* della *Gestalttheorie* (in special modo nell'elaborazione ultima fatta da Köhler) non si sente l'influenza di quello del "campo" con le sue relative "forze di campo", elaborato dai fisici per interpretare i fenomeni elettromagnetici, ed esteso successivamente da Einstein (come ipotesi) alla struttura dell'intero universo? Lo stesso Köhler, ricorda Fabro, in un'opera successiva (*Dynamics in Psychology*, scritta nel 1938 in America), "per convalidare l'ipotesi dell'isomorfismo, mutua dal Faraday il *principio del campo* (*Feldprinzip*) che deve regolare i rapporti fra il processo sensoriale periferico e le *tracce* (*Spuren*) cerebrali dell'esperienza passata"<sup>117</sup>. A me sembra che "il principio del campo" sia presente nella "psicologia della forma", sin dalle formulazioni di Wertheimer. Non per nulla questa psicologia si sviluppa (agli inizi del XX secolo) parallelamente alla nascita della Nuova Fisica, e sembra pervasa della medesima temperie culturale che ha prodotto quest'ultima.

Ma torniamo all'isomorfismo di Köhler. Egli sostiene che il concetto di *forma* o *struttura* sia giunto a dominare, oltre che nella fisica, anche nella fisiologia. "Le terminazioni nervose nell'organo periferico, il nervo con le sue fibre, il centro con i suoi strati di fibre e cellule, non sono delle

unità staccate o staccabili, che si *associano* casualmente per il conseguimento di un risultato, ma formano un sistema unitario che è il *settore ottico*. Secondo il principio generale della *forma*, gli eventi del sistema non sono in funzione (esclusiva) dei processi che possono avvenire in una sua parte, per esempio nell'organo recettore, ma traggono la propria caratteristica dalle condizioni generali di tutto il sistema, particolarmente del sistema centro-corticale che ha condizioni più stabili rispetto alle altre parti. Non è, pertanto, dall'effetto dello stimolo, come stimolo, che dipende il rendimento fenomenale della percezione; ma piuttosto dalla *regolazione* o tendenza all'equilibrio che ha luogo dopo l'eccitazione: la *forma fisiologica* che ne deriva, esprime esattamente il rapporto che intercede fra la *forma fisica* da cui è partito lo stimolo e la *forma fisiologica* preesistente. Nell'organo periferico, lungo il nervo conduttore, nei centri, si producono dei fatti di *regolazione* in tutto simili a quelli che si osservano nella distribuzione di una carica elettrica in un condensatore a potenziale diverso o nella diffusione di due soluzioni di concentrazione ineguale [...] Ne segue che l'organo, quand'è eccitato, non risponde con un suo processo particolare, ma secondo le condizioni che ad esso impone il campo totale". Perciò "forme fisiche" e "forme fisiologiche" obbediscono a leggi identiche<sup>118</sup>. Che sono le stesse per le "forme fenomenali". E proprio questo sarebbe l'*isomorfismo*: la "somialianza di struttura" fra le forme fisiche, fisiologiche e fenomenali<sup>119</sup>. Cambia "il materiale" della percezione, ma la "struttura" sarebbe sempre la stessa.

Ne risulta una dipendenza stretta della percezione in senso proprio dalla fisiologia: "le *forme* della percezione

altro non sarebbero che la versione *fenomenale* delle forme fisiologiche ad esse soggiacenti”. E nelle forme fisiologiche operano “forze elettromotive” ossia “fatti fisici” che obbediscono al medesimo criterio, che realizzano la medesima *Gestalt*. Una simile concezione non poteva che sfociare in una sorta di *pangestaltismo*, ossia nella pretesa di spiegare non solo gli altri fenomeni percettivi (il movimento apparente, le illusioni spaziali, la percezione patologica) ma anche l’azione e lo stesso pensiero<sup>120</sup>.

Köhler si rendeva conto, postilla Fabro, del carattere “misterioso” delle “forme fisiologiche” e del fatto che queste ultime, ed in parte le “forme fisiche”, vengono di fatto dedotte da quelle psicologiche *per analogia*. Egli limita, perciò, l’isomorfismo a mero postulato, “ipotesi di lavoro”<sup>121</sup>. Ma ciò non salvò la Gestalttheorie da critiche che colpirono con particolare durezza proprio il principio dell’isomorfismo.

[*Mancanza di originalità e di universalità*] E non si limitarono certo a questo. Si originò subito una controversia sulla “originalità della *Gestalttheorie*”, se fosse da considerarsi legittima la sua pretesa di esser stata la prima teoria “a mettere in evidenza l’*originalità* del fatto percettivo e a confutare in modo definitivo l’atomismo psichico della vecchia psicologia”<sup>122</sup>. Si fece notare che c’erano stati diversi precursori<sup>123</sup>. Fabro ne amplia qui l’elenco, richiamando anche Dilthey, con il suo particolare concetto di “atto psichico” (*Erlebnis*)<sup>124</sup>, concetto che oggi si tende a rendere con “esperienza vissuta” o “il vissuto”.

Naturalmente, fu messa in discussione anche l’estensione della *Gestalttheorie* ossia la sua *universalità*, la sua



pretesa (alla fine) di costituire "la categoria suprema dell'essere e del conoscere". Si fece notare che "più che la *forma* nella sua esteriorità, ciò che a noi preme, per i risultati pratici della vita, è di conoscere le cose nel loro contenuto reale; e il *tutto* non si esaurisce nella *forma*, ma abbraccia i rapporti *reali* che ha l'oggetto attualmente. I Gestaltisti invece facevano di ogni erba un fascio e credevano di aver tutto risolto quando chiamano un oggetto come *forma*: un metodo così semplificatore non è fatto certamente per chiarire le idee"<sup>125</sup>.

La controversia, sul punto, si riduceva alla fine a questo: "è proprio vero che la *Gestalt* assorbe *ogni* contenuto psichico, cosicché nulla si dia né al di sotto, né al di sopra di essa?"<sup>126</sup>.

