

## Valori e libertà. La questione assiologica nel pensiero di Cornelio Fabro

Giovanni Turco

A prima vista l'attenzione dedicata da Cornelio Fabro al problema dei valori pare potersi racchiudere nell'ambito di alcuni interventi specifici, i quali, se rivelativi di un interesse tutt'altro che rapsodico, non si dilatano certamente al pari di altri temi che, quanto ad ampiezza ed a ricorrenza, occupano ben altra estensione<sup>1</sup>. Tuttavia uno sguardo avveduto non tarda a scorgere nel complesso della riflessione fabriana un impegno valutativo ed una sensibilità intellettuale per la questione assiologica, che vanno ben al di là dei contributi che la hanno formalmente ad oggetto<sup>2</sup>. Anzi, il suo itinerario di ricerca se ne può dire attraversato, tanto da un punto di vista diacronico<sup>3</sup> quanto da

---

Artículo recibido el día 8 de enero de 2013 y aceptado para su publicación el día 13 de marzo de 2014.

<sup>1</sup> Sembraerebbe rafforzare tale impressione la notazione secondo la quale nella *Storia della Filosofia* diretta da C. FABRO, la trattazione della "filosofia dei valori" (sviluppatasi a partire dalla seconda metà dell'Ottocento) non è svolta da Fabro stesso, ma da Armando Carlini.

<sup>2</sup> È opportuno rinviare, esemplarmente, alla espressa considerazione teoretica del problema dei valori presente in C. FABRO, *Metaphysica. Corso 1948-1949*, 114-120. In questo testo è riconosciuta chiaramente la specificità della questione dei valori: "in problematica valoris quaeritur utrum valor sit realitas quaedam originalis scil. sui generis, non directe derivabilis vel reducibilis ad praedicata ontologica communia". *Ibidem*, 115. In questa prospettiva, "problema valoris respicit actionem humanam qua talem, seu in quantum actio procedit ab intellectu et a voluntate praesertim a voluntate libera".

<sup>3</sup> Come si avrà modo di mostrare analiticamente nel corso della presente indagine, tanto il termine quanto il concetto di valore ricorre in una ampia messe di testi, che si distendono nei più diversi momenti della riflessione del filosofo friulano. Per quanto attiene alle molteplici "filosofie dei valori", Fabro, a seguito di una analisi critica delle tesi di Lotze, della Scuola austriaca dei valori (Meinong, Ehrenfels, Kreibig), della Scuola neokantiana del Baden (Windelband, Rickert, Bauch, Lask, Hoenigswald) e delle teorie fenomenologiche dei valori (Scheler e Hartmann), conclude che "haec non omnia rejicienda, nec minime sunt spernenda sed primo honeste intelligenda, et deinde cum

un punto di vista sincronico<sup>4</sup>, intensificandovisi l'impegno a mano a mano che la modernità (particolarmente nelle sue forme contemporanee) vede emergere l'odissea del nihilismo (con la "corsa alla coerenza" del principio di immanenza) e con essa si palesa nel suo esito teorico e pratico di nihilismo assiologico.

### I. Assiologicità del conoscere

La capacità assiologica, ovvero la capacità di riconoscere i valori — quindi di valutare in rapporto a ciò per cui le cose valgono — è naturale e primaria, essenziale e sorgiva, per l'essere umano. Essa si manifesta precocemente ed in modo consentaneo all'applicarsi dell'intelligenza alla realtà. Infatti, osserva Fabro, "per paradossale che possa apparire [...] il bambino è più sensibile all'ideale della perfezione pura, alla bellezza, alla bontà, alla perfezione, che non alla stessa realtà sensibile così che l'idea di Dio non costituisce per lui affatto un'intrusione prematura ma è il coronamento dell'aspirazione più profonda dell'anima [...] che fa i primi passi verso la verità"<sup>5</sup>. L'intelligenza umana è costitutivamente assiologica: "è la facoltà del vero"<sup>6</sup> che "conosce il bene"<sup>7</sup>. Essa è tale che la capacità assiologica precede e fonda la stessa acquisizione delle diverse forme di conoscenza empirica o riflessa, rispetto alle quali essa risulta un *prius* e non un *posterius*.

L'uomo in quanto tale (come il pensiero classico-cristiano ha posto in rilievo) "ha l'intelligenza e la volontà che tendono al vero e al bene assoluto"<sup>8</sup>. Precisamente, sotto il versante conoscitivo, vi è da rimarcare che "l'oggetto dell'intelletto [...] è la verità delle cose (e quindi anche la 'ragione' del bene)"<sup>9</sup>. L'attitudine assiologica si radica, quindi, nelle facoltà pro-

---

notione graeco-christiana personae comparanda eique —ut decet— apte applicanda, seiunctis vel praecisis elementis quae a Kantismo aut ab apriorismo idealistico mutuata sint, vel ab irrationalismo aut exaggerato intuitivismo". (*Ibidem*, 120).

<sup>4</sup> Al riguardo è interessante riferire la considerazione fabriana secondo cui "hanc notionem originalitatis valoris puto non esse alienam a mente Sancti Doctoris". *Ibidem*, 116. Atteso che l'approfondimento teoretico del pensiero tomistico costituisce una costante dell'itinerario fabriano, nondimeno è rimarchevole che tale persuasione non risulti smentita in alcun punto del suo svolgimento.

<sup>5</sup> C. FABRO, *Dio. Introduzione al problema teologico. Opere complete*, 17.

<sup>6</sup> C. FABRO, *Libertà e pensiero nell'uomo*, 125.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 126. "A questa apprensione segue l'inclinazione al bene". *Ibidem*, 127.

<sup>8</sup> C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, II ed., 219.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 101.

priamente umane, che nella tensione intenzionale che le connota, mirano all'attuazione della finalità conforme alla natura umana. Con una capacità parimenti naturale ed originaria, al tempo stesso<sup>10</sup>. Questa intenzionalità è tale da costituire il fondamento per il compimento di ogni conoscenza. Di modo che può inferirsi che il giudizio di verità —quindi il giudizio di valore— costituisce la condizione (implicita) ed il culmine (riflessivo) della conoscenza, ed è indissociabile da ogni conoscenza che sia autenticamente tale.

Fabro precisa che “la verità e la moralità costituiscono propriamente il compimento del movimento della coscienza: esse esigono perciò un giudizio di valore che verte direttamente, sia pur diversamente secondo i diversi oggetti, sull'esistenza o sull'essenza stessa delle cose e questo giudizio ha sempre, benché in varie forme, un valore di trascendenza e di posizione definitiva dell'oggetto”<sup>11</sup>. Nessuna conoscenza più dirsi, quindi, compiuta e attuata per se medesima se non in rapporto al giudizio di valore. Nessun aspetto della conoscenza vi è sottratto o posto in condizione di neutralità. Non vi è, del resto, un pensiero privo di contenuto proprio, né una assoluta separazione tra i diversi stadi del pensiero<sup>12</sup>, ma piuttosto una continuità ed interrelazione profonda e strutturale. Persino la considerazione della fantasia lo conferma: “ogni teoria della fantasia si riflette necessariamente in una corrispondente concezione della verità e della vita dell'uomo”<sup>13</sup>.

L'assiologicità del pensiero emerge fin dalle sue fasi primigenie ed al di là della sua stessa formale esplicitazione, fissando sotto il profilo valutativo linee di orientamento per il conoscere e per l'agire, di notevole rilievo esistenziale. Donde, come si esprime l'Aquinate, può rilevarsi che la conoscenza è effetto (e non causa) della verità<sup>14</sup>. Fabro osserva che il pensiero

<sup>10</sup> “Noi siamo dei cercanti, dei cercatori, dei pellegrini della verità”. C. FABRO, *Libertà e pensiero nell'uomo*, 2.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>12</sup> In rapporto al concetto, Fabro chiarisce che “già nel primo momento dell'astrazione intellettuale che porta al concetto operano processi comparativi [...] che attestano la presenza del pensiero: tocca riconoscere quindi una certa priorità del pensiero stesso in una forma di pensiero iniziale ai processi del suo sviluppo e tale forma viene indicata nei primi concetti e nei primi principi che fanno argine allo scorrere dell'esperienza [...] e costituiscono i fondamenti di ogni pensiero sia pratico come scientifico. Inoltre dal punto di vista psicologico, il concetto non si trova soltanto all'inizio dei processi di pensiero ma costituisce spesso il punto di arrivo, tanto dei giudizi come dei ragionamenti, che viene fissato e conservato mediante il ‘linguaggio’”. *Ibidem*, 59.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 53.

<sup>14</sup> “Cognitio est quidam veritatis effectus”. TOMMASO D'AQUINO, *De Ver.*, q. I, a. 1.

“nelle sue forme iniziali o pensiero implicito [...] esprime la stessa plasticità dello spirito [...]: le “idee generali” perciò, lungi dall’essere delle immagini sbiadite come pretende l’empirismo o delle astrazioni vuote come le concepisce l’idealismo trascendentale, esprimono invece i “punti intensivi” di orientamento della vita dello spirito perché sono il risultato delle abitudini di adattamento del soggetto col mondo [...] secondo un contenuto preciso di valore”<sup>15</sup>.

È chiaro che le valutazioni, che informano innegabilmente tanto i giudizi quanto i comportamenti, nel dinamismo dell’interessa vitale del soggetto umano, non prescindono —né possono prescindere— dal complesso degli abiti e delle tendenze acquisite, nonché da tutta la concreta poliedrica complessità delle risonanze affettive ed emotive. Lo svolgersi del pensiero nella sua attività, difatti, “non è una realtà psicologica isolata, ma va considerato dall’intimo del comportamento della persona e quindi nel plesso totale, non tanto delle cosiddette sensazioni e rappresentazioni, ma soprattutto delle tendenze, inclinazioni e affezioni che operano nella vita vissuta, con le quali il pensiero si trova in continuo scambio d’influssi per la costituzione dell’equilibrio fra le diverse sfere della coscienza”<sup>16</sup>.

Altresì, in riferimento alla coscienza morale in atto, vi è da evidenziare (riprendendo una considerazione tomistica) che la naturale assiologicità della conoscenza umana si compie —in ordine alla valutazione dell’agire— nella riflessione *an actus rectus sit vel non*<sup>17</sup>. Quanto ad essa, la coscienza comporta “un giudizio di valore e il suo esercizio dipende dalla virtù morale della prudenza”<sup>18</sup>.

Dal punto di vista della considerazione globale delle scienze (che è ben diversa dallo scientismo<sup>19</sup>) Fabro rileva che le “scienze dello spirito” —intese per se stesse<sup>20</sup> come le scienze che studiano l’uomo in quanto tale ed il suo agire— possono essere distinte in due classi: quelle fenomenologiche e quelle assiologiche. Fra le prime è possibile includere anzitutto la psicologia (con le sue varie branche); fra le seconde possono essere annoverate la morale, il

<sup>15</sup> C. FABRO, *Libertà e pensiero nell’uomo*, 60.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>17</sup> Cf. T. D’AQUINO, *De Ver.*, q. 21, a. 1.

<sup>18</sup> C. FABRO, *L’anima. Introduzione al problema dell’uomo*, 19.

<sup>19</sup> Lo scientismo “può essere definito come una superstizione, forse, con la sua promessa di distruzione di tutta la vita spirituale, la superstizione più pericolosa del nostro tempo”. C. FABRO, “Scienza e Trascendenza”, 3.

<sup>20</sup> Al di là della nota distinzione risalente al Wundt e al Dilthey.

diritto, la politica, la storia, l'economia. Tra le due classi vi è una intima relazione. Le prime offrono alle seconde una propedeutica descrittiva. Queste costituiscono la base valutativa di quelle. Tuttavia, la propedeuticità delle prime non va intesa in senso assoluto, in quanto nessuna generalizzazione empirica può esaurire il campo della libertà, che è proprio dell'uomo e del suo agire. Mentre il carattere fondativo delle seconde non va inteso in modo astratto o razionalistico. Ogni scienza, infatti, presuppone il valore della verità, rinunciando al quale qualsiasi scienza rinunciarebbe a se medesima.

Quanto alla loro relazione esistenziale, Fabro precisa che vi è “come una specie d'intreccio dialettico fra fenomenologia e assiologia che porta ad una dipendenza mutua ed al riconoscimento che l'uomo non può conoscere se stesso indipendentemente dall'agire, cioè dalla “decisione” che gli fa scegliere il fine e perseguirlo nell'esistenza; come neppure può scegliere questo fine e cercare di realizzarlo senz'aver prima aperto il suo sguardo interiore e senza aver valutato il mondo esteriore della natura, dell'arte e della politica. È nella concretezza di quest'intreccio che si attua la personalità di ciascuno e si decidono le vocazioni [...] Dopo la scelta [del fine], ecco che la libertà che ha determinato se stessa nella scelta, deve attuare se stessa applicandosi al mondo: è il momento pratico per eccellenza che si riferisce a tutte le attività dell'uomo”<sup>21</sup>.

