1

Quaderni dell'Accademia

Accademia Udinese di Scienze, Lettere e Arti

GIUGNO 1996

Cornelio Fabro critico del pensiero moderno

di ANGELO CRESCINI

Il 4 maggio dello scorso anno 1995 è morto a Roma il filosofo friulano Cornelio Fabro. Fu docente di Filosofia in diverse Università pontificie e statali, e la sua fama si estese non solo in Italia ma anche all'estero.

Due sono i campi in cui soprattutto le ricerche filosofiche di Fabro hanno ottenuto i risultati più notevoli e profondi. Il primo è l'interpretazione del pensiero di S. Tommaso d'Aquino di cui ha messo in evidenza la duplice radice:

1) il platonismo del concetto fondamentale di «partecipazione», e

2) il realismo aristotelico centrato nella nozione di «atto» e di «potenza» di ogni essente, e, al limite, in quella di «atto puro».

La sua sintesi, culminata nel concetto di «essere come atto» emergente al di sopra di tutti gli enti, e nello stesso come loro fondamento e causa, gli ha permesso di criticare non solo le deviazioni che del tomismo sono state date dalla Scolastica medioevale e moderna, ma anche del pensiero moderno, il quale avrebbe sostanzialmente proceduto nello stesso falso senso, e avrebbe portato alla dissoluzione il pensiero occidentale complessivo.

L'altro campo è costituito dai suoi studi, traduzioni e commenti del filosofo danese Kierkegaard, con i quali non soltanto ha contribuito notevolmente a rendere noto anche in Italia questo grande filosofo, ma anche a interpretarlo con originalità.

In questo studio cercheremo di esporre brevemente il primo campo dei suoi studi e delle sue interpretazioni, cercheremo di metterne in evidenza i grandi pregi, e insieme anche gli aspetti che a questo proposito meriterebbero a nostro avviso di essere rivisti, meglio calibrati, e portati ulteriormente avanti, anche per superare le critiche che alle sue impostazioni sono state spesso sollevate.

La ragione fondamentale della deviazione del pensiero moderno della verità, e il conseguente declino della stessa civiltà occidentale, è per Fabro l'aver esso instaurato la coscienza umana al posto dell'Essere in modo da perdere il suo fondamento, e a porsi anzi essa stessa come fondamento dell'Essere. È il «principio dell'immanenza» che è così espresso da Fabro: «Quel che soprattutto importa... è di riconoscere che la filosofia moderna ha fatto un nuovo inizio dalla coscienza ed ha perciò capovolto la prospettiva dell'essere operando il più audace e affascinante tentativo dello spirito umano, quello dell'autofondazione radicale del pensiero in se stesso» (IA, 1010) [1]. Contro il primato dell'Essere, questo primato della «coscienza» è da Fabro chiamato «*principio dell'immanenza*» perché, in quanto tale si oppone alla «trascendenza dell'Essere» rispetto alla coscienza.

Vediamo allora come e in che senso secondo Fabro la filosofia «classica», prima del pensiero moderno, sia basata sul primato dell'Essere rispetto alla coscienza.

Tale primato viene espressamente e con assoluta trasparenza affermato da Parmenide. Il suo principio ben noto dice: «È necessario dire e pensare (λέγειν τε νοεῖν) che l'essente è; infatti l'essere è, mentre il nulla non è» (fr. 6, vv. 1-2).

Su questa base Parmenide afferma che «l'essere è ingenerato e incorruttibile, senza pari, incrollabile e senza fine; né era, né sarà, perché è ora tutto insieme» (fr. 28b). Ma insieme viene anche sottolineato da Fabro, al seguito di Heidegger che sempre accompagna l'esposizione di Fabro, un altro celebre principio di Parmenide: «È la medesima cosa pensare ed essere» (fr. 28 B3). E Fabro commenta: «Il lato caratteristico di

[1] Con IA e con PC, seguite dal numero della pagina, sono indicate le citazioni prese dai due grossi volumi *Introduzione all'ateismo moderno* (Studium, Roma 1964) e *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso,* che stanno al centro dell'argomento trattato in questo nostro saggio, e le lasceremo nel testo. Le citazioni dalle altre opere le porremo invece, come al solito, in nota a pié di pagina.

Parmenide è di avere visto nell'ὄν [l'essente] l'oggetto della verità come tale: egli ha scoperto l'appartenenza essenziale scambievole di essere e verità, di ὄν e νο˜υς [intelletto, pensiero], in quanto mediante il νο˜υς la complessità del reale si configura col suo farsi presente nell'attualità dell'ὄν e in questo processo continuo di «presentificarsi», che costituisce l'ὄν, si ha che i πολλά [i molti] si riconducono all'unità del reale all'ἕν» (PC, 71-72). I «molti» sono solo oggetto della «opinione», della δόξα, ma non ci sono nella realtà. Nella «vera» realtà c'è solo l'unico «essere».

È a questa radice parmenidea che per Fabro va ricondotto il nucleo centrale di tutti i sistemi platonici, e dello stesso S. Tommaso: Questa «appartenenza essenziale» tra l'«essere», la sua «unità» e la «verità» è andata perduta con Platone e Aristotele, secondo Heidegger e anche secondo Fabro, il quale però va ben più in là di Heidegger: «questa appartenenza viene ripresa dai sistemi platonici e trova la sua problematica più matura, rispetto alle istanze del pensiero classico, nella metafisica tomistica della partecipazione. San Tommaso quando con essa risolve i problemi della creazione, della struttura del finito e della analogia dell'essere, è più vicino all'istanza teoretica di Parmenide che non alla complicata sistematica dell'ente di Platone e di Aristotele, anche se attinge abbondantemente da essi e quasi ignora Parmenide» (PC, 72).

La stessa «natura», la φύσις, che per Heidegger è connessa con φαίνεσθαι (manifestarsi), è «ciò che sorge alla luce», che viene «raccolto», «collocato», «messo in relazione» (λέγειν = «raccogliere», ma anche «esporre», «raccontare») dal λόγος, che è «parola», «ragione». Anche in Eraclito e Anassimandro compare la stessa identità di φύσις e di λόγο˜ς. Per Fabro va però bene messo in rilievo che in Parmenide «tale appartenenza non viene da lui fondata». È sì in Parmenide visibile «l'espressione della verità come "presenza" della realtà intelligibile, ma non una sua ulteriore fondazione che trascenda questa stessa realtà nell'attualità ultima dello εἶναι per se stesso, quale si potrà avere soltanto nel creazionismo biblico cristiano» (IA,71).

