

[LEADER]

Angelo Crescini

IL TOMISMO DI CORNELIO FABRO  
E IL RIFIUTO DEL PENSIERO MODERNO

In ragionato omaggio alla memoria di Cornelio Fabro cercherò di mettere in evidenza in questo saggio le ragioni, suggeritegli dalla sua persuasa adesione al pensiero di S. Tommaso da lui messo in nuova luce, che l'hanno portato a un sostanziale rifiuto del pensiero moderno, pur riconoscendone preziosi elementi di indubbia validità. Questo sostanziale rifiuto è stato da lui fondamentalmente giustificato dal fatto che tale pensiero, incominciando da Cartesio, ha rovesciato il giusto rapporto in cui stanno tra di loro "l'essere" e la "coscienza". Prima di tale pensiero l'essere era pensato come il fondamento della coscienza, il pensiero moderno si baserebbe invece sulla convinzione opposta, ossia che la coscienza sta al fondamento dell'essere, e quindi essa può fondarsi solo in se stessa. Ecco alcune citazioni su questo punto di vista fondamentale che percorre dall'inizio alla fine tutti gli scritti di Cornelio 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<sup>1</sup>. [...] Nel realismo

<sup>1</sup> *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964, pp. 1010. Poiché quest'opera, e l'altra intitolata *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso* (SEI, Torino 1960), sono al centro dell'argomento che qui trattiamo, le frequenti loro citazioni saranno indicate rispettivamente con IA e PC seguite dal numero della pagina) e le lasceremo nel testo. Le citazioni dalle altre opere le porremo invece, come si usa, in nota a piè di pagina.

classico l'Essere non è il "posto" ma il "ponente" rispetto alla coscienza: essa è attuata dall'essere, non comunque ma in un modo che può essere unicamente nella forma del fondamento, nel senso che c'è coscienza *perché c'è l'Essere ed in quanto c'è l'essere e secondo le forme dell'essere*. [...] l'Essere, come tale, basta a se stesso e per questo è l'atto e il fondamento rispetto alla coscienza (IA, 887). [...] La frattura tra il mondo moderno e quello medioevale è profonda e insanabile ed è espressa in radice dall'opposizione radicale d'immanenza-trascendenza (IA, 887).

Questo universale rapportarsi di tutto alla coscienza come al suo ultimo fondamento è quel principio d'immanenza che, opponendosi per definizione alla "trascendenza" dell'essere, in particolare di Dio, sta per Fabro alla radice della decadenza del pensiero stesso, del suo autoaffondamento, e in particolare dell'ateismo, che in sostanza per Fabro coincide con quel principio d'immanenza.

La nostra esposizione si articolerà quindi nelle seguenti parti. La prima riguarderà la filosofia del primato dell'essere sulla coscienza, che avrebbe raggiunto il suo vertice, il suo culmine, nella filosofia dell'"atto di essere" di S. Tommaso. La seconda la storia del rovesciamento di questo cammino che, incominciato soprattutto da Cartesio, è arrivato al suo "punto zero", ossia al suo annientamento. La terza esporrà un giudizio critico su questa interpretazione sia del pensiero antico ancorato all'essere, che del pensiero moderno, in particolare di Heidegger<sup>2</sup>, nel tentativo di rilevarne sia i principali aspetti positivi, sia quelli che ci sembrano esagerati e talvolta indifendibili nella loro sostanza.

Tra le citazioni che costellano a centinaia le opere di C. Fabro, la cui erudizione nel suo campo si può dire senza esagerazione enorme, noi cercheremo di sceglierne sempre alcune che riassumono in sé le molte altre, così che il nostro discorso perderà ovviamente in arricchimento ma guadagnerà, si spera, in chiarezza<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Diciamo "in particolare di Heidegger" perché Fabro nella sua esposizione si fa sempre accompagnare dalle interpretazioni e dai commenti di questo filosofo.

<sup>3</sup> L'esposizione di Fabro, fitta di citazioni, avanza in ondate successive che riprendono in buona parte quelle precedenti, corredandole di nuove citazioni e di nuove precisazioni e annotazioni parzialmente nuove (si vedano ad esempio dal libro *Partecipazione e causalità*, cit., le 70 pagine della "Introduzione", se-

1. IL PRIMATO DELL'ESSERE SULLA COSCIENZA  
NELLA FILOSOFIA ANTICA

La prima esplicita affermazione del primato assoluto dell'essere si trova in Parmenide: "è a lui che la più recente storiografia nelle origini del pensiero occidentale ritorna con maggior insistenza" (CP, 70), e in essa in continuazione anche Fabro. Il quale si dilunga a sottolineare le caratteristiche che a quest'essere Parmenide ha attribuito: la sua costitutiva opposizione al nulla, e quindi la sua assoluta universalità, unità, eternità. L' $\delta\upsilon\nu$  ("l'essente") coincide con l' $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  ("l'essere") (PC, 71), è ingenerato e incorruttibile, è intero, senza parti, incrollabile e senza fine; né era, né sarà, poiché esso è ora tutto insieme", fr. 28 B 8 (PC, 75). Ma inoltre, altro passo sottolineato da Fabro: l'essere si manifesta nella "verità", termine che in greco significa "non-nascondimento" ( $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ). Dell'essere viene addirittura proclamata l'identità con il pensiero, secondo il celebre frammento: "È la medesima cosa pensare ed essere" (fr. 28 B 3). E Fabro commenta: Il lato caratteristico di Parmenide è di aver visto nell' $\delta\upsilon\nu$  l'oggetto della verità come tale: egli cioè ha scoperto l'appartenenza essenziale scambievole di essere e verità, di  $\delta\upsilon\nu$  e  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  in quanto mediante il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  la complessità del reale si configura col suo farsi presente nell'attualità dell' $\delta\upsilon\nu$  e in questo processo continuo di "presentificarsi" che costituisce l' $\delta\upsilon\nu$ , si ha che i  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$  [i molti] si riconducono all'unità del reale, all' $\epsilon\acute{\iota}\nu$ . È quest'esigenza dell'unità dell'essere ovvero dell'appartenenza essenziale fra  $\delta\upsilon\nu$ ,  $\epsilon\acute{\iota}\nu$  e  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  che pone l'esigenza metafisica fondamentale allora come oggi" (PC, 71-72).