Ora, la considerazione delle scienze rinvia a quella del conoscere in se medesimo. Ogni conoscenza — tanto per la coscienza comune quanto per le diverse scienze, fino ai vertici della teoresi — sta sul fondamento della verità (in quanto sta sul fondamento dell'essere)<sup>22</sup> e rimanda alla Verità per la quale ogni verità è verità (e, perciò, al Principio di ogni essere)<sup>23</sup>. Senza cui nessuna verità può darsi in nessun campo e in nessun ordine.

Parimenti il dialogo, o si fonda sull'assiologia della verità — quindi sul riconoscimento della priorità dell'essere rispetto al conoscere — o resta vanificato e reso inconsistente in se medesimo. Il dialogo, infatti, presuppone

<sup>21</sup> C. FABRO, *Dio. Introduzione al problema teologico*, 125-126.

<sup>22</sup> Il conoscere, infatti, è “un ‘certo’ ricevere, accogliere l'essere, come un ‘attuarsi che è un formarsi e informarsi dell'essere’ ... e quest'attuarsi della coscienza nell'essere è la verità ontico-ontologica come fondamento della verità logica ch'è il ‘conformarsi’ della coscienza all'essere”. C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, 232.

<sup>23</sup> Fabro scrive che “ogni verità che l'uomo conosce del finito, nel mondo e nella propria coscienza, rimanda alla verità infinita (cioè a Dio), da cui discende ogni verità nel mondo e nella coscienza dell'uomo”. C. FABRO, “La verità integrale dell'uomo integrale. A proposito della dimostrazione dell'esistenza di Dio di M. F. Sciacca”, 511.

—per essere autentico— una comune base di partenza ed un termine comune per entrambi i dialoganti<sup>24</sup>. Il che importa il riconoscimento della comune natura umana e della sua Fonte ontologica (senza cui questa stessa non si spiega). In specie il dialogo richiede l'apertura incondizionata alla normatività dell'essere (e quindi al suo Fondamento ultimo)<sup>25</sup>: all'essere come fondamento e misura del conoscere, quindi al vero come criterio di ogni giudizio, capace di trascendere, come tale, ogni opinione ed ogni apparire.

Diversamente, un dialogo che presuma di essere principio e fine di se medesimo, separando atto e contenuto, si riduce ad una attività senza contenuto (o ugualmente suscettibile di qualsiasi contenuto). Talché si pone come immanente a se medesimo ed assume (implicitamente o esplicitamente) lo sfondo dell'indifferentismo assiologico, secondo cui —come osserva Fabro— la tolleranza “vuole essere totale e radicale rispetto all'essere stesso: essa cioè esige che si prescindano dal contenuto dell'atto, dall'oggetto del discorso e dall'esistenza stessa della verità”<sup>26</sup>. In tal caso la tolleranza è null'altro che “indifferenza radicale del contenuto, di qualsiasi contenuto”<sup>27</sup>. Una filosofia del dialogo che presuma di essere anassiologica, o che pretenda (reciprocamente) di fare del dialogo un valore assoluto, si rivela come una forma di nihilismo prassistico (ove il dialogo si risolve nella prassi di se medesimo): “siffatta filosofia del dialogo non è che nullismo metafisico e conseguente scetticismo e cinismo morale”<sup>28</sup>. In altri termini, un dialogo che ambisca a giudicare la verità (come proprio risultato, come tale sempre *in fieri*) piuttosto che essere giudicato dalla verità, ovvero un dialogo senza il fondamento nell'Essere, “scivola nell'indifferenza radicale e si sprofonda nei gorgi del nulla”<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, “La filosofia dopo il Concilio”, 76.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 78. “Senza questo fondamento, nessun discorso potrà diventare dialogo, comunione di spirito, poiché non c'è comunione che in un terzo che ascolta, raccoglie e guida gli itineranti del vero”.

<sup>26</sup> *Ibidem*. Fabro prosegue evidenziando che, in questa prospettiva, vi è “la dichiarazione della ‘libertà di pensiero’ non in qualsiasi senso [...] ma nel senso preciso che al pensiero non importa e per il pensiero non conta più nessuna distinzione o diversità di contenuto, neppure quella del vero e del falso o del bene e del male”

<sup>27</sup> *Ibidem*, 79. Tal è la prospettiva propria della “filosofia moderna dell'immanenza che risolve l'essere nell'atto del pensare”.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 78.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 79. Del resto, “la parola che non parte dal fondamento [...] non è neppure parola perché non dice nulla e non vuol dire nulla”.

Senza la verità —come presenza dell'essere al pensiero—<sup>30</sup> non è possibile né la filosofia, né la controversia<sup>31</sup>, né la riflessione<sup>32</sup>, né il linguaggio<sup>33</sup>, né la cultura<sup>34</sup>, né la comunicazione<sup>35</sup>, né la fede<sup>36</sup>. La verità costituisce il momento iniziale e quello finale di ogni conoscenza: nel primo momento essa è costituita dall'apertura conoscitiva, che “rende possibile ogni presentarsi dell'essere”<sup>37</sup>; nel momento finale essa si dà come conformità del pensiero all'essere, che fonda il rapporto del soggetto all'oggetto. La verità, quindi, rende intimamente possibile il conoscere in ogni sua fase. Nel momento iniziale il conoscente è nella condizione di possibilità (metafisica) della verità; nel momento finale il conoscente è nella condizione di attualità (noetica) della verità<sup>38</sup>. La verità è pertanto coestensiva al conoscere, al pensare<sup>39</sup> ed al comunicare, nella loro autenticità<sup>40</sup> —sul fondamento dell'essere—<sup>41</sup> non come qualcosa di estrinseco ma come intrinseca essenzialità, normatività e teleicità<sup>42</sup>. In tal senso, la dignità del pensiero —corrispettiva al “valore dell'intelligenza—”<sup>43</sup> non è l'autoreferenzialità del discorso, ma (come si esprime Fabro) è l'avvertenza della ‘necessità del fondamento’<sup>44</sup>.

<sup>30</sup> C. FABRO, *Il problema della verità*, 34. Nella sua posizione originaria la verità è la “presenza dell'essere” in quanto è la realtà dell'essere stesso”.

<sup>31</sup> *Ibidem*. “La controversia suppone infatti un cammino che la filosofia deve fare; quindi un punto di partenza indiscusso rispetto al quale si possa istituire il processo al cammino percorso”

<sup>32</sup> *Ibidem*, 35. “La riflessione è precisamente la situazione originaria della ‘richiesta della verità’”

<sup>33</sup> C. FABRO, “Pensiero e linguaggio in S. Tommaso”.

<sup>34</sup> C. FABRO, “Intorno al concetto di cultura cattolica”, 8.

<sup>35</sup> Cf. C. FABRO, *Pensiero e linguaggio in S. Tommaso*, 169.

<sup>36</sup> Cf. C. FABRO “La ‘filosofia della fede’ nel modernismo”, 2-3. Tuttavia, precisa Fabro, “non si può e non si deve rigorosamente parlare di una ‘filosofia della fede’ [...] per la ragione assai elementare che la fede di cui parliamo appartiene all'ordine soprannaturale”.

<sup>37</sup> C. FABRO, *Il problema della verità*, 35.

<sup>38</sup> C. FABRO, 35-36.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 36. In tal senso, “la verità è soprattutto ‘presenza’ e ‘contemplazione’ dell'essere che si dona nella presenza”.

<sup>40</sup> C. FABRO, *Pensiero e linguaggio in S. Tommaso*, 182. Il pensare autentico è null'altro che quello “verace”. Come il linguaggio autentico è quello “significante”.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 178. “L'emergenza metafisica dell'esse su tutte le formalità spiega la sua implicazione nell'espressione linguistica di ogni realtà e forma [...] Parlare è essere parlanti e prima, nelle stesse perfezioni pure, vivere è essere viventi come pensare è essere pensanti”

<sup>42</sup> C. FABRO, *Il problema della verità*, 37. Infatti, “non è la coscienza che domina l'essere, ma è l'essere che domina la coscienza e la struttura delle sue forme”.

<sup>43</sup> C. FABRO, “Tomismo di domani”, 3.

<sup>44</sup> C. FABRO, “La filosofia come asceti dell'intelligenza”, 3.

Analogamente, la conoscenza umana trova compimento in quella del suo agire. Questo è essenzialmente ordinato al fine conforme alla sua natura (che ne costituisce il criterio di valutazione obiettivo). Siccome il perseguimento del fine è opera di libertà, la sua considerazione richiede l'applicazione della ragione al complesso dell'esperienza umana, nelle sue diverse concrezioni: si tratti degli abiti morali, come delle diverse relazioni (sorgenti di altrettanti ordini di doveri naturali), delle arti come delle istituzioni. Ne deriva il carattere assiologico della conoscenza relativa ad ogni versante dell'agire e ad ogni tipo di esperienza. Al tempo stesso ciascuno di essi non è conoscibile —anche per ciò che esige la valutazione prudentiale— se non nella concretezza che lo caratterizza ed in cui si realizza.

Nessuna scienza può considerarsi neutrale nei confronti della verità<sup>45</sup>, in quanto non può considerarsi neutrale rispetto alla realtà (della quale studia un aspetto determinato). La neutralità rispetto al suo oggetto, per qualsivoglia forma di scienza, coinciderebbe con la cecità epistemica. In questo senso, non vi sono, né vi possono essere, scienze avalutative. Né, si può aggiungere, lo possono essere nell'ordine dell'agire, in quanto ogni attività (anche quella puramente conoscitiva) presuppone la valutazione della bontà del suo attuarsi, nella considerazione della sua finalità, ovvero viene compiuta in quanto considerata un bene (per se stessa). Le diverse scienze —precisa Fabro— “importano affermazioni e negazioni e perciò attribuzioni esplicite sul modo di essere delle cose in sé. In quanto include il pronunciarsi sull'essere con affermazioni e negazioni, la astrazione che appartiene al giudizio è soggetta a verità o falsità secondo che le sue attribuzioni sono conformi o difformi dalla realtà”<sup>46</sup>.

Inconfondibilmente, il pensiero filosofico si caratterizza per il suo inesausto tendere alla verità dell'essere, come questione del fondamento<sup>47</sup>. Precisamente, il pensatore friulano scrive che la filosofia “è la riflessione essenziale che ha per oggetto la ‘prima verità’ ossia l'illuminazione originaria ch'è la *verità dell'essere*”<sup>48</sup>, tale in quanto “è e deve mostrare il fonda-

<sup>45</sup> Cf. C. FABRO, *Il problema della verità*, 35.

<sup>46</sup> C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, 68-69.

<sup>47</sup> C. FABRO, *Libertà e pensiero nell'uomo*, 1. “Il metodo della filosofia è andare al principio, al fondamento [...] Il metodo della filosofia è il metodo della riduzione al fondamento [...] Chiedersi cos'è l'essere della verità, della giustizia non è un problema tangenziale, ma è ricercare il problema fondamentale dell'uomo: l'uomo si rende consapevole di essere uomo appunto perché cerca la giustizia, la verità”.

<sup>48</sup> C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, 12.



mento e il paradigma di ogni verità<sup>49</sup>. La filosofia è “scienza della verità”, precisamente essa è la ricerca “dell’ultima verità dell’essere”<sup>50</sup>, senza la quale la filosofia stessa è vanificata e resa impossibile (ancor più radicalmente di qualsiasi altra forma di conoscenza). La questione della verità è iscritta nella considerazione essenziale della relazione tra pensiero ed essere<sup>51</sup>, in modo da costituire ineludibilmente il problema del cominciamento<sup>52</sup> ed insieme la domanda decisiva per tutta la vita del pensiero<sup>53</sup>. Talché la filosofia “è anzitutto la giustificazione della verità del pensiero ovvero la fondazione della verità come tale”<sup>54</sup>. Essa, pertanto, rivela iscritta in se medesima l’assiologia della verità, in modo essenziale ed indissolubile. La verità ha una priorità irriducibile: non si identifica con alcun prodotto o risultato, né con la storia né con la prassi. Piuttosto consente di intenderle e di pensarle essenzialmente. Altrimenti si dissolverebbero nell’immanenza del loro stesso divenire, svuotandosi di consistenza e di intelligibilità<sup>55</sup>.

Il valore del pensiero risiede (come potenza) nella sua capacità di verità<sup>56</sup> e (come atto) nel suo contenuto di verità. Questa, essenzialmente, “non è che la ‘presenza’ dell’essere”<sup>57</sup>. Senza verità il pensiero cessa di essere un bene. La capacità di verità si attua nel suo rapporto all’essere, ovvero nel

<sup>49</sup> *Ibidem*, 20. Perciò, rileva Fabro, “alla filosofia tocca [...] ripiegarsi nella riflessione totale che abbraccia l’intero cammino dello spirito facendo emergere il plesso originario della verità nel suo presentarsi ch’era già implicito in ogni presentarsi e che diventa esplicito nell’opera di riflessione del filosofo”.

