

DANILO CASTELLANO

*Università degli Studi di Udine
Udine - Italia*

Le premesse filosofiche dell'antitotalitarismo e dell'antinihilismo politico di Cornelio Fabro

Universidad Católica Argentina, 26 maggio 2006

1. Cornelio Fabro dichiarava di non avere interesse per la politica. Tanto che soleva confidare di non avere mai letto la *Politica* di Aristotele. Il titolo della mia relazione potrebbe sembrare, pertanto, illegittimo e l'argomento potrebbe apparire marginale nella riflessione filosofica di questo grande pensatore del '900.

Personalmente ritengo, invece, che il problema politico non solamente sia presente nella filosofia di Cornelio Fabro, ma ne rappresenti una questione centrale¹. Ciò non solo perché la posizione teoretica implica sempre e simultaneamente anche una posizione politica. In questo caso, però, la questione politica sarebbe una conseguenza delle tesi teoretico-metafisiche. Nel caso di Cornelio Fabro c'è molto di più: la questione politica, infatti, è esistenziale; rientra cioè nella sua esperienza vissuta. In altre parole la sua riflessione sull'esperienza politica non è semplicemente un'analisi distaccata, vale a dire una comprensione delle questioni politiche senza partecipazione. Al contrario, la riflessione politica di Cornelio Fabro nasce dall'esigenza di comprendere e dare risposte alle vicende storiche, talvolta drammatiche, dell'uomo comune o a quelle dei popoli e degli Stati, che coinvolgono (e qualche volta travolgono) necessariamente anche quelle particolari, esistenziali del soggetto (umano).

2. Affinché questa premessa sia comprensibile e non rappresenti un puro esercizio verbale (retorico, nel senso crociano del termine), dirò subito che Cornelio Fabro meditò innanzitutto sul dramma umano e sul significato filosofico della seconda guerra mondiale, nella quale vedeva la frantumazione delle ideologie totalitarie cui aveva portato soprattutto la teoria di Hegel. Questa meditazione lo portò a riflettere a fondo sul significato, sul valore, sull'essenza e sul fine del soggetto umano e, per questo, Kierkegaard (l'anti-Hegel dell'800) gli fu di aiuto e, non raramente, anche di conforto.

¹ Lo sottolineai già nel 1984, pubblicando la monografia *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane) e lo confermai anni dopo, presentando alcune riflessioni introduttive al suo pensiero politico (cf. AA.VV., *Per Cornelio Fabro*, Udine: La Nuova Base, 1999, pp. 93-100).

Cornelio Fabro, però, meditò anche sul marxismo negli anni in cui questa dottrina si presentava come un "ritorno" alla realtà dopo le grandi costruzioni ideali che, però, si erano rivelate illusioni o false "letture" dell'esperienza e della realtà in quanto essenzialmente razionalistiche o gnostiche².

Cornelio Fabro, inoltre, intervenne anche in dibattiti su questioni particolari come quella, per esempio, del cosiddetto "compromesso storico"³ che, negli anni '70 del secolo scorso, rappresentò soprattutto per l'Italia una vicenda controversa che ebbe, però, rilievo politico internazionale e che prima di essere questione partitica fu questione filosofica come dimostrò, per esempio, Augusto Del Noce⁴.

Non solo. Cornelio Fabro prese parte a dibattiti su questioni significative per la politica come quelle, per esempio, della legalizzazione del divorzio⁵ e dell'aborto procurato⁶ che hanno contemporaneamente un

² Per comprendere il pensiero di Fabro su questa questione si possono vedere i saggi, raccolti successivamente (nel 1978) nel volume C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Roma: Edizioni Logos.

