

MARCO IVALDO*

CORNELIO FABRO LETTORE DI FICHTE

SOMMARIO: 1. *Il carattere della filosofia di Fichte nella filosofia moderna.* 2. *Il problema di Dio.* 3. *La libertà.* 4. *L'io.* 5. *La volontà.* 6. *Considerazione finale.*

CORNELIO FABRO ha rivolto non soltanto un particolare interesse, ma anche impegnative ricerche a quel momento fondamentale della filosofia moderna chiamato "idealismo tedesco". In esso egli vedeva – come è noto – il passaggio centrale di quello che giudicava «il processo di avanzamento del principio di immanenza»,¹ che aveva conosciuto il suo avvio nel *cogito* di Descartes (il "nulla del dubbio") e trovava il suo termine «nella finitezza dell'essere come nulla dell'essere e del pensiero e [nella] riduzione dell'uomo a un'inutile passione»² delle filosofie di Heidegger e di Sartre. Fino a qui si potrebbe dire che Fabro, nel suo approccio al pensiero moderno e all' "idealismo", ripercorre a suo modo le strade che già altri esponenti della tradizione metafisica classica e 'cristiana' avevano battuto. Le cose però non stanno semplicemente così.

Anzitutto Fabro fonda la sua interpretazione del pensiero moderno, e ora in particolare dell' "idealismo", non su conoscenze generiche, ma su uno studio storico-sistemico diretto, interno e altamente competente dei testi e dei contesti, non sempre avvertibile in altri interpreti. In secondo luogo Fabro giudica il pensiero moderno per nulla un momento di caduta, ma di sommo livello speculativo, che «non ha pari nella storia dello spirito umano»,³ nonostante la sua valenza 'immanentistica', e che deve essere preso con la massima serietà per riportare il pensiero al suo momento costitutivo: il «presentificarsi originario dell'essere per l'uomo». ⁴ In terzo luogo – ed è il punto decisivo per la ricerca che qui mi propongo – Fabro in tanto può avanzare una sua lettura differenziata della filosofia moderna in quanto enuclea in essa una specifica dialettica della libertà, colta nella sua aspirazione «a svincolarsi dalla tirannia

* Università di Napoli "Federico II".

¹ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1964; II ed. riveduta e aumentata, Studium, Roma 1969², p. 549 (d'ora innanzi citata dalla seconda ed. con la sigla IAM, seguita dal numero di pagina).

² IDEM, *Appunti di un itinerario*, in AA. VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Università di Perugia. Collana di "Studi filosofici", Maggioli Editore, Rimini 1984, p. 54.

³ IAM, p. 10.

⁴ IAM, p. 622.

del finito a cui l'ha condannata la coerenza del principio» di immanenza.⁵ Ora, è proprio l'approfondimento intensivo di questo nesso dialettico fra svolgimento del principio di immanenza e ricerca del fondamento reale della libertà che caratterizza la interpretazione del pensiero moderno ed in particolare dell'«idealismo tedesco» da parte di Fabro e che suscita interesse.

Non stupisce che dentro questo orizzonte ermeneutico Fabro presti specifica, e direi – pur nel perdurante dissenso speculativo – simpatetica attenzione alla filosofia di Fichte, che giudica «forse il momento più incandescente dell'idealismo moderno». ⁶ Osserva infatti che «forse nessun filosofo moderno, e forse nell'arco del pensiero di tutti i tempi, è stato così avvinto dal problema della libertà come Fichte». ⁷ D'altra parte anche Fabro, come ha messo di recente in evidenza Ariberto Acerbi, è stato avvinto, in particolare nell'ultimo periodo della sua ricerca, dal problema della libertà. ⁸ Ora, questa convergenza di interesse fra Fichte e Fabro sul problema della libertà, e la considerazione di alcuni testi di Fabro su tale problema, mi sollecitano ad avanzare la seguente ipotesi interpretativa: Fabro legge sì Fichte all'interno dello svolgimento del moderno principio di immanenza, ma coglie in pari tempo nell'autore della dottrina della scienza un'elaborazione sulla libertà che in parte eccede questo svolgimento stesso e apre nuovi orizzonti. Questa percezione non resta senza influsso su Fabro stesso: quando egli attende infatti alla costruzione di una sua propria teoria positiva della libertà, *suggestioni fichtiane* concorrono di fatto, talora non riconosciute come tali, alla sua elaborazione.

Per enucleare la lettura che Fabro effettua di Fichte bisogna allora non soltanto prestare attenzione alla sua ricostruzione e valutazione critica dell'«idealismo» fichtiano dentro la filosofia moderna, ma anche considerare come la ricerca fichtiana intorno alla libertà – e ai connessi concetti di io o di volontà – agisca nella riflessione stessa di Fabro. Sia chiaro: non intendo affatto fare di Fabro un filosofo trascendentale nel senso di Fichte, ma sostenere che l'autore della dottrina della scienza non è affatto un interlocutore secondario per Fabro, anzi che la sua filosofia fondamentale ha un impatto costruttivo sul pensiero del filosofo italiano, soprattutto sulla sua tarda meditazione sulla libertà.

⁵ IAM, p. 9.

⁶ IAM, p. 550.

⁷ C. FABRO, *Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte*, «Revue Thomiste», 88 (1980), fasc. 2; ristampa (da cui cito con la sigla DDL, seguita dal numero di pagina) con il titolo: *Dialettica della libertà e autonomia della ragione in Fichte*, in C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, EDIVI, Segni 2004², p. 127.

⁸ Cfr. A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edizioni dell'Università della Santa Croce, Roma 2005.

1. IL CARATTERE DELLA FILOSOFIA DI FICHTE
NELLA FILOSOFIA MODERNA

È opportuno in primo luogo considerare come Fabro collochi il pensiero di Fichte nel processo di avanzamento del principio di immanenza, ovvero enucleare il modo in cui si configura, nel giudizio di Fabro, la versione fichtiana del principio di immanenza stesso.

Un'affermazione strategica di Fabro a questo proposito suona:

«La fondazione di questa svolta decisiva del pensiero [la svolta cioè verso l'assolutezza del soggetto e l'immediata necessaria connessione e appartenenza di fare e sapere] fa capo al principio fichtiano di riduzione dell'essere alla coscienza: 'Nessun essere senza coscienza' (*kein Sein ohne Bewußtsein*), il quale a sua volta rimanda alla riduzione trascendentale dell'essere alla libertà».⁹

Una formulazione simile dell'assunto fichtiano da parte di Fabro è la seguente: «Il principio fondamentale dell'idealismo trascendentale afferma che tutto, ogni essere, è una modificazione della coscienza».¹⁰

Con ciò Fabro si riferisce ad un'affermazione della fichtiana *Grundlage des Naturrechts*, che è opportuno riprodurre nella sua forma completa:

«Ogni essere, dell'io come anche del non-io, è una determinata modificazione della coscienza, e senza una coscienza non si dà nessun essere. Chi afferma il contrario ammette un sostrato dell'io che deve essere un io senza esserlo, e contraddice se stesso».¹¹

In verità Fichte intende qui dedurre il carattere specifico della razionalità, o dell'essere-razionale (*vernünftiges Wesen*), e lo rintraccia nell'unità di agente e di agito; deve essere perciò esclusa dal concetto dell'essere-razionale la rappresentazione di un sostrato, o di un 'essere', al quale si aggiungerebbe secondariamente il carattere della razionalità. In quest'ultimo caso sorgerebbe infatti la contraddizione di un io (nel senso di egoità) che sarebbe io prima di esserlo, ovvero di un io che scaturisce da un non-io. L'affermazione che ogni essere, tanto dell'io come del non-io, è una modificazione della coscienza ha allora per Fichte un carattere primariamente epistemologico: significa che

⁹ C. FABRO, *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea* (1968), ora in: C. FABRO, *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, a cura di Ariberto Acerbi, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, p. 181 (questo saggio verrà citato d'ora innanzi con la sigla LEFC, seguita dal numero di pagina nel vol. cit.).

¹⁰ DDL, p. 137.

¹¹ J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (d'ora in poi ci si riferirà a quest'edizione critica con la sigla GA), a cura di R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, E. Fuchs, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1, 3, p. 314; tr. it. a cura di L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 4.

l'essere-razionale ha un oggetto in generale solo nel medio nel suo agire pratico-teoretico, ovvero che esso ha l'oggetto solo come ciò che *gli* sta-di-fronte (*Gegen-Stand*). Le determinazioni di questo essere-di-fronte devono a loro volta venire enucleate dalle modalità del suo apparire ad una coscienza.