E i "molti" allora?, i "diversi"? La loro totalità esprime la natura ( $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ), e sono solo oggetto di "parvenza", di "opinione" ( $\delta\omicron\zeta\alpha$ ). Insomma, commenta Fabro, "verità" è anzitutto non-nascondimento dell'essere che si manifesta nella propria unità, mentre del molteplice e dell'altro si deve dire che sembra ( $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ ), ma non è" (PC, 71). E ancora: "L'intelletto non può ap-

guite dalle 170 su "La formazione dell'essere tomistico", dalle 230 su "La causalità dell'Essere", dalle 160 su "La dialettica della causalità", e dalle 40 della "Conclusione".

prendere che l'unità dell'ὄν, a differenza della δόξα che si volge agli ὄντα del molteplice apparire" (PC, 72).

Strettamente connesso con il concetto di ἀλήθεια (= non-nascondimento) è presente nella metafisica presocratica, soprattutto in Eraclito, un concetto anch'esso sottolineato da Fabro, sulla scia di Heidegger nella filosofia del quale esso è venuto acquistando una rilevanza sempre più grande. È il concetto di "nascondimento". La totalità degli esseri, ossia "la natura ama nascondersi" (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)<sup>4</sup>. E Fabro commenta:

manifestare ciò che è nascosto, rendere manifesto ciò ch'è occulto, è per l'appunto l'essere del conoscere. Così possiamo dire che come l'essere è il modo proprio di verità secondo il quale si manifesta all'uomo, il conoscere è l'attività caratteristica dell'uomo rispetto all'essere nella perfetta scambievolezza dell'essere per l'uomo e dell'uomo per l'essere, grazie appunto al conoscere come presenza dell'essere nella guisa della "verità" (PC, 70-71).

Fin da questo momento Fabro ha l'opportunità di anticipare la sua tesi fondamentale che ripeterà poi in continuazione: "L'esigenza metafisica fondamentale" dell'appartenenza essenziale tra "l'essere", la sua "unità", e la "verità" che li manifesta, espressa da Parmenide, viene in buona parte perduta e quindi affievolita nei grandi sistemi di Platone e di Aristotele, che si scostano dall'assoluta unità dell'essere di Parmenide, per salvare la struttura degli enti nella loro molteplicità e quindi nella loro diversità. Anche Heidegger ha spesso espresso tale tesi, ma a questo punto Fabro va per la sua strada:

ma 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 dell'analogia dell'ente, 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).

Lo stesso Platone, del resto, continua Fabro, ha finito per avvicinarsi a Parmenide quando scrisse il dialogo omonimo.

Soprattutto il fatto che il *Parmenide* sia stato il dialogo preferito

---

<sup>4</sup> Fr. 22 B 123.

da Proclo per lo sviluppo del platonismo e il fatto infine che l'ultima forma della partecipazione tomistica sia sotto il diretto influsso di Proclo, tutto questo ci porta a vedere la metafisica tomistica in una particolare forma di continuità (e insieme di distacco, come si vedrà) del pensiero classico più rappresentativo (CP, 73).

Ma ecco la fondamentale lacuna presente anche in Parmenide. In lui, oltre che poi in Platone, Aristotele e in tutta la filosofia classica, è visibile "l'apprensione della verità come 'presenza' della realtà intelligibile e 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" (PC, 71).

Heidegger accompagna qui, ma poi dappertutto, come si è detto, l'esposizione di Fabro, il quale a questo punto nota come per questo filosofo l'identità di essere e pensiero proclamata, come si è visto, da Parmenide, non va confusa con l'interpretazione platonica secondo la quale le "Idee" prendono il posto dell'unico "essere" di Parmenide posto fuori del mondo sensibile; e nemmeno va confusa con il moderno principio dell'immanenza soggettiva espresso per esempio da Berkeley (*esse = percipi*), e da Hegel per il quale l'essere (di Parmenide) è un prodotto del pensiero. Infatti, secondo Heidegger, "per Parmenide il pensiero è qualcosa di dato e si trova ordinato intrinsecamente all'essere" (PC, 77): La traduzione del frammento citato ("è la medesima cosa pensare ed essere") va per lui così tradotta: "Il medesimo prendere in considerazione è così anche presenza del presente". Lo stesso per il frammento 28 B 8, 35-36: "senza l'essente in cui esso è espresso tu non puoi trovare il pensiero". Il termine εἶναι, per Heidegger, continua Fabro, "non ha semplice significato di participio, ma esprime la duplicità di atto e di soggetto, è la 'presenza del presente' (*Anwesen des Anwesenden*) ed è questa duplicità [...] grazie a cui si ottiene quel disvelamento dell'essere che nella sua origine esprime la verità come ἀλήθεια" (PC, 77-78).

L'interpretazione di Heidegger, riferisce Fabro, si allarga ai passi in cui, oltre che in Parmenide, anche in Eraclito e Anassimandro, compare il λόγος, soprattutto nella sua relazione alla φύσις, alla natura, con la quale sostanzialmente si identifica nella stessa maniera come il pensiero (il νοῦς) s'identifica con "l'esse-

re" (τὸ ἔόν, τὸ εἶναι).