³ Cf. C. FABRO, *La trappola del compromesso storico*, Roma: Edizioni Logos, 1979. Il lavoro, commissionato dai vertici della Democrazia Cristiana (italiana), incontrò il rifiuto per la pubblicazione di Flaminio Piccoli, allora segretario nazionale della DC. Fabro lo pubblicò per iniziativa autonoma. Il libro riprende diverse tesi sul marxismo svolte precedentemente da Fabro che le integra con giudizi sulla DC e, soprattutto, sul degasperismo, non sempre condivisibili. Per la giustificazione della riserva, si veda D. CASTELLANO, *De Christiana Republica*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2004.

⁴ Augusto Del Noce prestò particolare attenzione alla "questione marxista", cui dedicò molte pagine penetranti e profetiche. Per il problema del "compromesso storico" si veda soprattutto A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Milano: Rusconi, 1981.

⁵ Cf. C. FABRO, "L'equivoco del referendum", in *Corriere della sera*, Milano, 1 maggio 1974. Il testo è stato pubblicato nella sua versione integrale in C. FABRO, *Momenti dello spirito*, vol. I, Assisi: Edizioni Sala Francescana di Cultura, 1982, pp. 100-105.

Molte volte la presa di posizione (che, sotto un certo profilo, è già atto di libertà) sulle questioni "concrete" è rivelatrice del pensiero dell'autore: la prassi, infatti, illumina talvolta la teoria. Il citato intervento di Cornelio Fabro in occasione del referendum sul divorzio (svoltosi in Italia nel 1974) può aiutare a superare la *querelle* circa il suo (presunto) volontarismo morale. Non c'è dubbio che Cornelio Fabro stimi la libertà a tal punto da definirla "bene supremo dell'uomo" ma aggiunge che "la libertà ha per fondamento la ragione". Dunque, essa non è libertà senza criteri né sul piano della "scelta" né, tantomeno, sul piano della legittimazione sociale della "scelta" medesima: "riportare l'uomo — scrive, infatti Fabro — al rispetto della ragione, aiutarlo ad attuare ciò che è obiettivamente bene ed a fuggire ciò che è obiettivamente male, è fare del dovere non solo un peso comune a tutti ma anche l'ideale punto d'incontro di uomini che vogliono vivere con dignità e nella scambievole stima di una società senza privilegi". Parlando in termini giusfilosofici, si potrebbe dire, pertanto, che il diritto richiede la libertà ma che non c'è libertà senza diritto. Per la qualcosa l'ordinamento giuridico non è chiamato a garantire l'esercizio della libertà negativa (nella quale il divorzio sarebbe coerentemente compreso come "diritto"), ma il diritto alla libertà responsabile, vale a dire alla libertà come diritto all'azione "umana" (cioè regolata dalla ragione); azione umana nella quale con la libertà emerge anche la necessità della rinuncia alla pretesa (tipica dell'immanentismo moderno) che il suo atto sia nello stesso tempo fondamento ed essenza del suo contenuto (cf. C. FABRO, *Momenti dello spirito*, vol. II, cit., p. 209).

⁶ Quella dell'aborto procurato, per Fabro, è questione essenzialmente teoretico-morale. La legalizzazione dell'aborto (avvenuta in Italia nel 1978) acuisce in lui la sensibilità per il problema del male, soprattutto, come scrive in commoventi pagine dedicate al Alfredo Rampi (un bambino precipitato e morto in un pozzo artesiano), per il problema del dolore degli innocenti "ai quali, contingenze imprevedibili e più spesso la crudeltà umana, rifiutano il dono divino della vita" (C. FABRO, *Momenti dello spirito*, vol. II, cit., p. 421). All'inizio degli anni '80 del secolo appena concluso Cornelio Fabro, infatti, "torna" ripetutamente, con insistenza, sulla questione del male e della sofferenza.

rilievo sul piano etico e su quello sociale. Intervenne, poi, sull'interpretazione della Rivoluzione francese⁷ che, come scrisse Dario Composta⁸, rappresenta il *discrimen* per la "lettura" della storia contemporanea, soprattutto per la comprensione della "questione cattolica" come essa si è storicamente posta in diversi Paesi europei e latino-americani.

