



ISTITUTO FILOSOFICO STUDI TOMISTICI di Modena

- Recensione -

CORNELIO FABRO, *Dall'essere all'esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger, Jasper, Marietti 1820*, Genova 2004.

Questo interessante saggio del grande filosofo italiano Cornelio Fabro al quale è dedicata una Fondazione ed un ricco sito Internet (www.corneliofabro.org) costituisce un excursus storico-critico ma soprattutto teoretico in cui l'Autore mette a confronto critico il cristianesimo e il tomismo con la speculazione filosofica di Hegel e degli esistenzialisti. Come efficacemente e sinteticamente osserva Umberto Regina nella presentazione del libro "(per Fabro n.d.r.) è proprio il dono dell'actus essendi ad ogni ente creato da Dio, che è l'Ipsum esse subsistens, ciò che sottrae all'indifferenza, e dunque al nulla, ogni attimo di vita dell'esistente. In nome dell'Essere che è Dio e dell'essere che egli partecipa ad ogni creatura il "tomismo del futuro" (p.413) deve far tesoro della vittoriosa battaglia condotta da Tommaso e da Kierkegaard contro il nichilismo che alligna in ogni forma di immanentismo (Presentazione pp. XII,XIII). Entriamo subito in medias res sottoponendo a disamina critica il serrato e denso confronto che Fabro effettua tra il tomismo ed Hegel nel primo capitolo del saggio. Innanzitutto, Fabro parte dalla constatazione incontrovertibile che siamo da sempre nell'essere e che il pensiero non possa uscire da tale dimensione pena il suo stesso annullamento. La coscienza fruisce della proprietà peculiare di "essere-per-l'essere" e perciò ad essa è demandabile di risolvere l'essente in un rapporto di essere di cui il pensiero costituisce appunto la manifestazione "essere- l'essere è la tautologia suprema ed è anche l'ultima meta della verità del pensiero di cui deve occuparsi nello sviluppo il filosofare"(p.9) La coscienza finita si attesta come apertura infinita verso l'essere, costituisce l'orizzonte di senso di infinita trascendenza dell'essere nei riguardi dell'essente. Al cogito cartesiano è imputabile nel suo soggettivismo di avere perduto la dimensione ontologica summenzionata. Con Hegel la verità dell'essere costituisce il proton escathon del pensiero, il cominciamento assoluto di partenza di cui necessita il filosofare ed il momento terminale del processo di pensiero. Fabro vuol mostrare poi l'inconsistenza della critica feuerbachiana ad Hegel dal momento che per Feuerbach l'essere puro di Hegel è l'essere dell'antica metafisica scevro di ogni realtà effettiva e l'essere effettivo è quello sensibilmente determinato nell'esperienza. In realtà osserva Fabro l'essere sensibilmente determinato è il Seiende (l'essente o ente) ma non il Sein come verità dell'ente ed è appunto di questa verità dell'ente che bisogna filosofare. Inoltre osserva Fabro l'essere puro della logica hegeliana è antitetico all'ontologia tomasiana-wolffiana, ciò risulta dalla identificazione dell'essere puro come immediatezza iniziale con l'Assoluto "e questo per la ragione fondamentale che l'Essere non è vuoto che apparentemente ovvero nell'astrazione dell'apparenza immediata, ma subito –grazie all'immanente opposizione – si rivela nella sua genuina realtà di divenire "(p.23). Difatti nella dialettica tricotomica hegeliana la cui immanente molla propulsiva è l'antinomicità del reale Hegel introduce in quel non-essere che è il divenire tutta la ricchezza semantica della dimensione naturale e storico-sociale. Sennonché il punto culminante del discorso fabriano è proprio nel raffronto critico tra l'esse tomistico e il Sein hegeliano. Fabro ci parla di una "corrispondenza antitetica" tra i due orientamenti speculativi del tomismo e dell'hegelismo, ovvero una somiglianza formale concernente la metodologia di approfondimento dell'istanza speculativa e la "dissomiglianza nel contenuto" dei due orientamenti filosofici. Vediamo alcuni punti in cui si articola questa "corrispondenza antitetica". Innanzitutto per S. Tommaso e per Hegel la fruizione dell'Assoluto non costituisce un prius della coscienza ma il risultato verso il quale si polarizza la riflessione filosofica. (dell'Assoluto dice Hegel si deve dire che è essenzialmente risultato). Poi come S. Tommaso polemizza contro l'astratto intellettualismo Hegel intende la determinazione del reale in base ad un processo di pensiero immanente allo stesso essere attraverso cui si passa dalla indeterminazione di essere puro all'intellezione del Begriff come unità di finitudine ed infinitudine, di essenza ed esistenza. Inoltre come in S. Tommaso pure in Hegel il concetto iniziale assolutamente indeterminato di essere è dialettico perché manifesta in sé la presenza del non-essere nel suo riferirsi alla dimensione del concreto finito. Ciò significa che per i due filosofi ciò che costituisce la dimensione accessibile immediatamente alla coscienza finita è l'essere come finito che per il suo dileguarsi e per la sua intrinseca finitezza mostra la presenza del negativo, del non- essere. Hegel difatti sostiene la inconsistenza ontologica della immediatezza e della finitudine fino a che non siano relazionate all'Assoluto immanente tramite "la sterminata potenza del negativo". In conclusione Fabro osserva che "quel