Il λόγος significa sì "la parola", ma anche, ricordando il λέγειν da cui deriva, è ciò che "pone", "colloca", "raccoglie", è "il rapporto di una cosa a un'altra". E φύσις, connessa con φαίνεσθαι, è per Heidegger "ciò che sorge alla luce", "la disposizione delle cose nel suo sorgere e indugiare"<sup>5</sup>, per cui l'essere appare come la realtà di presenza, lo stesso manifestarsi del reale all'uomo. Il Logos è ciò in cui si attua la presenza del presente, il τὸ ἔόν, l'*esse entium*, l'essere dell'essente" (PC, 83).

Questo originario significato di λόγος è andato perduto quando è venuto a significare "rappresentazione", concetto staccato dalla realtà, per cui in conseguenza la verità è venuta a configurarsi come "conformità" del concetto mentale col reale, come "esattezza"<sup>6</sup>. Questa originaria deformazione e deviazione, fatale per tutta la storia del pensiero, è avvenuta soprattutto quando Platone ha staccato il mondo delle idee da quello della realtà concreta<sup>7</sup>. Il Logos diventa poi addirittura *un* essente particolare, cioè il Figlio di Dio nel suo compito di mediazione fra Dio e gli uomini, nella filosofia religiosa del giudeo ellenista Filone.

Questa spaccatura della realtà in due mondi contrapposti, quello delle "idee" e quello delle cose del mondo, criticato da Aristotele e, come vedremo, da S. Tommaso, è sottolineata ancor più fortemente da Heidegger, e quindi da Fabro. Perduto l'essere unico di Parmenide che si dissolve nella moltitudine delle idee, sia pure strutturate nei loro rapporti dialettici per cui formano una "comunità" (κοινωνία), si presentano due enormi problemi da risolvere. Il primo è di trovare l'unità perduta dell'essere nella moltitudine delle idee in cui si è dissolto. Il secondo di trovare il collegamento di questo mondo delle idee eterne e immobili con quello delle cose "transitorie", pure "imitazioni", in continuo divenire di generazione e corruzione. In sintesi come unire la moltitudine verso l'alto dove risiedeva la maestosa unità dell'essere parmenideo, e verso il basso dove brulicano gli essenti in continua nascita e morte.

Il tentativo di soluzione del primo problema va ricercato in

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, p. 95.

<sup>6</sup> *Brief über den "Humanismus"*, Bern 1947, p. 89 s.

<sup>7</sup> *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 42 ss.

Platone nella subordinazione di tutte le idee a quella massima del Bene (*Rep.*, VI). "È qui che si vede propriamente l'influsso della speculazione eleatica", e quindi "la completa visibilità che le Idee ottengono dall'Idea del Bene", perché "l'ordine delle Idee è il vero mondo dell'essere collocato nel suo luogo iperuranico" (PC, 103). Addirittura "Al di sopra dell'essere sta l'Uno e il Bene, ed è questo l'orientamento profondo di ogni forma di platonismo" (PC, 101). È in questa direzione, in altre parole, che si muoverà il neoplatonismo di Plotino, il platonismo medioevale di S. Agostino, e di tutte le derivate correnti.

Anche per l'altra soluzione in direzione "verso il basso" poteva servire l'impostazione platonica. Infatti "al bene come perfezione e pienezza di perfezione va attribuita l'esuberanza e la comunicabilità (*Bonum est diffusivum sui*), a differenza della staticità dell'ente e dell'essenza. È grazie a questo dinamismo che la causalità divina può attingere lo stesso non-ens ( $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ) con cui i Platonici indicavano la materia prima. Anche per questo il nome più proprio di Dio è il Bene" (PC, 127)<sup>8</sup>. Si trattava evidentemente di una soluzione troppo vaga, sia per S. Tommaso che per Aristotele dal momento che non ammettevano le forme "separate" di Platone, anche se una distinzione molto importante rimaneva tra questi due filosofi. S. Tommaso intravede qui, secondo Fabro, "il primo barlume teoretico della verità della creazione, mentre per Aristotele la materia era proclamata ingenerata e senza principio" (*Physic.*, I, 9, 192a28) (PC, 128).

Una migliore soluzione nella direzione "verso il basso", dopo aver abbandonato la teoria delle "forme separate", si doveva dunque trovare nell'impostazione aristotelica. Contro le forme separate nell'iperuranio egli pone le forme "inerenti", "immanenti" alla materia. E le pone anzi in tal modo "particolari" a seconda delle "categorie" in cui egli ha diviso le cose. Le cose sono sempre costitutivamente composte di "materia" e di "for-

<sup>8</sup> "Platonici, materiam a privatione non distinguentes, ponebant eam in ordine non-entis ut dicit Aristoteles in I Physicorum (191b 35 ss.). Causalitas enim entis non se extendit nisi ad entia. Sic igitur secundum eos causalitas entis non se extendebat ad materiam primam, ad quam tamen se extendit causalitas boni, cuius signum est quod ipsa maxime appetit bonum. Proprium autem est effectus ut convertatur per desiderium in suam causam. Sic igitur bonum est universalior et altior causa quam ens, quia ad plura se extendit eius causalitas" (*In Dion. De div. nom.*, c. III, lect. unica, n. 226).

ma”; ognuna di esse è un “sinolo”, ossia un tutt’uno fatto di questa inscindibile dualità. In tal modo si può spiegare la causalità che esse inevitabilmente operano vicendevolmente, e quindi il loro incessante divenire.