Soprattutto, però, la monumentale *Introduzione all'ateismo moderno* ha pagine degne di nota per la problematica politica e, persino, giuridica, poiché dal cosiddetto *principio di immanenza* (proprio della *filosofia moderna*) deriva quello di appartenenza che richiede una pronuncia sul problema della libertà che è problema nodale nel pensiero di Cornelio Fabro⁹.

Mi sembra, dunque, che non si possa relegare fra le questioni secondarie della sua filosofia la questione oggetto della mia relazione.

3. Il tempo riservato a una relazione non consente di presentare il tema in maniera esaustiva. Procederò, quindi, toccando solamente due punti che considero essenziali.

Innanzitutto è opportuno soffermarsi sulla centralità del soggetto umano. Cornelio Fabro rimase colpito dallo "scempio" dell'uomo fatto (coerentemente ancorché assurdamente) dalla filosofia hegeliana. La dimostrazione della sua assurdità divenne evidente *con e durante* la seconda guerra mondiale, pensata e condotta in nome di ideologie e per finalità che lo Stato totalitario si autoassegnava essendo considerato quella realtà spirituale nella quale e in virtù della quale si realizza l'attuazione della libertà dello spirito, condizione non solo della libertà individuale ma della stessa esistenza del "soggetto empirico" per usare la terminologia idealistica. Questo soggetto empirico era —secondo Hegel— una "creatura" dello Stato e, in quanto tale, finalizzato allo Stato. Il soggetto empirico, infatti, altro non era che un "centro di imputazioni", il riflesso dello Stato cui tutto doveva e nel quale, quindi, era destinato a scomparire con un ritorno che indicava anche la sua origine. Dipendendo l'esistenza individuale dallo Stato, essa (ossia l'esistenza individuale) non aveva altri diritti che quelli riconosciuti dallo Stato medesimo, il quale quindi poteva chiedere anche il sacrificio (giustificato sulla base dell'affermazione dell'ideo-

⁷ Cf. C. FABRO, "Significato e problemi della Rivoluzione francese", in *Instaurare*, Udine, a. XVIII, n. 3-4, maggio-agosto 1989, pp. 1-2.

⁸ Cf. D. COMPOSTA, *I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica*, in AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padova: Cedam, 1987, pp. 37 ss.

⁹ Il *principio di appartenenza*, conseguenza e applicazione di quello di *immanenza*, comporta, per esempio, la pretesa della sovranità (intesa nel senso bodiniano del termine). Così, per esempio, si afferma che la proprietà è diritto di usare ed abusare di se stessi e delle proprie "cose". Lo sostengono anche quegli autori che ammettono l'esistenza del diritto naturale nello stato di natura. Locke, per esempio, afferma che l'uomo ha diritto alla felicità ma significativamente aggiunge che esso ha diritto di riporre la felicità in ciò che lui crede lo renda felice. Il che equivale a dire che l'uomo ha diritto di disporre assolutamente di sé, della propria libertà e dei propri beni. L'analisi che Cornelio Fabro fa della *filosofia moderna* (dando a moderno un significato assiologico, non cronologico) coglie l'essenza della premessa della problematica giuridica sia "pubblica" sia "privata". I dibattiti attuali sulla legalizzazione, non solo del divorzio e del procurato aborto, ma dell'eutanasia, dell'uso personale di sostanze stupefacenti (per scopi non terapeutici), della disponibilità del proprio corpo per finalità di comodo e via dicendo trovano la loro origine nell'assunzione del *principio di appartenenza* come punto archimedeo del diritto e dell'ordinamento giuridico.

logia e per un progresso cui la guerra porterebbe, essendo l'astuzia della ragione); lo Stato, quindi, —si diceva— poteva chiedere anche il sacrificio della vita del soggetto empirico per la realizzazione dei suoi progetti e per l'affermazione della sua volontà che era da considerare affermazione della sua libertà in quanto affermazione del suo volere/potere.