Fabro legge invece l'affermazione fichtiana – in sintonia per altro con la ricezione di Fichte per molto tempo diffusa – come espressione di una ontologia 'idealistica'. *Non* perciò: abbiamo l'essere nel medio della coscienza, che a sua volta è tale solo perché è coscienza dell'essere – come invitano a pensare ad esempio le letture di Fichte da parte di Pareyson e di Lauth –,¹² *ma*: l'essere è prodotto della coscienza (soggettiva), e a questa in definitiva viene ridotto. L'essere è puramente e semplicemente coscienza, o essere di coscienza, e fra l'essere e la sua apparizione (cioè la coscienza) non esiste differenza, bensì totale coincidenza. Tale sarebbe in definitiva la versione fichtiana del principio di immanenza (ove è certo legittima la domanda se l'assunto trascendentale bene inteso si lasci effettivamente ricondurre a una fenomenologia idealistica come quella qui adombrata).

Derivano dall'impostazione interpretativa ora ricostruita alcune implicazioni.

Anzitutto, nell'idealismo fichtiano troviamo secondo Fabro non solo una riduzione dell'essere alla coscienza, ma anche ed insieme una riduzione dell'essere e della coscienza alla libertà.

«Con la filosofia moderna – spiega Fabro – la verità è l'interiorità e l'interiorità è pensare e pensare è autodeterminarsi cioè volere: prima, fino a Kant, il fondo dell'essere è il *Wille zum Wissen*, poi a partire dall'idealismo e nelle contemporanee 'filosofie della caduta' è il *Wille zur Macht*. Infatti l'assolutezza del sapere, secondo la formula di Fichte, non procede, nel *cogito* moderno, dal sapere ma è un prodotto della libertà assoluta che perciò non soggiace ad alcuna regola o legge o ad influsso estraneo ed è essa stessa questa assoluta libertà».¹³

Sulla problematica della libertà, che qui viene evocata, mi soffermerò più avanti.

In Fichte sarebbe poi avvenuta, almeno secondo l'intenzione, un'«ardita e radicale rottura con ogni compromesso di qualsiasi dualismo teoretico, etico, politico, religioso». Il suo criterio è stata «l'affermazione dell'unità dell'atto spirituale e cioè dell'identità reale di coscienza e autocoscienza come dell'intelletto e volontà e l'identità dialettica di finito e infinito, di fenomeno e realtà, di esperienza e sapere».¹⁴ L'essenza del ribaltamento da lui operato – spiega ancora Fabro – è stata l'assunzione del dinamismo unitario della coscienza,

¹² Cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà* (1 ed. 1950), II ed. aumentata, Mursia, Milano 1976; R. LAUTH, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München und Salzburg 1965.

¹³ LEFC, pp. 180-181.

¹⁴ DDL, p. 142.

nel quale «le distinzioni hanno significato solo formale, [e] la realtà procede in modo unitario come attività totale». ¹⁵ Questo impulso unificatore – chiamato anche “attivismo trascendentale” – ha tuttavia prodotto una opposizione fra sistema e realtà.

«Con un’osservazione di fondo – sostiene in un passaggio importante il filosofo italiano – possiamo dire che [il] circolo [fra essere e divenire] è all’origine di ogni filosofia che si presenta come sistema ossia che pretende di fare l’unità dei diversi cioè di togliere la separazione e di dedurre (fondare) il concreto dall’astratto, il reale dal formale (pensiero), i molti dall’uno, l’esistenza dall’essenza e in Fichte (come già nello *Ich denke überhaupt* di Kant) e nell’idealismo critico, il conscio dall’inconscio. L’io empirico (conscio) e l’io trascendentale (inconscio) così come la libertà empirica (della scelta) e quella trascendentale della spontaneità (dell’agire) non cessano di attirarsi, secondo il sistema, e di contrapporsi secondo la realtà: la libertà, in questa tensione, si presenta come la spontaneità in sé infinita e perciò indipendente ma insieme pensata e finita perché condizionata di volta in volta dal limite concreto del finito di esperienza». ¹⁶

Viene qui evocato – pur nel contesto di una valutazione complessivamente critica – un tratto peculiare del sistema fichtiano, cioè il suo carattere non totalizzante, ma aperto alla realtà, in particolare alla realtà della libertà. Soltanto, Fabro ritiene che il punto di partenza sistematico di Fichte non sia un concreto, ma un astratto (questa era già in definitiva l’opinione di Jacobi), ovvero pensa che il principio della dottrina della scienza non sia il *sum-existo*, e *volo*, ma soltanto una legge logica. L’esito di questo punto di partenza è allora che il sistema logico resta per Fabro insuperabilmente opposto alla realtà (una conclusione che riecheggia la critica di Schelling e di Kierkegaard al sistema di Hegel). Si potrebbe aggiungere tuttavia che se l’assunto trascendentale – come mi sembra avvenga nel pensiero di Fichte – poggia sul fattore concreto, esistenziale (*Ich bin!*), non sul fattore astratto, essenziale, non sussisterebbe opposizione di principio fra sistema e realtà, e diverrebbe possibile un *sistema della libertà*, aperto sull’evento concreto della libertà stessa.

L’impulso unificatore che anima l’“attivismo trascendentale” secondo la logica del principio di immanenza – questo è il terzo aspetto della lettura di Fabro che desidero mettere in luce – conduce Fichte in definitiva a elaborare un nuovo spinozismo. Non si tratta di uno “spinozismo rovesciato” di cui parlava Jacobi nella lettera *A Fichte* – ¹⁷ anche se Jacobi è ampiamente presente nella lettura che Fabro opera di Fichte nella sua *Introduzione all’ateismo moderno* –, ma di uno “spinozismo dinamico”, dinamico perché nasce dal progetto di «superare Kant con Spinoza e [...] Spinoza con Kant». ¹⁸ Esso viene caratterizzato da

¹⁵ DDL, p. 132.

¹⁷ F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Perthes, Hamburg 1799, p. 4.

¹⁶ DDL, pp. 137-138.

¹⁸ IAM, p. 650.

Fabro come un «monismo vitalistico dell'Io penso trascendentale che identifica l'essere col pensiero ossia con l'essere di coscienza in generale che nell'Assoluto – ch'è l'essere unico – ha la sua verità». ¹⁹ Fichte si situa così sulla stessa linea di ripresa di Spinoza che conduce agli 'idealismi' di Schelling e di Hegel:

«Il progresso dell'idealismo, nello stesso Fichte [...], ma soprattutto nelle metafisiche di Schelling e di Hegel in particolare, porterà precisamente al sopravvento del principio spinoziano dell'unità dell'essere e a quell'oblio dell'individuo senza il quale ogni morale è priva di senso. L'interesse inesauribile dell'idealismo classico trascendentale è tutto in questa tensione dell'*a priori* metafisico spinoziano (la Sostanza) e dell'*a priori* di coscienza o trascendentale kantiano che si tengono e si respingono l'un l'altro». ²⁰

Ora, la peculiarità di questa lettura di Fabro non risiede tanto nella messa in luce di una sequenza 'idealistica' da Fichte a Hegel, che come è noto corrisponde a un *tópos* della storiografia filosofica almeno fino a qualche decennio fa. Consiste nell'aver ripreso l'approccio di Jacobi alla filosofia 'idealistica', l'idea cioè di un'anima spinoziana dell'idealismo, e nell'aver sostenuto – anche qui in una certa consonanza con Jacobi, ma anche con Kierkegaard –, che dopo l'idealismo, in quanto “spinozismo dinamico”, «è finita la filosofia come sintesi, per lasciare posto all'analisi», ovvero è «finita la filosofia semplicemente, secondo la linea aperta, aperta e chiusa a un tempo, dal *cogito*». ²¹

Domandiamoci: è Fichte riconducibile ad una genealogia 'idealistica' di impronta spinoziana? In un punto del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* ²² Fichte osserva che la parte teorica della dottrina della scienza, costruita sulla base del secondo e del terzo principio, è uno “spinozismo sistematico”, ma che il suo sistema vi aggiunge una parte pratica, che “fonda e determina” la parte teoretica; in questa il *primo* principio ha una funzione costitutiva e non semplicemente regolativa. Fabro stesso sembra avvertire questo punto cruciale allorché richiama l'obiezione fondamentale di Fichte a Spinoza di mancare della «'trascendentalità' grazie alla quale l'uomo ha l'accesso all'Infinito e fonda la libertà e quindi la sua dignità di soggetto morale». ²³ La dialettica fichtiana della libertà sembra in tal senso affacciarsi *oltre* l'orizzonte disegnato dal principio di immanenza e dal suo esito nello “spinozismo dinamico”. D'altro lato Fichte ha mostrato che analisi e sintesi non sono momenti unici dell'atto spirituale, o nel caso momenti che si escludono vicendevolmente; entrambi rinviano a una tesi assoluta e da questa devono venire sviluppati.

¹⁹ IAM, p. 632.

²⁰ IAM, p. 651.

²¹ *Ibidem*.

²² J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, GA, I, 2, p. 282; tr. it. di A. Tilgher, a cura di F. Costa, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1971, p. 98.

²³ IAM, p. 650.