[...] la differenza fondamentale fra la causalità platonica e aristotelica: non consiste tanto nel fatto che le Idee o forme astratte di Platone sono immobili e fuori del movimento, e le forme di Aristotele sono atti immanenti della materia concreta, poiché immanenti alla materia sono anche l'*Anima mundi* e com'essa il *Nous* e il Demiurgo. La differenza è piuttosto da vedere nel modo di concepire la struttura ultima del reale e dei suoi principi: per Platone i principi, sia formali come finali ed efficienti sono sempre “universali” (Idee, Nous, Anima, Demiurgo...), per Aristotele sono invece soprattutto particolari (PC, 123-124).

Per così dire la materia che porta l'essente ad essere “questo essente”, questo corpo, obbliga “la forma” ad essere la forma di *questo* essente. Per Aristotele “il termine della causalità non è la forma ma l'ente completo così ch'è il composto che genera il composto” (PC, 125).

Però ecco che la migliore cucitura nelle dimensioni più basse della realtà produceva una più grave rottura nelle sue parti più alte. Continua infatti Fabro: “Ma se Aristotele poteva così spiegare la causalità predicamentale, non riusciva poi a fondare l'attualità più profonda e universale della causalità quali la vita e l'essere soprattutto” (PC, 124). In altre parole, una migliore soluzione del secondo grande problema allontanava la soluzione dell'altrettanto grave primo problema. “Di qui lo sforzo del platonismo che si chiarì soltanto col creazionismo cristiano, quello cioè di fondare in una sintesi superiore la causalità e la partecipazione” (PC, 124). Questa soluzione dislocata nel creazionismo sarà proprio quella proposta da S. Tommaso.

Vi è però un altro principio fondamentale in Aristotele che servirà a S. Tommaso e a molta filosofia medioevale a collegare la causalità predicamentale, vigente tra gli essenti, a una causalità che per questi filosofi sta al di là e alla base di quella predicamentale trascendendola: è la dottrina dell'atto e della potenza, e della superiorità dell'atto rispetto alla potenza<sup>9</sup>. La composizio-

---

<sup>9</sup> E anche quella di sostanza (essenza) ed esistenza, aggiunge S. Tommaso, è un caso particolare di quella di “atto e potenza”: “Non est eiusdem rationis



ne di "materia" e "forma" propria di ogni corpo è infatti un caso particolare della composizione ancor più universale di quella di "potenza" e "atto". La materia è infatti possibilità reale delle varie "forme", e la "forma" è "l'atto" in cui passa la materia per l'azione di un agente. Così ad esempio, la materia di un pezzo di marmo diventa la statua di Venere. La possibilità di qualcosa è sempre in vista di questo qualcosa, e quindi nell'ordine dei concetti e dei valori "l'atto viene prima della potenza"<sup>10</sup>. Il movimento di tutti i tipi è questo passaggio dalla potenza all'atto.

Ma "tutto ciò che è mosso, è mosso da un altro"<sup>11</sup>, il quale per muovere non può non essere in atto. Non è però possibile procedere all'infinito in questa serie di moventi in atto che muovono coloro che sono in potenza a muoversi. Quindi l'ultimo e vero movente deve essere un atto che non è atto di nessuna potenza, atto del tutto puro, che da nessuna potenza è passato all'atto.

Era certo anche questa una pista che, assieme a quella indicata da Platone e dal platonismo, ma, secondo Fabro, in certo senso superandola, avrebbe condotto S. Tommaso alla sua soluzione del problema filosofico e insieme teologico: S. Tommaso è "arrivato là dove tendeva Platone, a quella che poteva dirsi la synopsis conclusiva della 'fondazione dell'ente nell'Essere', mediante la partecipazione: questo, grazie alla dialettica aristotelica dell'atto e della potenza che manca ad Agostino". Ecco allora in definitiva

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).

Questo decisivo passaggio all'"atto puro", da cui sarebbe derivato che tutte le altre "cose in atto", "le forme" delle cose, sia

---

compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu" (*Contra Gent.*, II, cap. LIV).

<sup>10</sup> *Metaph.*, H, 8, 1051a2-3.

<sup>11</sup> *Phys.*, VII, 1, 241b24.

quelle lasciate nell'iperuranio da Platone, che quelle realizzate nelle essenze e nelle esistenze del mondo trattate da Aristotele, sono "partecipazioni", non è stato fatto da Aristotele. Non è stato fatto da lui non già per trascuratezza, per mancanza di penetrazione, ma più radicalmente perché egli rifiutò la "partecipazione". Ecco la sua frase precisa:

Dire che le forme sono "modelli" (παράδειγματα) e che le cose sensibili "partecipano" (μετέχειν) di esse significa parlare a vuoto (κενολογείν) e far uso di mere metafore poetiche (μεταφορὰς... ποιητικός). Che cos'è che agisce infatti quando si guardano le Idee? È poi possibile che ci sia o che si generi una qualche cosa simile a un'altra, pur senza essere stata modellata a immagine di questa [...] Inoltre, per una medesima cosa dovranno esserci numerosi modelli e, di conseguenza, anche numerose Forme: dell'uomo, per esempio, ci saranno le Forme di "Animale", di "Bipede", oltre che di "Uomo in sé"<sup>12</sup>.

E tuttavia vi è un punto in cui egli si avvicina a questa via della partecipazione battuta da Platone e poi soprattutto dai Platonic, ed è là dove afferma che ogni cosa che possiede in massimo grado la natura che le è propria è causa della altre che possiedono lo stesso nome. Ecco le sue parole:

il fine della scienza teoretica della filosofia è la verità [...]. Ora noi non conosciamo il vero senza conoscere la causa. Ma ogni cosa che possiede in grado supremo (μάλιστα) la natura che le è propria costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre cose conviene lo stesso nome (τὸ συνώνυμον) come il fuoco caldo al massimo grado è causa del calore nelle altre cose (τοῖς ἄλλοις τὸ ἄττιον)<sup>13</sup>.