La seconda guerra mondiale evidenziava in maniera chiara e drammatica questa *Weltanschauung*, ma evidenziava anche la sua absurdità. Cornelio Fabro, infatti, sulla base delle sue conquiste teoretiche, non poteva considerare né ragionevole né fondata una simile teoria che, avendo ridotto l'individuo umano a cittadino, faceva e del cittadino e dell'uomo un *evento incerto* (dipendendo esso dalla volontà dello Stato) e, soprattutto, un fenomeno senza sostanza, un essere senza natura, senza dignità e senza propri diritti. La precarietà dell'esistenza dell'individuo umano cui portavano le teorie gnostiche e, soprattutto, quella hegeliana, cozzavano contro le istanze metafisiche cui la filosofia deve dare risposte fondate e contro le evidenze teoretiche che non consentono di partire da definizioni (che non trovano riscontro nella realtà) o da opzioni (che richiedono giustificazioni). Lo gnosticismo, in particolare quello hegeliano, pretende invece di fare esattamente il contrario: il suo "cominciamento" è un apriori razionalistico che consente di costruire un sistema logico-formale affascinante per il suo rigore deduttivo ma non consente di offrire quella giustificazione della realtà che pur crede di riuscire a dare. Lo gnosticismo, infatti, sovrappone alla realtà un disegno che può diventare o essere effettivo ma che non è mai reale. L'affermazione risulta evidente se si considera il soggetto umano: come può la filosofia assegnare allo Stato il potere creativo del soggetto empirico se essa è chiamata a cogliere e spiegare la realtà dell'ente uomo (individuo) che non solo si presenta come problema dell'esperienza ma ne rappresenta simultaneamente la condizione?

È per questo che Cornelio Fabro incontra Kierkegaard. Lo incontra, però, perché lo conforta nelle sue convinzioni e lo conferma nelle sue analisi e nelle precedenti "conquiste" metafisiche. Cornelio Fabro, infatti, negli anni '40/45 del secolo scorso aveva già percorso un tratto importante del suo cammino teoretico che, sia pure in maniera non definitiva, l'aveva portato a incontrare Tommaso d'Aquino non nelle interpretazioni scolastiche e, in ultima analisi, razionalistiche ma in una prospettiva "nuova" (che a lui appariva come la sola autentica ma soprattutto convincente e fondata): ciò che, infatti, appare per primo all'intelligenza (quindi ciò che è oggetto iniziale dell'esperienza) è l'ente, in particolare l'ente uomo; una identità sempre nuova sul piano morale ma sempre la stessa sul piano ontico, la quale pone innanzitutto il problema del suo atto di essere (*actus essendi*), vale a dire del suo essere non come ente di ragione ma come ente che ha l'atto di essere e, perciò, non dipende da altri, è irriducibile ad altre realtà ed esclude simultaneamente la legittimità di ogni manipolazione. Il soggetto non è, quindi, qualcosa di empirico; tanto meno è una "costruzione giuridica" per atto di volontà definita politica o

un prodotto della cultura quasi che il tempo sia la condizione dell'essere; al contrario esso è realtà ontica che si realizza sì nel tempo ma di esso rappresenta il presupposto e la condizione.