che alla fine importa rilevare è che tanto per Hegel come per S. Tommaso l'esigenza è di dare la determinazione della verità dell'essere per uno sviluppo intrinseco dell'essere stesso, è l'esse intensivo finale che sta agli antipodi, eppure ne è l'inveramento, dell'esse iniziale : la superiorità della soluzione tomistica, a nostro avviso, è nell'aver soddisfatto a questo metodo mediante una nuova nozione assolutamente originale di esse, a differenza di Hegel che per garantire quell'intrinsecità deve immanentizzare, e quindi trasferire, nel processo del finito i dogmi del Cristianesimo “ (p.40). Mentre infatti in Hegel si ha la risoluzione del finito nell'infinito come Assoluto immanente per S. Tommaso abbiamo la partecipazione dell'ente finito come ens creatum all'infinito trascendente come Ipsum esse subsistens. Fabro passa ad esaminare le “due” dialettiche presenti in Hegel la dialettica esterna ternaria (metodo tricotomico) e la dialettica interna binaria (contenuto intrinseco) dialettica binaria che costituisce il vero substrato metafisico di quella ternaria. La dialettica ternaria parte dalla sfera del mero Verstand, come intelletto astratto per fruire col trascendimento della antinomia essere/non- essere la sfera della Vernunft che evidenzia la concretezza del divenire: la dialettica binaria invece è immanente al divenire, è data dalla tensione dialettica di fenomeno e realtà, di essenza ed esistenza in ultima analisi di finito e di infinito in cui si realizza la concreta effettualità del divenire stesso. Così Fabro può evidenziare il rapporto di somiglianza-dissomiglianza nel metodo tra S. Tommaso ed Hegel. Abbiamo una doppia dialettica ternaria costituita dalla dimostrazione sillogistica in S. Tommaso e dalla progressione tricotomica hegeliana essere, non- essere e divenire come immanente superamento dell'antinomicità essere/non- essere; inoltre abbiamo una doppia dialettica binaria presente in Hegel e S. Tommaso finito/infinito immanente nel primo, essere per essenza come Ipsum esse subsistens ed essere per partecipazione come actus essendi per l'ens creatum . In conclusione nella visione trascendentistica “ non c'è una esperienza propria dell'Infinito, bensì soltanto dell'essere che mostra l'insufficienza dell'ente e muove lo spirito finito a trascenderlo ed è precisamente in questo anelare all'” essere senza predicati” che tanto la metafisica come la mistica hanno posto il compimento della vita ?...? ma poiché l'essere- senza- predicati non è un concetto tra gli altri concetti, ma è l'Assoluto nella forma di vita sempiterna e di spirito perfetto, allora – checché dica Hegel – non è certamente nel pensiero puro che l'attinge, ma nello slancio, nel pungolo che la punge dentro, a portarsi al di là in una forma di trascendenza che deve impegnare tutto l'uomo e che alla fine non deluda” (p.64). Successivamente (nel secondo capitolo) Fabro analizza il Protestantismo nel suo rapporto col pensiero moderno. Il Protestantismo è l'espressione (nel suo stesso principio) di una profonda crisi del cristianesimo ed opera una profonda e continuativa erosione nei confronti di questo. Il Protestantismo finisce coll'annullarsi come religione positiva rivelata assorbito dal razionalismo deista dell'Illuminismo, dall'immanentismo idealista (Kant, Hegel ecc.) dall'orientamento della teologia liberale (che nega ogni elemento trascendentistico ed ogni riferimento all'unione ipostatica delle due nature in Cristo) fino a Jaspers la cui fede filosofica quale filiazione del kantiano Vernunftglaube come fede teologica laicizzata senza residui porta ad una negazione del carattere trascendente e soprannaturale dello stesso cristianesimo. Il Protestantismo nel suo stesso principio abbandona il concetto medesimo di verità teologica che può essere garantita solamente nell'inserzione della realtà della testimonianza storica vivente della chiesa visibile. “Il dogma è la formula che custodisce come autorità il “mistero” della verità rivelata: l'autorità è esercitata dalla chiesa visibile nel suo Capo e il Protestantismo che l'ha misconosciuta si è polverizzato.” (p.89) Il terzo capitolo affronta il rapporto fede-ragione nella dialettica kierkegaardiana. Kierkegaard ha sempre sostenuto nella sua produzione filosofica che “la verità è la soggettività” quella abdicazione a sé stessi quella abnegazione personale che devono essere richieste ad ogni fedele se quest'ultimo non vuole ricevere vanamente la grazia divina. Il punto di vista del Fabro è che la posizione kierkegaardiana –come vedremo- costituisce un ritorno all'autentica posizione cristiana originaria e in certa misura è perfino riconducibile, sotto certi aspetti, nell'alveo della visuale cattolica e tomista. La soggettività della esistenza costituisce kierkegaardianamente la decisione della libertà di infrangere la sfera dell'immanenza mercè l'assenso alla dimensione del Vero trascendente con l'intenzione di adeguarsi ad esso nella vita temporale. Se la realtà umana decide di optare per la fede ciò non si verifica per la cogenza di una dimostrazione razionale (l'oggetto della fede è per la razionalità il paradosso) ma per un dovere-essere che fa appello alla nostra libera volontà e che solo essa può attuare. Ne consegue che la fede costituisce un cominciamento nuovo ed assoluto “ è quella che K. chiama la realtà nuova, la “seconda immediatezza”: essa differisce non soltanto dalla prima immediatezza della esperienza e dei meccanismi intellettuali (dialettica del finito), ma anche dall'esistenza socratica e dalla sua dialettica dell'interiorità che non era riuscita a superare né il dubbio né l'immanenza (la verità come “anamnesi”) (p.132). La dimensione della fede rimanda all'auctoritas del soggetto che parla, è incentrata quindi sulla persona ed è perciò un rapporto interpersonale e non l'evidenza intrinseca di una dimostrazione razionale : essa si basa come verità salvifica sull'assenso al paradosso del Verbo incarnato come uomo- Dio,