2. IL PROBLEMA DI DIO

Fabro dedica due ampi e documentati capitoli della *Introduzione all'ateismo moderno* alla 'teologia' di Fichte: il primo ("Evidenze e oscurità dell' 'Atheismusstreit'") è dedicato alla cosiddetta controversia sull'ateismo; il secondo ("Teologismo idealistico e ateismo immanentistico") prende ampiamente in esame lo svolgimento della dottrina della scienza negli anni successivi alla controversia sull'ateismo. Anche in questa ricostruzione si può cogliere la valorizzazione di quella tensione fra dialettica della libertà e principio di immanenza che caratterizza la lettura di Fichte da parte di Fabro. In Fichte conosceremmo «il paradosso della religiosità più intensa e appassionata assieme alla dichiarazione più esplicita della risoluzione di Dio nella realtà in atto della libertà e dell'azione umana»,²⁴ una tensione che restituisce il significato recondito ed essenziale della speculazione fichtiana.²⁵

Per Fabro – che in questa sua lettura è certamente influenzato dalla lettera *A Fichte* di Jacobi – non possono essere in discussione, già e proprio al tempo della controversia sull'ateismo, né la religiosità sincera di Fichte e neppure che questi desideri effettivamente avanzare la giustificazione filosofica della affermazione teistica. Ciò che Fabro contesta è la qualità di questa affermazione stessa. Riferendosi ad esempio al noto articolo fichtiano *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo* egli osserva: «Nulla di più risoluto dell'affermazione di teismo, qual'è data in quest'articolo: ma nulla anche di più vago e problematico del contenuto di tale affermazione, nella quale Dio è ridotto alla legge o ordine immanente alla ragione pratica».²⁶ Nel fuoco della controversia sull'ateismo Fichte – nonostante le sue intenzioni – non avrebbe in definitiva risposto «all'obiezione che un Dio ridotto all'ordine morale ossia all'ambito della razionalità delle azioni umane non è e non può essere Dio».²⁷

Questo assunto interpretativo riceve nella ricostruzione di Fabro diverse declinazioni. Se tiriamo le somme della controversia sull'ateismo – sostiene – è senza dubbio «vero che Fichte pone Dio come l'Incondizionato condizionante», ma «non è meno vero che il suo Dio senza l'uomo, non è più concepibile, quindi Dio senza l'uomo non può più esistere. Quindi senza l'io Dio non è Dio».²⁸ Riguardo alle elaborazioni della dottrina della scienza successive alla controversia, in particolare relative alla fase tarda berlinese, è esatto che «[an-

²⁴ IAM, p. 550.

²⁵ Sul pensiero religioso di Fichte cfr. anche le sezioni che Fabro dedica a Fichte nei volumi: *Dall'essere all'esistente* (1957), Morcelliana, Brescia 1965², pp. 109-113; e *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983, pp. 220-237. Segnalo inoltre che Fabro ha offerto una traduzione italiana della predica tenuta da Fichte il 25 marzo 1786 *Nel giorno dell'Annunciazione di Maria*, «Humanitas», xxxv (1980), pp. 173-186.

²⁶ IAM, p. 563.

²⁷ IAM, p. 578.

²⁸ IAM, p. 580.

che nell'ultima dottrina] abbiamo il trionfo di Dio – ma di un Dio ch'è solo Lui nella dignità dell'essere, mentre tutto il resto è apparire: un Dio quindi che non è né persona, né creatore libero, né provvidenza e dove tanto l'uomo come il mondo si esauriscono nell'essere una sua apparizione e senza speranza alcuna d'immortalità». ²⁹ Una affermazione analoga troviamo nel saggio *Breve discorso sulla libertà (Annotazioni su Fichte)* del 1978: «In quest'ultimo Fichte [...] la presenza (e pertanto l'attività) di Dio è costante e totale (come in S. Tommaso) ma in sordina, poiché il principio di emergenza è sempre l'io concepito nella doppia valenza di sostanza (nella sfera dell'essere) e di principio (nella sfera della libertà)». ³⁰

Il tema di Dio in Fichte è del massimo rilievo, ed è oggetto di differenziati approcci e giudizi nella storia della ricezione dell'autore della dottrina della scienza. Una volta che si sia ammesso – come credo sia giusto e necessario – che l'affermazione *positiva* di Dio restituisca esattamente l'intenzione e il pensiero fichtiani, si potrebbe articolare la problematica che viene avanzata da una lettura come quella di Fabro secondo due interrogativi: se Fichte, con questa sua affermazione di Dio, affermi un assoluto *trascendente* rispetto al sapere o coscienza (trascendente, ma presente alla coscienza); se questo assoluto – termine filosofico che per Fichte coincide legittimamente con quello di Dio – sia determinato in maniera adeguata (si rammenti il tema, che stava a cuore a Jacobi, della *persona* di Dio). Ometto qui questo secondo interrogativo, che per venire affrontato in maniera sufficiente nel pensiero di Fichte, ma anche in se stesso, richiederebbe una tematizzazione del rapporto fra la filosofia e la religione reale, che non posso ora svolgere. ³¹ Mi limito a esprimere qualche riflessione sul primo interrogativo, più strettamente filosofico.

È certamente vero che nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* Fichte esprime il primo principio epistemologico, cioè il principio del sapere reale, con il termine, facile al frantendimento, di “io assoluto”, facile al frantendimento perché in esso l'assoluto e la assoluta manifestazione sono in parte ancora unificati l'uno con l'altra. ³² Questa indeterminazione è stata certamente con-causa del fatto che l'assunto primariamente epistemologico della dottrina della scienza, cioè relativo alla fondazione del *sapere*, sia stato inteso da nume-

²⁹ IAM, p. 625.

³⁰ C. FABRO, *Breve discorso sulla libertà (Annotazioni su Fichte)*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LXX (1978), fc. I-II, p. 278 (d'ora innanzi citato con la sigla BDL).

³¹ Cfr. su questo nella letteratura fichtiana recente la ampia ed equilibrata trattazione di E. BRITO, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Leuven University Press & Peeters, Louvain 2004.

³² Cfr. su questo il saggio di R. LAUTH: *Il progresso conoscitivo nella prima dottrina della scienza*, in IDEM, *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Guerini e associati, Milano 1996, pp. 53-74.

rosi interpreti come un assunto primariamente ontologico, concernente cioè non la costituzione della coscienza originaria come coscienza dell'essere, ma la posizione – per alcuni la ‘creazione’ – dell'essere semplicemente. Tuttavia già nel *Fondamento* Fichte si preoccupa di distinguere “accuratamente l'essere assoluto e l'esistenza reale”, ponendo il primo – in accordo con l'assunto epistemologico della dottrina della scienza – «solo come fondamento per la spiegazione della seconda». ³³ L'essere assoluto non coincide perciò con l'io reale, né è tale grazie a questo ma, al contrario, deve venire compreso come fondamento di esplicazione della coscienza reale. Inoltre, come ha messo in evidenza Pareyson, ³⁴ Fichte non si è fermato all'“assoluto ideale” del primo ciclo jenese della dottrina della scienza, ma è pervenuto alla posizione trascendentale dell'“assoluto reale”, del quale l'io assoluto è soltanto, e precisamente, manifestazione assoluta. Tra l'assoluto e la manifestazione esiste sì rapporto: la manifestazione (*Erscheinung*) – che è manifestazione che appare a se stessa – è l'esserci (*Dasein*) dell'assoluto, la sua ‘presenza’, segnata e dischiusa da un Devi assoluto (questo tema viene particolarmente sottolineato nell'ultima fase di Berlino); ma tra la manifestazione, anche nella sua forma suprema, e l'assoluto sussiste uno invalicabile *hiatus*, sicché nel suo essere interiore l'assoluto resta per sempre trascendente la manifestazione stessa.

A Fabro stesso – pur con la netta puntualizzazione delle differenze e la riserva critica nei confronti di quella che giudica una perdurante dominanza del principio di immanenza – ³⁵ non sfugge affatto questo sviluppo fondamentale. Osserva ad esempio il filosofo italiano che nella dottrina fichtiana dell'età più matura:

«Dio come ha un Essere e una Vita intima e in sé nascosta, così ha anche un'esistenza, un *Dasein* cioè il suo manifestarsi nella vita e nel divenire del molteplice, senza però che questo passaggio dal *Sein* al *Dasein* porti in Dio nessuna mutazione. Perciò in Dio l'Essere è identico all'esistenza e non c'è in Dio nessuna distinzione fra Essere e esistenza; quindi non bisogna mai confondere l'Essere con l'esistenza, ma mantenere l'Essere come Essere e l'Assoluto come Assoluto». ³⁶

Non bisogna mai confondere l'essere con l'esistenza, l'assoluto e la manifestazione assoluta (=io assoluto): qui è colta esattamente da Fabro, mi sembra, la differenza della fenomenologia fichtiana da altre versioni della fenomenologia.

³³ Cfr. GA, I, 2, p. 410 nota; tr. it. cit., p. 220 nota.

³⁴ Cfr. L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, cit., “Conclusioni”, pp. 403 ss.