È per questo che Fabro può affermare che la filosofia ha un compito importante: quello di non consentire all'uomo di smarrirsi nel turbine della temporalità¹⁰ quasi fosse un *evento*, uno dei tanti eventi di cui è piena la storia, i quali sono destinati, però, a risolversi e a dissolversi nella storia, in una specie di eterno ritorno al nulla attraverso il giuoco di un incomprensibile divenire¹¹. Nella complessa costellazione della *filosofia moderna* l'uomo individuo è stato di volta in volta ridotto *ad evento*. Senza pretendere di offrire, a questo proposito, una rassegna completa basterà ricordare: a) l'identificazione dell'uomo con il cittadino, operata, per esempio, da Rousseau e da Hegel e, quindi, la sua riduzione a *evento politico*; b) la sua riduzione a *evento socio-economico* operata da Marx e dai suoi (un tempo) numerosi seguaci; c) la sua riduzione a *evento giuridico* teorizzata, per esempio, da Kelsen; d) la sua riduzione a *evento culturale* proposta, in parte [per la parte in cui il cosiddetto *principio dell'utile* costituirebbe il fondamento della civiltà¹²], da Freud e, soprattutto, poi da Heidegger; e) la sua riduzione a *evento antropologico-cultural-religioso* (meglio sarebbe dire a evento erroneamente ritenuto religioso) da parte di Karl Rahner¹³; f) la sua riduzione a evento "*scientifico*" di cui si fa sostenitore il positivismo, soprattutto quello *aggiornato* del nostro tempo; g) la sua riduzione a *evento vitalistico* sostenuta dal *vitalismo*, assunto a propria premessa sia dalla cosiddetta morale dell'autenticità sia dal liberalismo (politico) come sostenne, per esempio, Hobhouse¹⁴. Queste teorie, facendo dell'uomo un evento, lo dissolvono nel nihilismo e, quindi, sono premesse per la considerazione *nega-*

¹⁰ Cf. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 6.

¹¹ Quello dell'essere e del divenire è problema che (giustamente) si ripropone nella storia del pensiero umano. La filosofia contemporanea lo ha riproposto con forza. In Italia, per esempio, è stato al centro di un vivace dibattito nella seconda metà del secolo XX. In questa occasione si è sostenuta la necessità di un "ritorno" a Parmenide, assumendo come valida universalmente e non bisognosa di distinzioni la definizione eleatica secondo la quale l'essere è e il non essere non è. Soprattutto Emanuele Severino ha insistito sulla questione. Cornelio Fabro, chiamato a pronunciarsi sul "caso Severino", ha raccolto le sue riflessioni critiche a questo proposito nel volume *L'alienazione dell'Occidente* (Genova: Quadrivium, 1981), che ha indotto lo stesso Severino a riconoscere che la critica a lui svolta è la "comprensione più penetrante" del suo pensiero.

¹² L'uomo viene, invece, ridotto a *evento vitalistico* da parte di Freud quando egli si fa sostenitore del *principio del piacere*.

¹³ Cornelio Fabro sottopone ad esame critico il pensiero del gesuita tedesco ne *La svolta antropologica di Karl Rahner* (Milano: Rusconi, 1974). La questione del soggetto appare essenziale e decisiva sin dalle prime pagine del libro, poiché Fabro ritiene (e dimostra) che nel pensiero rahneriano "la soggettività umana [...] diventa il punto di volta della questione dell'essere" (p. 51). Ad avviso di Cornelio Fabro, infatti, in Rahner "l'uomo [...] si costruisce spirito formalmente per (mediante, con, in ...) l'apertura all'essere del mondo e tale apertura è l'uomo stesso inteso come struttura strutturante trascendentale" (pp. 48-49). La dipendenza di Rahner dalla cultura filosofica tedesca contemporanea (soprattutto da Kant e da Heidegger) lo porta a (ignorare e) scambiare la problematica metafisica dell'ente e dell'essere con la problematica dell'essere dell'essente. È per questo che il soggetto diventa *evento antropologico-culturale* nel quadro (e sul presupposto) di una metafisica ridotta a fenomenologia esistenziale.