<sup>50</sup> C. FABRO, “Natura e missione della filosofia”, 3. Precisamente la filosofia è “ricerca assoluta della verità dell’essere” (*Ibidem*, 6) e con ciò è parimenti “riflessione sulla vita e sull’immediatezza”. (*Ibidem*, 12).

<sup>51</sup> Cf. C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, 12.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 14. “Fabro fa notare che “il ‘Cominciare’ [...] è [...] un mettersi nel ‘luogo della verità’: è perciò come un trovare e uno stabilire la luce che illumina il cammino e lo rende possibile, non solo al primo passo, ma lo sostiene e lo spinge di tappa in tappa”.

<sup>53</sup> C. FABRO, *Libertà e pensiero nell’uomo*, 2.

“Siccome il concetto della verità dell’essere è il concetto fondamentale che dà significato e valore a qualsiasi altro concetto, così la filosofia con la riflessione totale non fa che riportarci a questo fondamento assoluto”.

<sup>54</sup> C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, 14. Fabro prosegue evidenziando che la filosofia “è il ritrovare e chiarire quell’evidenza primitiva la quale alimenta ogni altra verità della vita e ogni altra evidenza della scienza [e] [...] dà luce e certezza a ogni verità ed è da tutte presupposta, ma essa nulla presuppone”.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, *Intorno al concetto di cultura cattolica*, 8.

<sup>56</sup> “La coscienza si definisce non mediante se stessa, ma mediante il rapporto all’essere, al vero, al bene”. C. FABRO, *Libertà e pensiero nell’uomo*, 103.

<sup>57</sup> C. FABRO, *Natura e missione della filosofia*, 7.

suo rapporto all'oggetto, come originario e sorgivo del pensare<sup>58</sup>. Il pensare è sempre pensare qualcosa, il pensiero del nulla è il nulla del pensiero. Al contempo, pensare è sempre pensare il particolare nella luce dell'universale, senza cui il contingente neppure sarebbe intelligibile<sup>59</sup>. In tal senso, pensare è pensare nella luce dei valori<sup>60</sup>, al di là di ogni condizionatezza<sup>61</sup>. La vita dello spirito, difatti, "è la conoscenza della verità amata, la certezza del suo possesso"<sup>62</sup>. Di modo che la tematica dei valori trova svolgimento nella questione del valore del pensiero e del suo rapporto al fondamento.

Per converso, la pretesa di fare del dubbio assoluto l'inizio assoluto del pensiero, costituisce — come fa osservare Fabro — non un atto del pensiero, ma un atto di volontà (vuoto di contenuto e perciò vuoto di verità), che al pensiero si impone e pretende di sostituirsi: "dubitare di tutto, matematica e logica comprese, non è dubitare ma solo voler dubitare, e poiché non è alcun conoscere, è soltanto un volere, un volere che pretende autenticarsi prima dell'essere e che è perciò soltanto 'volontà di conoscere'"<sup>63</sup>. Il dubbio assoluto, dal conoscere, all'essere, all'agire, è "un assurdo"<sup>64</sup>. Il dubbio presuppone un oggetto e un soggetto, presuppone che si dubiti di qualcosa da parte di qualcuno<sup>65</sup>. Nell'atto di dubitare si presuppongono tutte le verità (e le certezze) necessarie perché il dubbio stesso possa essere formulato, anzi possa sorgere. Il dubbio assoluto, che pretende di sottoporre alla propria stregua ogni valore, costituisce in realtà un arbitrio della volontà. Il dubbio radicale non è l'inveramento della capacità critico-riflessiva, ma la posizione autofagica e paralizzante dell'indistinzione originaria di vero

<sup>58</sup> Cf. C. FABRO, *Libertà e pensiero nell'uomo*, 102.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 74. "L'intelligibile è universale, astratto; ma un astratto sempre legato al concreto; un astratto che, in quanto espone dei valori, delle strutture, dei contenuti, vive, si alimenta della linfa che scaturisce dal concreto; un astratto che, in quanto espone dei valori, delle strutture, dei contenuti, vive, si alimenta della linfa che scaturisce dal concreto".

<sup>60</sup> *Ibidem*, 98. "Questo portarsi all'essenziale, [...] questo trovar l'uno nei molti e vedere nei molti l'uno, questo comprendere la bontà in mezzo a tanta malizia, unità in tanta diversità [...] in modo che non siamo più noi, a determinare il pensiero, a condizionarlo, ma è il pensiero, l'essere, la bontà, la bellezza, quella bellezza che muovendosi si attua".

<sup>61</sup> *Ibidem*, 83. "Il pensiero afferra valori universali che valgono per tutti e sempre e non dipendono da nessun livello di civiltà; ma essi stessi costruiscono la civiltà; non dipendono da nessun tipo di cultura, ma essi stessi interpretano i tipi di cultura".

<sup>62</sup> C. FABRO, "L'uomo moderno e il dubbio", 10.

<sup>63</sup> C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, 250.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Cf. C. FABRO, *L'uomo moderno e il dubbio*, 14.

e falso, come di valore e disvalore. Di contro, il dubbio “positivo” (ben altro rispetto al moderno dubbio “costitutivo”)<sup>66</sup> circoscritto e determinato per contenuto e forma (tanto sotto il profilo oggettivo quanto sotto quello soggettivo), “di per sé tende a sciogliersi, a dirimersi [...] o in una nuova certezza o in una più alta decisione”<sup>67</sup>. Il dubbio ragionevole, infatti, “ha alle spalle la verità”<sup>68</sup>.

La pretesa di fare del dubbio assoluto l’inizio del pensiero equivale a quella di fare dell’essere assolutamente indeterminato, pari al nulla, il principio di tutto ciò che è. Allo stesso modo, si presupporrebbe il primato del non essere sull’essere, come del non valore sul valore. Con ciò, considerando il primo dei due termini come originario ed originante, rispetto al secondo. Nell’uno come nell’altro caso, si compirebbe una radicale inversione, sottratta ad ogni fondazione, presumendo una premessa disassiológica come sorgiva di ogni possibile considerazione assiologica.

La crisi del pensiero filosofico che è derivata da tale impostazione (basata sul principio di immanenza) ha avuto effetti esiziali<sup>69</sup> —evidenzia Fabro— con la “proclamazione dell’assolutezza della prassi”<sup>70</sup> e “l’espulsione o nientificazione del problema della verità”<sup>71</sup>. Essa ha condotto, di conseguenza, all’insignificanza la riflessione che ne è tributaria, con “l’incapacità di riagganciare l’uomo al reale e di riportarlo all’origine del logo essenziale”<sup>72</sup>. Nondimeno ne è derivata una profonda crisi delle valutazioni assiologiche<sup>73</sup>. Tale crisi è coestensiva alla crisi della ragione<sup>74</sup>, mentre il riconoscimento del valore della ragione è premessa ineludibile per l’attingimento dei valori.

<sup>66</sup> Cf. *Ibidem*, 12.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> C. FABRO, “Tomismo essenziale e crisi dei tomismi (nel I centenario dell’Enciclica ‘Aeterni Patris’)”, 84.

Tanto che —nelle correnti del pensiero contemporaneo, dall’esistenzialismo, al neopositivismo, al pragmatismo, al marxismo, alla fenomenologia— si è giunti a “constatare semplicemente la morte della filosofia nella sua missione originaria, cioè come fondatrice autentica della libertà nella verità”.

<sup>70</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>73</sup> Infatti, “in virtù del principio d’immanenza l’essere rimanda e si fonda sul nulla e sul continuo dileguarsi dell’atto di coscienza”. *Ibidem*, 96. Così viene ridotto all’attualismo autoproduttivo dell’immanentismo moderno “il senso dell’essere e dei valori dello spirito”. *Ibidem*, 102.

<sup>74</sup> Cf. C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*.

## II. Assiologicità dell'agire

Tutto l'agire umano ha un carattere intimamente assiologico<sup>75</sup>. Tutto in esso è assiologicamente rilevante (anche ovviamente allorché si compie nel senso dei disvalori o degli pseudovalori). Esso, infatti, proprio in quanto umano —ovvero cosciente e libero— è essenzialmente teso al conseguimento del fine che polarizza la tensione essenziale delle facoltà e che ne misura assiologicamente il compimento, e quindi gli atti che ne promanano. Ciò che non è possibile senza la valutazione assiologica, senza la riconduzione ai principi<sup>76</sup>. La tensione ai valori è tensione al compimento e la tensione al compimento è tale in ordine alla perfezione. In questo senso il valore attrae, perché desiderabile per se stesso, e, posseduto, tende ad espandersi, fecondatore nell'ordine del vero, del bene e del bello.

Difatti, osserva Fabro, “come l'intelligenza è la facoltà del vero, cioè del giudizio sulla realtà oggettiva delle cose in se stesse, così la volontà è la facoltà del bene universale e perfetto, ovvero il principio tendenziale che muove l'essere spirituale alla conquista dei valori verso ciò ch'è la perfezione (reale o supposta) dell'essere stesso in vista del suo compimento ultimo [...]. Appartiene quindi alla volontà il dinamismo dell'essere spirituale; come l'istinto e l'appetito sensitivo sono i principi propulsori della vita inferiore, così la volontà per la sfera intellettuale in quanto è l'appetito spirituale e principio supremo della perfezione del soggetto [...] Terzo momento del dinamismo della volontà è la 'comunicazione' o diffusione fuori di sé del bene posseduto e goduto, mediante la quale l'essere spirituale inserisce se stesso e la propria vita nel mondo, affermando i valori nei limiti della propria sfera e possibilità [...]. Tale dinamismo della volontà è sollecitato (nell'uomo) prima dall'appetito sensitivo e dalle sue passioni e poi in alto dall'intelletto che propone l'ultimo fine e la proporzione dei mezzi al

<sup>75</sup> C. FABRO, *Metaphysica*, 118. In ogni campo del suo esercizio l'agire libero si connota assiologicamente. Nella considerazione della sua naturale finalizzazione e della essenziale analogicità dei valori, Fabro chiarisce che “valorem” ut particularem emergentiam entis et boni accipimus proinde solum in actionibus quae per liberum fiunt arbitrium. Ceteri qui dicuntur valores aesthetici, scientiae, culturae, ad ipsum intellectum et ad bonum metaphysicum remittimus; valores oeconomici, iuridici, politici ... participant de authenticitate valoris prout ad libertatem pertinent et ab illa fiunt vel dependent”.

<sup>76</sup> C. FABRO, *Libertà e pensiero nell'uomo*, 8. “Noi siamo liberi perché siamo in grado di riferire i molti all'uno, i diversi all'identico, gli enti all'essere, ma non in modo che gli enti scompaiano nell'essere, ma nell'essere acquistino il loro valore e la loro realtà”.

fine che conviene seguire per il conseguimento reale del fine stesso, perché l'oggetto della volontà è il bene com'è in realtà"<sup>77</sup>.

I valori —in ispecie, il bene— sono desiderabili in quanto sono e per ciò che sono. Per la verità, come per il bene, emerge la "essenziale immanenza del criterio al contenuto"<sup>78</sup> dell'atto. Essi non costituiscono, quindi, la proiezione di una preferenza soggettiva o collettiva, né una opzione cui si attribuisce il carattere di un fine in vista, né l'ipostatizzazione di una opinione (per quanto convinta o condivisa). I valori possono essere condivisi, perché, reali e appetibili in sé, lungo la linea del dinamismo perfetto (acquisitivo ed attuativo), ma non sono tali perché condivisi. In altri termini, la verità ed il bene vanno condivisi, perché tali, ma non dipendono da alcuna condivisione, la quale resta un dato empirico (pur psicologicamente o sociologicamente tipizzato) e come tale a sua volta suscettibile di valutazione.

Pertanto, considerato l'ordine costitutivo dell'intelligenza al vero e della volontà al bene, è necessario evidenziare che nulla che sia propriamente umano è assiologicamente neutrale. Di fronte all'agire umano, ovvero dell'agire libero, si aprono essenzialmente due possibilità: "il vero e il falso, il bene e il male. La prima coppia, il vero e il falso, appartiene all'intelligenza come alternativa di comprensione; la seconda, il bene e il male, qualifica la volontà nel momento decidente della 'scelta'"<sup>79</sup>. È chiaro che le opposte e ineludibili alternative non stanno sullo stesso piano: "mentre con la scelta del vero e del bene l'uomo emerge e si libera a libertà verso il fondamento dell'Assoluto [...]; con la scelta del falso e del male l'uomo sprofonda nel nulla, travolto dal turbine della storia"<sup>80</sup>. Talché, simmetricamente, al primato del vero nell'ordine teoretico corrisponde il primato del bene nell'ordine pratico. Nessun momento come nessuna sfera dell'agire —e del suo concretizzarsi in valutazioni e realizzazioni— è indifferente dal punto di vista del valore. Nessuno spazio di indifferenza può darsi nell'attività razionale e libera. Né nel campo del conoscere (ovvero delle scienze) né nel campo dell'operare (ovvero delle concrezioni dell'agire). Neppure possono darsi istituzioni neutrali o leggi neutrali: esse —come tutto ciò che è nell'ordine della finalità— non possono che essere qualificate dal fine e perciò dall'oggetto che intendono attuare. Pertanto, tro-

<sup>77</sup> C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, 88.