³⁵ Cfr., tra le numerose adducibili, questa osservazione di Fabro: «È ammirabile questa lotta di Fichte per sfuggire alla morsa del panteismo e per derivare la verità dello spirito finito dalla pienezza della Vita assoluta: anche se era destinata a fallire, come lo sarà nei seguenti idealismi che cadranno demoliti dalla sinistra hegeliana, essa indica il momento più appassionante di tutto l'idealismo moderno e l'apice della sua tensione» (IAM, p. 622).

³⁶ IAM, p. 623.

logia.³⁷ Questa percezione viene espressa anche altrove, allorché ad esempio Fabro sostiene che un «richiamo di fondamento a un fondo (*Grund*) che non può salire alla coscienza, attraversa lo sviluppo di tutta la filosofia di Fichte e in certo modo sostanzia la sua posizione di Dio». ³⁸ Il filosofo italiano enuclea così l'idea che un fondo inafferrabile (dal concetto) e ulteriore supera essenzialmente la sfera della coscienza. È vero che la coscienza è l'apparizione quintuplica e infinita di un principio originario, ma è anche vero che l'apparizione non sarebbe assolutamente se il fondo, e cioè l'essere, la vita vivente, anzi il vivere originario non si portasse alla manifestazione.

3. LA LIBERTÀ

Ciò che caratterizza massimamente il pensiero di Fichte secondo Fabro, più che la riduzione dell'essere a coscienza (cioè lo svolgimento del principio di immanenza), è la filosofia della libertà. Molti sono i luoghi in cui questa convizione viene espressa. Ad esempio, come abbiamo già messo in rilievo: «Forse nessun filosofo moderno, e forse nell'arco del pensiero di tutti i tempi, è stato così avvinto dal problema della libertà come Fichte». ³⁹ Oppure – con la significativa proposta ermeneutica di tradurre la dottrina della scienza in termini di dottrina della libertà –:

«Fichte [...] è forse il massimo analista della libertà di tutti i tempi [...]. Le varie e tormentate *Wissenschaftslehren*, di cui ha riempito la sua singolare attività speculativa, non sono in realtà che varie *Freiheitslehren*, ossia tentativi di scoprire il fondo e il fondamento della libertà come il nocciolo dell'attività spirituale e di svelarne il mistero». ⁴⁰

«Tutta l'attività speculativa di Fichte non è stato altro che un cercare il senso e il fondamento della libertà e pertanto il suo è stato il discorso più lungo sulla libertà in tutta la storia del pensiero. Eppure questa filosofia intera è anche – e proprio per questo – il discorso più breve sull'essenza della libertà». ⁴¹

È il più breve il discorso di Fichte perché – spiega Fabro –, mentre Schelling ed Hegel ritornano ricorsivamente all'io avendo come punto di appoggio rispettivamente una filosofia della natura e una filosofia della storia a partire da una fenomenologia, Fichte «in tutte le sue *Wissenschaftslehren* ha seguito e sviluppato il filo originario della prima *W. L.* del 1794 [...] che ha il suo perno nella libertà come autogenesi che ha nell'io attivo il suo principio trascendentale». ⁴² Si potrebbe aggiungere che la dottrina della scienza arriva anche alla filosofia della natura e della storia, sempre muovendo però dalla autocomprensione

³⁷ Sulla fenomenologia di Fichte cfr. W. JANKE, *Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, de Gruyter, Berlin-New York 1993.

³⁹ DDL, p. 127.

⁴⁰ BDL, p. 268.

³⁸ DDL, p. 134.

⁴¹ BDL, p. 279.

⁴² BDL, p. 280.

dell'atto primario riflettente, come è necessario dal punto di vista di una filosofia trascendentale.

Ora, se ricordiamo la celeberrima espressione di Fichte a Reinhold dell'8 gennaio 1800 – «Il mio sistema è da cima a fondo soltanto una analisi del concetto della libertà» –, ⁴³ possiamo vedere che nel suo approccio interpretativo Fabro si trova in sintonia con l'intenzione profonda, dichiarata e mai revocata da Fichte. Tuttavia non per questo egli è disposto ad accogliere come tale la dottrina fichtiana della libertà, e ciò perché essa rimarrebbe in definitiva prigioniera del principio di immanenza – quale Fabro lo concepisce e critica –. Il filosofo italiano sembra in definitiva a un tempo respinto e attratto dalla filosofia fichtiana della libertà, respinto perché vi percepisce la dominanza del principio di immanenza, attratto perché nonostante tutto vi avverte un nucleo incandescente che resiste ad esso. Questa oscillazione non resta senza traccia sulle sue elaborazioni.

Per restituire questo rapporto complesso ritengo interessante prendere in considerazione un solo punto della discussione che Fabro effettua, nello scritto *Atto esistenziale e impegno della libertà* (1983), ⁴⁴ di alcuni pensieri dal § 15 della prima parte della *Esposizione della Dottrina della scienza del 1801*. È noto che Fichte elabora in essa la differenza fra l'assoluto (come essere, non-sapere) e il sapere assoluto (come sapere, non-essere), e la loro particolarissima dialettica grazie a cui l'essere è colto come l'origine del sapere nell'atto stesso in cui è compreso come il non-essere del sapere stesso; e il sapere assoluto viene afferrato come l'unità dell'essere e della libertà, quella unità che nell'assoluto deve venire pensata come totale medesimezza (l'assoluto è ciò che è, ed è ciò che è perché è, in un sol colpo). Orbene, nel ricordato § 15 Fichte avanza tre proposizioni sul nesso fra il sapere assoluto e la libertà, che Fabro esamina specificatamente. Mi limito adesso, come preannunciato, alla prima di esse, che secondo la traduzione che Fabro stesso ne offre suona:

«Nessun sapere assoluto è immediato fuori di quello che procede dalla libertà (ossia il sapere immediato può portare soltanto sulla libertà). Infatti il sapere è unità di separati ossia opposti: i separati diventano unità soltanto [se] unificati nella libertà assoluta [...]. Solo la libertà è il primo oggetto immediato di un sapere (cioè: il sapere procede solo dall'autocoscienza)». ⁴⁵

⁴³ GA, III, 4, p. 182.

⁴⁴ C. FABRO, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, «Divus Thomas», LXXXVI (1983), pp. 125-161 (sigla AEI).

⁴⁵ AEI, p. 151. Cfr. il testo fichtiano in *Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02*, GA, II, 6, p. 161, testo che si discosta in parte da quello pubblicato dall'Edizione di Fritzt Medicus (cfr. J. G. FICHTE, *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, I ed. 1908-1912, vol. IV, p. 30 ss.), a cui Fabro si riferisce: «Kein absolutes, unmittelbares Wissen, ausser das von der Freiheit (oder nur auf die Freiheit kann das unmittelbare Wissen gehen) [...] Unmittelbares, sage ich,

Orbene, in questa proposizione Fabro giudica ammissibile che si affermi una coincidenza di sapere e di libertà solo se si intende con l'attività della libertà una "spontaneità attiva"; respinge però che questa identificazione valga se con libertà si intende (anche) la deliberazione di uno scopo determinato, che invece rinvia a un "io voglio" e che suppone un conoscenza di oggetti (=oggetti-oggettivi) che non sono già dati con la libertà stessa. In verità si potrebbe osservare che Fichte in questo testo non intende ridurre il sapere alla libertà: egli afferma che il sapere assoluto – ovvero il sapere visto nella sua essenza – è unità di opposti, cioè di essere e di libertà, è unità-di-una-dualità, e che *questa* unità è nel sapere assoluto il risultato della assoluta libertà della riflessione, sicché il sapere non comincia se non grazie al presentarsi immediato di questa libertà, e in questo senso libertà e sapere sono inseparabilmente uniti.

Riprendiamo in ogni caso la lettura di questo passo da parte di Fabro. In essa si palesa sia il punto di prossimità che il punto di distacco dalla dottrina fichtiana della libertà.

Il punto di prossimità risiede nella intuizione della libertà come inizialità e autonomia, e del carattere costituente di questa inizialità stessa. Una tale intuizione circola in molte pagine di Fabro e ne anima affermazioni significative.

«La libertà – leggiamo – è, ed essa sola, l'origine primordiale da cui si diramano le infinite vie del vivere e del sapere, è la fontana inesauribile di cui si alimentano le irrequiete e insaziabili brame dell'amore ed è l'estremo anelito, di cui la libertà stessa ci da il segno, dell'estremo arrivo al di là del fiume del tempo». ⁴⁶

Se per un verso Fabro rileva – per differenziarsene – che «l'essenza del pensiero moderno [...] si può esprimere con la formula [...] che verità e libertà coincidono», ⁴⁷ lo stesso Fabro è autore di espressioni ardite, in cui l'intuizione idealistico-trascendentale ⁴⁸ della libertà non sembra assente, e che non sono

d. i. nicht ein solches, das erst zufolge eines andern noch höhern Wissens ein Wissen, und ein solches Wissen wird, sondern das schlechthin durch, und in sich selbst ein Wissen ist. Denn das Wissen ist Einheit von Separaten oder Entgegengesetzten; Separate aber sind zur Einheit nur in der absoluten Freiheit vereinigt. [...] Nur die Freiheit ist der erste unmittelbare Gegenstand eines Wissens. (anders[:] das Wissen geht nur an vom Selbstbewußtseyn)».