Questa appartenenza tra «essere», «intelletto», e «verità» va apertamente perduta quando con Platone il λόγο˜ς è venuto a significare «rappresentazione», «concetto» staccato dalla realtà, e in conseguenza la «verità», che era αλήθεια, ossia «non-nascondimento», «manifestazione», è venuta invece a significare «corrispondenza» delle cose ai concetti, alle «idee» separate dalle cose esistenti, e poste in un altro mondo, nell'iperuranio. La realtà risultava così spaccata in due mondi, il mondo «ideale» e il mondo «reale»; e il Lógos è diventato perfino, nella filosofia religiosa del giudeo ellenista Filone, *un* essente particolare, il Figlio di Dio fatto uomo.

Nascevano allora due enormi problemi: come conciliare l'Essere unico di Parmenide con la molteplicità delle idee di Platone in cui si era dissolto: chiamiamolo il problema «verso l'alto». E inoltre come conciliare la molteplicità delle idee, universali e immortali con quella delle molte cose singolari visibili contingenti: chiamiamolo il problema «verso il basso». Il tentativo della soluzione del primo problema si ha in Platone nella subordinazione di tutte le idee a quella massima del Bene (Rep. VI): «Al di sopra dell'essere sta l'Uno e il Bene, ed è questo l'orientamento profondo di ogni forma di platonismo» (PC, 101). Anche il tentativo di soluzione del secondo problema «verso il basso» si è avuto con i platonici, e precisamente con la tesi che «al bene come perfezione e pienezza di perfezione va attribuita l'esuberanza e la comunicabilità (*Bonus/est/diffusivum/sui*), a differenza della staticità dell'ente e dell'essenza. È grazie a questo dinamismo che la casualità divina può attingere lo stesso non-ens (μὴ ὄν) con cui i platonici indicavano la materia prima. Anche per questo il nome più proprio di Dio è il Bene» (PC, 127). Aristotele era lontano da questa impostazione: per lui la materia è eterna, ingenita e senza principio» (*Phys.*, I,9) e quindi è impensabile una penetrazione in essa del sommo Bene.

Aristotele, e al suo seguito S. Tommaso, rifiutarono in radice la separazione della realtà nei due mondi platonici: per ambedue le «forme separate» non vi sono. Ma a questo punto la posizione aristotelica si trovava più facilitata nella sua ricerca di soluzione «verso il basso». «Le forme» per lui sono infatti «inerenti», «immanenti» alla materia e distribuite secondo le varie categorie nelle cose del mondo. Ogni cosa è per lui un «sinolo» di materia e forma, ed è questo «composto» inscindibile che è responsabile della causalità che gli enti esercitano tra di loro vicendevolmente (PC, 125).

Ma questo vantaggio di Aristotele nella soluzione «verso il basso» era pagata da una maggiore difficoltà nella soluzione «verso l'alto» che ne derivava. Ecco le parole di Fabro: «Ma se Aristotele poteva così spiegare la causalità predicamentale, non riusciva a fondare l'attualità più profonda e universale della causalità quali la vita e l'essere soprattutto» (PC, 124). Il gioco possibile fra gli essenti lasciava, in altre parole, intatto e misterioso l'aggancio e quindi il gioco con l'essere nella sua

massiccia e maestosa unità.

Qui invece platonismo, S. Tommaso e la teologia si trovavano naturalmente a loro maggior agio: «Di qui lo sforzo del platonismo che si chiarì soltanto col creazionismo cristiano, quello cioé di fondare in una sintesi superiore la causalità e la partecipazione» (PC, 124). Aristotele certamente avrebbe qui rifiutato il suo accordo, anche se in lui era presente un principio che servirà poi a S. Tommaso a collegare la causalità predicamentale vigente tra gli essenti con quella di ben altro tipo, che starebbe alla base di quella predicamentale: il principio della composizione in ogni ente di «atto e potenza», e della superiorità dell'atto rispetto alla potenza. La stessa composizione di materia e forma costitutiva di ogni essente è per S. Tommaso un caso particolare della composizione di potenza e atto, tanto è vero che per S. Tommaso (contro la diversa tesi degli agostiniani) le intelligenze separate, gli angeli, la stessa anima umana sono in potenza rispetto alla totalità dell'essere che è Dio, pur essendo prive di materia. Tutti gli enti del mondo sono in movimento secondo Aristotele, e quindi poi per S. Tommaso. Ma «tutto ciò che è mosso, è mosso da un altro» [2], il quale quindi in quanto muove è in atto. Non è però possibile procedere all'infinito in questa serie di movimenti in atto che muovono perché sono mossi. Quindi l'ultimo e vero movente deve essere un atto che non è un atto di nessuna potenza, atto del tutto «puro», perché da nessuna potenza è passato all'atto. È in forza di un tale principio che S. Tommaso integra la «partecipazione» platonica, rifiutata da Aristotele, con la causalità predicamentale spiegata da Aristotele.

Ecco allora raggiunta «la sintesi tomistica: la causalità trascendentale platonica si integra continuandosi nella causalità predicamentale aristotelica, così come questa si fonda in quella e ad essa rimanda. In altre parole si tratta di affermare la coesistenza o solidarietà, nel senso di scambievole fondazione, fra immanenza e trascendenza: altrimenti, la causalità non è produzione di essere, ma semplice regolarità di successione di eventi, come l'ha concepito il pensiero moderno» (PC, 130-131).

Abbiamo detto che questo aggancio dell'«atto puro», che starebbe alla base della produzione degli essenti del mondo dotati solo di «atti non puri», consistente nella «partecipazione», non è stato accettato da Aristotele, tanto meno quindi avrebbe accettato l'aggancio costituito dalla «creazione» degli essenti stessi del mondo. Ecco le sue parole: «Dire che le forme sono "modelli" (παραδείγματα) e che le cose sensibili "partecipano" (μετέχειν) di esse significa parlare a vuoto (κενολογεῖν) e far uso di metafore poetiche». Quando si guarda un modello non vuol dire farsi una copia; si può produrre una cosa simile a un'altra senza avere questa a modello della prima; e inoltre per ogni cosa si dovrebbero avere molti modelli, e quindi molte forme: dell'uomo, per esempio, si dovrebbero avere le forme di "Animale", di "bipede", di "razionale" ecc. Tutti motivi per escludere la "partecipazione" [3].

E tuttavia vi era in Aristotele un concetto che aveva una certa vicinanza a quello platonico di «partecipazione» da lui rifiutato, un concetto che naturalmente è stato molto apprezzato e adoperato dalla metafisica classica, in particolare da S. Tommaso. Eccolo: «il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione. Ora noi non conosciamo il vero senza conoscere la causa. Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene lo stesso nome (τὸ συνώνυμον): ad esempio il fuoco è la cosa più calda perché esso è causa (αἴτιον) che le altre siano calde [4]. Aristotele però non avrebbe mai applicato questo concetto, che per lui valeva solo nell'ambito predicamentale, all'abissale distanza che separa l'«atto puro» da tutte le strutture che legano gli essenti del mondo tra di loro. Questo aggancio è stato operato da S. Tommaso, che dovremo ora prendere in particolare considerazione.