<sup>78</sup> C. FABRO, *Natura e missione della filosofia*, 3.

<sup>79</sup> C. FABRO, *Alla ricerca della fondazione della metafisica*, 8.

<sup>80</sup> *Ibidem.*

vano nella verità e nel bene la propria misura, la quale è intrinseca (come tale) alla finalità delle facoltà come all'ordine delle cose, conformemente alla propria natura.

Fabro evidenzia che la considerazione del valore nell'ordine dell'agire, conduce alla riflessione sul valore morale in quanto tale. In questa prospettiva, il valore morale è da riferirsi al valore dell'atto morale, in se stesso: "poiché l'essere fonda il pensiero, il bene oggettivo resta la regola della scelta soggettiva che ognuno ha il dovere di conoscere e riconoscere, per quanto può"<sup>81</sup>. L'agire, nella sua adesione al bene che ne costituisce il fine<sup>82</sup>, non è tale senza l'interiore adesione al bene, ove intenzione ed esecuzione si saldano nella sintesi, ovvero nel plesso che costituisce l'atto morale nell'essere del suo dover essere. Sicché, nella visuale fabriana, "valore in senso rigoroso e quindi metafisico stretto dev'essere inteso soltanto quello morale, che si rapporta alla sfera della soggettività umana intesa come libertà"<sup>83</sup>.

Approfondendo questa riflessione, il filosofo friulano indica la necessità di considerare il valore morale sotto la luce della dialettica intrinseca ad esso. In tal senso, il valore è il valore dell'atto morale nel suo attuarsi, ed è quindi valore in atto (e come tale attuato). Con esso nel campo del transeunte trova compimento il permanente, senza che né l'uno né l'altro cessino di essere tali, proprio dando luogo all'attuarsi di un atto intrinsecamente dotato di valore. Beninteso, non nel senso della dialettica di impronta hegeliana, ma piuttosto nella consapevolezza della dialettica classicamente intesa. Una dialettica, cioè, che non pretende —immanentisticamente— di superare l'opposizione (assunta come contraddizione) dei termini nell'unità della sintesi (*Aufhebung*), ma che pensa la sintesi teoreticamente, considerandone l'intima tensione costitutiva (che i termini, per ciò che hanno di comune e di diverso, determinano). Nella struttura dialettica del valore, questo trova compimento nella tensione che polarizza l'agire umano, ove interno ed esterno, intenzione ed oggetto, universale e particolare, eterno e temporale, si richiamano reciprocamente senza confondersi e senza assimilarsi. Come è stato rilevato, tale dialettica si palesa primariamente nella "universalità a un tempo e soggettività del valore morale. Il valore morale è accessibile infatti a ogni uomo: tutti "possono" essere buoni e ciascuno lo "deve". Nulla esime dall'esserlo e nulla compensa dal non esserlo. Ma essere

<sup>81</sup> C. FABRO, "Attualità della contestazione tomistica", 9.

<sup>82</sup> Cf. C. FABRO, "Libertad y persona en Santo Tomás", 19.

<sup>83</sup> C. FABRO, "La struttura dialettica del valore", 335.

buoni non lo si può che in un modo, e tutti nell'istesso modo *volendo* il bene [...] Ecco quindi un primo aspetto della dialettica del valore: essa è l'unica *universalità* assoluta nel campo dello spirito, ed è insieme la cosa più ardua, ciò che più caratterizza l'individualità personale. Dialettica inoltre di oggettività e soggettività: certamente io devo volere il bene, lo devo cercare e accertarmi che sia bene quel che faccio<sup>84</sup>. Donde la irriducibilità del valore morale tanto alla formulazione del razionalismo quanto a quella del volontarismo, ed ancor meno all'assunzione dell'indifferentismo assiologico, in cui si risolve ogni forma di immanentismo (e di monismo)<sup>85</sup>.

Negata (o soppressa) la distinzione (quindi la dialettica) tra il finito e l'Infinito, il valore (morale) si identifica senz'altro con l'essere (della totalità), come nelle "filosofie dell'identità", ovvero dell'immanenza. Negata la trascendenza è esclusa la finalità espressa dal valore, nonché anzitutto il suo fondamento. Nondimeno tale negazione comporta la vanificazione dell'emergenza (qualitativamente assiologica) del valore sul fatto ed ancor più sul disvalore<sup>86</sup>. Analogamente, nella "filosofia dei valori", sviluppata sul tronco del neokantismo e per altra via sulla linea di Scheler e Hartmann, l'apriorismo dei valori, rende solo apparente la consistenza dialettica del valore (morale). In questa prospettiva, il valore oscilla tra una formalità assoluta (al di là dell'essere stesso) ed un dover essere assoluto. Così, paradossalmente, "razionalismo assoluto e volontarismo assoluto (Schopenhauer, Nietzsche, esistenzialismo di sinistra...) s'incontrano nel proclamare l'indifferentismo assiologico"<sup>87</sup>. Nel senso dell'inattingibilità del valore come tale, o della sua riduzione a risultato del volere.

Nell'uno come nell'altro indirizzo assiologico menzionato, la validità del valore (morale) resterebbe inspiegabile, nel suo essere tale, nella sua intima consistenza (ove l'infinito traluce nel finito senza esaurirsi): "nessun razionalismo e nessun soggettivismo assoluto possono giustificare il valore"<sup>88</sup>. Altrimenti, si avrebbe una sorta di validità ipostatizzata, tale da prescindere da "ciò che vale", priva di realtà. Essa, paradossalmente, ipotizzerebbe, sotto l'opposto versante, l'identificazione con l'essere, tanto inteso come totalità immanente quanto inteso come risultato derivato. Il neokantismo, dichiarando "irreali" i valori, li risolve in una normatività senza essere (quindi soli-

<sup>84</sup> *Ibidem*, 339.

<sup>85</sup> Cf. *Ibidem*, 340-341.

<sup>86</sup> Cf. *Ibidem*, 334-335.

<sup>87</sup> *Ibidem*, 336.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

dale con le aporie della sintesi a priori kantiana). Viceversa, nell'idealismo, l'originarietà totalizzante del divenire, che ogni dato assorbe e riduce alla propria stregua, annulla il problema stesso del valore, risolvendolo nel permanente divenire dialettico, ove tutto muta e nulla resta.

D'altra parte, è innegabile che, sotto il profilo teoretico, la consistenza del valore morale richiede la considerazione della natura propria dell'agire umano. Fabro rimarca che "si può parlare di 'valore' solamente rispetto a un 'dover essere' assoluto, che supponga la 'possibilità' di un *divenire reale della libertà dei soggetti* stessi nella loro consistenza di singole personalità"<sup>89</sup>. Il valore morale è propriamente perfettivo del soggetto<sup>90</sup> e conoscibile dalla sua ragione. In tal senso, la realtà del valore morale è nella sua attualità, ovvero nella qualificazione assiologica dell'atto libero (quindi della libertà, responsabilmente intesa, nel suo attuarsi). Donde il fondamento (prossimo) del valore morale "deve ripetersi dalla 'realtà di assoluto'" che compete al soggetto spirituale operante come tale, sia esso infinito o finito: se è infinito è un 'assoluto per essenza', se è finito è un 'assoluto per partecipazione'<sup>91</sup>. Si tratta del fondamento nella "sfera esistenziale" (che è la sfera propria del valore morale), che rinvia al principio di conformità tra l'agire e l'essere del soggetto spirituale (quindi, intelligente e libero) come tale<sup>92</sup>.

In questa prospettiva, vanno distinti i valori nell'ambito dell'*opus operatum* dai valori nell'ordine del *subiectum operans*. I primi costituiscono altrettante realizzazioni dell'attività umana: sono un compimento nel capo del possibile operativo. La loro universalità trova un limite oggettivo nella finitudine che caratterizza tutto ciò che si distende nei confini dello spazio e del tempo. Si tratta di valori che si traducono in opere (si pensi alle grandi opere d'arte), ma la cui universalità è circoscritta alla "universalità oggettiva dello '*opus operatum*'"<sup>93</sup>. Di modo che possono dirsi "valori regionali"<sup>94</sup>. Perciò, essi sono nell'ordine del "compimento", ma non attingono —secondo la terminologia fabriana— "l'universalità soggettiva assoluta dell'uomo

<sup>89</sup> *Ibidem*, 337.

<sup>90</sup> C. FABRO, *Metaphysica*, 116-117. Fabro chiarisce che "bonum ontologicum respicit ens in qt ens (perfectum), valor supra hoc bonum (qd praesupponitur) respicit enim ens in qt spiritus sec. illam particularem activitatem quae 'libertas' dicitur".

<sup>91</sup> C. FABRO, *La struttura dialettica del valore*, 338.

<sup>92</sup> *Ibidem*. Precisamente, "è al momento formale-razionale che appartiene di essere condizione rispetto all'atto libero che del valore è effettivamente il principio costitutivo".

<sup>93</sup> *Ibidem*, 335.

<sup>94</sup> *Ibidem*.



essenziale”<sup>95</sup>, l’universalità dell’umanità in quanto tale (presente in ciascuno).

La soggettività del valore —lungi da qualsivoglia soggettivismo, anzi agli antipodi di esso— ha un significato propriamente metafisico. Tale soggettività (nella sua universalità essenziale) —puntualizza Fabro— “significa anzitutto che l’atto libero è quello che costituisce (o in funzione del quale si determina) la perfezione ultima e assoluta dell’uomo e precisamente di ogni uomo nella sua singolarità”<sup>96</sup>. Altresì soggettività significa “che l’essere dell’atto morale come tale è dovuto tutto (nella sua sfera) alla decisione del singolo e s’immedesima con l’assunzione che ne fa il singolo”<sup>97</sup>. La soggettività del valore morale (dell’atto) trova il suo criterio nella conformità alla natura del soggetto e nella sua finalità perfettiva. Parimenti, tale soggettività consiste nella inesione (morale) dell’atto al soggetto da cui promana (in virtù del suo agire) *per se* e non *per accidens*<sup>98</sup>. Così, il valore dell’atto morale si costituisce nella volizione in atto del bene (nell’integrità che essa, attuandosi, richiede) e presuppone il valore come compito da attuare<sup>99</sup>.

È chiaro che —intesa in tal senso— la soggettività del valore ne esprime l’obiettività assiologico-etico-metafisica, per cui “ogni valore finito si rapporta di per sé al Valore infinito senza del quale non può darsi né come valore né come essere”<sup>100</sup>. I valori morali, infatti, rinviano —logicamente e ontologicamente— al Fondamento assoluto della doverosità<sup>101</sup>. Al di là di ogni agnosticismo ontologico, che (implicitamente o esplicitamente) fa da sfondo all’indifferentismo assiologico.

Infatti, l’uomo —come si esprime Fabro— “vive non tanto di cose terrestri e di rappresentazioni sensibili, quanto della ricerca di valori intelligibili e sopramondani, delle arti, delle scienze; organizza la propria vita secondo particolari [naturali] legami familiari e sociali; obbedisce ad una morale e

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 340.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> C. FABRO, *Metaphysica*, 116. In questo senso ben si intende che, intesi i valori nell’ordine dell’agire del soggetto umano, “radix metaphysica ultima valoris est ipsa dignitas personae humanae seu eius spiritualis natura in qua radicantur et ratio apprehensiva boni et libertas quae illud assequitur”.

<sup>99</sup> Cf. C. FABRO, *La struttura dialettica del valore*, 340-341.

<sup>100</sup> C. FABRO, 337.

<sup>101</sup> C. FABRO, *Dio. Introduzione al problema teologico*, 48. Fabro evidenzia che “l’obbligazione morale nel suo dispiegarsi integrale comporta fattori e valori [...] che esigono assolutamente il fondamento teologico”.

cerca una religione”<sup>102</sup>. L’assiologicità emerge come inscritta nelle fibre più intime di tutto il suo dinamismo teleologico umano. Non è qualcosa di sopraggiunto, di accessorio, di convenzionale, di culturale (nel senso di ciò che è alternativo al naturale), quasi di estrinseco al finalismo delle attività umana. Sotto il profilo esistenziale, l’agire umano non può mai prescindere in assoluto. La tensione assiologica (ed ogni espressione storica che ne deriva) si dipana come coesistente al suo attuarsi, il quale può discostarsene solo a condizione di contraffarla. Altrimenti per negarla in radice dovrebbe negare il suo stesso essere che nell’agire si esprime. La verità ed il bene, difatti, possono essere negati solo a condizione di essere presupposti (come impliciti e necessari) alla negazione medesima.