⁴⁶ LEFC, p. 198.

⁴⁷ DDL, p. 127.

⁴⁸ Intendo riferirmi all'intuizione della libertà come autodeterminazione fondante e profonda dell'io. Cfr. ad es. questa espressione di Fabro, riguardante però l'idealismo in generale: «L'idealismo ha colto bene, nel primo momento, che l'essenza dello spirito è la libertà nel senso di autodeterminazione e autofondazione» (AEI, p. 141). Oppure: «Sul piano non formale ma esistenziale, è al soggetto che compete, mediante la libertà, di dominare l'oggetto e la sfera operativa dell'essere: questa affermazione dell'assolutezza fondante del soggetto in quanto spirito e quindi nella posizione della libertà radicale dell'io ha visto bene l'idealismo il quale però ha traviato elevandolo a soggetto trascendentale ch'è un negarlo nell'atto stesso di porlo» (AEI, p. 137).

affermazioni isolate o marginali, ma portano alla luce un motivo profondo della sua speculazione:

«La radice di ogni ragione è da vedere nella profondità dell'atto libero. È la libertà che è il fondamento della verità, ed in questo, nella scelta e decisione del proprio scopo e nella qualificazione del proprio essere, non c'è differenza fra la libertà dell'uomo e quella di Dio». ⁴⁹

Proprio questa intuizione della libertà consente addirittura a Fabro una ricezione positiva della "trascendentalità" in senso moderno, in una specifica accezione di essa. Nelle lezioni universitarie sul tema *Essere e libertà* tenute nel 1967-1968 troviamo ad esempio questa significativa affermazione:

«Il problema della libertà è quindi il problema della soggettività costitutiva trascendentale, intendendo 'trascendentale' nel senso moderno, appunto come costitutivo dell'atto del soggetto stesso. Cioè qualsiasi altra attività umana che non sia riferita alla libertà non è più umana; qualsiasi atto di libertà che non sia riferito al perfezionamento dell'io come principio originario e inderivabile costitutivo di se stesso, non è libero. Questo è il "trascendentale" ch'io accetto come legittimo del pensiero moderno». ⁵⁰

Ora, proprio *questa* è l'idea di trascendentalità – unificante soggettività trascendentale, o meglio atto trascendentale (*cogito, ich bin*), e libertà –, che in definitiva viene avanzata e dispiegata da Fichte, e prima di lui da Descartes e da Kant, ⁵¹ e che Fabro sembra di fatto qui apprezzare.

Il punto di distacco emerge invece riguardo all'idea della libertà come "scelta del fine esistenziale", che l'idealismo', e anche il pensiero fichtiano (che per Fabro rientra in definitiva nell'idealismo'), avrebbero misconosciuto o confuso con altre dimensioni dell'atto spirituale.

«Il *circulus conclusus* di ogni razionalismo, e tanto più dell'immanentismo moderno, è nell'unificare come uno stesso atto di libertà due funzioni diverse quali sono la presentazione dell'oggetto e la decisione ovvero la scelta concreta di un oggetto in vista del conseguimento di un fine. Così fra la libertà che si afferma (*deus ex machina*) come orizzontalità assoluta e fondamento-essenza dello stesso pensare e la libertà di scelta non c'è mediazione, ma frattura ossia *hiatus* e *saltus*». ⁵²

⁴⁹ LEFC, p. 198. Cfr. anche ad es.: «C'è anche e anzitutto una libertà totale, costituente e oggettivante nella sfera trascendentale, insita nel profondo che spinge l'essere spirituale al suo compimento» (LEFC, p. 197).

⁵⁰ Pp. 77-78, in IE, p. 77 nota.

⁵¹ Mi riferisco alla interpretazione del "trascendentale" a partire da Descartes avanzata da Reinhard Lauth. Cfr. di Lauth: *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989; *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München-Neuried 1994; *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988 (tr. it. a cura di M. Ivaldo Descartes. *La concezione del sistema della filosofia*, Guerini e associati, Milano 2000); *Con Fichte, oltre Fichte*, tr. it. a cura di Marco Ivaldo, Trauben, Torino 2004.

⁵² BDL, p. 274.

Fichte, “come tutto l’idealismo”, non vedrebbe che il nocciolo della libertà è l’atto della scelta, che è «la libertà come dominio dell’atto e dell’oggetto sul fondamento della scelta radicale ch’è il Bene assoluto». ⁵³ Non riuscendo a rivendicare la “qualità” della libertà come radice della responsabilità del singolo, la filosofia finisce allora nel dilemma o di abbandonare la decisione al caso della contingenza delle situazioni, o di soccombere alla necessità delle leggi della ragione assoluta universale (cioè del Tutto) che opera – e Fabro rinvia espressamente a Fichte e a “tutto l’idealismo moderno” – «al di qua della coscienza. In ambedue i casi si dilegua per l’io ogni fondamento e senso di responsabilità». ⁵⁴

Ora, perché accade questo misconoscimento della qualità ontologica specifica della libertà come scelta? Per rispondere occorre ricostruire una posizione specifica di Fabro, che egli elabora in connessione con alcune idee portanti della filosofia di Tommaso d’Aquino, della quale ha saputo valorizzare, tra altre dottrine essenziali, anche e proprio la comprensione della emergenza della soggettività, e della sua libertà e volontà.

Fabro sostiene che il momento decisivo per la libertà è caratteristico per la personalità è quello della *scelta del fine esistenziale* secondo il quale ognuno s’impegna a strutturare la propria vita. Qui il punto dirimente è il “passaggio dal formale al reale”, il passaggio dal *bonum ultimum in communi*, cioè indeterminato, al *bonum ultimum* determinato, ovvero dall’aspirazione naturale alla felicità in generale alla decisione personale impegnativa di un bene (concreto) reale in una struttura di scelta e progetto di vita responsabile. ⁵⁵ Orbene, deve venire riconosciuta l’esistenza di un “intervallo” – o di una “frattura” – tra l’aspirazione infinita alla felicità, che è il fine formale astratto, e la scelta esistenziale del tipo di felicità, che è il fine concreto esistenziale: quella è tendenza naturale, questa è impegno e responsabilità di scelta da parte di ciascuno per sé, e non deriva come tale dalla prima. Il passaggio richiesto avviene allora con un “salto”, che è precisamente l’atto di scelta responsabile. È in questo atto di scelta del fine esistenziale che si attua e si manifesta l’indipendenza del soggetto spirituale. ⁵⁶ La filosofia dell’“idealismo” non percepisce però questo “intervallo” fra il piano della tendenza formale e quello dell’atto della scelta esistenziale (concreta), e conseguentemente smarrisce lo spessore irriducibile della scelta.

L’“idealismo” ha perciò sì afferrato che l’essenza dello spirito è la libertà come autodeterminazione, ma poi ha dissolto questa essenza stessa, o fondandola sul dovere formale (Kant, Fichte), oppure riportandola alla necessità dell’identità dialettica dei contrari nella natura (Schelling) o nella storia (Hegel). ⁵⁷

⁵³ BLD, p. 279.

⁵⁴ DDL, p. 139.

⁵⁵ Cfr. DDL, p. 151.

⁵⁶ Cfr. AEI, p. 141.

⁵⁷ Cfr. AEI, p. 141.

Questa riserva viene declinata, per quanto riguarda in particolare Fichte, anche mettendo l'accento sulla riduzione del volere al pensare, che sarebbe presente nel pensiero fichtiano e che determinerebbe il misconoscimento della qualità ontologico-etica propria della scelta.

«Fin quando il pensare è la realtà del volere e l'assorbe in sé, senza residui, non c'è più ragione di porre un volere e tanto meno il problema della 'scelta libera' che suppone una alternativa aperta che tocca al soggetto chiudere o aprire mediante appunto l'atto personale della scelta il quale in questo modifica le modalità della persona». ⁵⁸

Per approfondire il confronto può essere interessante considerare come Fichte intenda la scelta propria della libertà e come egli configuri la alternativa fondamentale della libertà stessa. Il *Sistema di etica* del 1798 afferma che la volontà è libera non solo in senso materiale in quanto l'io volente come intelligenza dà a se stesso l'oggetto del proprio volere, ma è libera anche in senso formale, in quanto è «facoltà di scegliere»,⁵⁹ sicché senza il libero arbitrio, cioè la libertà di scelta, non è possibile nessuna volontà. Fichte dichiara qui il suo accordo con Reinhold.⁶⁰ L'*Etica* del 1812 colloca la scelta in una nuova costellazione, che porta alla luce l'idea fichtiana profonda della libertà. La libertà morale non è la libertà di una scelta tra diversi motivi, ad esempio fra un impulso interessato ed un impulso disinteressato (qui abbiamo l'emergenza di una differenza da Reinhold). Essa è invece la facoltà di volere o di non volere il valore morale, designato da Fichte con il termine "concetto". La sua essenza risiede nel suo poter-volere o poter-non-volere autodeterminarsi in rapporto alla idea etica. L'io è libero di fronte a una richiesta assoluta, e la sua posizione fondamentale non si determina nella scelta tra la natura e libertà, ma si gioca interamente nel rapporto fra la volontà e il dovere, fra la libertà e l'appello del valore morale che si manifesta come *Devi (Soll)*.⁶¹ Questo *Devi*, in quanto espressione del valore etico, non può venire inteso come un principio soltanto "formale". La struttura fondamentale della scelta morale è allora quella del poter volere o del poter non-volere accogliere la richiesta del valore morale;⁶² la libertà va intesa come iniziativa e scelta in relazione

⁵⁸ DDL, p. 144.