Fin dai suoi primi commenti al *De Divinis Nominibus* dello Pseudo-Dionigi e al *De Causis* di Proclo, opere di platonici che ponevano il Bonum, identificato con Dio, al di sopra dell'*esse (l'essere),* si nota in lui un capovolgimento. Per quei platonici l'essere era una caratteristica degli esseri *creati: prima rerum creaturarum est esse,* per lui invece l'*esse purum* è la caratteristica che definisce Dio; egli è l'«*esse purum subsistens*» la «prima causa» di tutto ciò che è creato, «*et est "vere unum" non participatum, "in quo non" potest aliqua "multitudo" inveniri differentium secundum essentiam*» (Lect. IV, p. 29).

«L'essere» si andrà sempre più in lui distinguendosi ed elevandosi al di sopra degli «enti creati» che sono contraddistinti dalla loro «essenza» (= ciò che una cosa è, *id quod est*) e dalla loro «esistenza», ossia dall'«atto di essere», che è però sempre relativo a quella loro essenza

[2] *Phys.*, VII, 1,24,1b24: cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1072a25-25.
[3] *Metaph.*, I (A), 9, 991a20-28.
[4] *Metaph.*, II, 1, 993b18-20, 23-27.

finita, e quindi anch'essa caratterizzata dalla finitudine. E nello stesso tempo, e per la medesima ragione, questo «essere puro» sarà rinvenuto come il fondamento su cui ogni «ente finito creato» si basa.

Il grande errore commesso dalla Scolastica seguente consiste per Fabro proprio soprattutto nell'aver essa abbandonato questo pilastro fondamentale della dottrina tomistica, per fissarsi nell'analisi e nello studio degli «enti» che sarebbero tali in quanto composti di «essenza» e di «esistenza»: la Scolastica diventerà così «essenzialistica», ossia «formalistica», e questo modo di concepire rimarrà alla base del pensiero moderno, che andrà così sempre più abbandonando il suo fondamento e quindi disperdendosi nel non-essere invece che nell'essere.

Stabilita questa sovranità e fondamentalità dell'«atto puro» di essere rispetto agli atti impuri degli enti finiti composti di potenza, per S. Tommaso è comprensibile il vario tipo di causalità che loro compete. Dio dà l'essere degli enti, gli enti naturali invece si limitano a trasformare questo loro essere finito. E questa trasformazione non avviene attraverso l'azione «immediata» delle «forme separate» di Platone. Come potrebbero del resto agire se sono «separate»? Esse agiscono invece negli enti contingenti del mondo attraverso il movimento delle sfere celesti prodotto da intelligenze celesti, che sono «sostanze spirituali». Ecco il testo centrale: «È duplice l'agente: ossia l'agente divino che dà l'essere, e l'agente naturale che lo trasforma. Dico quindi che il primo modo di agire conviene a Dio solo; ma il secondo modo può anche appartenere agli altri esseri: è per questo modo che i corpi celesti causano la generazione e la corruzione negli esseri inferiori, in quanto il loro movimento è la causa delle mutazioni di tutti gli esseri inferiori... Il potere della sostanza spirituale (*virtus spiritualis substantiae*) rimane pertanto nel movimento del corpo celeste nello stesso modo con cui la forza del motore rimane nello strumento che adopera: è in questo modo che le forme naturali discendono dalle forme che sono senza materia, come dice Boezio (De Trin., cap. 2) e, come dice il Commentatore (Averroè) nel libro XI della *Metafisica:* nel modo come negli artefatti rimane la produzione dell'artefice» [5] (PC, 126). È ovvia che la dipendenza da Aristotele di questa derivazione dei movimenti dal Motore immobile in quelli delle sostanze spirituali, da questi a quelli delle sfere celesti, e infine da questi a quelli di generazione e corruzione degli enti del mondo sublunare rimane diretta.

I due grossi problemi: quello di spiegare «l'unità verso l'alto», ossia verso la sovrana unica totalità dell'essere, e quello opposto di spiegare «l'unità verso il basso», ossia come l'unico essere si sgretoli nei molteplici enti, si sono certo in qualche modo avvicinati alla loro soluzione, ma restano ancora gravi difficoltà. Lo ammette lo stesso S. Tommaso: «L'essere reale è certamente espresso anche dalle forme reali, e questo è detto da Aristotele il suo primo significato (le categorie, *Metaph.*, V, 7, 1017a177)», ma qui l'essere come essere diventa l'ente di quanto ente (ὄν ᾗ ὄν) quindi di per sé non significa nulla, poiché di volta in volta il suo significato è assunto e scisso rispettivamente dalle categorie del reale. Così l'atto di essere e l'essere come atto è scisso nei contenuti della forma e quindi resta irrimediabilmente perduto nella sua originalità» (PC, 632). In altre parole Aristotele per S. Tommaso era rimasto troppo impigliato nelle strutture finite, avendo troppo abbandonato Parmenide.

E questa difficoltà di ascesa rinnovava ancora la analoga, corrispondente difficoltà dell'ascesa per lo stesso Aristotele, che invece per S. Tommaso poteva in qualche modo venire aggirata. Aristotele infatti, come abbiamo già accennato, parte dagli evidenti movimenti del mondo sublunare, ognuno dei quali «è mosso da qualche altro», senza che, d'altra parte, sia possibile «procedere all'infinito» in questa serie di moventi perché mossi: «deve esserci per conseguenza qualcosa che muove senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto» [6]. Egli arriva in tal modo al Motore immobile, il quale essendo all'origine del «movimento semplice del Tutto» (τοῦ παντός τὴν απλῆν φοράν) non può essere «in potenza» in alcun modo, ossia è privo di materia: «l'essenza prima non ha materia, perché è atto puro» [7]. Ma come può muovere un Motore che è immobile? «Muove come ciò che è amato» (ὡς ερώμενον). Essendo immateriale è «spirituale», è dunque intelligenza pura, che non può pertanto abbassarsi a pensare oggetti che non sono atti puri. Egli è pensiero solo di se stesso, «pensiero di pensiero», pensiero in cui intelligenza e intelligibile coincidono» (ταὐτον νοῦς καὶ νοητόν) [8].