[*Assenza del concetto di materia*] Il termine "forma" (questa l'accusa) veniva usato "per coprire i significati più disparati" e questo era possibile, secondo lo psicologo francese Pierre Janet, uno dei promotori della psicologia sperimentale in Francia, perché questo concetto di forma trascurava completamente l'idea della *materia*. Questa notazione mi sembra particolarmente interessante. Non ci può essere forma senza materia corrispondente. La materia è correlativa e complementare della forma: la *forma* è appunto forma di una materia, e la materia è sempre materia di una forma. Potrà darsi che, qualche volta, l'una si trovi separata dall'altra, ma l'essere completo è dato dall'unione naturale di ambedue. All'essere di una prugna appartiene tanto la Materia come la Forma; la Materia, da sola, è una prugna incompleta"<sup>127</sup>. Ne consegue che "l'opposizione di materia e forma sembra, nel campo della oggettivazione percettiva,

assai più importante dell'opposizione, avanzata dai Gestaltisti, fra motivo, sfondo e figura. Il fermarsi alla sola Forma conduce spesso a sminuire notevolmente il valore dell'oggetto, perché la sola Forma non di rado è inadeguata ad informarci del contenuto reale delle cose"<sup>128</sup>.

Il concentrarsi sull'idea della forma aveva condotto i Gestaltisti a "ridurre il problema della percezione ad un problema di fisiologia cerebrale", di contro ad altri (loro critici) che "lo affondavano nell'oscurità degli istinti e delle tendenze affettive". Bisognava invece ammettere, concludeva Janet, che tale problema "restava inesplicabile fin quando non venisse riattaccato all'intelligenza", ossia ad "un atto intellettuale elementare", che ha la capacità di "distinguere la Forma da quanto può entrare a far parte dell'atto totale della percezione"<sup>129</sup>.

I critici della nuova psicologia concordavano sul fatto che "la *Gestalt* non assorbe ogni contenuto di conoscenza e che è subordinata a fattori di ordine superiore", i quali "sono di ordine intellettuale"<sup>130</sup>. Si accusava, in realtà, la *Gestalttheorie* di aver voluto diventare una filosofia, andando oltre i propri limiti, che erano quelli di una costruzione scientifica limitata al campo della psicologia. (Un'accusa simile, *mutatis mutandis*, fu poi rivolta – e tutt'ora lo è – alla psicoanalisi, che da semplice terapia delle nevrosi, da semplice branca della medicina volle indebitamente ergersi a *Weltanschauung* capace di spiegare non solo certe malattie mentali ma i fondamenti stessi della nostra personalità – il nostro stesso esser un *Io*, dotato di intelletto, coscienza, volontà – affidandosi in ciò principalmente alle discutibili *categorie* costruite sull'esperienza della patologie mentali).

[*Uso improprio del metodo*] Il metodo della *Gestaltheorie* veniva inoltre accusato di un uso improprio. Elaborato inizialmente per render conto delle sole percezioni visive, “nelle quali le proprietà degli oggetti vengono presentate simultaneamente, secondo una *sintesi originaria*”, era stato in un secondo tempo esteso a tutti gli altri campi della sensibilità, inclusa “la psicologia animale” e quella “infantile”, il che non si poteva considerare affatto legittimo<sup>131</sup>. Jean Piaget, pur lodando per certi aspetti la *Gestaltheorie*, la criticava in profondità, poiché non dava una spiegazione valida dell’evoluzione della psiche infantile<sup>132</sup>.

[*Mancata considerazione del significato della forma*] Un altro appunto essenziale era il seguente: l’aver messo in secondo piano il momento del *significato*, “livellando i processi superiori del pensiero a ordinari processi di forma”<sup>133</sup>. La *Gestaltheorie* non sembrava distinguere tra *forma* e *significato*. Percepire la forma non significa comprendere di per sé il significato di ciò che si è percepito. Quest’ultimo può richiedere un’elaborazione da parte del soggetto, posteriore all’apprendimento della forma dello stesso e che tuttavia può influire sulla sua percezione, nella misura in cui essa si fonda sull’esperienza passata del soggetto, “nella quale l’organizzazione intuitiva *coincideva* con il senso o significato” (tesi dello psicologo sperimentale belga A. Michotte)<sup>134</sup>.

In Italia, questa critica fu sviluppata dal P. Gemelli e dalla sua Scuola: bisogna capire che il “significato” viene come ad incorporarsi nella “forma”, sicché “è l’elemento intellettuale del significato ciò che decide e costituisce il fulcro nella strutturazione percettiva dell’oggetto”<sup>135</sup>. In

conclusione, sarebbe “il significato” a guidarci nella percezione, il significato ossia “ciò che sappiamo di un oggetto”. Esempio: “[...] avviene, infatti, che noi riconosciamo una persona per quello che in realtà non è, per il fatto che ci si era fondati su un particolare al quale quel significato era associato”<sup>136</sup>.

[*Critica all’isofornismo*] Resta da vedere, in ultimo, la critica all’isofornismo, che fu la più radicale, come si è detto<sup>137</sup>.

Si mise in rilievo innanzitutto che: 1) non era affatto certa “la corrispondenza fra i processi fisiologici del sistema nervoso e l’apparire di un contenuto fenomenale”; e che pertanto: 2) non era affatto dimostrabile che “ogni processo di formazione ed ogni forma fenomenale seguisse come effetto, rigorosamente determinato, di un processo di formazione e di una forma fisiologica”<sup>138</sup>. Simile “parallelismo psicofisico” era scientificamente indimostrabile ed inoltre giustificava l’accusa rivolta ai Gestaltisti, sostenuta anche da Wilhelm Wundt, di esser alla fine ricaduti nel “deprecato Associazionismo materialista”, proprio in reazione al quale era nata la *Gestaltpsychologie*<sup>139</sup>. Non si trattava, naturalmente, di negare l’esistenza di un nesso tra “percezioni sensibili” e “fisiologia”: ciò che non si poteva accettare era la tesi che le prime derivino dalla seconda e proprio grazie a quel concetto di “forma”, nato inizialmente solo per spiegare, in chiave puramente psicologia, la dinamica della percezione visiva. È certamente vero che “ad ogni situazione di coscienza corrisponde una certa situazione cerebrale”. Ma come intenderla, senza cadere negli eccessi opposti dell’idealismo e dell’isomorfismo a tinta materiali-

sta della *Gestalttheorie* nella sua forma estrema? Ancora al tempo nel quale scriveva il p. Fabro “restava indecifrabile il rapporto fra la funzione biochimica e quella fisiologica, e fra questa e quella psicologica”<sup>140</sup>. Questo il problema, che non sembra sia stato ancor oggi risolto, nell’AD 2009, nonostante il grande incremento delle nostre conoscenze nel campo della neurologia e della fisiologia<sup>141</sup>.