⁵⁹ *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, GA, I, 5, p. 148; tr. it. a cura di C. De Pascale, *Sistema di etica*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 147.

⁶⁰ Cfr. C.L. REINHOLD, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Bd. 2, Georg Joachim Göschen, Leipzig 1792 (riprod. a cura di R. Schmidt, Reclam, Leipzig 1923).

⁶¹ Cfr. *Sittenlehre 1812*, GA II 13, p. 322 ss.

⁶² E' interessante che in Fabro si presenti una formulazione analoga, nelle dispense del corso dell'anno 1975-1976: «La forma fondamentale e fondante della libertà è quella di poter agire e non agire che nella sua formula radicale è quella di poter volere e non-volere» (*L'io e l'esistenza* [d'ora innanzi si farà riferimento a questo scritto con la sigla IE], in C. FABRO, *L'io e l'esistenza e altri brevi scritti*, cit., p. 82).

alla richiesta morale; e l'“intervallo”, di cui parla Fabro, nell'etica di Fichte si apre fra la manifestazione del valore morale e la libera autodeterminazione rispetto a esso.⁶³

4. L'IO

La prossimità e la distanza della riflessione di Fabro dalle intuizioni fondamentali di Fichte, che abbiamo rilevato riguardo alla libertà, si presentano anche riguardo ai temi, al primo strettamente connessi, dell'io e della volontà.

Anzitutto considero la dottrina dell'io. In termini generali si deve dire che Fabro si pronuncia contro l'“io penso trascendentale”, il quale secondo lui identifica l'essere con il pensiero (principio di immanenza), è un principio astratto e semplicemente formale, si oppone all'io concreto e reale e porta a smarrire quest'ultimo. A proposito della concezione fichtiana dell'io scrive ad esempio Fabro che essa è agli antipodi sia di quella kantiana che della sua propria: «per Kant, l'io ha esclusiva funzione trascendente di ‘accompagnare’ la rappresentazione, per noi l'io è il soggetto singolo spirituale in atto portante della vita spirituale ed in particolare della libertà».⁶⁴ L'io di Fichte sarebbe in definitiva un principio “trascendente”, senza essere solo “accompagnante”, e un principio “portante” senza essere un “singolo soggetto”. L'io della dottrina della scienza sarebbe insomma un soggetto assoluto metafisico; con esso si realizza una «flessione trascendentale e monistica dell'io».⁶⁵

Non posso adesso affrontare l'interrogativo se sia stato veramente colto da Fabro il significato primariamente epistemologico, e solo mediatamente ontologico, delle affermazioni fichtiane sull'io, su cui ho già svolto alcune considerazioni in precedenza. Mi preme invece sottolineare che Fabro elabora a sua volta una comprensione dell'io, che vuole essere immune da derive idealistiche, e perciò anche dall'idealismo fichtiano, ma nella quale si possono cogliere punti di contatto con alcune intuizioni dell'autore della dottrina della scienza, sicché non è infondata la supposizione che la frequentazione di Fichte, in particolare la sua concezione della principialità dell'io pratico-teoretico come radice dell'esperienza concreta, non sia rimasta senza influssi sulla filosofia di Fabro.

Fondamentale in Fabro è la connessione strutturale di io e libertà. Come Fichte egli pone la libertà alla radice dell'io stesso. Il nucleo esistenziale dell'io non è né il conoscere né l'affettività come tale – egli spiega –, che formano piuttosto l'ambiente o lo sfondo interiore di tale nucleo, ma la libertà come capacità di scelta anzitutto e soprattutto del fine in concreto.⁶⁶ Questa connes-

⁶³ Per un'illustrazione più ampia di questa teoria della libertà nell'*Etica* del 1812, rinvio a un mio studio recente: *Fichte: l'orizzonte comunitario dell'etica (le lezioni del 1812)*, «Teoria», xxvi (2006) 1, pp. 37-54. Cfr. anche G. COGLIANDRO, *La dottrina morale superiore di J. G. Fichte. L'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Guerini e associati, Milano 2005.

⁶⁴ AEI, p. 157.

⁶⁵ AEI, p. 157.

⁶⁶ Cfr. AEI, p. 143.

sione di io e libertà viene affermata con espressioni particolarmente incisive nelle dispense universitarie, di recente pubblicazione, relative al corso nell'anno accademico 1975-1976 sul tema *L'io e l'esistenza*. Leggiamo ad esempio:

«L'io si costituisce, si attua e si rivela come soggetto mediante la *libertà*: la libertà è pertanto il fondamento della soggettività ed insieme il suo compito e *télos*». ⁶⁷

«[L'io] non può procedere che per un'autogenesi. Questa autogenesi afferma senz'altro l'*autonomia* dell'io come principio esistenziale ossia soggetto di libertà». ⁶⁸

«Nella sfera esistenziale [...] ⁶⁹ i termini o semantemi di soggettività e libertà si equivalgono: si vuol dire che qualunque possa essere la condizione ontologica o metafisica dell'io, cioè di trovarsi nel mondo e nella società ed (eventualmente) essere di 'fronte a Dio', l'io è libero sia di fronte al mondo ed alla società come di fronte a Dio: libero di scegliere il suo tipo di esistenza e pertanto libero di esistere secondo appunto quel tipo di esistenza». ⁷⁰

«L'io è [...] il *proton* e l'*eschaton* nella sfera esistenziale al quale rimanda la stessa libertà come accoglimento e come rifiuto, sia verso il mondo e la società sia verso Dio e la trascendenza». ⁷¹

Se poi Fabro osserva: «Bisogna dire, sia contro Locke-Hume e l'empirismo sia contro Kant e l'idealismo, che l'io non è né sintetico né analitico: è principio principiante, è fondamento fondante, è atto attuante», ⁷² non si può non percepire in questa determinazione dell'io una consonanza con il porsi dell'io come ponente, ovvero con l'intuizione intellettuale che è – in quanto fondamento epistemologico – al cuore della dottrina della scienza ed è principio analitico-sintetico. Va aggiunto che Fabro riconosce questa primarietà dell'io non solo nella sfera fenomenologica, ma anche nella sfera metafisica. Leggiamo ad esempio la significativa affermazione: «Non è soltanto nella sfera fenomenologica che l'io si presenta come il *prius* fondante e attuante, ma nella stessa sfera metafisica». ⁷³ Allo stesso tempo Fabro evita di elevare questa primarietà

⁶⁷ IE, p. 79.

⁶⁸ IE, pp. 79-80.

⁶⁹ Ecco due formulazioni mediante cui Fabro determina la sfera esistenziale: «Il piano esistenziale, distinto da quello dell'essere, è quello che sta a monte del sapere, perché e in quanto decide la scelta dello scopo della propria vita» (AEI, p. 142) «Il piano esistenziale sta quindi a sé ed esso è costituito dalla realtà nuova ch'è l'effetto della libertà» (AEI, p. 143).

⁷⁰ IE, pp. 80-81.

⁷¹ IE, p. 132. Fabro evidenzia anche la differenza fra l'io e la libertà. Ad esempio: «L'io non è possibilità ma realtà e non s'identifica – come ha preteso il pensiero moderno – con la libertà: esso [è] il portatore (*Träger*) o soggetto responsabile della medesima. L'io è pertanto il contenente della libertà in senso pieno e cioè sia come possibilità, sia come realtà nella scelta [...]. L'io è così il contenente che contiene se stesso prima, durante e dopo la scelta» (IE, p. 109). Ora, se indentifichiamo la libertà con la possibilità e la realtà della scelta questa posizione non è radicalmente opposta a quella della dottrina della scienza, per cui l'io è più della sua scelta (volizione deliberata), è *volo* il rapporto ad un *Sollen*, volere predeliberativo.

⁷² AEI, p. 144.

⁷³ AEI, p. 145.

dell'io ad assoluto: «l'io non è certamente – egli precisa – l'essere, l'uno, il vero, il bene ... come se egli fosse l'assoluto essere, vero e bene». ⁷⁴ Ora – anche se non so se Fabro fosse consapevole di questo parallelismo di struttura –, questa 'primarietà secondaria' ⁷⁵ dell'io restituisce precisamente la struttura fondante della metafisica trascendentale di Fichte, in particolare la divisione fra l'assoluto, cui va riconosciuta la 'primaria primarietà', e la sua apparizione assoluta, cioè l'io assoluto, cui compete la 'secondaria primarietà'.