Il salto dunque, oltre che nella discesa, si ripresenta in Aristotele molto evidente anche nell'ascesa. S. Tommaso lo supera d'un balzo con il concetto, desunto dalla sacra scrittura, di «creazione», in cui l'attore di questa radicale attività è «l'essere sussistente», anch'esso

[5] *In II Sent.*, d. 15, z. I, a.2.
[6] *Metaph.*, XII, 7, 1072 a23-25.
[7] *Metaph.*, XII, 8, 1073a 29.
[8] *Metaph.*, XII, 9, 1074b34-35; 1074b28-30.

indicato dalla sacra scrittura (*Ego sum qui sum*) ma reso filosoficamente accettabile attraverso l'analisi, in termini di atto e di potenza, di ogni essere che culmina in quello di «atto puro», di cui ogni altro essere può essere solo una «partecipazione» secondo quanto aveva da sempre intravisto il platonismo.

Ecco allora in conclusione la sintesi con cui S. Tommaso, secondo Fabro, è arrivato al suo concetto di «essere» come fondamento insieme immanente e trascendente di ogni ente, che riassumerebbe in se stesso portandolo alla sua perfezione, tutto il pensiero «classico» antico e medioevale: «Le tappe principali dell'*esse* tomistico, ovvero del "parmenidismo tomistico", se così piace, sembrano le seguenti: il *sum qui sum* biblico (Ex. 3,14) nel suo contesto creazionistico (Filone), e in conformità della tradizione patristica, la dialettica platonica della partecipazione come metodo, e la scoperta metafisica aristotelica dell'atto e della potenza come strumento di analisi e di semantica» (PC, 637) [9].

Si tratta di una nozione realistica di *essere* che per Fabro si regge e si basa sul principio che «l'essere è l'atto e il fondamento di ogni pensiero, il quale perciò è misurato dall'essere», in opposizione alla sostanza del pensiero moderno razionalistico e idealistico, ma più in generale immanentistico, secondo il quale invece «l'atto è il pensiero stesso e lo stesso *esse* è dato e fondato sul pensiero ch'è la misura di se stesso e perciò dell'essere del pensiero» (PC, 230).

Passiamo allora a vedere come, sulla base di questa concezione dell'*essere* di S. Tommaso, Fabro rifiuti nella sua sostanza tutto il pensiero moderno e contemporaneo.

Il «*cogito ergo sum*» di Cartesio è per Fabro l'inizio della nuova epoca del pensiero filosofico, in cui avviene il rovesciamento del rapporto essere-coscienza. Per questo nuovo corso, che è il corso verso la perdita della verità, è la coscienza che diventa il fondamento e la misura dell'essere. È il principio espresso da Hegel: «la verità della coscienza è l'autocoscienza». Tutte le apparenze della realtà le *appartengono*. È il *principio d'immanenza* che Fabro chiama anche *di appartenenza* (IA, 964).

Cartesio incomincia con «il dubbio universale che investe l'intero campo dell'essere e dell'intenzionalità». Ma vi è una certezza che nessun dubbio può fugare: è espressa dalla semplice affermazione: «penso e dunque sono» (*cogito ergo sum*). Il dubbio è eliminato perché questa frase esprime una «idea chiara e distinta». E allora è trovato anche il nuovo fecondo «metodo» con cui si deve indagare la verità: ammettere come vero solo ciò che è espresso da un'idea chiara e distinta. Chiaro era nel nuovo principio che il dubitare è meno perfetto del conoscere, per cui il precedente dubbio universale mi indicava che «il mio essere non era del tutto perfetto. Da dove veniva allora l'idea di qualcosa di più perfetto di quanto io fossi? Non poteva venire dal nulla e neppure da me che sono imperfetto». «Doveva dunque essere stata messa in me da una natura realmente più perfetta di me e tale da avere in sé tutte le perfezioni di cui io potevo avere qualche idea» [10]. Tutte le cose del mondo, in quanto imperfette non si potevano attribuire a Lui, ma in quanto hanno di perfezione e in particolare «il loro essere doveva dipendere dalla sua potenza per tal modo che senza di Lui non potevano sussistere un solo momento» [11]. Anche le nostre idee «provenendo da Dio per tutto quello che c'è in esse di realtà, di chiaro e distinto, non possono in ciò non essere vere. Se noi molto spesso ne abbiamo di quelle che contengono il falso, questo avviene soltanto quando hanno qualcosa di oscuro e confuso... perché noi non siamo del tutto perfetti» [12].

Per Fabro qui c'è già la fondazione dell'immanenza: «lungi dal fondare la trascendenza, la prova cartesiana è introdotta precisamente per consolidare l'immanenza e saldare la coscienza con se stessa ad ogni tappa della sua attività di appropriarsi del reale» (IA, 965). La coscienza, in altre parole, è fondamento e garanzia di tutto.

Dopo Cartesio, Spinoza avrebbe dato «la prima e fondamentale formulazione» al principio d'immanenza, esprimendolo con «l'argomento ontologico», che in sostanza dice come nell'idea dell'assolutamente perfetto, cioè di Dio, non può mancare l'esistenza, perché altrimenti non sarebbe assolutamente perfetto. Dio si può dire «causa» di tutte le cose (prop. 18), ma poiché non vi è sostanza «che sia in sé fuori di Dio», si conclude che «Dio dunque è di tutte le cose la causa immanente e non già transitiva», frase che per Fabro è un'espressione d'immanenza. Fabro apprezza molto l'affermazione di Spinoza che in Dio la sua essenza «involvit» (coinvolge) l'esistenza. Anche in S. Tommaso, commenta Fabro, si dice di Dio «cuius essentia est ipsum suum esse», ma la distinzione tra le due concezioni è per lui radicale, principalmente per il fatto che

[9] Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, S.E.I., Torino 1963³, p. 5 ss., p. 315 ss.

[10] *Discours de la méthode*, Leida 1637; tr. It., Bari 1954, p. 148.

[11] *Op. cit.*, p. 149.

[12] *Op. cit.*, p. 151.

l'*esse* di S. Tommaso «dice l'assoluta trascendenza di Dio cioè "separazione" di pienezza di perfezione ossia l'appartenenza di Dio "a se stesso"», invece l'*existentia* di Spinoza «esige l'appartenenza a Dio dei modi e attributi [pensiero ed estensione] i quali vengono a costituire in qualche modo il "contenuto" e il "corpo" metafisico di Dio: è l'affermazione dell'immanenza metafisica moderna» (IA, 967).