unione ipostatica delle due nature divina e umana nel Cristo “il paradosso della fede ...costituisce la realtà stessa della fede e l’oggetto specifico dell’atto di fede” (p.139). Tutto ciò però non deve fare pensare ad una lettura ‘irrazionalistica’ di Kierkegaard da parte di Fabro. Per Fabro Kierkegaard è il difensore della assoluta trascendenza del cristianesimo nei riguardi della ragione deista ed illuminista ma al di là di certi eccessi polemici egli esprime una posizione equilibrata in testi probativi “dove la situazione dei rapporti tra la fede e la ragione è descritta in termini conformi a quelli della teologia tradizionale” (p.150). L’esistenza umana costituisce il luogo fenomenologico di incontro tra la razionalità con la dimensione trascendente che proprio nell’eccederla infinitamente la fonda come ragione. La ragione riconosce positivamente l’auctoritas della persona che fa appello al nostro atto di fede. Questa autorità viene garantita da manifestazioni esteriori come ad esempio i miracoli onde Kierkegaard distingue due stadi dell’atto di fede, una prima fase in cui si crede a motivo dei miracoli esperiti o attestati in modo conveniente ed una seconda fase superiore alla prima in cui si crede prescindendo pure dai miracoli. Ne consegue che l’attività razionale non è esclusa dalla dimensione dell’oggetto della fede non per ridurlo alla propria misura ma come stadio propedeutico all’accettazione della trascendenza dello stesso oggetto di fede come dimensione metarazionale e non irrazionale, contro ragione. L’assurdità della fede è solo una valutazione estrinseca di chi non crede ma in realtà non ci troviamo di fronte ad un assurdo concettuale ma ad una vivente verità (l’incarnazione dell’Eterno nel tempo) che eccede la ragione senza negarla. “Per chi crede, per colui che ha la fede quest’oggetto non ha più nulla di assurdo né di paradossale; in virtù della fede egli possiede il criterio di Dio al quale tutto è possibile : nella luce della fede, egli vede che questo assurdo, lungi dall’essere una contraddizione, è l’unica verità che salva, com’è per esempio la incarnazione”(p.157). Così se ne inferisce che “l’assurdo della fede è per Kierkegaard un irrazionale esistenziale, cioè provvisorio ovvero dialettico: è tale cioè per chi non crede e in quanto non crede. In senso ontologico è un metarazionale, è cioè l’oggetto della fede la quale però “conosce” veramente la verità dell’oggetto suo e può smuovere la stessa ragione” (p.164). È significativo a questo proposito l’assenso positivo dato da Kierkegaard alla formulazione del rapporto fede-ragione di Ugo di S. Vittore che ha ispirato lo stesso S. Tommaso.