Ma egli non avrebbe mai applicato questo concetto e questo tipo di collegamento al di fuori delle strutture degli enti finiti, ossia a un rapporto tra gli enti finiti fatti di materia e forma, e un Essere la cui natura è soltanto quella di essere, un Essere quindi che è soltanto atto, atto puro. Per Aristotele la materia è eterna. Questo passo, che per lui sarebbe stato un salto nel vuoto, è stato compiuto, sottolinea dappertutto Fabro, da Tommaso d'Aquino, precisamente con il concetto di "creazione" degli esseri finiti da parte dell'Essere infinito, dell'atto puro.

<sup>12</sup> *Metaph.*, I(A), 9, 991a20-28.

<sup>13</sup> *Metaph.*, II, 1, 993b18-20, 23-27.

## 2. IL PRIMATO DELL'ESSERE SULLA COSCIENZA IN S. TOMMASO

Il grande merito di S. Tommaso consiste per Fabro nell'aver egli saputo convogliare in una grandiosa sintesi superiore il nucleo centrale della filosofia platonica e neoplatonica e quello dell'altrettanto grande filosofia aristotelica che hanno attraversato, come due imponenti fiumi sempre più ricchi d'acqua, tutto il pensiero filosofico medioevale. Il loro incontro e la loro fusione, nonostante le loro divergenze e critiche vicendevoli, avrebbero raggiunto per Fabro in S. Tommaso, con la rivelazione dell'autentico concetto di "essere", un culmine tale da non poter essere nella sua sostanza ulteriormente sorpassato.

Sulla scia di Aristotele S. Tommaso rifiuta "le forme separate" di Platone e dei platonici, ma accoglie in pieno, come "conforme alla fede e alla verità" quell'unico primo principio delle cose che è "il bene", dal quale "derivano" tutte le altre cose che si dicono "buone" o "enti"<sup>14</sup>. Il rifiuto riguarda proprio solo la separazione delle "specie separate", delle "idee separate", e non certo la separazione dell'unico principio che è "il Bene", in cui egli dice di accordarsi con Aristotele:

Considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum, a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles in XII Metaphysicorum ponit quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur, sicut exercitus ad bonum ducis (PC, 127)<sup>15</sup>.

Ecco infatti la celebre frase di Aristotele: "È evidente [...] che

<sup>14</sup> "Omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo. Unde illud primum nominabant ipsum bonum vel per se bonum, vel principale bonum vel superbonum vel etiam bonitatem omnium bonorum seu etiam bonitatem aut essentiam et substantiam [...]. Haec autem Platoniorum ratio fidei non consonat nec veritati quantum ad hoc quod continet de speciebus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum-Principio verissima est eorum opinio et fidei christianae consona". (Il testo è preso da *In Dionysi De divinis nominibus*, Prologus. Le parole sottolineate sono dello Pseudo-Dionisio) (PC, 127, nota 2). Su questo rifiuto delle "species separatae", ossia del "realismo assoluto" da parte di S. Tommaso Fabro ritorna spesso: cfr. pp. 126, 246-247.

<sup>15</sup> *In I Ethic.*, lectio 6, Pirota, n. 79.

esiste una sostanza immobile, eterna e separata (κεχωρισμένη), dalle cose sensibili. E risulta pure che questa sostanza non può avere nessuna grandezza, ma che è senza parti e indivisibile<sup>16</sup>. E per quanto riguarda il grande problema del nesso che lega quest'unico principio "separato" con le cose del mondo, ecco ancora le parole di Aristotele:

Bisogna considerare, anche, in qual modo la realtà dell'universo possieda il bene e l'ottimo: (a) se come qualcosa che è separato (κεχωρισμένη) ed in sé e per sé, (b) oppure come l'ordine, (c) oppure in ambedue i modi, come avviene per un esercito. Infatti il bene dell'esercito sta nell'ordine, ma il bene sta anche nel generale: anzi, più in questo che non in quello, perché il generale non esiste in virtù dell'ordine, ma l'ordine in virtù del generale. Tutte le cose sono in certo modo ordinate insieme, ma non tutte nello stesso modo<sup>17</sup>.

Ma il problema per Aristotele rimaneva ancora lontano dalla soluzione: "Coloro che dicono che il bene è principio (ἀρχή), hanno ragione, ma non spiegano come il bene sia principio: se come causa finale (τέλος) o come causa motrice (κινῆσαν), come causa formale (εἶδος)<sup>18</sup>.

Nei suoi primi commenti al *De Divinis Nominibus* dello Pseudo-Dionigi e al *De Causis* di Proclo il *Bonum* che s'identifica con Dio, viene prima dell'*essere* (*esse*), perché con "essere" s'intende la comune caratteristica che è propria di tutti gli esseri del mondo finito: *Prima rerum creaturarum est esse*. Ma già in questi primi scritti S. Tommaso incomincia a invertire quest'ordine e chiama Dio l'*esse purum*: la "prima causa" di tutto ciò che è creato "est 'esse purum subsistens' et est 'vere unum' non participatum, 'in quo non' potest aliqua 'multitudo' inveniri differentium secundum essentiam [...]. Unde intelligentia quae est propinquissima causae primae habet esse maxime unitum"<sup>19</sup>. (PC, 192-193). È su questa fondamentale nozione di *esse* che andrà quindi sempre più appuntandosi l'attenzione di Tommaso fino a riconoscerne la chiave di soluzione dei più grandi problemi metafisici.

Egli distingue "l'essenza" dall'"esistenza", ossia "ciò che una cosa è" (*id quod est*) dal "fatto di essere" (*ex-sistentia*): una distin-

<sup>16</sup> *Metaph.*, XII, 7, 1073a3-6.