Ma in che senso l'io è atto attuante, è *prius* fondante e attuante? Fabro spiega che è vero che l'io, come soggetto, riceve i contenuti dall'esperienza e dal mondo; ma «l'io come fondamento tiene in atto ogni presenza e ogni contenuto come il contenente e il ponente che si fa autoponente in trasparenza di qualsiasi atto, senza mai divenire propriamente oggetto e contenuto». ⁷⁶ In una chiave trascendentale – che non è certamente quella di Fabro, ma che qui adduco per evidenziare alcune analogie di struttura – si potrebbe esprimere così questo nesso: l'io come io teoretico è determinato dal non-io, ma in tanto l'io come io teoretico è determinato, in quanto l'io stesso è spontaneo, ovvero *si pone*. Con altri termini: l'io è ricettivo *perché* è attivo, riceve in quanto esso è il ponente.

Quando si riflette sull'io per coglierne la natura – argomenta Fabro –, si considera in realtà l'io non tanto come oggetto e contenuto (in questo senso l'io è inoggettivabile), ma come centro e plesso di rapporti sia verso l'esterno come verso l'interno: in tale riflessione l'io, lungi dallo svanire e dall'inserirsi nella sfera degli oggetti, si presenta «come potenziato nell'attualità di presentificante e perciò di primo dignitario riconosciuto nel fondamento della presenza». ⁷⁷ L'io è in definitiva il «presentificante universale», e questo comporta per l'io stesso «di riconoscersi l'autopresentificante(si) universale». ⁷⁸ In termini trascendentali si potrebbe esprimere la cosa così: l'io è un principio vivente e attivo che rende possibile l'apparire di qualcosa in quanto qualcosa, cioè il sapere, l'esperienza, e che in questo suo agire appare a sé come il fondamento di possibilità di questo sapere stesso. Certamente questa analogia non dovrebbe far dimenticare la differenza perdurante: se l'io di Fabro è il presentificante universale, lo è in quanto suppone il darsi di un 'mondo oggettivo' da portare alla presenza; questo mondo oggettivo è invece per Fichte a sua volta una configurazione (*Bildung*, non una creazione!) dell'io pratico-teoretico in relazione con indeducibili resistenze fattuali o appelli ideali in un contesto intersoggettivo.

⁷⁴ AEI, p. 145.

⁷⁵ Devo l'espressione a Jean-Christophe Goddard – “la primo-secondarité du principe” –, nel suo J.-Ch. GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie. Le transcendental et le pathologique*, Vrin, Paris 1991, pp. 91 ss.

⁷⁶ AEI, p. 145.

⁷⁷ AEI, p. 145.

⁷⁸ AEI, p. 146.

Avendo chiara questa prossimità che non annulla la distanza, o all'inverso questa diversità che non cancella le somiglianze, si possono leggere molte affermazioni di Fabro, in particolare dalle lezioni recentemente pubblicate, che attestano una concezione dell'io che non sembra remota dalle intuizioni di Fichte, o che sembrano restituirne una tonalità caratteristica.

«L'io non può anzitutto che *porre* se stesso, sentire ovunque la presenza di se stesso: nelle sensazioni, nelle immaginazioni, nei ricordi, nei progetti, nelle aspirazioni...: appena si toglie l'io, tutto crolla nel nulla, perché è venuto a mancare il *soggetto* della presenza: tolto il soggetto, l'oggetto è di nessuno e torna nulla come oggetto: esso può continuare ad 'essere' nello spazio e nel tempo, sia nella natura come nella società, ma non 'esiste' più per una coscienza, ossia per una *libertà*». ⁷⁹

L'io è pertanto «il principio ed il soggetto ad un tempo della concretezza radicale». ⁸⁰ Fabro si pronuncia per quella che con un ossimoro potremmo designare l'«assolutezza condizionata» dell'io:

«Ciò ch'è importante rilevare nell'io, sul piano esistenziale del suo presentarsi e agire, è ch'esso è *ab-solutus*, ossia è bensì condizionato, ma non dipende da nulla e da nessuno: non dal mondo e dalla società e neppure da Dio». ⁸¹

Anche la dottrina della scienza vede l'io come un 'assoluto condizionato', una 'primarietà secondaria', come sopra accennato. Se la sua assolutezza risiede nel fatto che l'io si pone come ponente, ovvero è attività spontanea, la sua condizionatezza deriva dal fatto che, nel suo porsi, l'io è soltanto schema, immagine, o espressione (la leibniziana *effulguratio*!) di un puro atto incondizionato; perciò il porsi dell'io è strutturato da leggi, o meglio da azioni costituenti, le quali per parte loro sono all'opera nell'atto concreto.

5. LA VOLONTÀ

Veniamo infine alla dottrina della volontà. Fabro è noto agli storici della filosofia per avere, nella sua innovativa lettura di Tommaso d'Aquino, anche decisamente sottolineato il ruolo riconosciuto alla volontà dal pensatore medievale, sollecitando con ciò una revisione critica del luogo comune di un 'intellettualismo' tomista. Egli osserva che la volontà in Tommaso è «*facultas princeps*», ⁸² e valorizza nei suoi studi e riflessioni alcuni luoghi tomistici in cui questa priorità dinamica della volontà o la sua funzione di principio di movimento nei confronti dell'intelletto viene accentuata. Ad esempio, dal *De malo*:

«Intelligo quia volo et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo» (q. vi, art. un.);

oppure dalla *Summa theologiae*:

⁷⁹ IE, p. 77.

⁸⁰ IE, p. 81.

⁸¹ IE, p. 103.

⁸² DDL, p. 149.

«Aliquis actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus: voluntas enim tendit in finalem actum intellectus» (I-II, 4, 4 ad 2); «Quia voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle: quod non esset si non haberet potestatem movere seipsam ad volendum» (I-II, 9, 3).

Non stupisce perciò che Fabro potesse leggere con particolare interesse le elaborazioni fichtiane sulla volontà, per le quali il “trovarsi come volente” è il risultato di quella primaria autoriflessione dell’io a partire da cui diventa possibile la ricostruzione degli atti costituenti dell’esperienza. Un accento fichtiano – anche se non riconosciuto come tale – è, ad esempio, avvertibile in questa presa di posizione sul ‘dualismo’ kantiano in vista di una reintegrazione dell’unità dell’io come unità di teoretico e di pratico, reintegrazione cui Fichte, come è ben noto, si è intensamente dedicato:

«Kant può aver ragione, e prima l’avevano detto anche se in un contesto diverso, Aristotele e S. Tommaso, che il pensare (le categorie) senza il senso ed il sensibile, è vuoto (*leer*): ma è più importante il rapporto di pensiero e volontà, di conoscere e libertà, che invece è stato schivato da Kant che ha isolato in due binari paralleli o divergenti all’infinito i due processi fondamentali dell’io». ⁸³

Nelle registrazioni dalle lezioni dell’anno 1975-1976 troviamo un significativo rinvio ai fichtiani *Fatti della coscienza* del 1813 – che Fabro utilizzò espressamente durante il corso –, significativo perché si riferisce in maniera critica proprio alla comprensione della volontà lì sviluppata. Afferma Fabro: «L’io è per Fichte una funzione della volontà. ‘La volontà è un anello più alto dell’io, o nell’io’. Io questo non lo capisco bene». ⁸⁴ Fabro spiega questa sua riserva nel modo che segue: È vero che ci troviamo come io specialmente nel volere, ma esistono anche altre forme di autoattuazione dell’io (es. sensitiva, fantasticante, affettiva, pensante ecc.). Ora, l’io non si confonde con la loro somma né è uno soltanto fra questi principi (ad es. è solo volontà), ma è “il principio di questi principi” stessi. Perciò “non è vero che la volontà è superiore all’io” (come sembrerebbe pensare Fichte). Essa può essere superiore solo alle altre attività dell’io stesso. ⁸⁵

Orbene, il testo fichtiano cui Fabro si riferisce suona così:

«La somma del rappresentare è un mondo materiale; la volontà è però principio in questo mondo materiale stesso; è perciò chiaramente un fattore superiore, comprende la materia, ma questa non comprende la volontà. Perciò la volontà è l’anello superiore anche nell’io (*Der Wille ist darum höheres Glied auch im Ich*), ed è ciò che determina e realizza l’intuizione fondamentale dello stesso». ⁸⁶

⁸³ IE, p. 101.

⁸⁴ Citazione in IE, p. 102 nota.

⁸⁵ IE, p. 103 nota.

⁸⁶ J. G. FICHTE, *Die Tatsachen des Bewusstseins*, in *Fichtes Werke*, a cura di I. H. Fichte, ripr. da Gruyter, Berlin 1971, vol. IX, p. 462.