¹⁴ Cf. L. T. HOBHOUSE, *Liberalism*, Oxford: Oxford University Press, 1964 (trad. it. Firenze: Sansoni, 1973, p. 53).

tiva del finito; in altre parole nella positività del finito o nel finito semplicemente (come si continua a ripetere da Anassimandro in avanti) starebbe l'essenza del male. Cornelio Fabro, invece, sottolinea la *positività* del soggetto; cerca di comprenderne la finalità (e, quindi, prima ancora l'essere); di capire il perché della sua grandezza che si manifesta non *nonostante* il (come da taluni si sostiene) ma, propriamente, *grazie al* suo potere (che è atto di libertà) di optare per il bene o per il male e, quindi, di "decidere" il suo destino o, se si vuole, di giuocare se stesso con questo e in questo esercizio della libertà. In altre parole il soggetto, per Fabro, si manifesta essenzialmente e interamente nella situazione ontologica della libertà che, da una parte, è dimostrazione della sua realtà come soggetto (singolo), come "io" concreto, e, dall'altra, prova della sua spiritualità: gli uomini, infatti, sono diversi per struttura fisica, per capacità razio-cinative e poietiche, per mille altre cose; di fronte, però, alla scelta tra bene e male si trovano fundamentalmente uguali e ugualmente impegnati. È questa la "novità" cristiana che non rende gli uomini uguali né secondo la concezione greca né secondo quella che, poi, sarà la concezione illuministica: gli uomini, per il pensiero cristiano, sono uguali innanzitutto per la loro capacità di libertà e per l'uso della libertà medesima. Nell'atto di libertà essenziale, infatti, si manifesta e si giuoca tutta la persona, tutto l'uomo; si manifesta e si giuoca come singolo (per usare il linguaggio di Kierkegaard), un singolo non "costruito", al contrario "originario", vale a dire posto e ponentesi ad un tempo rispettivamente sul piano ontico e su quello etico, ma ponentesi necessariamente con atto di libertà. La libertà, quindi, gli è essenziale anche se essa non è l'intero costitutivo del suo essere ma "via" attraverso la quale il suo essere si manifesta (e non può che manifestarsi attraverso questa "via") e si realizza. È per questo che —secondo Fabro— la libertà non si rapporta tanto all'oggetto (anche se essa si applica al mondo della natura e della storia) quanto piuttosto al soggetto nella sua consistenza metafisica di spirito¹⁵.

Seconda considerazione. La ritrovata centralità del soggetto umano consente, poi, a Cornelio Fabro di dimostrare che la dialettica esaltata dalla *filosofia moderna* (soprattutto da Hegel e da Marx sia pure partendo da premesse diverse), è possibile solo alla condizione che la soggettività (che non è soggettivismo; anzi ne è l'opposto) venga riconosciuta per quello che essa è: innanzitutto come realtà spirituale individuale. Se questo non avvenisse ogni forma di dialettica, compresa quella moderna, sarebbe una pura, contraddittoria, vuota ed inutile espressione verbale: "una volta che lo spirito —scrive Fabro in opposizione soprattutto al marxismo— è ridotto ad una realtà secondaria, ad un riflesso speculare della materialità e di processi materiali, ad una *funzione* o senz'altro a un *mito*, non è più possibile parlare di dialettica, ma [si dovrebbe parlare] di puro e semplice accadere: accadere di natura e accadere di storia, di cui non si sa donde vengano né dove vadano"¹⁶. Ove la soggettività non fosse reale, sarebbe

¹⁵ Cf. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 143.

¹⁶ Cf. *Ivi*, p. 21.

possibile dunque il solo deterministico accadere e, ove la soggettività fosse il prodotto della relazione (ritenuta condizione del costituirsi e del riconoscersi dell'identità), sarebbe possibile il solo "dispiegarsi" della Soggettività assoluta e unica: il mondo e la storia sarebbero l'epifania del divenire divino o, comunque, in presenza dell'opzione immanentistica, del divenire di quell'unica realtà che alcuni autori identificarono con il *Naturwesen* o con il *Gattungswesen* e che riduce tutto a fenomenologia e, soprattutto, fa della stessa natura della dialettica un problema ideologico, non filosofico¹⁷.