<sup>17</sup> *Metaph.*, XII, 10, 1075a10-16.

<sup>18</sup> *Metaph.*, XII, 10, 1075a38-b1.

<sup>19</sup> Commento al *De Causis*, lect. IV.

zione che non è soltanto “di ragione” ma una distinzione “reale” (PC, 25). Questa composizione fa sì che “il problema dell’Uno e dei molti è fatto corrispondere all’esigenza puramente formale dell’intelligibilità rispetto alla sensibilità, in quanto la prima contiene ed esige l’esigenza dell’Uno, mentre la seconda attesta e protesta, *bon gré mal gré* l’esistenza dei molti. L’esistenza si attesta allora come semplice *fatto*, come evento storico contingente e chiuso nelle coordinate spazio-temporali” PC, 25). Qui *existentia* è certo attualità (*actus essentiae*), ma attualità relativa alla forma di quell’ente che è definito dalla sua essenza. E quindi a questa essenza, o per lo meno al suo predominio va a rischio di essere ridotto “l’ente”. È quello che effettivamente, secondo Fabro, è accaduto in seguito alla Scolastica divenuta “essenzialistica”, “formalistica”, e che la porterà fatalmente alla sua decadenza. Fabro ritorna in continuazione su questa fondamentale deviazione della Scolastica<sup>20</sup>. Siamo qui sempre nella sfera dell’*ens*, dell’ente, dell’essente. È al di là di questo “ente” coartato nelle sue forme predicamentali, al di là di questo “ente” finito che S. Tommaso ha orientato la sua ricerca filosofica fino a scoprire nell’*esse ut actus* la soluzione. È l’*atto di essere* (*actus essendi*), ben distinto da tutti gli atti particolari delle varie essenze, dei quali è l’ulteriore atto che li fonda, che li causa, dunque l’*actus omnium formarum*, la *ratio essendi*, l’*ipsum esse subsistens*.

Sebbene dunque questo *ipsum esse subsistens*, che s’identifica con Dio, possa essere chiamato *ens*, è tuttavia al di là di tutti gli “enti finiti” perché non ha nessuna essenza, nessuna natura che ricevendolo ne contragga la perfezione: “Est enim maxime ens,

<sup>20</sup> Per il famoso gesuita Francesco Suarez, ad esempio, l’*ens* è definito come “illud, quod entitatem seu essentiam habet [...] Illa autem essentia seu entitas una propriissime erit, quae in suo genere habet quicquid ad eius intrinsecam rationem, seu consummationem spectat; ergo illud ens, quod huiusmodi est, sub ea ratione erit proprie ac per se ens” (*Disputationes Metaphysicae*, disp. IV, sect. III, n. 6). Sulla confusione, per Fabro gravissima, dell’*esse* con l’*existentia* che si limita solo ad essere l’atto della relativa *essentia*, cfr. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, S.E.I., Torino 1963, 198-204, 267 ss. Ogni “forma”, ogni “essenza” dà certo l’essere (*dat esse*), ma l’essere che essa dà è ancora un “esse formale specificum”, cioè l’essere di “questa” sostanza specifica definita nella sua categoria, un essere che è ancora in potenza: “nec forma est ipsum esse [...] comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse [...], ad ipsam formam comparatur ipsum esse ut actus” (*Contra Gent.*, II, 54: tertio).

inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum”<sup>21</sup>. Include perciò anche la vita e l’intelligenza che, essendo perfezioni, atti, sono incluse nell’atto di tutti gli atti: “ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens”<sup>22</sup>.

Ovviamente, pur trovandosi nelle cose sensibili, come ciò che di più intimo vi è in esse, non può essere colto dal senso, lo può anzi ancor meno di quanto lo possano le “forme sostanziali”, sia materiali che spirituali: “Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem, nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia”<sup>23</sup>. Il senso non può capire “la forma sostanziale”, tanto meno quindi “il senso dell’essere” (*intentionem essendi*).

Fabro quindi commenta:

Il riferirsi tomistico all’*esse* come *actus essendi* opera il trascendimento fondamentale dell’ente nel suo fondamento sul quale consistono rispettivamente i primi principi dell’essere e del conoscere nelle proprie strutture reali e intenzionali: l’*ens* non sarebbe il *primum speculativum* se l’*esse* non fosse il *primum actuale* e l’*esse* il *primus actus*” (PC, 229-230).

Sganciato l’*essere* dal suo legame alle varie *essenze*, o *forme sostanziali* perché atto di tutti gli atti, perfezione di tutte le perfezioni Tommaso poteva appoggiarsi sia alla dottrina platonica della “partecipazione”, della “imitazione” che a quella aristotelica dell’“atto” e della “potenza” senza rimanere imbrigliato dai loro limiti e quindi superandole nella loro sostanza. Già nella sua operetta giovanile *De ente et essentia* aveva affermato che ogni ente la cui essenza non s’identifica con l’essere ha il suo essere derivato da un altro che in definitiva dovrà essere l’essere sussi-

<sup>21</sup> *Summa th.*, I, q. 11a4.

<sup>22</sup> *Summa th.*, I, q. 4a2, ad 3m.

<sup>23</sup> *In I Sent.*, d. 18, q. V, a.1 ad 6m. Cfr. *Summa th.*, I, q. 75, a6 “Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus”. E tuttavia esso è il nucleo “più intimo” di “ogni” e di “tutti” gli essenti: egli è “illud quod est magis intimum et quod profundius omnibus est” (*Summa th.*, I, q. 8, a1).

stente: "Oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio" (cap. 5). E ancora, più tardi:

Omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur; videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sunt: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt<sup>24</sup> (PC, 126).