D’altra parte, solo riconoscendo il reale quale fondamento del conoscere e del volere, il valore della conoscenza e della morale è assicurato alla natura delle cose e, quindi al Principio, donde ciascun ente finito deriva (in quanto è ed è quello che è). Solo così può essere sottratto alle fluttuazioni del soggettivismo ed all’arbitrarietà dell’individualismo. In adesione al reale si dà l’orientamento del pensiero che —scrive Fabro— “a fondamento del conoscere e del volere mette l’essere, [...] ossia quello che considera la coscienza come un accogliere la verità, come adeguarsi alla verità, per poi produrre la verità morale [...] se la coscienza deve fare i conti con il reale, essa riconoscerà che il reale che ha davanti non l’ha fatto lei, non l’ha creato lei; che quelle leggi non sono leggi sue, e allora deve risalire di fenomeno in fenomeno, di struttura in struttura, di legge in legge e di fondamento in fondamento, fino all’assoluto ch’è il Creatore del mondo, il padre degli uomini, in quanto ha dato all’uomo una legge scritta nel suo cuore”<sup>103</sup>.

Viceversa, la negazione dell’assiologicità dell’agire umano si converte nella dissoluzione dell’etica. Questa si compie nell’itinerario del pensiero moderno —come argomenta l’analisi fabriana— con l’eliminazione della distinzione tra bene e male (cui è connessa la stessa negazione della possibilità di distinguere i due termini), la quale “coincide sul piano teoretico

<sup>102</sup> C. FABRO, *L’anima. Introduzione al problema dell’uomo*, 116. Fabro osserva che nell’agire umano, particolarmente, pur se non esclusivamente, “per il cristiano la trascendenza s’intensifica nell’immanenza con un ‘salto di qualità’: la verità passa dalla sfera della ragione a quella della volontà”. C. FABRO, “Il metodo della filosofia cristiana”, 221.

<sup>103</sup> C. FABRO, *L’avventura della teologia progressista*, 246-247.

con l'eliminazione della tensione tra essere e divenire"<sup>104</sup>. Si tratta di una traiettoria che trova attuazione —dal punto di vista filosofico— lungo due direttrici: “in quanto l'essere passa e si dissolve nel divenire”<sup>105</sup> (come nella linea eracliteo-hegeliano-storicistica), oppure “in quanto il divenire è riportato all'unità e identità dell'essere e della sostanza”<sup>106</sup> (come nella prospettiva parmenideo-spinoziana). Nell'uno come nell'altro caso, tanto l'essere quanto il divenire sono negati, e con essi la possibilità ontologica ed etica del *discrimen* tra bene e male. Nel primo caso l'essere è ridotto al divenire. Nel secondo il divenire è ridotto all'essere. Nel primo il divenire è il Tutto; nel secondo il divenire è l'apparire del Tutto. Nel primo il divenire è ipostatizzato; nel secondo è fenomenizzato. In entrambi i casi, l'essere (nella consistenza propria di tutto ciò che è, con la sua determinazione propria) è vanificato (e con esso la stessa realtà del divenire) e ridotto a “presenza del presente”<sup>107</sup>. In entrambi i casi, l'immanenza risolve in se medesima essere e divenire. Nella prospettiva immanentistica il male è inconcepibile, tutto è giustificato sul piano dell'orizzontalità e quindi della necessità. Il bene stesso, mentre si estende al tutto, perde di significato proprio, in quanto con esso viene operata “la risoluzione ultima di atto e norma nella immanenza senza residui”<sup>108</sup>.

L'immanentismo moderno (lungo le due direttrici dianzi segnalate), pone l'essere alle dipendenze del pensiero, ed il pensiero alle dipendenze del volere, facendo di quest'ultimo l'arbitro di se medesimo<sup>109</sup>. Con il *cogito* moderno, infatti, si profila lo “atto di coscienza come fondamento dell'essere e di ogni valore”<sup>110</sup>. In tal modo, l'*esse* coinciderebbe con il *cogitare* e questo con il *velle*. Sicché l'essenza dell'essere sarebbe la libertà, considerata principio e termine di se medesima: una libertà senza valori, senza finalità, senza legge. Il *cogito* stesso è, a sua volta, un atto senza contenuto (di cono-

<sup>104</sup> *Ibidem*, 176.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 177.

<sup>109</sup> *Ibidem*, “In questo la moralità ha seguito e non poteva non seguire, lo stesso destino aveva imposto alla verità. Anzi [...] l'essenza del *cogito* moderno è il *volo*, è in ultima istanza la stessa libertà che viene a insediarsi nel cuore dell'essere e sprigiona da sé la stessa verità come emanazione di libertà”.

<sup>110</sup> C. FABRO, *Tomismo di domani*, 11. Da tale impostazione deriva, tanto sotto il profilo gnoseologico quanto sotto quello assiologico, “la risoluzione della verità nel cerchio delle possibilità della soggettività umana” (*Ibidem*, 14).

scenza); come il *volo*, donde promana, si erge di fronte al dubbio privo di ragioni per oltrepassarlo<sup>111</sup>. Analogamente, l'essere identificato con l'attività, che infinitizza il finito, non può che risultare espulsivo di ogni valore. Questo, infatti, nella orizzontalità dell'attualità inserisce la verticalità del principio (di apprezzabilità), e nella provvisorietà dell'accadere introduce la permanenza del fondamento (di validità)<sup>112</sup>. All'inverso, se la verità è un prodotto della coscienza noetica, lo è, di conseguenza, anche il bene<sup>113</sup>. Sicché entrambi finiscono per costituire un risultato tra i risultati, di un atto tra gli atti, privo di alcun valore proprio, prigioniero — come prodotto o come fenomeno — della infinita moltiplicazione del finito (per se stessa, priva di significato e di razionalità).

L'agire nel senso della modernità, ovvero nel segno dell'immanentismo, pretende di essere anassiologico, in quanto si presume esente dalla intenzionalità (e quindi dalla subordinazione) al fine. D'altra parte, nel segno dell'immanenza fatto e valore coincidono, svuotando di consistenza propria tanto l'uno quanto l'altro. In questa visuale, la volontà come facoltà muta nell'attualità del volere fino a convertirsi nella "volontà di potenza". L'io stesso, desostanzializzato, coincide con la sua attività, cioè col suo

<sup>111</sup> C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, 177-178. "Quando infatti [...] Cartesio pronuncia il suo *cogito ergo sum* è soltanto e soprattutto un *volo*, in quanto il *cogito* vuole essere un atto ponente originario. Infatti un *cogito* che intende contrapporsi al dubbio radicale e vincerlo, vale a dire il *cogito* che pretende salvarsi grazie proprio alla messa fra parentesi universale del contenuto, il *cogito* che esclude ogni riferimento di oggetto e di oggettività e afferma la priorità dell'atto sul contenuto ovvero il *cogito* attivo non può che essere volontà. Dapprima esso è *volo dubitare de omnibus*, anche della matematica, e poi è riconoscersi come atto ponente nel *velle* che esprime l'essenza del dubitare stesso sia come realtà dell'atto e sia come verità del medesimo".

<sup>112</sup> *Ibidem*, 179. "Il *volo* di cui si parla, ch'è l'atto e l'essenza del *cogito*, è l'atto inteso nella sua trascendentalità ultima, ossia l'atto come emergenza e *posizione dell'io* nella sua appartenenza essenziale. Il *cogito* è un *volo*, e *volo* è l'attuarsi dell'io. Se il *volo* dipendesse dal *cogito*, come nel realismo classico tradizionale, e il *cogito* fosse fondante e il *volo* fondato, il *cogito* potrebbe fondare soltanto in quanto è intenzionato, ossia perché è *cogito aliquid* e quindi in quanto pone la dualità di atto e oggetto e in ultima istanza in quanto rivela e presuppone la distinzione tra soggetto e oggetto, coscienza e essere, intelletto e volontà, finito e infinito, tempo ed eternità, uomo e Dio".

<sup>113</sup> C. FABRO, *Attualità della contestazione tomistica*, 6. Fabro si richiama precisamente agli "ermeneuti dell'immanenza". Nella prospettiva della modernità, infatti, "l'esse è riferito alla funzione sintetica della coscienza nell'atto del giudizio. Quindi la verità, e di conseguenza la moralità, si configura di volta in volta secondo la convergenza delle forze in situazione: che si tratti di situazione psicologica, sociologica, religiosa, politica ... non ha importanza. Ciò che importa è l'identità di essenza ed esistenza cioè di verità e situazione".

volere volente. Il suo *streben* è il suo *Grund*: “l’Io così diventa l’intenzionante trascendentale in quanto è l’intenzionato universale”<sup>114</sup>, suscettibile, come tale, di qualsiasi contenuto dell’agire, in quanto ciascun contenuto si esaurisce (e scompare) nel suo essere posto ed attuato. L’io come attività da fondato pretende di essere fondante, senza fondazione. La libertà che ne è consentanea si presume misura di se medesima, ovvero esclude da sé ogni misura, quindi ogni valore, che come tale la trascenda. In questo senso trova sbocco l’inversione del rapporto *esse-cogito-volo* in *volo-cogito-esse* (fino a sfociare nella rivendicazione sartriana della libertà assoluta). Sicché la volontà di sapere e la volontà di potenza si collocano (coerentemente) sulla stessa linea. In entrambi i casi ogni (autentico) valore morale risulta impossibile ed inconcepibile. L’esclusione di Dio (con l’ateismo attivo contemporaneo) ne costituisce la conseguenza logicamente inevitabile.

In definitiva, la libertà intesa nella prospettiva del principio di immanenza si presenta come liberazione. Tale liberazione per trovare compimento non risparmia alcun limite, considerato irrevocabilmente come un ostacolo: tutto travolge (e non può non travolgere) sul proprio cammino. Perciò tutto riduce a nulla, dunque a nulla di trascendenza e di valore. La liberazione da ogni vincolo coincide con la liberazione da ogni obbligo, da ogni dovere, da ogni responsabilità, da ogni conseguenza, perfino dall’essenza stessa di sé e di altro da sé<sup>115</sup>. Tale liberazione (che può dirsi assiologico-ontologica) trova compimento con la liberazione dell’uomo dall’ordine delle cose, dalla natura umana ed in ultima istanza da Dio. L’autoappartenenza, che vi fa da sfondo e nondimeno da risultato, nell’identità di atto e contenuto, è in realtà una autoevacuazione. La certezza che ne deriva si consuma nell’autoattuazione, senza residui. L’autodeterminazione che ne consegue esclude dalla determinazione e dal soggetto stesso ogni valore, cui altrimenti non potrebbe non essere subordinato. Sicché liberazione e nichilismo coincidono senz’altro, sotto il profilo assiologico come sotto quello ontologico.

Lungo la traiettoria tracciata dal moderno principio di immanenza, come il pensiero così l’agire diviene presenza a se stesso<sup>116</sup>. Nell’immanenza dell’atto pensare ed agire si identificano (nihilisticamente) nella

<sup>114</sup> C. FABRO, *L’avventura della teologia progressista*, 180.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 183. Con ciò si giunge alla “liberazione da ogni guida [...] nel senso di rifiuto di ogni riferimento alla trascendenza”.

<sup>116</sup> C. FABRO, *Attualità della contestazione tomistica*, 10. “Tolto l’ordine metafisico è tolta la normatività, la responsabilità, l’imputabilità e perciò vengono meno le basi dell’ordine morale”.

contemporaneità attuantesi di presenza, attività, libertà, verità (o meglio, certezza)<sup>117</sup>. Libertà, coscienza noetica e attuarsi dell'io coincidono: sicché egocentrismo, attivismo e nihilismo trovano unità. In modo che l'assorbimento nella situazione (paradossalmente) ne costituisce, al tempo stesso, la rivelazione essenziale<sup>118</sup>. Come annota Fabro (riprendendo Heidegger), col *cogito* moderno "la soggettività assoluta si è rivoltata come oggettività assoluta, la cosiddetta libertà dell'io si è rivoltata come schiavitù della tecnica [...] nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel vertice supremo da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano dell'uniformità organizzata"<sup>119</sup>. Così, la volontà di potenza si converte nella potenza della volontà, ed il destino del soggettivismo si compie nella dissoluzione della soggettività<sup>120</sup> da parte del volere eteroclitico ed impersonale.