Fabro si concentra poi sulla definizione di *causa sui*, che per Spinoza indica un'essenza che implica l'esistenza (*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam*), ma nella quale Fabro crede di vedere l'identità di finito e infinito: «è veramente dall'identità di essere e pensiero con la posizione della *causa sui*, ossia dall'immanenza ontologica, che viene assunta l'identità di finito e Infinito ossia l'immanenza metafisica» (IA, 970). Tramite di questa derivazione sarebbe per Fabro il concetto di «*sostanza*» che per Spinoza è ciò che ha l'essere e la sua comprensione in sé. Teniamo presente però che «attributo della sostanza» non è soltanto il «pensiero», ma anche «l'estensione», e i suoi «modi», ossia le sostanze del mondo non s'identificano con lei.

Anche in Leibniz per Fabro domina l'immanentismo. Egli «ha fatto fare un nuovo passo decisivo all'immanenza metafisica, proclamata da Spinoza, mediante la sua identificazione della sostanza (monade) con la "forza" o energia ch'è poi la stessa autocoscienza come libertà» (IA, 971). In realtà Leibniz ha spiegato certo che tutte le monadi costitutive della realtà sono nella loro sostanza «centri di percezione», ma a quella suprema di Dio nessuna può arrivare data «l'astrattezza o l'idealità» del loro essere «percettivo». Le monadi ordinarie non sono dunque solo spirito, ma anche corpo, in quanto in esse la *mens est momentanea seu carens recordatione,* e in esse al di sotto delle «percezioni chiare e distinte», ossia al di sotto delle «*appercezioni*», vi è la selva enorme delle «percezioni confuse», di cui non si accorgono [13]. In tutte la conoscenza della realtà è radicalmente ossia costitutivamente affetta da limitazioni che le separano dalla Monade suprema: «Dio infatti, nel regolare il tutto, ha tenuto presente ciascuna parte e particolarmente ogni monade, la quale, dato che la sua natura è rappresentativa, non potrebbe per nulla essere limitata a rappresentare una parte sola delle cose. Quantunque è pur vero che questa rappresentazione è solo confusa, riguardo ai particolari di tutto l'universo, e non può essere distinta che in una piccola parte delle cose, cioè in quelle che sono o le più vicine o le più grandi in relazione ad ogni Monade; altrimenti, se così non fosse, ogni Monade sarebbe una Divinità. Non dunque nell'oggetto le Monadi sono limitate, ma nella modificazione della conoscenza dell'oggetto. Tutte tendono all'infinito, al tutto; ma sono limitate e si distinguono dai gradi delle percezioni distinte» [14].

Kant, continua Fabro, aggrava ancor più la caduta nell'immanentismo. L'io è non soltanto «rappresentativo» della realtà ma anche «produttivo». L'Antropologia diventa così Ontologia, e in conseguenza la metafisica, che avrebbe il compito di portare all'Essere, viene eliminata alla radice.

La chiusura dichiarata di tutta la realtà nella Ragione umana è la sostanza dell'idealismo, in particolare di quello di Hegel. La sostanza-monade attiva del razionalismo diventa così «struttura dell'Io assoluto che doveva essere Dio ma che non poteva essere che la spontaneità della Ragione umana ormai liberata in se stessa». Non c'è più opposizione fra *verités de raison e verités de fait.* «Ormai l'immanenza è tutta nelle mani dello Spirito umano» (IA, 972). La conquista dell'Infinito da parte del pensiero avviene in tre momenti: «Il punto di partenza è il finito; la determinazione prossima è ch'esso non è nulla di vero, che non ha nessun vero essere, ch'è negativo. Il terzo momento è che questa negazione del finito, è per suo conto affermazione e quindi Essere infinito, assoluto». Il momento decisivo è il secondo, che non è il rimando di un finito a un altro finito indefinitamente: sarebbe questa una «cattiva infinità» (*schlechte Unendlichkeit*). Esso invece afferma: «poiché il finito non è, non è vero in lui stesso, ma è la contraddizione che si toglie - perciò la verità del finito è questo affermativo che si chiama l'Infinito» [15].

Nella confutazione di questa quintessenza di immanentismo Fabro si appoggia a Baader perché quest'autore, proprio in accordo con la tesi fondamentale di Fabro, contrappone all'immanenza di Hegel la trascendenza concepita come «partecipazione». Ecco le parole di Baader: «La creatura ha la sua propria essenza solo nel partecipare (*Theilhaftseyn*) all'essenza di Dio, ma ciò non significa - come nella concezione hegeliana - che la creatura non abbia affatto un'essenza per sé e debba volerla avere [...]. Dio è l'unità di spirito ed es-

[13] *Monadologia,* § 18ss.; cfr. la solenne prefazione ai *Nuovi Saggi sull'intelletto umano.*

[14] *Op. cit.,* § 60.

[15] *Vorlesungen über Philosophie der Religion,* I Theil, 2 Kap., 2 Abschn., § III; tr. di Fabro, nel vol. *La Dialettica,* La Scuola, Brescia, 1960, pp. 153-154.

senza assolutamente primitiva, nella creatura soltanto derivata da Dio» [16]. In conclusione, ribadisce Fabro, «l'essere dell'ente non è semplicemente nell'affermazione o negazione, ma è anche - e per noi soprattutto - "partecipazione" dalla quale facciamo il passaggio alla fondazione del finito nell'Infinito» (IA, 976).

Anche Schopenhauer per Baader e Fabro avrebbe commesso lo stesso errore di Hegel: «ha identificato la finitezza con il non essere e il male (*Schlechtigkeit*) così che il superamento o annientamento della creaturalità come finitezza sia l'unico e radicale mezzo per la distruzione della peccaminosità» (IA, 980-981). È difficile però, aggiungiamo noi, pensare che in tal modo questo filosofo abbia commesso «lo stesso errore dell'immanentismo hegeliano» (IA, 980). Proprio la sostanza del mondo per Schopenhauer sta infatti nella «volontà» inconscia di vivere, al di là del mondo come «rappresentazione», che ne esprimerebbe soltanto l'illusoria apparenza.

Con questa identificazione della realtà con la «volontà», e ancor più con il rovesciamento della «teologia» in «antropologia», incominciato con Feuerbach e portato avanti soprattutto da Marx e da Nietzsche, ossia attribuendo alla «natura umana», e poi «all'uomo singolo sociale» e al «superuomo» le caratteristiche che erano sempre state attribuite a Dio, si operava l'ultima disastrosa tappa dell'immanentismo, la trasformazione del «cogito» nel «volo»: una volontà senza fondamento che deriva da un «pensiero» senza fondamento. La caduta del pensiero occidentale, ma più in generale della civiltà occidentale, arrivava con questo suo ultimo tragitto al «punto zero». È una interpretazione radicalmente negativa che ai nostri tempi è stata esposta soprattutto da Heidegger, ma poi inoltre, come abbiamo chiarito in questo saggio, anche da Fabro. Ma la «verità» che sarebbe stata tradita, e il traguardo verso cui è necessario puntare per riconquistarla, sono per questi due filosofi radicalmente diversi. Su questa differenza sarà opportuno soffermarsi ora brevemente.