Il principio dell’isoforismo appariva ai suoi critici in preda ad un circolo vizioso. Infatti, “dalla constatazione delle forme fenomenali evidenti esso passa all’affermazione dell’esistenza di dette forme fisiologiche e della corrispondenza in questione”. Ma questo non si può accettare: “tutte le rappresentazioni che si fanno intorno ai processi cerebrali non sono che immagini che noi deriviamo dal campo psichico. Non è stato ancora dimostrato che i processi che avvengono nel cervello siano strutturati nello stesso modo [...] Le ricerche fisico-chimiche fin qui fatte sul cervello non dicono nulla di tutto questo”<sup>142</sup>. Quest’osservazione era dello psicologo tedesco F. Goldstein, che pure aderiva pienamente alla *Gestalttheorie* (nella sua forma limitata alla psicologia vera e propria).

Fu inoltre dimostrato che la teoria köhleriana delle “forme fisiche” non regge anche dal punto di vista della fisica<sup>143</sup> e si sostenne, pertanto, che è inaccettabile anche il suo utilizzo della teoria fisica del “campo” e delle “forze di campo”, per spiegare il modo di essere ed operare di tutto il “settore ottico” del nostro organismo. Il *campo psichico* e quello *fisico* non possono ricondursi sotto un comun denominatore e comunque il “settore ottico” non opererebbe affatto nel modo ipotizzato da Köhler<sup>144</sup>.

Il fatto è che fenomeni fisiologici e contenuti fenomenali sono tra loro incommensurabili, tant'è vero, si osservò, che “la *forma (Konfiguration)* può sorgere anche senza un processo psico-fisico strutturato, il quale, d'altronde, non può contribuire alcunché alla sua spiegazione”<sup>145</sup>. Il problema poi si complica maggiormente, postilla Fabro, “quando si fa presente che la percezione, nel funzionamento di una coscienza normale, non gravita attorno alla *figura spaziale*, ma attorno al nucleo intelligibile che è il *significato*, il quale può subordinare a sé lo stesso apparire della forma”<sup>146</sup>.

Tuttavia, nella conclusione di questo capitolo, il p. Fabro non calca la mano sulla critica all'isomorfismo dei Gestaltisti, dal momento che, egli ricorda, essi hanno prospettato questa dottrina più che altro come un'ipotesi di lavoro. Scartando gli “aspetti fisiologici della teoria”, ne resta allora l'aspetto positivo, se in essa i suoi propugnatori hanno voluto semplicemente “significare il fatto di una dipendenza reale fra i contenuti fenomenali ed i processi fisiologici che innegabilmente avvengono dentro il sistema nervoso. Una posizione di questo genere non sarebbe molto distante da quella aristotelica che ritiene, anche nell'uomo, esservi un'unione essenziale fra anima e corpo e, per conseguenza, anche una dipendenza necessaria nell'operare”<sup>147</sup>.

E con questo rilievo, di spirito *cum grano salis* conciliante nei confronti della *Gestalttheorie*, Fabro passava, nell'ottavo ed ultimo capitolo dell'opera, a fare il bilancio della teoria da un punto di vista più filosofico, quello che vagliava “la posizione speculativa della *Gestaltpsychologie*”<sup>148</sup>.

### X. *La Gestalttheorie come gnoseologia dell’oggetto concreto*

Dal punto di vista strettamente speculativo, la teoria della “forma” fu accusata di kantismo e di idealismo. L’elaborazione estrema della teoria, applicata da Koffka al piano filosofico, sembrava fare della *Gestalt* addirittura una *categoria*, “accanto alla sostanza e alla causa” ed anzi a loro “fondamento”<sup>149</sup>. Da qui l’accusa, appunto, di “kantismo” (la *Gestalt* come “forma *a priori*” o “recipiente psichico” che accoglie e organizza gli “elementi” psicofisici) e di “idealismo” (perché il suo concetto del Tutto o totalità ricorderebbe quello dell’Idealismo assoluto, con il suo peculiare rapporto fra le parti e il Tutto)<sup>150</sup>.

I Gestaltisti hanno sempre respinto sdegnosamente queste critiche, ribadendo, ad esempio con Köhler, che “la *Gestalttheorie* difende una conoscenza diretta ed immediata della realtà come oggettiva”<sup>151</sup>. L’immagine della realtà dentro di noi, dell’oggetto *in noi*, corrisponde all’oggetto *fuori di noi*; l’elaborazione che ne fanno “i processi organici” psicofisici dentro di noi introduce sì un elemento soggettivo nel conoscere ma non tale da eliminare “l’oggettività vera” dell’oggetto appreso e conosciuto. Naturalmente, il realismo gnoseologico dei fautori della *Gestalt* mantiene il principio che il carattere oggettivo della nostra conoscenza riposa sempre sull’organizzazione del Tutto rappresentato dalla struttura del *campo*, visivo ed in effetti psico-fisico; organizzazione di “un Tutto strutturato” che, sola, permette di dare un senso alle parti e di concepire la nostra conoscenza in modo unitario<sup>152</sup>.