Si intende che sull'asse del principio d'immanenza nessuna assiologicità dell'agire è possibile, e con essa nessuna teleologicità e deontologicità. L'abbandono del *telos* coincide con quello del *nomos*, e corrisponde all'eclissi dell'*axios* ed in ultima istanza del *to on*. L'autosufficienza dell'atto coincide con la scomparsa del suo rilievo aletico, etico ed ontico. In definitiva —secondo l'espressione fabriana— "se nulla è vero [...] allora tutto è permesso"<sup>121</sup>. Inferenza cui giunge, peraltro, il distinto ma congruente percorso del principio di immanenza rappresentato dal soggettivismo religioso protestante, per il quale la negazione del naturale e del razionale costituisce l'unica possibilità per affermare il soprannaturale e la fede. Donde omologamente non può che conseguire (sia pure *per aliam viam*) "nessuna permanenza di valori di fondo"<sup>122</sup>.

### III. Assiologicità dell'essere

La ricerca sulla realtà dei valori e quella sul valore della realtà esprimono le due linee della assiologia, nel suo rilievo metafisico. Tali direttrici d'indagine, mentre convergono nella comune concentrazione sull'essere,

<sup>117</sup> Cf. C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, 185.

<sup>118</sup> Cf. C. FABRO, *Libertad y persona en Santo Tomás*, 14.

<sup>119</sup> C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, 187.

<sup>120</sup> Cf. C. FABRO, "L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo", 187.

<sup>121</sup> C. FABRO, *L'uomo moderno e il dubbio*, 12.

<sup>122</sup> C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, 193.

si distinguono tanto per quanto riguarda l'oggetto, — che in entrambi i casi, a sua volta, considerabile sia nella sua principalità sia nel suo essere partecipato — quanto per il percorso investigativo. Infatti, sotto il primo versante esso ha carattere in certo modo “risolutivo” (nel senso che, come il finito rende in certo modo presente l'infinito e rimanda ad esso, tutto ciò che vale rende in certo modo presente il valore e rimanda ad esso)<sup>123</sup> mentre nel secondo ha piuttosto carattere “compositivo” (nel senso che nella luce del Principio ogni principiato viene colto intimamente e verticalmente)<sup>124</sup>.

Cornelio Fabro chiarisce che i valori, nel loro complesso sono costituiti essenzialmente dalla verità, dalla bontà e dalla bellezza<sup>125</sup>, che, in quanto tali, sono capaci di generare attrazione “nel soggetto, nel momento del desiderio, e nella gioia del possesso quando è conseguito”<sup>126</sup>. Essi costituiscono, propriamente, una perfezione dell'essere, che polarizza le facoltà propriamente umane dell'intelletto e della volontà, ed è tale da suscitare un piacere spirituale — un *gaudium* — in ordine al compimento della finalità iscritta nelle facoltà spirituali, e quindi nella natura umana, “ch'è la felicità perfetta cioè il bene assoluto”<sup>127</sup>.

La considerazione filosofica dell'essere, se è certamente attenzione alla determinazione del reale<sup>128</sup>, è nondimeno riflessione sulle sue perfezioni. Tale considerazione attinge alla essenziale intelligibilità dell'essere — attuata nell'*ens*, e a partire dall'*ens*, fino all'*Ipsum esse subsistens* — e si illumina dei principi che nella apprensione stessa dell'*ens* emergono come coesenziali all'essere ed al pensiero. La stessa partecipazione dell'*esse* all'*ens* costituisce la base di ogni perfezione e pertanto la premessa di ogni apprezzamento e di ogni apprezzabilità. La considerazione stessa dell'essere palesa come tutto ciò che è, proprio in quanto è ed è quello che è, risulta valutabile in ragione della sua stessa realtà, determinazione e perfezione. In questo senso può essere rilevata una assiologicità dell'essere, che, se non formulata con pari espressione, può essere nondimeno ravvisata nello sviluppo della riflessione fabriana.

<sup>123</sup> Cf. C. FABRO, *Libertà e pensiero nell'uomo*, 141.

<sup>124</sup> Cf. C. FABRO, 144.

<sup>125</sup> Cf. C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, 86.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>128</sup> Cf. C. FABRO, “La metafisica dell'annullamento dell'essere”, in “*Studium*”, 119.

Fabro rileva che i valori sono reali<sup>129</sup>, cioè appartengono alla sfera dell'essere. La loro realtà si presenta, come tale, alla conoscenza. Propriamente è nella riflessione che essi vengono riconosciuti: “alla riflessione competono i valori morali, religiosi, politici ..., ed anche logici ... dell'essere”<sup>130</sup>. Essi non sono, ovviamente, cose né qualità sensibili. L'attività intelligente e libera li concepisce e li attua, nell'ambito del finito, secondo le proprie capacità. In questo senso, “ciascuno di questi valori non esiste per sé che nello spirito e in virtù dello spirito. La loro fondazione è opera dello spirito e segue il cammino che lo spirito deve percorrere [...] per raggiungere l'Assoluto senza restrizioni”<sup>131</sup>. Nondimeno, quanto alla metafisica dei valori, Fabro rileva che è il reale (in sé consistente) che ha una sua natura con un proprio atto di essere, ad essere il “soggetto”<sup>132</sup> cui ineriscono i valori. Propriamente è “ciò che rende possibile il giudizio definitivo sulla realtà effettuale di ogni giudizio e delle diverse forme dei giudizi di valore”<sup>133</sup>.

La filosofia stessa, nel suo riflettere sul rapporto originario e fondante dell'essere al pensiero, si presenta radicalmente come questione di verità, anzi propriamente come *la* questione della verità. La riflessione filosofica si costituisce, ovvero sorge, proprio in ordine all'istanza del rapporto del pensiero all'essere, a partire dal palesarsi dell'essere al pensiero ed alla problematicità che ne deriva. In tal senso il problema della verità, come quello del valore degli enti, ne costituisce l'esordio, la sostanza ed il culmine. In questo senso può dirsi (coestensivamente al suo dipanarsi) riflessione essenzialmente assiologica. A sua volta, questa è indissociabile dalla filosofia stessa. Tanto che una ricerca filosofica che volesse prescindere —per restringersi eventualmente ad indagini fenomeniche o filologiche— mancherebbe il suo compito (specifico ed essenziale). Nitidamente Fabro fa notare che il problema dell'essere richiede la considerazione della “verità sull'essere in quanto essere”<sup>134</sup>, come lo studio dell'essere dell'uomo si sostanzia nella

<sup>129</sup> C. FABRO, “Sulla determinazione del reale”, 257. Tale realtà va riconosciuta in senso proprio. Fabro evidenzia che ‘reale’ è [...] tutto ciò di cui si può dire, senza flessioni, che è e che è qualcosa. ‘Reale’ è ciò di cui è attestata una presenza al conoscere, tutto ciò che può essere ‘oggetto’ del conoscere”.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 261. In senso metafisico, “reale è ciò che risulta fondato nell'essere rispetto alla molteplicità e alla finitezza [...] È quindi il reale dell'ultimo fondamento quando si attinge l'Assoluto senza limiti”.

<sup>133</sup> *Ibidem*, 258.

<sup>134</sup> C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, 82.



“verità sull’essere dell’uomo”<sup>135</sup>. La verità dell’essere sostanza e fonda l’essere della verità. Portare l’intelligenza sull’essere vuol dire considerare la verità dell’essere. Parimenti ogni verità ha nell’essere il proprio fondamento e la propria misura.

Ora, se la riflessione fabriana sul valore è in prevalenza segnata dall’approfondimento del valore morale, e del valore della morale, è altresì innegabile che egli non solo non identifica l’aspetto esistenziale con quello essenziale, ma considera realisticamente il primo quale fondamento del secondo. Il valore morale presuppone il valore della morale, ma questo a sua volta presuppone il valore dell’essere, che è del soggetto nell’interiorità del quale il valore si radica, e dell’essere, ov’egli trova fondamento e consegue il proprio fine (ovvero il proprio perfezionamento). Il valore della morale, a sua volta, non si intende se non alla luce del valore, in quanto tale, e del Valore per cui ogni valore è valore, ovvero di cui ogni valore partecipa, proprio in quanto tale.

Lungi dalla nota inversione sartriana (per cui “l’esistenza precede l’essenza”) è l’essenza a precedere l’esistenza, e non viceversa. Senza la prima non può darsi la seconda (tanto *in essendo* quanto *in agendo*). Né la seconda può costituire o sostituire la prima (come, analogamente ed in diverso contesto, l’accidente inerisce alla sostanza, ma non ha autonomia rispetto ad essa). In altri termini, nella visione fabriana, classicamente, l’ordine dell’essere precede —logicamente ed ontologicamente— quello del conoscere e dell’agire, e ne costituisce il fondamento, senza il quale questo neppure sarebbe possibile. L’agire (come la libertà), infatti, senza o prima dell’essere (come emerge dalla prospettiva del nihilismo moderno) non solo non è reale, ma neppure intelligibile. Può agire solo ciò che è in quanto è. In quanto è ciò che è, può agire nel modo che gli proprio, ovvero conformemente alla propria natura, e non altrimenti. Onde, la libertà, che pur rende possibile (come condizione essenziale) il valore morale, non si dà prima della (o di fronte alla) natura umana, ma la qualifica (e ne consegue), proprio in quanto alla sua sostanzialità inerisce (senza cui svanirebbe nell’inermità dell’ipostatizzazione della possibilità, dalla quale si pretenderebbe di ricavare analiticamente la realtà del soggetto e del suo agire).

Il valore, nella riflessione fabriana, è essenzialmente “ciò che vale”. In tal senso può essere considerato —nell’ordine della *via inventionis*— come un *ens quod*. Nondimeno proprio per essere tale, e presentarsi in una pluralità

<sup>135</sup> *Ibidem*.

di forme e di espressioni, esso rinvia al valore inteso come “ciò per cui qualcosa vale”, ovvero (come può inferirsi) al valore come *principium quo*. Ciò che vale, infatti, non vale se non in quanto reca in sé ed attua — senza esaurirlo — ciò per cui esso stesso vale (e senza cui il suo valere sarebbe un mero *flatus vocis*, in quanto estrinseca attribuzione, come tale provvisoria e convenzionale). L’ontologia dei valori esclude ogni nominalismo dei valori.

Ben si intende, quindi, che i valori possono riguardare il finito oppure l’Infinito: “i valori che hanno per oggetto e termine proprio il finito non riguardano ovviamente l’Infinito”<sup>136</sup>, quanto all’oggetto immediato, ma non quanto alla loro natura. I primi sono certamente distinti dai secondi. Ma distinti non vuol dire separati. I valori relativi al finito stanno sul fondamento dell’Infinito, senza cui neppure sarebbero tali, ma si disperderebbero nell’accidentalità empirica, priva di luce propria di universalità. Di modo che, sotto il profilo ontologico (inconfondibile, come tale, con l’immediatezza psicologico-esperienziale) è nell’Assoluto che va ricercato il fondamento dei valori, e quindi della loro absolutezza. In tal senso ciascun valore partecipa<sup>137</sup> —di una partecipazione essenzialmente trascendentale<sup>138</sup>— dell’infinità dell’Infinito. Anzi, neppure sarebbe tale se non ne partecipasse metafisicamente<sup>139</sup>.

I valori nell’ambito del finito, proprio in quanto tali, non possono non stare sul fondamento della causalità partecipante dell’Infinito, che non può essere tale nell’ordine assiologico senza esserlo, per se stesso, primariamente e principalmente, nell’ordine ontologico. Fabro scrive inequivocabilmente che “in ogni affermazione di realtà, verità, bontà ... finite cioè per partecipazione è implicito il riconoscimento della realtà, verità, bontà ... per essenza”<sup>140</sup>. Anche per i valori, non vi è alternativa tra il fenomenismo (ed, in

<sup>136</sup> C. FABRO, *L’uomo e il rischio di Dio*, 55.

<sup>137</sup> C. FABRO, *Libertà e pensiero nell’uomo*, 109. “Tutto ciò che troviamo disperso nelle cose belle vale per la bellezza che esse partecipano, e le verità partecipate delle varie cose vere valgono per la verità che esse partecipano”.

<sup>138</sup> Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d’Aquino*, 183-258.

<sup>139</sup> *Ibidem*, 309. Per analogia, anche in riferimento ai valori (presenti nell’ordine del finito e fondati nell’Infinito) può intendersi che “Partecipare’ si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale”. (Corsivo dell’A.).

<sup>140</sup> C. FABRO, “L’ateismo ieri e oggi”, 216. Fabro prosegue avvertendo che “senza la realtà di un fondamento assoluto di verità cioè trascendente, ch’è Dio, ogni giudizio nostro di verità dell’essere fluttua nel divenire dell’esperienza esistenziale”.

ultima istanza, il nihilismo) e la fondazione metafisica nell'Assoluto<sup>141</sup>. Tale fondazione non può che tradursi —nell'analogia dell'essere dei valori— nella causalità partecipante, ovvero nella partecipazione che esprime la dipendenza causale del partecipante (come attualizzato) dal partecipato (come principio attualizzante)<sup>142</sup>. Di modo che “i valori e le norme morali della sfera umana, certamente distinti da Dio, si richiamano però necessariamente a Dio come al proprio ultimo fondamento senza il quale non potrebbero affatto essere riconosciuti per assoluti”<sup>143</sup>. In ultima istanza, solo la trascendenza metafisica del Principio ne assicura il fondamento e quindi la realtà. Una trascendenza “orizzontale” (ipotetica, progettuale o esigenziale che sia) non li affranca dalla provvisorietà della contingenza (della temporalità come della mondanità). Insomma, i valori “non possono certamente dirsi assoluti sul fondamento della trascendenza dell'uomo di tipo heideggeriano”<sup>144</sup>.