D'accordo con Heidegger Fabro ritiene che «l'essere» di Parmenide precede ogni composizione dell'ente, in particolare quella di «essenza» ed «esistenza», che imperverserà nei secoli seguenti, e porterà alla «dimenticanza dell'essere». E poiché è tale anche «l'essere» di S. Tommaso (*l'actus essendi*), le critiche di Heidegger non lo possono toccare in questo punto (PC, 26-27). Altro punto in cui appare evidente l'accordo di Fabro con Heidegger sull'interpretazione di Parmenide è la nozione di «verità» come «non-nascondimento», come «apertura», che è quella «presenza del presente» che per Heidegger definisce l'essere. Anche la sottolineatura, fatta da Heidegger, dell'identità di «essere e pensiero» in Parmenide è sottolineata da Fabro, e ciò incomincia a destare meraviglia, come risulterà nella parte critica.

Ma dove Fabro si distacca radicalmente da Heidegger è nella sua denuncia della mancanza in Parmenide, Platone, Aristotele, ma anche in Heidegger, di una «ulteriore fondazione» della «realtà» e della «verità» come «presenza». Da qui per Fabro l'enorme importanza del «creativismo biblico cristiano» che «trascende questa realtà nella sua attualità ultima» di essere, e nello stesso tempo la «fonda». «Mentre l'essere heideggeriano è dato dal fluire del tempo per la coscienza dell'uomo, l'essere tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla» (PC, 40).

La rottura dell'unità dell'essere nei due mondi, ideale e reale, operata da Platone e Aristotele, per cui la «verità» è diventata «corrispondenza», «conformità», «certezza», è radicalmente condannata da Heidegger, soprattutto nella sua famosa opera *Platonslehre der Wahrheit,* ma è una rottura che è stata anche denunciata da S. Tommaso, purtroppo senza che Heidegger se ne avvedesse. Oltre «l'essere dell'essenza», ossia in definitiva dell'«idea», e «l'essere dell'esistenza», ossia del fatto di esserci nello spazio e nel tempo, è presente in S. Tommaso, ed è questo anzi per Fabro il perno di tutto il suo pensiero, il puro «atto di essere» (*actus essendi*) che è al di là, ossia nello stesso tempo al di sopra e al fondamento di ogni ente, qualunque esso sia. Anche il rimprovero rivolto al pensiero medioevale, compreso S. Tommaso, di aver tramandato al pensiero occidentale la dottrina dell'ente come «composto di materia e forma», è rifiutato da Fabro: vi sono infatti per S. Tommaso «sostanze spirituali» (i corpi celesti di derivazione aristotelica, gli angeli, l'anima umana) prive di materia.

Anche il Cristianesimo per Heidegger avrebbe cooperato a portare il pensiero occidentale all'«oblio dell'essere»: 1) per aver confermato la frattura platonica tra esseri inferiori: le creature, e l'essere superiore considerato come Creatore; 2) per lo stesso concetto di «creazione» che è in filosofia inammissibile, perché *ex nihilo nihil fit*; 3) per «aver trasformato l'essente in oggetto di rappresentazione» rientrando così nello spirito del soggettivismo moderno (IA, 866-870).

[16] *Revision der Philosopheme der Hegel scgen Schule,* in *Fermenta cognitionis,* Werke, II, p. 337.

È nell'esperienza del «sacro» (*Das Heilige*) che Dio si manifesta e non nelle elucubrazioni concettuali, soprattutto nell'«aperto» a cui conduce la poesia. Heidegger stesso commentò con acute e suggestive analisi poesie di Hölderlin, Traskl, Rilke, convinto che «*Dichten*» (poetare) è una delle forme più alte di «*Denken*» (pensare). Con linguaggio filosofico, che si confonde ormai quasi con quello letterario, egli ha cercato di mostrare che la stessa semplice «cosa» (*Das Ding*) è apertura alla terra, al cielo, ai mortali, ai divini: «i quattro» si implicano, nessuno può stare senza gli altri, ognuno rispecchia l'essenza degli altri. È in tal modo che si autocostruisce il mondo.

Tutti questi spunti di denuncia, di critica e di «apertura», per quanto suggestivi e in parte validi, non possono portare per Fabro alla riscoperta dell'autentico essere e quindi al risanamento del nichilismo in cui è caduta la civiltà occidentale. Il progetto di Heidegger di un «passo indietro» (*Schritt zurlück*) verso «il vero rapporto circolare tra essere ed essente in cui può apparire "il Sacro", e quindi un Dio più divino, non può in lui riuscire. La ragione profonda è che in Heidegger «il *Sein*» (l'Essere) coesiste al *Dasein* (l'esserci dell'uomo), alla realtà umana, e non ha alcun senso fuori del suo orizzonte» (IA, 883). È un Essere quindi che è intrinsicamente «finito» perché sospeso nel «nulla», di cui l'uomo fa esperienza nella sua «angoscia», nel suo «essere-per-la-morte»: «a fondamento della tensione di Essere-essente sta la tensione di Essere-nulla, o meglio di essere (nel senso di "apparire", "presentarsi...") e nientificare ch'è il disparire» (IA,885). Anche per Heidegger dunque immutata rimane la potenza divoratrice del tarlo che corrode tutto il pensiero moderno: l'immanentismo. Il concetto che avrebbe permesso di avviarci a debellarlo, il concetto di «creazione» è dichiaratamente relegato da lui nell'ambito della fede, con la quale la filosofia non deve aver nulla da fare.

Il contrasto con la filosofia di S. Tommaso è dunque radicale e insanabile. La posizione di Heidegger di fronte al problema di Dio si mantiene rigorosamente «sulla linea di Kant, ossia che il pensiero puro riflessivo non può attingere l'affermazione di Dio e ch'è impotente a decidere il problema di Dio: Dio è oggetto unicamente eventuale dell'esperienza religiosa, non della filosofia» (IA, 891).

L'erudizione filosofica di Fabro, soprattutto nelle sue opere su S. Tommaso, sul tomismo nelle sue molteplici componenti storiche e teoretiche, nelle sue derivazioni platoniche e aristoteliche, è straordinaria. Di queste opere in questo breve saggio ne abbiamo tenute presenti soprattutto due delle maggiori. In esse le citazioni si susseguono a ondate, in cui le ondate successive riprendono quelle precedenti ampliandole e approfondendole. Tanto che a un certo punto viene da chiedersi se tanta erudizione non abbia talvolta nuociuto alla trasparenza e alla linearità della trattazione.