L'ideologia, però, non è filosofia, essendone un surrogato. Essa non risolve alcun problema, non spiega l'esperienza e non raggiunge la realtà: l'ideologia, infatti, è dogmatismo senza fondamento, senza gnoseologia, senza metafisica. Tradisce —secondo Fabro— la consegna della filosofia che in ogni tempo affida all'uomo la difesa della libertà e del senso originario del nostro essere¹⁸.

La soluzione dei problemi, di tutti i problemi, richiede la filosofia, più propriamente la metafisica. Lo richiedono anche le questioni politiche. Sul punto Cornelio Fabro è esplicito e sicuro: "ogni soluzione del problema sociale — affermò — che non abbia per presupposto l'Assoluto, che non avvenga sotto lo sguardo di Dio, è un trucco e un'illusione: anzi delitto di autolesionismo da parte dell'umanità"¹⁹.

4. La radice profonda dell'autolesionismo da parte dell'umanità sta essenzialmente nell'opzione a favore del *principio di immanenza*, ovvero a favore dell'autonomia dell'io sia che essa venga rivendicata come potere "morale" sia che venga rivendicata come potere "politico" di assoluta autodeterminazione. In tutti i casi essa (cioè l'autonomia dell'io rivendicata dalla *modernità*) comporta il rifiuto della metafisica, il misconoscimento della realtà (soprattutto di quella del soggetto), il rifiuto dell'ordine etico, la pretesa di poter "costruire" il mondo in maniera diversa rispetto all'ordine impressogli dal Creatore.

Il *principio di immanenza* comporta —scrive Fabro— *quello di appartenenza*; anzi, propriamente parlando, si tratta dello stesso principio, essendo il secondo l'altra faccia della stessa medaglia. Il *principio di appartenenza* ha un rilievo etico, politico e giuridico non indifferente. Esso, è vero, può originare —e storicamente ha originato— impostazioni apparentemente opposte. In realtà, queste risposero e rispondono sempre alla medesima ratio che è quella di affermare "il nuovo principio della libertà come negatività pura"²⁰. Poco importa, poi, se essa è esercitata dallo Stato, legittimato dal suo stesso potere come, in ultima analisi, sostennero Rousseau e Hegel (i cui totalitarismi, pertanto, erano frutto della loro concezione "liberale" e "democratica" della politica), o se è esercitata dai cittadini secondo le regole della democrazia formale che può portare —e, di fatto,

¹⁷ Cf. *Ivi*, p. 41.

¹⁸ Cf. *Ivi*, p. 45.

¹⁹ Cf. *Ivi*, p. 18.

²⁰ Cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 2°, Roma: Studium, 1969, p. 1065.

ha più volte portato— alla tirannia del popolo [“ciò che vuole la maggioranza è la più pazza di tutte le categorie”²¹, aveva osservato Kierkegaard], o se esercitata dall’individuo che nella tirannia nei confronti di se stesso individua (erroneamente) il massimo grado di libertà, rivendicando, su queste basi, il “diritto” a disporre assolutamente di sé. Quello che rileva è il fatto che presupposto di tutte queste teorie (dello Stato “etico” hegeliano, della sovranità popolare, dello Stato personalistico contemporaneo) è il nichilismo, ovvero “la caduta e la perdita dei valori supremi metafisici, morali e religiosi”²². Spesso il nichilismo è oggi denominato e rivendicato con il nome di “laicità”, le cui caratteristiche sono la libertà *di* pensiero²³ e la libertà *di* coscienza²⁴ che taluni legano strettamente alla libertà di conoscenza, di credenza e via dicendo²⁵. È superfluo far notare che queste libertà non sono né la libertà *del* pensiero né la libertà *della* coscienza: sono piuttosto rivendicazioni di presunti diritti dell’assurdità e dell’indifferenza proprie del peggiore “pensiero debole”. Esse seguono semplicemente alla disfatta del pensiero e del soggetto e precostituiscono le condizioni per l’impossibilità della soluzione dei problemi politici. Ha senso, infatti, in presenza del nulla (e, quindi, in assenza di tutto) parlare, per esempio, di bene comune? Come può essere risolto, ancora per esempio, il problema della convivenza in presenza della caduta della possibilità stessa del pensiero speculativo? Su quali basi può reggersi un ordinamento giuridico che fa della sola effettività o del numero la fonte della propria legittimità?