La stessa nozione metafisica di partecipazione<sup>145</sup> consente, quindi, di cogliere (metafisicamente) in Dio il Principio sussistente di ogni perfezione, e perciò di ogni valore, fondato nell'essere e intelligibile nell'essere. Fabro scrive che, nell'ordine del finito, “l'intelletto (e il volere) è atto, perfezione individuale, dalla quale dipendono tutti gli altri valori del singolo come uomo ch'è persona”<sup>146</sup>, identificando così (con riferimento al soggetto umano) i valori con le perfezioni. Contestualmente, sotto il profilo fondativo, l'Assoluto (cui il finito per sé rimanda) può essere considerato come *Ipsa perfectio subsistens* e perciò *Principium omnium perfectionum*<sup>147</sup>,

<sup>141</sup> Cf. C. FABRO, *Attualità della contestazione tomistica*, 7-8.

<sup>142</sup> C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, 344. “Il termine ‘partecipare’ ha la proprietà di esprimere ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipante dal partecipato ed insieme l'eccedenza metafisica assoluta del partecipato rispetto al partecipante. Il ‘partecipare’ viene così ad esprimere, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, il rapporto che ha l'ente finito, la creatura al creatore”.

<sup>143</sup> C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, 55-56.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 56. Sulla trascendenza nel significato heideggeriano, si rinvia, tra l'altro, a C. FABRO, “Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino”, 93-109.

<sup>145</sup> C. FABRO, “Attualità della metafisica tomistica della partecipazione”, 71. Anche nel caso dei valori, la nozione di partecipazione —come chiarisce Fabro— “presuppone la nozione aristotelica di atto, ma anche lo *esse* (o *actus essendi*) tomistico [...] presuppone sia l'atto aristotelico come la partecipazione platonica”.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 76.

<sup>147</sup> C. FABRO, *Dio. Introduzione al problema teologico*, 60. Fabro annota che “le perfezioni pure, cioè quelle che appartengono all'ordine puro dell'essere e della vita spirituale, come verità, bontà, unità, bellezza, intelligenza, volontà, amore, sapienza e

ovvero come causa di ogni fondamento della apprezzabilità degli enti (a partire dallo stesso *esse ut actus*, che li costituisce come tali). Di modo che “l’uomo ha davanti a sé un ordine o gerarchia di contenuti di valori morali obiettivi che fanno capo allo *esse per essentiam* ch’è il *summum Bonum* secondo il quale i precetti morali fondamentali non sono più giudicati dalla storia ma la trascendono e la giudicano”<sup>148</sup>. In tal senso si può inferire che la metafisica costituisce una teoresi assiologica, proprio in quanto, considerando l’emergenza dell’*esse ut actus*, ne apprezza la consistenza di *perfectio omnium perfectionum*. Sicché la realtà stessa dell’atto, in quanto atto di essere, e quindi *actualitas omnium actualitatum*, si palesa nel suo duplice essenziale significato. Esso, cioè, costituisce tanto l’attualità per cui qualcosa è (ed è perciò sottratta al nulla) quanto la perfezione che ne sostanzia il suo pieno e connaturale compimento.

All’inverso, come osserva Fabro “la tensione intenzionale del trascendentale moderno si dissolve nel nulla di essere, ‘nella caduta’ del nulla costitutivo della libertà. Il trascendentale tomista sale invece alla fondazione della verità e del valore come attuazione dell’essere e della libertà”<sup>149</sup>. Lungo la traiettoria del moderno principio d’immanenza che conduce (coerentemente) al nihilismo assiologico ed ontologico, gli enti vengono depotenziati sotto il profilo dell’essere e del valore. Fino alla gratuità di ogni atto —analizzata in modo penetrante da esistenzialisti come Camus— ovvero fino all’insignificanza radicale del vivere. Se gli enti sono una proiezione del conoscere o dell’attività (empirica o trascendentale che sia) la loro mancanza di consistenza nell’essere è la premessa della mancanza di intelligibilità e di appetibilità. Il vuoto ontologico porta con sé il vuoto esistenziale. La noia, “che sta facendo il vuoto nel vuoto del proprio spirito”<sup>150</sup>, deriva non dalla sazietà ma “dal fatto che nessun bene ha più valore”<sup>151</sup>, in quanto “il senso delle cose è allora solo quello di non avere senso”<sup>152</sup>. Tramonta la realtà dell’essere è vanificata anche la sua intelligibilità e la sua appetibilità. In altri termini, la negazione dell’essere, con l’entificazione del nulla che è

---

simili, [...] non solo non ripugnano a Dio, ma devono essere a lui massimamente attribuite perché è solo in Dio ch’esse trovano la purezza della propria ragione formale, mentre nelle creature non hanno che una forma deficiente e partecipata”.

<sup>148</sup> C. FABRO, *Attualità della contestazione tomistica*, 8.

<sup>149</sup> C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, 239.

<sup>150</sup> C. FABRO, *L’avventura della teologia progressista*, 247.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

alla radice dell'immanentismo moderno, con il destino dell'essere vede segnato quello della verità e del bene, in una vortice nullificante che proprio per questo non può che essere anche "parricida" di ogni valore.

In definitiva, il problema del fondamento dei valori conduce al problema del valore del fondamento. Non nel senso che il fondamento abbia un valore estrinsecamente attribuibile, ma nel senso che il suo valore riposa sull'essere appunto tale e si irradia in ogni campo della riflessione filosofica. La filosofia, in sé, "è il 'ritorno al fondamento' della ragione stessa"<sup>153</sup>. Il valore del fondamento non può essere surrogato, quindi, neppure sotto il profilo dell'indagine da null'altro: né dal metodo, né dal linguaggio, né da alcuna disposizione previa. Il valore, infatti, del metodo, come quello del linguaggio, o di qualsivoglia attitudine, richiede di essere fondato, e fondato proprio in quanto tale, quindi anzitutto ed ineludibilmente quanto ai principi.

Il problema del metodo non è un problema *di* metodo. Il problema del linguaggio non è un problema *di* linguaggio. Il problema dell'attitudine (come quella dialogica) non è un problema *di* attitudine. Il loro valore dipende dal fondamento, e non viceversa. Né l'uno, né l'altro, né l'altro ancora possono essere valutativi, poiché nell'atto stesso di essere esibiti come tali, non potrebbero che essere rilevati come inautentici (proprio in quanto tali). In alternativa alla pretesa fondazione nel (o col) metodo del pensiero (o della scienza), secondo la prospettiva tipicamente moderna, Fabro osserva che il metodo "non è altro che lo sviluppo del principio, lo snodarsi del principio, l'applicazione del principio, è il principio che comanda il metodo"<sup>154</sup>. Non viceversa. Il metodo è indissociabile dal principio, ovvero dal fondamento, e ne dipende radicalmente. Il suo valore riflette ed attua quello del fondamento, e non viceversa.

Analogamente va rilevato per il linguaggio, il cui valore dipende dal pensiero che esso esprime e sottende, e questo, a sua volta, rinvia all'essere di cui riflette l'intelligibilità. Nessun linguaggio può prescindere dall'istanza della verità. Come nessuna comunicazione può prescindere dalla sua valutazione assiologica. Diversamente non può che profilarsi (più o meno esplicitamente) l'ombra del nominalismo, anzi, propriamente del fenomenismo ed in ultima istanza dell'insensatezza tanto dell'atto quanto del contenuto della comunicazione. Anzi, della sua impossibilità.

<sup>153</sup> C. FABRO, *La filosofia della fede nel modernismo*, 5.

<sup>154</sup> C. FABRO, "Natura del laicismo moderno: laicismo e laicità", 179.

Parimenti, può essere rilevato riguardo al valore di qualsiasi attitudine, epistemica o tendenziale che sia: per se stessa non fonda alcun valore, ma lo presuppone e ne è misurata (costituendo, ove positivamente connotata, una certa attualizzazione del valore). Si pensi, emblematicamente alla disposizione al dialogo. Il suo valore sta o cade con la verità che esso esprime. Il dialogo ha significato in ordine alla verità, e sul presupposto che essa sia intellettualmente conseguibile. A sua volta, la verità come meta e come condizione del dialogo trova la premessa fondante nell'essere, senza il quale né i dialoganti né il dialogo hanno realtà (e quindi neppure autenticità) quindi della natura delle cose, nell'ambito della quale il dialogo incontra la propria intrinseca validità e finalità. Diversamente, il dialogo risulta sprovvisto di valore proprio, e non può che precipitare —secondo l'espressione heideggeriana— nella “chiacchiera” o —secondo la sofistica di tutti i tempi— nell'inganno.

Infatti, se è vero —come si esprime Fabro— che “non si può dire io senza tu, ma per dire io e tu e fondare il colloquio abbiamo bisogno prima di dircelo nell'essere; per fare il dialogo abbiamo bisogno dello sfondo positivo della realtà, nella quale possiamo contrapporci non solo come io e tu, ma anche come realtà spirituale a realtà materiale, come spirito a natura, come soggetto a mondo. Non è possibile avvertire il mondo se non avvertendo Dio, ma non è possibile avvertire Dio se non avvertendo il mondo”<sup>155</sup>. Nel primo caso (si può aggiungere) nell'ordine fondativo, nel secondo nell'ordine conoscitivo e appetitivo. In entrambi l'esperienza della relazione —non solo dialogica— richiede e segnala l'istanza assiologicamente coesenziale tanto all'intelligenza (della realtà e del fondamento della relazione) quanto alla volontà (per la appetibilità e la finalità della relazione).

La considerazione ontologica del valore trova, dunque, il suo compimento nell'approdo intellettuale al fondamento, ed al suo valore. Il fondamento, difatti, in quanto è tale nell'ordine dell'essere, non può che esserlo parimenti nell'ordine del conoscere e dell'agire. Proprio per questo il fondamento del reale costituisce, parimenti, il fondamento del valore; il fondamento della determinazione dell'essere costituisce il fondamento della determinazione dei valori. Non surrogabile da alcuna condizione, situazione, attività o attitudine. L'istanza del fondamento, cioè, è essa stessa, intrinsecamente, istanza assiologica, in quanto ricerca del fondamento che consente di rinvenire, al tempo stesso, il principio di ogni ente e di

<sup>155</sup> *Ibidem*, 180-181.

ogni valore, e senza il quale non solo l'ente si fenomenizza e si dilegua, ma il valore stesso si fa inganno e mistificazione.

Fabro evidenzia che la ricerca del fondamento è coesistente alla filosofia in quanto tale. Tale ricerca, in se medesima, null'altro è se non la ricerca della verità, ovvero della verità dell'essere. Lo stesso problema del cominciamento del pensiero filosofico, proprio in quanto assolutamente originario e senza presupposti, si presenta come la questione del rapporto tra il pensiero e l'essere, e quindi come il problema della verità, in quanto tale. Talché l'attingimento del fondamento è solidale con quello della verità in quanto valore fondante in tutto il campo del reale. Difatti, "la filosofia, qualunque ne sia l'oggetto, l'indirizzo del sistema, indica la ricerca che l'uomo fa con la sua ragione dell'ultima verità dell'essere, è quindi per eccellenza "la scienza della verità" [...] La verità di cui la filosofia va in cerca è la conoscenza dell'essere "in quanto essere": formula che nell'apparente tautologia, esprime la risoluzione ultima della verità stessa all'essenziale immanenza del criterio al contenuto, ch'esso misura e chiarisce in modo definitivo, che non comporti ulteriori rimandi"<sup>156</sup>. In tal senso, il valore del fondamento è il suo valore di essere e di verità (e pertanto di bontà) e coincide con il suo essere veramente fondamento degli enti e di tutto ciò che in essi — e particolarmente nel soggetto umano — è assiologicamente apprezzabile.

In altri termini, ogni valore particolare, ovvero ogni realizzazione di verità, di bontà e di bellezza, partecipa della fondazione metafisica di ogni valore<sup>157</sup>, la quale non può risiedere nel finito (anche se si tratta dell'agire umano), giacché il finito richiede di essere fondato nell'Infinito, pena la sua stessa negazione. Al riguardo il pensatore friulano afferma che il riferimento all'Assoluto riguarda "la costituzione definitiva dei valori umani costitutivi, come sono: il concetto di lealtà, il concetto di verità e il concetto di libertà, [e] di giustizia"<sup>158</sup>. D'altra parte, ammessa l'esistenza di Dio,

<sup>156</sup> C. FABRO, "Natura e missione della filosofia", 3.