Uno dei meriti maggiori di queste sue indagini sta nel fatto di aver egli ben messo in chiaro come nella filosofia di S. Tommaso, che ordinariamente è creduta di sostanziale derivazione aristotelica, esista un filone platonico, radicato nel pensiero di Parmenide, che le ha fornito quel concetto di «essere» posto al di là, ossia al di sopra e al fondamento di tutti gli essenti, che in definitiva risulta il cuore stesso, il nucleo portante di tutto il suo sistema. Abbiamo sentito spesso parlare di «parmenidismo tomistico», e salta sempre agli occhi in tutte le sue pagine che l'«actus essendi» («l'atto di essere»), l'«actus purus», che entra sempre come protagonista in discussione, anche se la sua terminologia è aristotelica, è strettamente imparentato con l'essere di Parmenide, unico, incorrotto, incorruttibile, eterno. Non si tratta tuttavia soltanto in S. Tommaso di «terminologia aristotelica» aggiunta a quella parmenidea, si tratta soprattutto di un essenziale elemento della sua grande sintesi.

Il fatto che l'essere di Parmenide diventi in Aristotele «l'attualità *pura* di essere» suppone che tutti gli essenti sono soltanto «attualità di essere *parziali*», attualità dunque mescolate con potenzialità non realizzate. La trascendenza dell'essere parmenideo scendeva così a incontrarsi con tutti gli altri essenti collocati in tutte le loro varie «categorie» mondane, composti dunque di *parziali* contenuti essenziali, di «essenze» dotate soltanto di corrispondenti *parziali* esistenze. Di queste strutture parziali si era soprattutto occupata la filosofia di Aristotele.

Ma era proprio a questo punto che S. Tommaso incontrava la sua più grande difficoltà, che nello stesso tempo però gli apriva la porta d'ingresso nella teologia cristiana, di cui divenne in conseguenza maestro insuperabile. Tra «l'essere puro», privo di potenzialità inattualizzate, pensato dai filosofi parmenidei e platonici, e gli «esseri impuri», soggetti a generazione e corruzione, studiati da Aristotele e dalla sua tradizione, che relazione poteva e doveva dunque esserci? La risposta S. Tommaso la prende dalla Bibbia, ed è condensata in una parola: «creazione». È quindi una parola ripetuta in continuazione da Fabro. Aristotele aveva in antecedenza, come si è visto, rifiutata l'idea che le «attualità impure», che sono gli essenti, siano «partecipazioni»

della «attualità assolutamente pura», e tanto più quindi rifiutava l'idea di «creazione». E ai tempi nostri, come pure abbiamo visto, Heidegger ripete lo stesso rifiuto (in Italia seguito da E. Severino). Fabro avrebbe dovuto qui, a nostro parere, cercar di chiarire questa grande centrale difficoltà, mantenendosi sul piano strettamente filosofico, e mostrando in che modo oggi si potrebbe dare un senso più concreto a quel «*concetto* di essere», partendo soltanto dal quale, egli stesso, come del resto S. Tommaso, nega che si possa arrivare all'esistenza; e insieme un senso più concreto a quello di «situazione creaturale» in cui si trovano tutti gli essenti del mondo, invece di quello troppo filosoficamente trascendente di «creazione». Più piane e percorribili sarebbero allora diventate le due strade scoscese che collegano «l'essere puro» infinito con gli esseri finiti del mondo, compreso l'esserci dell'uomo: le due strade che abbiamo indicato come: «verso l'alto» e «verso il basso». La prima esige che si mostri come dal movimento degli esseri del mondo si possa arrivare a un «Motore immobile» senza incorrere nell'apparente evidente contraddizione contenuta in questo nome. La seconda esige che si mostri come effettivamente dal «*concetto*» di attualità pura, ossia senza potenzialità inattualizzate, si possa arrivare agli esseri «*reali*» del mondo. Tanto più questo lo si esige da coloro che, come Aristotele e S. Tommaso, dichiarano in continuazione l'impossibilità che le «forme» platoniche, e tanto più quindi quella di «atto puro», di «essere sussistente», di «Bene», siano «separate». Non si va a rischio altrimenti di far coincidere questo concetto di «creazione» con quello, sempre vietato da questi filosofi, di salto dall'ordine ideale a quello reale?

Sono certamente emerse dal tempo di S. Tommaso in poi, delle realtà e delle verità che, senza abolire la posizione di questo grande filosofo, ne possono diminuire le difficoltà, e così integrarla. Dopo Galileo, ad esempio, nessuno può pensare che con il concetto di «attualità pura», di «atto di essere» si possa spiegare il movimento delle «sfere celesti», dei pianeti e dei corpi corruttibili del mondo sublunare. La fiducia in un filosofo non deve essere tale da impedire che si tenti di riempire le lacune che ancora rimangono, e la prima tappa di questi tentativi è ovviamente l'individuazione esatta di queste lacune. Fabro si è concentrato sempre con grande tenacia ed erudizione piuttosto sugli aspetti irrinunciabili del pensiero di S. Tommaso e sui pericoli che incombono nel rifiutarli. Questa sua lodevole intenzione e missione l'ha portato a calcare talvolta con troppo vigore la sua critica al pensiero moderno, il quale avrebbe invece potuto aiutarlo a scoprire gli aspetti ancora incompleti della sintesi tomistica e a collaborare per completarli. È quanto ora vedremo, integrando così quanto si è detto finora.

Abbiamo visto nella seconda parte di questo breve saggio che, secondo Fabro, la grande rivoluzione filosofica avvenuta con il pensiero moderno e che l'ha portata alla dissoluzione, consiste nell'aver capovolto il rapporto esistente tra essere e coscienza umana. Prima l'essere era il fondamento e la misura della coscienza, invece da Cartesio in poi è la coscienza che diventa il fondamento e la misura dell'essere, la «ontologia», ossia tutto ciò che si riferisce all'essere in generale, lo si riferisce al particolare essere dell'uomo, e la «teologia», ossia tutto ciò che si riferisce all'Essere supremo, a Dio, lo si riferisce alla coscienza umana, e si cade così nell'ateismo. In altre parole, «ontologia» e «teologia», ossia tutto ciò che si riferisce all'Essere supremo, a Dio, lo si riferisce alla coscienza umana, e si cade così nell'ateismo. In altre parole, «ontologia» e «teologia» diventano «antropologia». È questa la sostanza di ciò che Fabro chiama «immanentismo». Che questo pericolo esista, e che questo pericolo sia di una gravità eccezionale, Fabro l'ha mostrato con una chiarezza e con una costanza degne di grande ammirazione. La dimostrazione tuttavia che questo pericolo sempre incombente sia effettivamente diventato una realtà di fatto all'interno del pensiero moderno non ci sembra abbastanza dimostrato dalle analisi di Fabro.