Particolarmente assurda sembrava loro l'accusa di kantismo, dato che essi non postulavano affatto l'esistenza di categorie *a priori*. Gli oggetti della nostra conoscenza erano invece considerati unicamente "dal punto di vista unitario della struttura" ossia come sempre appartenenti, dal lato del soggetto e dell'oggetto, al "tutto strutturato" che costituisce di fatto il concetto di *Gestalt*. Come puntualizzò Koffka, "la "Scuola della forma" riconosce agli oggetti in sé di avere una struttura, una "forma fisica", poiché essa difende che la legge fondamentale della natura, è quella dell'*ordine* da conservare e da raggiungere. Riconosce ai medesimi altre qualità fenomenali, come la capacità di resistere alle deformazioni, l'impenetrabilità e l'inerzia secondo la quale gli oggetti più pesanti si muovono più lentamente dei più leggeri. La teoria ha di proprio la persuasione che la corrispondenza fra gli aspetti fenomenali delle cose e quelli reali, non è primariamente un fatto d'esperienza – benché non si neghi che l'esperienza possa anche influire sopra queste proprietà reali – ma piuttosto il risultato diretto dell'organizzazione [...] Tutto questo, conclude Koffka, non ha niente a che fare con l'apriorismo kantiano"<sup>153</sup>.

Sempre in coerenza con il proprio approccio realistico, la *Gestalttheorie* difendeva la realtà del principio di causalità. Contro Hume, Koffka ribadiva che noi "siamo convinti che si percepisce nell'esperienza la causalità reale e non la semplice successione spazio-temporale, benché la causalità, come tale, non abbia uno stimolo d'impressione proprio e adeguato"<sup>154</sup>. La causalità "non è un *oggetto* di percezione". Ma questo non significa che essa non esista effettivamente nelle cose. La teoria della forma "ammette che il



concatenamento dei fenomeni nella nostra coscienza corrisponde a rapporti dinamici reali che si svolgono nei processi individuali della nostra percezione, della nostra emozione e dell'azione [...] In più, essa estende alla natura stessa oggettiva il campo d'intelligibilità secondo quei limiti che le leggi dell'induzione permettono"<sup>155</sup>.

[*L'effettiva valenza speculativa della Gestalttheorie*] Fabro trova pertanto legittima la pretesa della *Gestalttheorie* "di stare a sé e di non voler rientrare sotto il patrocinio di alcun sistema preesistente", convinta di aver dato vita a "un'interpretazione nuova dell'esperienza"<sup>156</sup>. Legittima, nonostante le sue ovvie insufficienze e contraddizioni.

In effetti, la *Gestalttheorie* non opta per nessuno dei dualismi tradizionali (spiritualismo-materialismo; empirismo-razionalismo; meccanicismo-vitalismo) che considera frutto di "un dualismo preconcepito ed irreali fra spirito e materia", della cui origine incolpa Cartesio<sup>157</sup>. Per essa, come si è visto, materia e forma, senso ed intelletto, "formano realtà e processi unitari, si compenetrano a vicenda". La sua prospettiva è *monista*: l'un membro delle coppie appena richiamate "è intrinsecamente ordinato all'altro, cosicché il loro confluire è un fatto primitivo naturale, non qualcosa di posteriore o di aggiunto". Prima c'è l'organizzazione e l'ordine, non la dispersione e il disordine. «Si può mostrare», afferma Koffka, «che il concetto di ordine non appartiene essenzialmente all'ambito della conoscenza e neppure a quello della vita, ma è una caratteristica di qualsiasi fatto naturale, e quindi entra anche nel campo della fisica»<sup>158</sup>.

Perciò la controversia in biologia tra Meccanicismo (solo forze fisico-chimiche spiegano il vivente) e Vitalismo

(occorrono anche forze di natura superiore), i Gestaltisti pensavano di averla risolta con il loro concetto di universalità della *forma*. All'epoca, l'insufficienza del Meccanicismo era sempre più evidente: esso non era in grado di spiegare "i fatti di adattamento funzionale, di regolazione, di rigenerazione e simili", per esempio a livello embrionale. I Gestaltisti, cioè Köhler, trovavano la spiegazione nell'universalità della *forma*, che ricomprendeva sia i sistemi organici naturali che quelli inorganici, intesi come sistemi "dotati di più gradi di libertà" ossia di più possibilità di comportamento (rispetto, per esempio, all'azione obbligata e uniforme di una macchina). Un sistema del genere era per il Köhler (lo si è già visto) quello posto in essere da una corrente elettrica. "Se io impedisco che una corrente elettrica raggiunga in un conduttore una distribuzione uniforme, provocando qualche perdita di energia, la prima cosa che accade quando l'interruzione è rimossa, è un cambiamento di percorso verso lo stato finale che prima non era stato possibile raggiungere. In questo cambiamento ciascuna parte si regola differentemente nelle varie occasioni a seconda della natura dell'interruzione: tale esattamente è anche il caso dell'embrione nei processi di autoregolazione"<sup>159</sup>. Questo modo di autoregolarsi, questa "forma", valeva, secondo Köhler, anche per i sistemi organici.

Per Fabro, questa "concezione naturalista", propria alla *Gestalttheorie*, in base alla quale essa dichiarava anche di aver superato l'Aristotelismo, più che risolvere il problema posto dall'antitesi tra Meccanicismo e Vitalismo, lo eludeva<sup>160</sup>. Secondo Wertheimer, il Vitalismo è quella concezione che considera "i fatti naturali in se stessi essenzial-

mente ciechi e casuali, al di sopra dei quali si aggiungerebbe qualcosa di *mistico* che imporrebbe l'ordine"<sup>161</sup>. Ma questo, nota giustamente Fabro, può dirsi del Vitalismo dei secoli XVII e XVIII, non certo di Aristotele, per il quale l'anima è un "principio sostanziale e non una semplice forza operante dall'estrinseco" mentre il vivente "è corpo naturale" nel quale non operano forze *mistiche* bensì "fisico-chimiche"<sup>162</sup>. Tuttavia, afferma Fabro, nonostante i suoi limiti, "la critica dei Gestaltisti è venuta quanto mai opportuna a denunciare il fallimento di quelle interpretazioni della natura che, dal secolo XVI in poi, la filosofia e la scienza moderna hanno opposte all'interpretazione aristotelica, che aveva, fino allora, con varia fortuna prevalso". Perciò, ma *solo sotto questo aspetto*, sembrava (ottimisticamente) al p. Fabro che la dottrina della *Gestalt* significasse "un indizio di ritorno alla mentalità aristotelica"<sup>163</sup>.