<sup>157</sup> C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 219. Con specifico riferimento alle perfezioni trascendentali, Fabro evidenzia che il *verum* e il *bonum* esprimono per quanto riguarda la significabilità dell'*ens* "il suo accrescimento interiore e rappresentano la sua 'intensificazione nozionale'". Precisamente, il *verum* e il *bonum* esprimono perfezioni dell'*ens*, in una ascesa semantica, in cui "la cima è costituita dal *verum*, l'*ens* come atto e perfezione dell'intelletto, e dal *bonum* ch'è l'*ens* come attuazione dell'appetito".

<sup>158</sup> C. FABRO, *Natura del laicismo moderno: laicismo e laicità*, 171.

come Dio, e l'atto creativo<sup>159</sup>, che rende ragione del contingente, va altresì riconosciuta l'esistenza della legge naturale, che partecipa alla creatura razionale la legge eterna, ovvero l'ordine (creato) che coincide con la sapienza stessa di Dio. Parimenti, Dio in quanto è causa e fondamento di ogni tutto ciò che è, non può che costituire la causa e il fondamento di tutto ciò che vale. Egli è "l'Essere ch'è principio di ogni ente e di ogni valore"<sup>160</sup>.

Sicché si può inferire che Dio costituisce il valore supremo, in cui ogni valore è fondato e donde ogni altro valore trova la sua sorgente ed il suo fine. In altri termini, l'*Ipsum esse subsistens* non può che costituire al tempo stesso la *Perfectio in se subsistens*. Infatti, l'*esse ut actus* che costituisce la *perfectio omnium perfectionum*, in Dio attinge la sua compiutezza assoluta e sussistente, in quanto l'essenza e l'atto di essere in Dio coincidono, ovvero la sua essenza è il suo essere ed ogni perfezione è coestensiva al suo essere e con esso si identifica. In tal senso, la filosofia evidenzia, con la sua essenziale tensione al Valore dei valori, ovvero all'Assoluto, una naturale religiosità, proprio svolgendosi per se medesima come riflessione teoretica<sup>161</sup>. Tale intima connotazione si presenta lungo l'asse della tensione al bene e della rilevazione del limite dei valori finiti (o meglio nell'ambito del finito)<sup>162</sup>, che si compie nel riferimento al Bene supremo e nel riconoscimento della Trascendenza<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 643. Infatti, "il momento trascendentale della creazione attinge tutto l'ente finito nella sua posizione di realtà, tanto l'essenza come l'*esse* [...] la derivazione dell'*esse* partecipato dall'*esse* per essenza è diretta, in tutta la linea metafisica, come atto fondato dall'Atto fondante: infatti l'*actus essendi* partecipato, appunto in quanto partecipato, è intrinsecamente dipendente da Dio". Nulla è e può essere escluso nell'ordine fondante della partecipazione dell'*esse*, nessuna perfezione e nessun valore: la loro riconduzione metafisica al Principio è costitutivamente necessaria tanto nell'ordine ontologico quanto in quello assiologico.

<sup>160</sup> C. FABRO, *La filosofia dopo il Concilio*, 79.

<sup>161</sup> C. FABRO, "La religiosità della filosofia", 4. Fabro scrive che "è religiosa la filosofia, perché, svolgendo se stessa nella penetrazione del suo oggetto, fa zampillare nella coscienza il bisogno del divino, impone l'ammissione di un principio unico, trascendente e sussistente, a cui fanno capo l'essere del mondo e quello dello spirito". Così, "va detta intrinsecamente religiosa la filosofia quando e perché i suoi problemi presi nell'insieme, come ciascuno quando è ridotto alle sue posizioni di fondamento, rimandano al problema religioso". (*Ibidem*, 12). Viceversa, "soppressa la funzione del 'pensiero essenziale', scompare la norma ed ogni gerarchia di valori". (*Ibidem*, 11).

<sup>162</sup> Cf. *Ibidem*, 14.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 10. Essa è "inclusa in ogni attuazione dello spirito come apertura e appello [...] a quella pienezza accogliente e conclusiva", quindi particolarmente nella valutazione e realizzazione assiologica.



Allo stesso tempo, la riflessione fabriana fa emergere che il principio di immanenza —con la riduzione dell'essere ad attività e di questa a libertà (autoreferenziale)— come conduce al nihilismo ontologico, così genera il nihilismo assiologico. Se la coscienza noetica costituisce il principio del conoscere, dell'essere e dell'agire, cioè il principio di se medesima, essa non può che restare imprigionata nel finito, che anzitutto (ed insormontabilmente) si presenta nel finito dell'atto che realizza l'attività in cui essa è fatta consistere<sup>164</sup>. Ma se il finito resta intrascendibile, ovvero non ha nulla in sé che partecipi dell'infinito, il finito stesso non ha alcun valore<sup>165</sup>. Anzi, in questa visuale il finito finisce per risultare identico al negativo (a partire dal negativo in quanto è altro dalla coscienza per finire al negativo in quanto è altro dal pleroma assolutamente indeterminato). Il finito risulterebbe un disvalore per se stesso. Reciprocamente l'assenza dell'infinito non potrebbe che costituire l'assenza di ogni valore. Peraltro, se il finito è identico al negativo esso è parimenti identico alla colpa (come emblematicamente si scorge nella linea dell'esistenzialismo). Donde uno dei caratteri della filosofia contemporanea, per cui essa risulta una filosofia della finitezza (chiusa in se medesima o comunque in trascendibile). Dal punto di vista assiologico ciò comporta l'inattingibilità di qualsivoglia valore, anzi l'esclusione irrevocabile di ogni luce di valore dall'orizzonte del mondo e della storia. Non a caso —rileva Fabro— “filosofia della finitezza è filosofia della incommensurabilità fra la coscienza e l'ideale”<sup>166</sup>. La cattività nell'orizzonte del finito

<sup>164</sup> Fabro fa notare che l'immanentismo moderno viene accolto dal progressismo teologico, erede del modernismo [analizzato e condannato dall'enciclica *Pascendi* (nel 1907)]. Il rifiuto della metafisica realista (classica) determina lo svuotamento dei contenuti stessi della Rivelazione: “Il dogma rivelato perde ogni rilievo e ogni senso obiettivo qualora si tolga la distinzione tra l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale. Senza i concetti netti e stabili di natura, essenza, persona, relazione ... e simili, perdono ogni senso e rilievo i dogmi fondamentali della Trinità e dell'Incarnazione ... e la stessa creazione dal nulla”. (C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, 213).

<sup>165</sup> Analogamente, l'orizzontalismo della verità ridotta a opinione e dell'essere umano ridotto a “essere-nel-mondo” rende inconcepibile il senso del peccato e quindi la stessa ammissibilità del male morale (cf. *Ibidem*, 214-215). “A questo modo il professato antropologismo si avvia verso un indifferentismo ontico-etico, se così si può dire, in quanto l'uomo celebra in se stesso l'attuarsi del Cristo nel mondo a servizio del mondo, dove Cristo diventa simbolo dell'attuarsi progressivo dell'energia primordiale del mondo, il cui punto ideale-reale di arrivo è la religione cosmica” (*Ibidem*, 216).

<sup>166</sup> *Ibidem*, 251. Fabro rileva che “questa incommensurabilità è ciò che oggi l'esistenzialismo chiama ‘colpa’, e la filosofia contemporanea si sente in colpa di tutto. Qualsiasi colpa esige di essere superata; questo continuo superare che cade di volta in volta nel nulla è la colpa radicale, è il peccato originale. È l'interpretazione immanentistica del

non può che costituire una strada senza uscita, uno “scacco” senza possibilità di riscatto. Si tratta della tragedia dell’esistenza umana immanentizzata (e perciò secolarizzata), dove la responsabilità si identifica con l’autovolizione e la libertà è assorbita nella situazione. In un circuito —quello dell’immanenza autoreferenziale— che non lascia scampo, giacché la responsabilità e la libertà, non verificate da alcun valore, sono inghiottite dalla tirannia del finito, reso vuoto di se medesimo.

Giovanni Turco  
*Universidad de Udine*  
 giovturco@libero.it

### Riferimenti bibliografici

- C. FABRO. (1939). *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d’Aquino*, 1<sup>a</sup> ed. Torino: SEI.
- (1942). La metafisica dell’annullamento dell’essere. *Studium*, XXXVIII, 4, 119-124.
- (1943). La religiosità della filosofia. *Archivio di Filosofia*, XIII, 71-91.
- (1949a). *Metaphysica. Corso 1948-1949. Ad usum privatum auditorum suorum pro manuscripto*. Roma: Pontificia Universitas “De Propaganda Fide”.
- (1949b). Sulla determinazione del reale. *Humanitas*, IV.
- (1950 a). La verità integrale dell’uomo integrale. A proposito della dimostrazione dell’esistenza di Dio di M. F. Sciacca. *Divus Thomas*, LIII, 511-519.
- (1950 b). *La struttura dialettica del valore in Fondazione della morale. (Atti del V Convegno di studi filosofici cristiani, Gallarate, 1949)*. Padova: Liviana.
- (1951a). Natura e missione della filosofia. *Quaderni di ricerca. Temi di studio per l’anno accademico 1951-52*. Roma: Federazione Universitaria Cattolica Italiana, 3-16.

---

peccato originale: questa è la colpa in senso strutturale; è la colpa che nessuna grazia può sanare, che nessuna redenzione può riscattare, è la colpa costitutiva della coscienza come orizzonte della finitezza ed essere nel tempo”.

- (1951b). L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo. *Salesianum*, XIII, 185-201.
- (1952a). Il problema della verità. *Città di vita*, VII, 1, 34-37.
- (1952b). *Tra Kierkegaard e Marx*, Florencia: Vallecchi.
- (1953). *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma: Studium.
- (1955). *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma: Studium.
- (1958a). La "filosofia della fede" nel modernismo. *Divinitas*, I, 124-142.
- (1958b). *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano: Società Editrice Internazionale
- (1963). *Libertà e pensiero nell'uomo. Corso di Filosofia teoretica 1962-1963*. Pro manoscritto. Roma: Magistero Maria Santissima Assunta.
- (1964). Natura del laicismo moderno: laicismo e laicità. En AA. VV., *Laicità e scuola. Atti dell'VIII Convegno di Scholé. Centro di Studi pedagogici fra docenti universitari cristiani*. Brescia: La Scuola.
- (1966a). Tomismo di domani. *Aquinas*, IX, 12-27.
- (1966b). L'uomo moderno e il dubio. *Mater Ecclesiae*, 1, 9-15.
- (1967a). *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma: Studium.
- (1967 b). La filosofia dopo il Concilio. *Aquinas*, X, 76-81.
- (1974a). *L'avventura della teologia progresista*, Milano: Rusconi.
- (1974b). Attualità della contestazione tomistica. *Doctor Communis*, XXVIII, 2.
- (1974c). "Attualità della metafisica tomistica della partecipazione", *Presencia Filosofica da Sociedade Brasileira de Filosofos Catolicos*, I, 1-3,70-80.
- (1974d). Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino. *Scripta Theologica*, VI, 93-109.
- (1975). Il metodo della filosofia cristiana. En AA. VV., *Il metodo della filosofia della religione*. Vol. I. Padova: La Garangola, 205-227.
- (1977a). Pensiero e linguaggio in S. Tommaso. En AA. VV., *Homo loquens. Uomo e linguaggio. Pensiero, cervelli e macchine*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 167-182.
- (1977b). Intorno al concetto di cultura cattolica. En AA. VV. *Ragguaglio culturale dei cattolici italiani*. Roma: Palombi, 7-10.
- (1980a). Tomismo essenziale e crisi dei tomismi (nel I centenario dell'Enciclica "Aeterni Patris"). *Renovatio*, XV, 1.

- (1980b). L'ateismo ieri e oggi. *Asprenas*, XXVII.
  - (1986a). Alla ricerca della fondazione della metafisica. *Choros*, I.
  - (1986b). Libertad y persona en Santo Tomás. *Gladius*, II, 1, 5-32.
  - (1989). Pensiero e linguaggio in S. Tommaso. En AA. VV. *Homo loquens*. Bologna: ESD, 167-182.
  - (1990a). Scienza e Trascendenza. *L'Osservatore Romano*, 6 de octubre.
  - (1990b). La filosofia come ascesi dell'intelligenza. *L'Osservatore Romano*, 10 de mayo, 3.
  - (2004). *La prima riforma della dialettica hegeliana*. A cura di CHRISTIAN FERRARO. Segni: Editrice del Verbo Incarnato.
  - (2007). *La crisi della ragione nel pensiero moderno*. A cura di M. NARDONE. Udine: Forum.
- C. FABRO y OTROS. (1959). *Storia della filosofia*. 2ª ed. 2 vol. Roma: Coletti.