Nel quarto capitolo Fabro sottopone a disamina critica la tematica della ragione e della fede nella dialettica jaspersiana. Per Fabro vi è una influenza filosofica di Kant su Jaspers ed è caratterizzabile 1) in primo luogo dalla visione della Vernunft quale “apertura illimitata” della realtà sull’essere da cui Jaspers mutua la sua visione dell’essere come Tutto- abbracciante (Umgreifende), ed inoltre dalla visione della “cifra” e del “naufregio”2) in secondo luogo dalla visione della religione kantianamente intesa innerhalb den Grenzen der Vernunft. Jaspers si riferisce alla religione naturale anziché a quella storico- positiva, subordinandola alla ragione ed al suo autosviluppo. In questo suo zurueck zu Kant Jaspers intende la verità come dialettica inesauribile di ragione ed esistenza, incentrata sul movimento infinito della ragione nei riguardi dell’esistenza. Ne consegue che Jaspers alla fede teologica kierkegaardiana nella rivelazione cristiana sostituisce il philosophische Glaube. In Jaspers “la fede filosofica resta una fede senza un Dio personale senza Cristo, senza dogmi definiti e senza il vincolo e la dipendenza da alcuna autorità esterna ?...? la fede filosofica è l’attuarsi della libertà filosofica nella liberazione da ogni dogma e autorità fissa “ (p.214). Fabro istituisce così un raffronto critico tra la posizione kierkegaardiana e quella jaspersiana. Kierkegaard considera il cristianesimo come religione positiva assoluta, universale ed immutabile incentrata sulla unione ipostatica delle due nature umana e divina in Cristo come Verbo incarnato. Invece per Jaspers il sacro (das Heilige) non si manifesta nel Cristo come uomo- Dio, esso costituisce una possibilità umana attuata non solamente in Occidente ma pure in altre civiltà onde Jaspers pare fare equivalere le diverse forme del sacro, la cristiana e le non cristiane, ciò che invece è negato da Kierkegaard. “L’uomo- Dio, per Jaspers, se è la verità assoluta, arresta il movimento infinito della ragione; se Cristo è un uomo singolo, ch’è vissuto in un tempo e spazio determinati, non può essere la verità assoluta! L’aut- aut tra Kierkegaard ed Jaspers è perciò categorico” (pp. 230-231). Nel capitolo successivo Fabro approfondisce il tema della “comunicazione della verità “nel pensiero kierkegaardiano facendo presente come la sola forma intrinsecamente valida di comunicare la verità sia quella di “esserci dentro”, o come si può anche esprimere secondo la stessa formula kierkegaardiana di “presentarsi in carattere” (at traede i karakter). Nel sesto capitolo Fabro focalizza la sostanziale ambiguità del cristianesimo kierkegaardiano: in Kierkegaard troviamo “la professione più aperta e incondizionata di realismo filosofico e teologico la quale si accompagna al rifiuto non meno esplicito della realtà storica del cristianesimo” (p.273). Talora nell’eccesso polemico contro la “cristianità stabilita” Kierkegaard pare condannare ogni forma di socialità nello stesso cristianesimo e ciò costituisce giustamente per Fabro una lacuna fondamentale del suo pensiero teologico. Fabro non manca di evidenziare come già abbiamo sottolineato le convergenze con il tomismo ed il cattolicesimo anche se permangono appunto ambiguità di fondo. Così Kierkegaard si trova