Solo un *indizio*, si capisce. Dato che anche questi teorici della *forma* non riescono a liberarsi compiutamente delle dottrine che pur combattono, come dimostra l'analogia testé richiamata fra la *forma* costituita dal campo di energia elettrica in un conduttore e quella costituita dal *campo* di un embrione con i suoi processi di autoregolazione. "Il risolvere tutte le forze naturali, commenta Fabro, in energie elettriche, ed il costruire tutti i modelli naturali su modelli elettrici, non è forse un'altra forma di meccanicismo, sia pur aggiornata, secondo la quale si ha un livellamento di tutte le manifestazioni naturali ad uno schema e contenuto univoco e uniforme come nel meccanicismo classico?"<sup>164</sup>.

Quest'ultima critica ne contiene un'altra, cui ho già fatto cenno: quella contro la tendenza dei teorici della *forma*

ad assorbire il *significato* nella *forma*. La similarità di forma (o *strutturale*) tende a far conferire lo stesso *significato* e all'autoregolazione di un embrione e a quella del campo elettromagnetico rappresentato dalla distribuzione di energia elettrica in un conduttore.

[*Il problema del significato e la necessità del ritorno ad Aristotele*] I Gestaltisti, sottolinea Fabro, ebbero sì il merito di lasciare “le forme” nell’ambito dell’esperienza (evitando quindi di farne delle “categorie” puramente mentali) però “assorbono nella forma anche il *significato*”<sup>165</sup>. Si tratta invece di trovare il giusto equilibrio.

È pacifico che l’analisi fenomenologica, “nella sua ricerca sintetica”, deve “determinare le funzioni che rendono possibile il presentarsi *immediato* delle “qualità formali”. E la “determinazione” di queste “funzioni” ha costituito il contributo “veramente positivo” della “nuova Psicologia”<sup>166</sup>. Essa ha dimostrato che la “forma” è un contenuto originale ed immediato di per sé e che, nello stesso tempo, “non è primieramente un contenuto intellettuale”. Si è pertanto evitato di cadere in un soggettivismo di tipo kantiano o idealista. Ma la Nuova Psicologia si è dimostrata carente nel risolvere “il problema del *passaggio* dalla “forma” ai contenuti intellettuali”<sup>167</sup>. Altrimenti detto: risolto il *primo* problema, di come le qualità sensibili si presentino come forme, resta il *secondo* problema, di “come le *forme* si presentino come “oggetti” aventi un significato”<sup>168</sup>.

Quest’ultimo, come scaturisce dalla forma, che costituisce la percezione dell’oggetto, del quale il significato è il significato? Scaturisce esso *dalla* forma o quest’ultima si limita a contenerlo, a portarlo in sé, per così dire? Il *signifi-*

*cato* di qualcosa ha sempre, a ben vedere, un che di enigmatico. Mi sono sempre chiesto: che vuol dire, esattamente, il fatto in sé dell'*aver significato*? O, se si preferisce, dell'esser l'*in-sé* della cosa, in quanto suo *significato*?

Nell'approfondire il problema del significato, in un paragrafo intitolato: "Il significato come contenuto intelligibile", Fabro va oltre la critica alla *Gestalttheorie* e pone i termini generali della sua propria ricerca su *percezione* e *pensiero*<sup>169</sup>.

Il significato della *cosa* non può dunque ridursi alla sua *struttura* né al suo *valore pratico*, come se fosse indotto dalla prassi (era questa la posizione di alcuni critici della *Gestalttheorie*). Il *valore pratico*, per esser stabilito, necessita del concetto di *relazione* (tra "parti e tutto, soggetto ed oggetto"). Tuttavia quest'ultima non può sussistere se i suoi termini non sono già *in sé* e se non contengono "un nucleo sul quale si può sviluppare quella solidarietà ontologica fra i termini che è la relazione"<sup>170</sup>. La "relazione" presuppone "il nucleo", il quale "costituisce il quid proprio del significato di una *cosa*, ciò per cui una cosa occupa un dato gradino nella scala degli esseri"<sup>171</sup>. La relazione presuppone dunque la *quidditas* dell'ente che si pone *nella* relazione o che pone *la* relazione.

Siamo in una prospettiva rigorosamente aristotelico-tomistica, peraltro espressamente richiamata dall'autore nelle ultime quattro pagine dell'opera, intitolata *Conclusione*<sup>172</sup>.

Simile prospettiva non appare affatto superimposta da preferenze personali dell'autore, formatosi nel clima dell'Università Cattolica degli anni Trenta del secolo scorso, ben diverso dall'attuale. Tale prospettiva appare, invece,

coerente con tutta l'analisi delle teorie della "forma", così come rigorosamente impostata dal Nostro.

Ciò risulta con chiarezza, a mio avviso, dalle *gradazioni* che si devono riscontrare nella natura dei *significati*, esposte da Fabro nel seguente ordine: vi sono i "significati di esperienza concreta della vita ordinaria"; quelli "tratti dall'esperienza scientifica, poggiata sull'analisi sperimentale, strettamente oggettiva", che porta a "classificare gli oggetti" secondo caratteristiche loro intrinseche "ma sempre fenomenali" (Scienze fisiche e naturali); quelli che dipendono "dalle proprietà spaziali pure", che concernono "la quantità secondo la considerazione intelligibile assoluta, secondo l'essenzialità delle dimensioni misurabili (Scienze matematiche, astronomia, meccanica, fisica matematica)"<sup>173</sup>.

Il "significato" individuato in questi tre ordini o *gradazioni* dello stesso, non ci dà ancora il senso profondo della cosa stessa, l'*in-sé* della cosa. Perché? Perché "tutti e tre presi insieme non esauriscono il contenuto di ciò che s'intende per oggetto reale o *cosa*"; non lo esauriscono perché "ciascuno ne realizza un aspetto e tutti insieme danno il complesso delle qualità *aderenti* alla *cosa* e *portate* da essa"<sup>174</sup>. Questa tripartizione dei vari piani del significato riprende la tripartizione dei tre "piani oggettuali" presenti nell'oggetto, che non ne intaccano l'intrinseca unità<sup>175</sup>, approfondendola con il discorso sul "contenuto intelligibile".