5. Il *principio di immanenza* e *quello di appartenenza* sono teoreticamente assurdi e di fatto disumani. Vale, perciò, per essi quanto Cornelio Fabro affermò del marxismo: non sono disumani perché atei, ma sono atei perché disumani. L’apparente esaltazione dell’uomo o dell’Umanità che diverse teorie moderne hanno fatto si è risolta nell’antiumanesimo della civiltà moderna e postmoderna: l’affermata autocoscienza dell’uomo ha portato all’assenza della coscienza; la libertà propugnata e tenacemente inseguita dalla *modernità* ha portato all’eterogenesi dei fini sia sul piano etico sia su quello politico (il massimo di libertà è finito nella massima schiavitù come è risultato evidente, sul piano politico, nei regimi comunisti ma anche in taluni regimi occidentali che al consumismo hanno affidato il ruolo di procurare consensi, di produrre denaro e, quel che più

²¹ Cf. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, cit., p. 17.

²² Cf. C. FABRO, *L’odissea del nichilismo*, Napoli: Guida, 1990, p. 11.

²³ Michele Federico Sciacca osservò nel lontano 1962 che non è possibile (nel senso che è pretesa irrazionale) la libertà di pensiero come l’intende il laicismo. Non è libertà, infatti, pensare quello che piace (anche i pazzi, in questo caso, sarebbero “liberi” e illegittimo sarebbe privarli della capacità di agire e, ancor prima, definirli “pazzi”). L’uomo, per pensare veramente, deve pensare nella verità: solo “chi pensa conformemente alla verità —scrive Sciacca— pensa conformemente alla natura stessa del pensiero, il quale è libero quando pensa il suo oggetto proprio, cioè quando si sottopone all’ordine oggettivo e superiore della verità” (M. F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, vol. II, Milano: Marzorati, 1962, p. 241).

²⁴ Sulla questione della libertà di coscienza (che non è la libertà *della* coscienza) si cf. D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, pp. 25-44.

²⁵ Per un’introduzione alle posizioni laiciste, presentate come semplici posizioni laiche, su diverse questioni essenziali del nostro tempo, si cf. AA.VV., *Laicità*, Torino: Einaudi, 2006.

rileva, di “promuovere” l’uomo, promuovendo la sola sua animalità); i diritti umani (non solamente quelli dell’89 francese ma anche quelli proclamati dalle Dichiarazioni nordamericane) si sono rivelati vie per la negazione del diritto²⁶.

Non è questo un quadro pessimistico e negativo, del resto recentemente (2005) dipinto in termini equilibrati ma chiari e preoccupati da autorità che hanno denunciato i rischi del relativismo della cultura contemporanea²⁷. È piuttosto la presa di coscienza della lunga odissea del nihilismo del quale è necessario liberarsi in fretta per poter riprendere il cammino, spesso faticoso e talvolta incerto, delle conquiste umane e civili, per le quali lo spirito ha bisogno dell’autentica filosofia fondata sull’*essere come atto* e sulla *libertà responsabile* di cui è condizione e garanzia l’Assoluto.



²⁶Sulla questione si cf. D. CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Torino: Giappichelli, 2003.

²⁷Cf. J. RATZINGER, *Omelia della santa Messa* pro eligendo Romano Pontifice, 18 aprile 2005 (Testo in “L’Osservatore Romano”, Città del Vaticano, 19 aprile 2005).