d'accordo con S. Tommaso nella dottrina del merito onde vi è innanzitutto una assoluta priorità della grazia nell'ordine soprannaturale con la quale coopera in una effettiva corrispondenza la libertà umana onde è condannato soltanto il merito in senso pelagiano che ritiene di poter prescindere dalla grazia divina. Inoltre se Kierkegaard avesse approfondito maggiormente il suo concetto di auctoritas presente nel Libro su Adler avrebbe incontrato la dottrina della chiesa cattolica come depositaria esclusiva dell'auctoritas per la successione apostolica e per la investitura canonica del ministero sacerdotale. Ma il limite e l'ambiguità di Kierkegaard consistono proprio nel fatto che ad avviso di Fabro "le sue istanze rimangono in aria perché prive dell'effettiva inserzione nella chiesa visibile che è l'unica depositaria e la maestra infallibile della verità. Quindi non solo Kierkegaard non è finito cattolico, ma le sue stesse tendenze e posizioni cattolicizzanti dal punto di vista teologico restano ambigue e inoperanti e quindi non vanno riconosciute per cattoliche in quanto mancano della "situazione" propria della teologia cattolica" (p.310). Infine Fabro sottopone ad attento vaglio critico la ontologia e metafisica dell'ultimo Heidegger. Ora noi non ci soffermeremo su una dettagliata analisi di tale pensiero già sufficientemente noto per quanto concerne l'opera d'arte come l'essere posto in opera della verità (das Inwerksetzen der Wahrheit) la poesia (Dichtung) il linguaggio (Sprache) come "casa della verità dell'essere", il sacro (das Heilige) ma riteniamo piuttosto interessante seguire il Fabro nella sua posizione di raffronto critico tra la posizione heideggeriana e quella tomista e cristiana. Come noto Heidegger ritiene che il pensiero occidentale sia caratterizzato dall'oblio dell'essere, anzi dall'oblio di questo stesso oblio onde si tratta di pensare l'essere che non costituisce un portato del pensiero dal momento che all'opposto è il "pensiero essenziale" che costituisce un evento dell'essere, essere che non essendo un concetto non può darsi che in una "esperienza fondamentale" (Grunderfahrung). L'uomo è il "custode", il "pastore" dell'essere. Secondo Fabro in tutta questa trattazione del problema del senso dell'essere e nella consequenziale determinazione della verità dell'essere Heidegger non ha compreso la nozione tomista di esse come atto dell'essenza, egli conosce solamente l'esse existentiae della metafisica formalista e scolastica come attuazione dell'esse essentiae ovvero la sintesi di possibilità e realtà che giustamente rifiuta. In realtà dal punto di vista tomista quella che per Heidegger è la "distinzione ontologica" non è la sceverazione critica di possibilità e realtà bensì quella di essentia ed esse come virtualità ed atto.