Incominciamo da Cartesio. Assieme alla coscienza di pensare e quindi di esserci, costitutiva dell'uomo, vi è in lui anche chiaramente dappertutto espressa insieme la coscienza della propria imperfezione e la coscienza che della perfezione assoluta si può avere soltanto l'idea ma non certamente possederne il contenuto. Tutte le idee per lui hanno in parte chiarezza e distinzione, ma in parte inesorabilmente anche «qualcosa di oscuro e confuso... perché noi non siamo del tutto perfetti». L'immanenza del tutto nella coscienza è quindi soltanto parziale, al di là di essa resta sempre inesorabilmente lo spazio della trascendenza. Lo stesso vale per Spinoza. Il suo ragionamento «ontologico», che in sostanza ripete quello di S. Anselmo e di Cartesio, intende dimostrare *l'esistenza* di ciò che viene pensato come Dio, ma *il contenuto* di questo pensiero, il suo referente, non è certamente ritenuto in possesso di chi fa quella dimostrazione e la conseguente affermazione dell'esistenza. Lo dice ovunque Spinoza. La «Sostanza» di cui parla, del resto, oltre ad avere come attributo «il pensiero», ha anche «l'estensione», e i suoi «modi», a

detta dello stesso Fabro, ossia le sostanze ordinarie del mondo, non s'identificano con lei. Con un'esplicita affermazione della trascendenza di questa sovrana «Sostanza», ossia di Dio, rispetto non soltanto alla mente dell'uomo, ma anche al suo cuore, si chiude il suo capolavoro, l'*Ethica:* «l'amore intellettuale della mente per Dio è parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso» (V, prop. 36). È un'affermazione che avrebbe dovuto piacere molto a Fabro per il quale la parola «parte», «partecipare» ha un valore decisivo.

In Leibniz vi è espresso con estrema chiarezza il senso nuovo, di estrema importanza, con cui il pensiero moderno anziché rifiutare la trascendenza riesce proprio a dimostrarla. Le citazioni della precedente nostra seconda parte indicano sen'ombra di dubbio che sebbene *la totalità dell'Essere* sia presente in qualche modo in ogni monade, vi è presente sempre inevitabilmente con una indistinzione e quindi con una confusione tale che questa totalità, o Monade suprema, ossia Dio, rimane ad esse inesorabilmente in gran parte estraneo, ossia appunto trascendente.

In Kant l'esperienza dell'uomo, e in conseguenza la sua conoscenza, è costituita dalla sintesi tra i dati della sensazione e le forme a priori (spazio, tempo, categorie), ma è anche una tesi basilare della sua filosofia che questa sintesi non esaurisce tutta la realtà. Oltre le cose che sono «nell'Io umano che le pensa» vi è la «cosa in sè», che così risulta estremamente, esageratamente trascendente, mentre invece evidentemente non vi può essere «cosa in sè» che non sia in qualche modo «nelle cose dell'esperienza umana», dal momento che effettivamente se ne parla e se ne discute.

L'autentico immanentismo si trova invece in Hegel per il quale la Ragione, per lui non diversa da quella umana, costruisce *tutta* la realtà senza alcun resto. Fabro a nostro avviso ha centrato qui in pieno il bersaglio e la sua critica non lascia dubbi. D'altra parte però i ragionamenti di Hegel non riescono a mettere in pericolo la trascendenza della realtà rispetto a questa Ragione. La negazione dell'essere e della verità del finito, degli essenti del mondo, su cui egli si appoggia per raggiungere in tal modo l'Infinito, pare proprio che ottengano l'effetto opposto, ossia un Infinito senza contenuto, un infinito vuoto, come vuoto era l'essere infinito di Parmenide dal quale questo filosofo aveva eliminato tutte le «determinazioni finite», ossia quella struttura di cose «diverse» (τὸ ἕτερον) (to eteron) che poi Platone volle reintrodurre per salvare l'essere di Parmenide. Tanto è vera la debolezza della strategia immanentistica di Hegel che subito dopo la «Sinistra hegeliana» ha rovesciato la sua «teologia» in «antropologica materialistica» per la quale in sostanza ciò che non è coscienza, ossia la materia, è la vera realtà: il soggetto, la coscienza, il pensiero si dissolvono nel nulla (Nietzsche). Qui l'allontanamento alla coscienza, e non la sua affermazione, diventa evidentemente abissale.

Certo il pensiero moderno ha posto al centro della realtà in cui si trova l'uomo la coscienza che di questa realtà ha l'uomo, anche se ne ha riscontrato insieme la radicale imperfezione, ossia la radicale confusione. Questo risultato centrale non dovrebbe però sconvolgere chi, come Fabro, ritiene che l'Assoluto s'identifica con l'assoluta coscienza. Egli aveva, assieme ad Heidegger, rilevato con evidente compiacenza che già in Parmenide, «l'essere si identifica con il pensiero». Aristotele stesso, abbiamo visto, identifica «l'atto puro» di cui in continuazione parla Fabro, con il «pensiero del pensiero», che non è esagerato, credo, tradurre con «perfetta autocoscienza». Ma quella umana è autocoscienza imperfetta. Fabro, che molto diligentemente come al solito, dedica un capitolo intero della sua *Introduzione all'ateismo moderno* al *Principio d'immanenza e scienza moderna* (pp. 983-1005), se avesse puntato più attentamente i suoi occhi, del resto sempre molto indagatori, sull'esito della «fisica quantistica», ma possiamo anche dire della fisica in generale, interpretata dai fisici stessi: N. Bohr, P. Jordan, M. Born che egli cita, e soprattutto da W. Heisenberg che non cita, gli sarebbe emersa con più chiarezza una grande ormai definitiva verità: la conoscenza del mondo fisico non può mai, non solo in linea di fatto, ma nemmeno *in linea di principio* raggiungere in pieno la realtà fisica. Se allora è «per le cose che sono state fatte» che si deve risalire alla conoscenza degli «aspetti invisibili di Dio» (*Rom,* I, 20), la conoscenza imperfetta di queste cose da Lui fatte porterà a una conoscenza imperfetta del Dio invisibile. Ossia Egli è destinato a rimanere sempre trascendente. Anche se sempre di «conoscenza» si tratta, ossia sempre di «coscienza».

Accanto ai molti meriti della grande erudizione di Fabro, delle sue continue, profonde analisi filosofiche, in questo nostro tempo in cui la conoscenza, anche filosofica si disperde spesso in tematiche superficiali, effimere, perfino banali, l'aver egli portato in nuova luce problemi di fondamentale, eterna importanza è un suo merito impareggiabile, di cui dobbiamo essergli profondamente grati.