La dottrina platonica va però in parte corretta, perché "le forme", le essenze, sono certo principi delle forme esistenti nella materia, ma non sono da queste "separate": "Formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia, licet Plato posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilibus: nos vero ponamus eas in intellectu existentes et causantes formas inferiores per motum coeli"<sup>25</sup> (PC, 125).

È qui che interviene la grande differenza metafisica: Dio dà l'essere, l'agente naturale invece si limita a trasformarlo. Questa trasformazione avviene in due tappe essenziali: attraverso le intelligenze spirituali che muovono i corpi celesti, e attraverso l'opera di questi corpi celesti nei corpi terrestri nei quali causano generazione, corruzione, mutamenti corporali:

Duplex est agens: scil. agens divinum quod est dans esse, et agens naturale quod est transmutans. Dico ergo quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est corpora coelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, in quantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum [...] Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis coelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia, ut Boethius dicit (*De Trin.*, cap. 2) et Commentator in XI Metaph., sicut artificiorum ab artefice<sup>26</sup> (PC, 126).

Lo stesso "essere comune" a tutti gli enti, per il fatto che tutti "sono", è un essere che non va confuso con l'Essere primo sussistente, dal quale invece anch'esso deriva: "Ipsum esse commune est ex primo Ente, quod est Deus", e viene precisato il modo

<sup>24</sup> *C. Gent.*, III, 69.

<sup>25</sup> *C. Gent.*, III, 24; I, c. 44, Amplius.

<sup>26</sup> *In II Sent.*, d. 15, q. I, a2.

come esso dipende: "Esse commune est in ipso Deo sicut contentum in continente [...] Esse commune habet Ipsum scilicet Deum ut participans similitudinem Eius"<sup>27</sup>.

Questa dipendenza fatta di "partecipazione" è ovviamente di ispirazione platonica, anche se rimane misterioso il salto dalla perfezione e dall'unità assoluta alle perfezioni degli enti finiti. Come abbiamo a suo tempo sottolineato questo tipo di "partecipazione" fu espressamente rifiutato dal realista Aristotele impegnato a chiarire i collegamenti "tra gli essenti", di qualunque natura essi fossero, sempre costituiti di autentici contenuti, e sempre incapaci del salto verso un Essere sussistente e quindi trascendente. Fabro lo esprime con chiarezza:

L'essere dell'ente è certamente espresso anche dalle forme reali, e questo è detto da Aristotele il suo primo significato (le categorie, *Metaph.*, V, 7, 1017a17), ma qui l'essere come essere diventa l'ente in quanto ente (ὄν ἢ ὅν) 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).

Quello che per Aristotele, come si è detto, sarebbe stato un "salto nel vuoto di essere", in particolare nel vuoto dell'essere parmenideo, per Tommaso era invece il salto nella pienezza dell'essere.

Aristotele non ha ovviamente trascurato il grosso problema del nesso che lega l'essere assoluto, l'atto puro, di cui parla, com'è noto, con linguaggio sublime nel XII libro della sua *Metafisica*, con gli enti finiti del mondo. Ad esso arriva attraverso i due principi, spesso da lui ribaditi che "niente si muove se non è mosso da qualche altro", e che non è possibile procedere all'infinito in questa serie di moventi perché mossi. "Poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio (μέσον), deve esserci per conseguenza qualcosa che muove senza essere mosso e che sia sostanza eterna ed atto"<sup>28</sup>. Egli dimostra che questo Motore immobile non può che essere "uno", "sostanza" e "atto puro"<sup>29</sup>. Ma come può muovere senza essere mosso, ossia senza muoversi

<sup>27</sup> *In De div. nom.*, IV, lect. II, p. 66.

<sup>28</sup> *Metaph.*, XII, 7, 1072a23-25; cfr. *Phys.*, VIII, capp. 4 e 5.

<sup>29</sup> *Metaph.*, XII, 8, 1073a25-38.



dunque in se stesso? “Muove come ciò che è amato” (ὡς ἐρώμε-  
νον), mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse”<sup>30</sup>. Ci  
sembra che Fabro avrebbe dovuto sottolineare questo punto no-  
dale.

Non vuol dire certo che concentrandosi Aristotele sui nessi di  
carattere predicamentale, sulle trasformazioni e i movimenti di  
carattere fisico e sulla serie indefinita degli esseri finiti che por-  
tano con una dimostrazione *per absurdum* al Motore immobile,  
abbia negato a questo Motore immobile l'intelligenza e “perciò”,  
come egli dice, “la vita”. Intanto, proprio perché è all'origine del  
“movimento semplice del Tutto” (τοῦ παντός τὴν ἀπλὴν φορὰν),  
non può essere “in potenza” in alcun modo, ossia è senza mate-  
ria: “l'essenza prima non ha materia, perché è atto puro”<sup>31</sup>. Es-  
sendo senza materia, ed essendo all'origine del movimento del  
tutto significa che si tratta di un motore immateriale, spirituale,  
ossia – ecco il grande salto che non viene spiegato da Aristotele –  
è intelligenza pura, pensiero che non può abbassarsi a pensare  
oggetti che non sono atti puri, perché egli stesso allora non lo  
sarebbe. Quindi “se l'intelligenza divina è ciò che c'è di più ec-  
cellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensie-  
ro”<sup>32</sup>: In essa dunque “intelligenza e intelligibile coincidono”  
(ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). “Egli è anche vita, perché l'attività del-  
l'intelligenza è vita, ed egli è appunto quell'attività. E la sua atti-  
vità, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna”<sup>33</sup>. Connessa  
con la difficoltà di un Motore immobile che muove tutte le strut-  
ture del mondo fisico ed è però pensiero di pensiero, è la diffi-  
coltà che s'incontra nel ritorno di questo pensiero del pensiero  
verso queste strutture fisiche per porle e mantenerle in movi-  
mento. Come può questo Motore che è immobile essere l'origi-  
ne del movimento del tutto? Come fa in particolare a muovere la  
prima sfera delle stelle fisse, e poi giù giù successivamente tutte  
le altre sfere su cui sono incastonati i corpi celesti? Questi corpi  
celesti erano ritenuti da Aristotele, come egli spiega nella sua *Fisica*,  
ingenerabili e incorruttibili, perché così erano sempre stati  
visti, e i loro movimenti eterni perché circolari, e quindi proce-

<sup>30</sup> *Metaph.*, XII, 1072b2-3.