Si vede che la posizione di Fichte qui espressa non è in definitiva troppo distante da quella che Fabro presenta come sua propria. Fichte non pensa la volontà come superiore all'io, ma come l'anello più alto *nell'io* stesso, il fattore che ne realizza l'autointuizione essenziale e che comprende sotto di sé la sfera del rappresentare, in cui la volontà stessa è principio attivo. *Non* la volontà deriva dal rappresentare, *ma* il rappresentare, e in generale l'io come rappresentante, vengono in essere perché basicamente l'io è un volente, e come volente si trova. Reinhard Lauth ha una volta formulato la svolta trascendentale così:

«L'effettualità, che prima veniva vista in maniera convessa con l'acme sulla fattualità oggettiva [rappresentata], viene vista, una volta realizzata la svolta [muovendo dalla volontà-*in-actu*], in maniera concava, e la medesima fattualità, ora però nella sua funzione trascendentale, viene compresa in chiave pratica come componente secondaria». ⁸⁷

Non è arbitrario affermare che pensieri non distanti da questi agiscano nelle riflessioni di Fabro. È proprio della volontà, spiega ad esempio il filosofo italiano, muovere tutte le facoltà e lo stesso intelletto ed essere perciò l'unica che possa dirsi *facultas totius personae*. ⁸⁸ Vista sotto l'angolo della sua attività, come auto-determinazione, la volontà è l'unica attività che procede da se stessa. ⁸⁹ È vero che l'io si dispiega in una pluralità di autoattuazioni – ad es. come io sento, io percepisco, io immagino, io ricordo, io penso –, ma l'io può essere e fare tutto questo perché vuole, e perché lo vuole. ⁹⁰ In altri termini: quello che io voglio vedere, percepire, fantasticare, ricordare, pensare, lo vedo, percepisco ecc. perché lo voglio, ossia perché dipende da me, dall'io voglio vedere, e dall'io voglio vedere questo piuttosto che non vedere o vedere altra cosa, e così via. ⁹¹ È nel volere perciò che l'io è coinvolto in modo primario, in ogni atto di volontà, come oggetto immanente del volere stesso. ⁹² L'*io volo* è intensivo e lo è in virtù del *volo* stesso, perché il volere è l'atto totale e totalizzante. ⁹³ Il *volo* sta così al vertice dell'attività dell'io – si osservi il parallelismo con la posizione dei *Fatti della coscienza* – e per questo lo qualifica nel suo attuarsi. ⁹⁴ L'*io volo* è in definitiva il principio dirimente e presupponente *kat'exochén*, esso attua la persona come tale. ⁹⁵

La volontà ha una struttura riflessiva, non è soltanto volere qualcosa, volizione determinata, ma è voler volere, ed in ciò volersi. Emerge così una concezione della volontà che ha punti di contatto con il *volere puro* (predeliberativo) ⁹⁶

⁸⁷ R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, cit. p. 46.

⁸⁹ Cfr. LEFC, p. 198.

⁹² Cfr. AEI, p. 136.

⁹⁵ Cfr. IE, p. 86.

⁹⁶ Cfr. su questo F. BADER, *Zur Fichtes Lehre vom prädeliberativen Wille*, in A. MUES (a cura di), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 212-241.

⁸⁸ AEI, pp. 135-136.

⁹¹ Cfr. IE, p. 90.

⁹⁴ Cfr. IE, p. 87.

⁹⁰ Cfr. IE, pp. 81-82.

⁹³ Cfr. IE, p. 85.

della *Dottrina della scienza nova methodo*, il quale fonda e accompagna le nostre specifiche volizioni (o deliberazioni) e che Lauth ha recentemente caratterizzato come la volontà-*in-actu*. La volontà-*in-actu* è una in tutte le forme del suo dirimersi ed esiste solo in volente autoreferenzialità.⁹⁷ Così ascoltiamo dalle registrazioni del corso dell'anno 1975-1976:

«Il volere? Il volere autentico non è volere qualcosa, è voler volere. Voler volere è volere l'io volente. Il primo oggetto del volere non è il volere ma l'io stesso. Il volere: l'io volente che attua se stesso, volendo attuare se stesso»⁹⁸ (cit. in IE, p. 82).

La libertà radicale – ha osservato altrove Fabro – è anzitutto la libertà di “voler volere”, è la riflessione sempre zampillante e compiuta dell'io che in tanto attua il suo “porsi-fuori” in quanto è un “ritorno a sé” e una reduplicazione della propria interiorità e aspirazione assoluta.⁹⁹

Abbiamo visto che l'*io volo* viene designato come principio dirimente e presupponente. Pur essendo fattore dominante, l'*io volo* non è principio unico, ma suppone qualche cosa d'altro, ovvero altre attuazioni dell'io (affettive, conoscitive, operative). La posizione dell'*io volo* rispetto a queste attuazioni viene illustrata da Fabro mediante una distinzione fra “presupporre” e “dipendere”:

«Il *volò*, in un certo senso e nel seguito degli atti di coscienza, suppone il *cogito* come anche il sentire e ricordare. Ma nulla più. Presupporre non è dipendere. È l'io *volò* il nucleo fondante della sfera esistenziale».¹⁰⁰

«Il *volò* è [...] il presupponente totale in quanto abbraccia direttamente e indirettamente le sfere apprensive, affettive e operative che lo condizionano, ma ch'esso *può* dominare, guidare per convogliarle agli scopi della vita secondo le proprie scelte».¹⁰¹

«Il paradosso dell'*io volo*, nella riflessione esistenziale, è quello di presentarsi come il totalmente condizionato e l'assolutamente dominante».¹⁰²

Ora, alla dottrina della scienza – come è già emerso – non è estraneo questo ossimoro di un principio ‘dominante condizionato’. Come rappresentante l'io è determinato, cioè condizionato, ma come pratico, perciò come volente, l'io è determinante il non-io, cioè è dominante. Solo che – e qui emerge probabilmente una differenza da Fabro – in tanto l'io è sensibile e rappresentante, in quanto è urtato da altro, e l'io è urtato da altro in quanto è costituito dalla apertura trascendentale di una *voluntas infinita*, che è come tale fondamento di tutte le sue differenzianti manifestazioni pratiche, quali il desiderio, l'impulso, l'appetizione, la tendenza, l'interesse. Da altro profilo: sento e conosco perché sono tendente e volente; d'altro lato, e in virtù dell'unità dell'io, il ten-

⁹⁷ Cfr. R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, pp. 46 e 84.

⁹⁹ Cfr. LEFC, p. 197.

¹⁰¹ IE, p. 87.

⁹⁸ IE, p. 82.

¹⁰⁰ IE, p. 84.

¹⁰² IE, p. 88.

dere e il volere sono mediati necessariamente da momenti rappresentativi e da atti giudicativi. Perciò ogni conoscere è sempre insieme un volere-*in-actu*, e ogni volere-*in-actu* è sempre anche un conoscere.¹⁰³

6. CONSIDERAZIONE FINALE

Da quanto precede spero sia emerso non soltanto lo scavo competente e acuto che Fabro ha effettuato di molte idee principali dell'autore della dottrina della scienza, ma anche la ricezione attiva che egli sembra aver di fatto realizzato di alcune intuizioni centrali di Fichte, pur nella differenza delle rispettive concettualità 'metafisiche'. Questa ricezione è in particolare avvertibile nelle sue riflessioni sulla libertà, l'io, la volontà, che offrono per parte loro un contributo significativo alla ricerca filosofica su questi temi oggi. Nella interpretazione di Fichte da parte di Fabro non emerge perciò solo una presa di distanza che il filosofo italiano non manca di sottolineare nella sua critica alla filosofia moderna, per lui insuperabilmente segnata dal principio di immanenza; emerge anche una prossimità che di primo acchito non ci si attenderebbe, e perciò ancor più interessante, su punti speculativi essenziali riguardanti la filosofia della libertà. Ed è proprio grazie a questa prossimità nella distanza che anche il filosofo che lavora a una 'rinnovazione della filosofia trascendentale', nel senso di Descartes, Kant e Fichte, trova negli studi sull'idealismo e nelle riflessioni sull'io elaborate da Fabro fecondi impulsi per la rimediazione rigorosa e il sempre necessario controllo autocritico delle proprie vedute essenziali.

ABSTRACT: Cornelio Fabro has paid special attention to the thought of Johann Gottlieb Fichte, and has suggested a different and "dialectical" way to read him. On the one hand, he saw in Fichte a path following the way of "the principle of immanence" according to modern and idealistic philosophy. On the other hand, there appears the "philosophy of liberty," which with a different framework, goes beyond the "principle of immanence." With particular incisiveness, he exposes themes on liberty, the ego, and the will. This paper advances the interpretive hypothesis that Fichte's thought influences Fabro's meaningful meditation on liberty, the ego, and the will, which, characterizing the later phase of his research remains an important contribution to contemporary philosophy.

¹⁰³ Cfr. R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, cit. p. 81. Lauth chiama questo il principio di mediatizzazione (*Vermittung*).