L'esse tomistico non è l'existentia ma l'atto di ogni ente, l'esse come actus purus in Dio come Ipsum esse subsistens, e l'actus essendi come essere partecipato (l'ens creatum) così che ogni ente creaturale è la reale composizione di essenza ed actus essendi. Inoltre mentre per Heidegger il pensiero nel pensare l'essere pensa il nulla all'opposto l'esse tomistico è antitetico al nulla a cui fa riferimento in modo puramente indiretto ovvero attraverso la virtualità dell'essenza che è creata ex-nihilo. Fabro analizza poi il rapporto tra la verità dell'essere e il problema di Dio in Heidegger. Heidegger critica il cristianesimo per avere rinnovato la dicotomia platonica della realtà colla sceverazione critica tra il piano degli esseri inferiori come dimensione dell'ens creatum e l'Ens realissimum come Creatore onde il cristianesimo è da intendersi nietzscheanamente come "platonismo per il popolo" In tal guisa si è attuata una solidarietà di pensiero tra il cristianesimo e l'ontologia greca quale deviazione del pensiero occidentale. Il primo errore è consistito appunto nella visione platonico- aristotelica di costituzione dell'essente nella sua totalità così come dell'essente stesso quale fondazione nell'aprirsi dell'essente. Il secondo errore è consistito nel Medioevo nell'aver trasformato la totalità dell'essente in totalità dell'ens creatum posto da Dio. Il terzo errore è consistito nell'aver costituito l'essente come Gegenstand della Vorstellung ad opera del soggettivismo moderno. La reiezione heideggeriana della concezione teologica cristiana creazionistica trova il suo fondamento nella sua critica al sinolo materia- forma che la concezione filosofica medioevale avrebbe applicato alla visione dell'ente. Qui si inserisce appunto la critica di Fabro. In realtà egli dice la dottrina teologica creazionistica sostenuta dal testo biblico è stata insegnata dal cristianesimo fin dal suo primo manifestarsi. Inoltre per S. Tommaso le nature spirituali sono prive di ogni materialità e quindi forme metafisicamente semplici costituite solamente dall'essenza e dall'actus essendi partecipato onde non vi è perfetta coincidenza tra la coppia materia- forma e quella di potenza- atto. L'ilemorfismo cosmico ricordato da Heidegger in realtà fu avvertito da S. Tommaso onde "l'equivoco heideggeriano mostra l'urgenza del ritorno alla genuina metafisica della partecipazione, le cui sorti non sono affatto legate a quelle del dualismo platonico- aristotelico ignaro della creazione né a quelle del formalismo scolastico ignaro dell'autentico esse e dello statuto ontologico degli enti spirituali" (p.388). Infine Fabro prende in esame il rapporto in Heidegger del sacro con Dio evidenziando in primo luogo come è possibile soltanto partendo dalla verità dell'essere che è possibile concepire l'essenza del sacro, in secondo luogo come sia soltanto partendo dall'essenza del sacro sia possibile concepire l'essenza della Divinità e in terzo luogo come soltanto alla luce dell'essenza della Divinità può essere concepito ciò che il termine 'Dio' deve indicare. Nell'età della tecnica si esperisce la "mancanza di Dio" onde la sola forma di possibile apertura è oggi "l'attesa

di Dio” sulla base dell’esperienza del sacro anche se non si sa come i mortali possano conoscere e nominare tale Dio. Così sostiene Fabro “il pensiero di Heidegger sembra piuttosto porsi al di qua di qualsiasi filosofia e teologia, per sperimentare quell’apertura e presenza dell’essere che sia una teofania di pura esperienza, e colga allo stato nascente l’essere stesso dentro il quale appare il “dio” come la concreta presenza dell’Assoluto nel tutto ?...? quel ch’è certo è che non si vede come la sua concezione dell’Assoluto, con i presupposti attuali possa arrivare a un Dio- persona che ha avuto un rapporto storico decisivo con l’uomo e ha dato alla storia una struttura definitiva come insegna il cristianesimo” (pp. 396-397). In conclusione “il tomismo del futuro” ha il compito di trascendere la metafisica dell’immanenza, traendo l’immanenza “dentro il problema essenziale del pensiero ch’è la fondazione del finito nell’Infinito” (p. 413).

Umberto Sencini