<sup>31</sup> *Metaph.*, XII, 8, 1073a29; 1074a36-38.

<sup>32</sup> *Metaph.*, XII, 9, 1074b34-35.

<sup>33</sup> *Metaph.*, XII, 7, 1072b26-30.

dedo nello stesso verso, esenti da ogni contrasto volto a fermarli<sup>34</sup>. La stessa fondamentale difficoltà si ripete per ognuna di queste sfere, e quindi per ognuno di quei corpi celesti: "è necessario che anche ciascuno di questi movimenti sia prodotto da una sostanza immobile ed eterna"<sup>35</sup>.

S. Tommaso si trova d'accordo con questo impianto e quindi risente di questa stessa difficoltà, pur avendo superato la difficoltà ancora maggiore della spaccatura della realtà nei due mondi platonici. Come abbiamo già visto, egli rimprovera ai "platonici" di aver sostenuto "un'azione immediata" delle "forme separate spirituali" (le Idee) sulle cose sensibili attraverso la "partecipazione". Per Tommaso occorre invece pensarle prima poste nell'intelletto delle sostanze spirituali" e quindi poi "causanti le forme inferiori delle cose sensibili attraverso i movimenti del cielo" (*per motum coeli*). Se infatti il cielo si muove chi lo muove o è intrinseco al corpo celeste o è ad esso estrinseco. Se è intrinseco il corpo mosso e il corpo movente formano una sola sostanza che muove se stessa ossia è sostanza viva, ma non di vita vegetativa perché allora sarebbe soggetta alla generazione e corruzione, cosa inconcepibile in un corpo celeste; e neppure di vita sensitiva perché allora dovrebbe avere organi diversi, che invece non ha. Dunque la sostanza movente è intellettuale. Se il movente è invece del tutto estrinseco, "del tutto separato dal corpo" (*penitus a corpore separatum*) allora per ciò stesso per definizione è incorporeo, ossia "una sostanza intellettuale"<sup>36</sup>. Questa doppia difficoltà fondamentale, di ascesa e di discesa è stata superata alla radice da S. Tommaso con il concetto, desunto dalla sacra scrittura, di creazione, in cui l'attore di questa radicale attività è "l'essere sussistente" (*Ego sum qui sum*), anch'esso indicato dalla sacra scrittura, ma reso trasparente filosoficamente, ossia razionalmente trasparente, in grazia soprattutto di Aristotele, dall'analisi, in termini di atto e potenza, di ogni essere, che non può non culminare in quello di atto puro. Ogni altro atto che non sia puro si manifesta allora come atto partecipato, come Platone e i platonici hanno intravisto.

In conclusione dunque per Fabro l'essere è arrivato in S.

<sup>34</sup> *Phys.*, VIII, capp. 7, 8, 9.

<sup>35</sup> *Metaph.*, XII, 8, 1072a32-34.

<sup>36</sup> *Contra Gent.*, III, 23.

Tommaso alla sua ultima trasparenza essenziale attraverso tre tappe: 1) l'indagine filosofica di Aristotele incentrata nella teoria della "potenza e atto" che culmina nel concetto di "atto puro"; 2) attraverso l'indagine filosofica di Platone e dei platonici che culmina nella sovranità della "Idea del Bene", della quale tutto in definitiva è "partecipazione"; e infine 3) attraverso il concetto di "Essere sussistente", il "sum qui sum" biblico nel suo contesto creazionistico, ossia come essere che crea e così sta al fondamento di ogni essere finito: di quello composto di forma e materia, e di ogni "sostanza spirituale" composta di forma ed essere<sup>37</sup>.

Per Fabro tutta questa complicata costruzione, che riassume nella sua sostanza il pensiero occidentale antico e medioevale, che chiama "classico", si basa sul principio che "l'essere è l'atto e il fondamento di ogni pensiero, il quale perciò è misurato dall'essere". È il principio base del "realismo", che si è venuto a trovare in opposizione irriducibile con il pensiero moderno che è sostanzialmente "idealismo", basato invece sul principio opposto che "l'atto è il pensiero stesso e lo stesso essere è dato e fondato sul pensiero ch'è la 'misura' di se stesso e perciò dell'essere del pensiero"<sup>38</sup>. Per cui, conclude, "idealismo e realismo sono due linee opposte che si divaricano all'infinito, perché la prima e vera differenza fra idealismo e realismo non è e non può essere gnoseologica ma metafisica, cioè nella qualificazione originaria dell'essere" (PC, 230). Esamineremo quindi nella seconda parte come Fabro interpreta secondo questa prospettiva il pensiero moderno di filosofi a questo riguardo più rappresentativi, la perdita del suo appoggio sull'essere, la chiusura nella sua immanenza, che l'ha portato alla perdita della verità essenziale, e in particolare all'ateismo.

[continua]

<sup>37</sup> Ecco le parole riassuntive dello stesso Fabro: "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). Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., 2 ed., p. 5 ss., p. 315 ss.).

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Phänom. des Geistes*, Einleitung.