Infatti, il senso profondo della *cosa* richiede un'ulteriore "gradazione" (la quarta), che deve cogliere "la *radice* di tutto quanto appare al di fuori", nelle qualità o accidenti racchiusi nella "forma" della cosa stessa. Questo sarebbe il significato nel suo senso *primario*: "ciò per cui una cosa è ciò

che è nell'ambito dell'essere come tale". Siffatto *quid* costituisce "ciò che più intimamente appartiene ad un oggetto". Se potessimo vederlo (immediatamente, così come vediamo la *forma* dell'oggetto) esso ci darebbe "la chiave intelligibile di tutto ciò che in qualsiasi forma appartiene in proprio all'oggetto"<sup>176</sup>. La "gradazione" finale di senso è evidentemente costituita da quel significato nel quale si esprime l'*essenza stessa della cosa*. Ciò si può anche esprimere dicendo che l'essenza della cosa ne costituisce "il contenuto intelligibile"<sup>177</sup>. E nel cammino verso l'apprendimento di questo contenuto, che deve saper conciliare l'astratto dell'approccio teoretico con il concreto della percezione, un aiuto fondamentale può appunto esser offerto dalla filosofia di Aristotele, rettamente intesa<sup>178</sup>. L'uso appropriato del pensiero dello Stagirita può, infatti, permettere il superamento di quel dualismo insanabile tra il *concreto* e l'*astratto*, che consuma alla radice il pensiero moderno.

"Tutto il problema della percezione, in ciascuna sua fase, è il problema della *sutura* di un dualismo di contenuti: qualità sensibili e qualità formali, qualità formali e significato, significato concreto e significato astratto"<sup>179</sup>.

La "posizione speculativa" della *Gestalttheorie* è dunque quella di un pensiero dal taglio *realistico*, che "affonda nella contemplazione della situazione concreta e sorge da essa"<sup>180</sup>. Nella sua forma più equilibrata, essa elabora un concetto del Tutto (della *totalità*) che permette di concepire la percezione come una sorta di "*compromesso* fra i dati sensoriali attuali e l'attitudine attiva del soggetto"<sup>181</sup>. Tuttavia, anch'essa inclina al materialismo, con tutte le sue incredibili unilateralità, restando succube della concezione

allora (come oggi) dominante, di origine positivista, di una “psicologia senz’anima”<sup>182</sup>. Accogliendo quanto di buono c’è nella *Gestalttheorie*, il male speculativo in essa presente va corretto, in via preliminare, già con il riprendere il discorso aristotelico sul rapporto fra il Tutto e la parte.

“La nostra ricerca termina con l’affermazione del *primato del Tutto* nell’ambito dell’assimilazione conoscitiva”<sup>183</sup>. In modo simile, si chiede Fabro, alle prospettive dello storicismo diltheyano e quindi al concetto espresso da Hegel nella celebre frase sull’identità tra verità e totalità: “Das Wahre ist das Ganze”, nella *Prefazione della Fenomenologia dello Spirito*? No. In modo simile a quanto stabilito da Aristotele, che fu “il primo ad esprimere scientificamente ed applicare, in tutto l’ambito dell’essere, il principio della totalità”, nel ben noto concetto, secondo il quale “il Tutto è [per natura] prima delle parti”<sup>184</sup>. In questo concetto del Tutto, rileva Fabro, l’idea di *finalità* occupa un posto essenziale: è in relazione al fine che noi abbiamo nella natura la bellezza e l’ordine, il fine al posto del caso. “Nelle opere della natura, scrive Aristotele, ed anzi massimamente in esse, vige infatti non il caso, ma la finalità e questa finalità, per cui si viene all’esistenza, ha la natura e la funzione della bellezza [...] Si deve inoltre tener presente che chi discute di una qualsiasi parte od elemento della realtà non fa menzione del suo aspetto materiale, né ha interesse per questo, bensì mira alla forma nella sua totalità. Quel che importa è la casa, non i mattoni, la calce, le travi; così nello studio della natura è la realtà complessiva e totale di un dato essere, e non quella delle sue parti, che separate dall’essere di cui sono costituenti neppure esistono”<sup>185</sup>.



Il “tutto” che, per Aristotele, viene “prima” delle parti ricomprende naturalmente l’ente concreto, l’ente reale, grazie alla forma, intesa come forma sostanziale che si determina in una materia. Materia e forma sono rivelate dalla *dimensione* (la “proprietà dimensioniva”) e dalla *figura*, che “riproduce fenomenalmente i tratti della forma”<sup>186</sup>. E nell’acquisto della figura da parte della materia, precisa Aristotele, non c’è “alterazione” dell’essere ma “passaggio alla perfezione”<sup>187</sup>. Allora, conclude Fabro, “per Aristotele e per S. Tommaso, come per Goethe, il divenire della figura è l’ascesa dell’essere verso il suo compimento esteriore onde si ha la sutura fra il fenomenale e l’essenziale, fra l’essere e il divenire”<sup>188</sup>.

Il riferimento a Goethe non mi convince del tutto, considerando l’impianto panteistico e quindi immanentistico del suo pensiero<sup>189</sup>. Ma resta la validità del rinvio ad Aristotele e S. Tommaso per una *riformulazione del principio di totalità*, da intendersi secondo le esigenze di una metafisica realistica, opposta tanto al soggettivismo di origine kantiana ed idealistica quanto all’empirismo di origine positivista, decottosi ormai nel peggiore scientismo. Richiamo tanto più valido oggi, nell’imperversare dei *nichilismi* che spingono in folla ad un sempre più tetro e morboso *sincretismo*.

[6 sett. 2009]

<sup>1</sup> C. Fabro, *La fenomenologia della percezione*, a cura di Christian Ferraro, in Id., *Opere complete*, 5, EDIVI (Editr. del Verbo Incarnato), Segni, 2006. Si tratta di una eccellente edizione critica. Essa riproduce anche l’interessante

prefazione di Agostino Gemelli all'edizione del 1941 (cit., pp. 423-6). P. Gemelli aveva guidato il giovane Fabro nella non facile ricerca, precisando che l'autore, oltre ad aver preso conoscenza diretta "di tutta la vasta letteratura", aveva anche "ripetute alcune delle più significative esperienze" mentre di altre "si era preso cura di conoscere metodi e risultati" (ivi, p. 425). Questa conoscenza diretta, sperimentale, del difficile argomento, non limitata quindi alla pur impegnativa lettura dei testi, si nota indubbiamente nell'esposizione di Fabro. L'unico appunto (minore) che mi sembra di poter fare alla presente edizione, è quello di non aver dato (in note dell'editore) qualche informazione su autori minori o comunque meno noti, citati con un certo rilievo nel testo, risalenti ad un secolo fa ed oggi in pratica dimenticati.

<sup>2</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 6.

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, § V.

<sup>4</sup> Cfr. C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 27-60.

<sup>5</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 27.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 28-9.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 27-8.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 49-50.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 30-2.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 33-4.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 34-5.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 35-8.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 389 ss.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 35-6.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 36.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 63-110.

<sup>18</sup> Ivi, p. 172; p. 273; pp. 381-2.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 94-110.

<sup>20</sup> Ivi, p. 95.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Ivi, p. 96.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Ivi, pp. 96-7.

<sup>27</sup> Ivi, p. 97.

<sup>28</sup> Ivi, p. 98.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Ivi, p. 103.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Ivi, pp. 104-5.

<sup>34</sup> Ivi, p. 105.

<sup>35</sup> Su Berkeley, cfr. C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 74.

<sup>36</sup> Ivi, p. 107.

<sup>37</sup> Ivi, p. 97.

<sup>38</sup> Su Locke, cfr. C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 70. La “perception” è indagata nel cap. IX del libro II dello *Essay Concerning Human Understanding*. Ciò che Locke chiama “nuda percezione” è in realtà la sensazione poiché in essa “il nostro animo è in generale solamente passivo, e non può evitare di percepire ciò che percepisce” (ivi, II, p. 1). La percezione vera e propria fa vedere, invece, un comportamento attivo del nostro intendimento, ed è il primo gradino della nostra conoscenza (ivi, II, pp. 2-4; pp. 9-11). Per Kant, la percezione (*Wahrnehmung*) sembra esser subordinata al concetto di “rappresentazione”. “Le cose nello spazio e nel tempo, però, ci sono date solo in quanto percezioni (rappresentazioni accompagnate da sensazione - *mit Empfindung begleitete Vorstellungen*), e quindi solo per mezzo di una rappresentazione empirica”. Si noti bene: non sono sensazioni accompagnate da “rappresentazioni” (nel nostro io) ma rappresentazioni accompagnate da sensazioni, pur trattandosi di “rappresentazioni empiriche” ovvero di intuizioni dell’oggetto ricavate dall’esperienza e non trascendentali (*KdrV*, B 147; tr. it. P. Chiodi, I. Kant, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino, 1967, p. 171).

<sup>39</sup> Sul punto, senza conclusioni definitive cfr. G. Kanizsa, *Grammatica del vedere. Saggi su percezione e Gestalt*, il Mulino, Bologna, 1980, i primi due capitoli, pp. 25-115 e in particolare pp. 101-15. Si tratta di una raccolta di articoli e saggi scritti tra il 1954 e il 1975.

<sup>40</sup> P. Rookes, J. Willson, *La percezione*, 2002, tr. it. M. Riccucci, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 7-8.

<sup>41</sup> Cit., p. 8.

<sup>42</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 119.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 119-20.

<sup>44</sup> Ivi, p. 126.

<sup>45</sup> Ivi, p. 127.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Ivi, p. 125.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 139-68.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 140-1.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Ivi, pp. 141-2.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 143-5.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 147-8.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Ivi, pp. 148-50.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Ivi, p. 150.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Su Brentano vedi anche, per un'interpretazione del suo pensiero consona agli orientamenti epistemologici attuali P. Spinicci, *Sensazione, percezione, concetto*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 95-105.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 152-4.

<sup>62</sup> Ivi, p. 152.

<sup>63</sup> Ivi, p. 153.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 156-8.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 153-4.

<sup>66</sup> Ivi, pp. 158-68.

<sup>67</sup> Ivi, p. 172.

<sup>68</sup> Ivi, p. 173.

<sup>69</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 178. L'elaborazione sistematica iniziale delle tesi della Gestalttheorie risaliva ad una monografia del 1912. Oltre a Wertheimer, gli esponenti più famosi della teoria sono stati Köhler, Koffka, Lewin.

<sup>70</sup> Ivi, p. 308.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.* Il saggio di Wundt è *Ganzheit und Form in der Geschichte der Philosophie*, del 1932. In una nota alla citata prefazione della prima edizione dell'opera, Il p. Gemelli ricordava che, secondo alcuni, il termine Gestalt si sarebbe dovuto meglio tradurre con "configurazione". Ma il termine "forma" era diventato ormai di uso corrente (C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 425, nota n. 1).

<sup>73</sup> Ivi, pp. 179-86.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 179-81.

<sup>75</sup> Ivi, p. 180.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 182-5.

<sup>77</sup> Ivi, p. 185.

<sup>78</sup> Ivi, pp. 186-7.

<sup>79</sup> Ivi, p. 188.

<sup>80</sup> Ivi, p. 189.

<sup>81</sup> Ivi, p. 190.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Ivi, p. 191.

<sup>84</sup> Ivi, p. 192.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 193-5.

<sup>86</sup> Ivi, p. 196.

<sup>87</sup> P. Rookes, J. Willson, *La percezione*, cit., p. 50.

<sup>88</sup> Ivi, p. 189.

<sup>89</sup> Ivi, p. 190.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 190-1.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 196-212.

<sup>92</sup> Ivi, p. 196.

<sup>93</sup> Ivi, p. 199.

<sup>94</sup> Ivi, pp. 213-47.

<sup>95</sup> Ivi, pp. 249-99.

<sup>96</sup> Cfr. *supra*, § IV.

<sup>97</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 213-4. Si tratta del § 2 di *An Essay towards a New Theory of Vision*, intitolato: *Distance of itself invisible*.

<sup>98</sup> *An Essay*, cit., § III. Cito dall'edizione della Everyman's, a cura di A. D. Lindsay (1920), rist. Dent-Dutton, 1969, p. 13.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 215.

<sup>101</sup> Sul concetto di “campo visivo” secondo la *Gestalttheorie*, sempre utile A. Marcolli, *Teoria del campo. Corso di educazione alla visione*, Sansoni, Firenze, 1971, parte II: *Campo ghehaltico*, pp. 65-144. Ivi, pp. 218-33.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 303-61.

<sup>103</sup> Ivi, p. 288.

<sup>104</sup> Ivi, p. 289.

<sup>105</sup> *Ibid.*

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Ivi, p. 290.

<sup>108</sup> Ivi, p. 291.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> Ivi, p. 292.

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, § VII.

<sup>112</sup> Ivi, p. 293.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*

<sup>115</sup> Ivi, p. 294.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 300, nota n. 39.

<sup>118</sup> Ivi, p. 296.

<sup>119</sup> Ivi, p. 298.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Ivi, pp. 298-9.

<sup>122</sup> Ivi, p. 310.

<sup>123</sup> Cfr. *supra*, § VII.

<sup>124</sup> Ivi, pp. 311-23.

<sup>125</sup> Ivi, p. 325.

<sup>126</sup> Ivi, p. 326.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Ivi, p. 327.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> Ivi, p. 330.

<sup>132</sup> Ivi, pp. 333-5.

<sup>133</sup> Ivi, p. 336.

<sup>134</sup> Ivi, pp. 336-8.

<sup>135</sup> Ivi, p. 342.

<sup>136</sup> Ivi, p. 343.

<sup>137</sup> Ivi, pp. 346-61.

<sup>138</sup> Ivi, p. 347.

<sup>139</sup> Ivi, p. 348.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> Si legga quanto scrive un autorevole neurobiologo inglese contemporaneo: "For all our immense and expanding knowledge of the brain's micro-

structure, the subtleties of its biochemistry and physiology, what do we really know about the neuroscience of the mind? Perhaps this very concept is meaningless” (S. Rose, *The 21<sup>st</sup>-Century Brain. Explaining, Mending and Manipulating the Mind* [2005], Vintage Books, London, 2006, p. 186. Il passo citato è tratto da un capitolo intitolato *What We Know, What We Might Know and What We Can't Know*, cit., pp. 187-220).

<sup>142</sup> Ivi, p. 351.

<sup>143</sup> Ivi, pp. 352-3.

<sup>144</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 354-7, nota n. 83.

<sup>145</sup> Ivi, p. 358.

<sup>146</sup> Ivi, p. 359.

<sup>147</sup> Ivi, pp. 360-1.

<sup>148</sup> Ivi, pp. 363-402.

<sup>149</sup> Ivi, p. 363.

<sup>150</sup> Ivi, pp. 363-6.

<sup>151</sup> Ivi, p. 366.

<sup>152</sup> Ivi, pp. 366-8.

<sup>153</sup> Ivi, p. 370.

<sup>154</sup> Ivi, p. 372.

<sup>155</sup> Ivi, pp. 372-3.

<sup>156</sup> Ivi, p. 378.

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Ivi, pp. 378-80.

<sup>160</sup> Ivi, p. 380.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> Ivi, p. 381.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> Ivi, p. 383.

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> Ivi, p. 384.

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> Ivi, pp. 386-9.

<sup>170</sup> Ivi, p. 387.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Ivi, pp. 399-402.

<sup>173</sup> Ivi, p. 387.

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> Cfr. *supra*, § II.

<sup>176</sup> Ivi, pp. 387-8.

<sup>177</sup> Ivi, p. 388.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> Ivi, p. 277.

<sup>181</sup> Ivi, p. 346.

<sup>182</sup> Ivi, p. 324.

<sup>183</sup> Ivi, p. 399.

<sup>184</sup> Ivi, p. 399. La frase di Aristotele si trova in Id., *Politica*, A, 2, 1253 a, 19-20. Quella di Hegel nella *Vorrede* della *Phaen. d. Geistes*. La frase di Hegel continua così: “Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen”: il Tutto è l’essenza che si compie nel suo proprio sviluppo. Manca l’indicazione di una finalità ad essa superiore, che la giustifichi (*Phaen. d. Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952, 6a ed., p. 21).

<sup>185</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 400. Il passo di Aristotele è tratto da *De Partibus Animalium*, I, 5, 644 b, 22 ss., nella traduzione di G. Calogero.

<sup>186</sup> C. Fabro, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 401.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Ivi, p. 402.

<sup>189</sup> Sul significato immanentistico del concetto di *Gestalt* nel poeta tedesco, cfr. E. Cassirer, *Goethes Pandora* (1918), in Id., *Idee und Gestalt. Goethe-Schiller-Hölderlin-Kleist*, 1924 2ed., rist. anast. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, pp. 7-31; p. 17 ss.



## INDICE

- 7 Giampietro DE PAOLI  
*Saluto ai convegnisti*
- 11 Piero VASSALLO  
*Il futuro della metafisica dopo la capitolazione del progressismo*
- 29 Marcelo SÁNCHEZ SORONDO  
*San Tommaso sul mistero dello Spirito Santo*
- 43 Rosa GOGLIA  
*Un'antropologia spirituale con riferimento agli scritti giovanili*
- 83 Pier Paolo OTTONELLO  
*Fabro: Kierkegaard e Rosmini*
- 91 Francesco MERCADANTE  
*C. Fabro, L'enigma Rosmini: una chiave di lettura*
- 101 Carlo LUPI  
*Riflessioni e appunti, in margine ad un Convegno*
- 107 Elvio FONTANA  
*Fabro e il neotomismo italiano alla soglia del Concilio*

- 137 Emilio ARTIGLIERI  
*L'insegnamento di Padre Cornelio Fabro ed alcune questioni dell'ora presente*
- 145 Lino DI STEFANO  
*Cornelio Fabro interprete di S. Tommaso*
- 151 Paolo PASQUALUCCI  
*La "fenomenologia della percezione" secondo Cornelio Fabro*



