

DESIDERIO NATURALE DI DIO, ESISTENZA E PREGHIERA NELLA RIFLESSIONE DI CORNELIO FABRO

MARCO NARDONE

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. La dimensione esistenziale del desiderium. 2. 1. Conoscenza e religiosità. 2. 2. Il ruolo della libertà nella dinamica del desiderium. 2. 3. La fondazione teoretica della libertà. 2. 4. La provocazione dell'ateismo al problema del desiderium. 3. La preghiera come sintesi dinamica della coscienza. 3. 1. La fondazione teoretica della preghiera. 3. 2. La fondazione trascendentale della preghiera e l'unificazione della coscienza. 3. 3. Preghiera e veracità. 4. Conclusione. La preghiera come attuazione del desiderium. 4. 1. La veracità della preghiera come requisito per l'esplicitazione del desiderium. 4.2. La ripresa del desiderio di Dio nel deserto di Dio.

1. INTRODUZIONE

LA scoperta fabriana del principio di partecipazione quale chiave di volta della metafisica tommasiana offre, com'è stato notato, un notevole contributo alla chiarificazione della dottrina del *desiderium naturale videndi Deum* (brevemente, *desiderium*).¹ Ciò vale sia per l'aspetto teoretico-metafisico che per quello pratico-esistenziale, sempre radicato nel primo nella ricerca di Fabro.

Il primo aspetto riguarda la giustificazione teoretica del *desiderium* in base al processo di risoluzione degli enti al fondamento dell'Essere. Di questo aspetto, che emerge principalmente dagli scritti dedicati alla metafisica della partecipazione,² ci siamo già occupati in altra sede.³

Il secondo aspetto, quello interessato dal presente studio, si concentra sulla dimensione esistenziale, e riguarda il dinamismo del desiderio naturale di

marco.nardone@gmail.com, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, sezione Friuli Venezia Giulia, Italia.

¹ Si vedano: A. CIAPPA, *Partecipazione e desiderio naturale di vedere Dio in S. Tommaso d'Aquino*, Tipografia Nigrizia, Verona 1965; M. NARDONE, *Sul problema del desiderium naturale videndi Deum nell'ottica tomista della partecipazione secondo la prospettiva di Cornelio Fabro*, «Sapienza», 2 (1997), pp. 173-240.

² Si veda soprattutto: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino. Saggio d'introduzione analitica al pensiero tomista*, ED.IVI, Segni 2015⁴ (1939); *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, ED.IVI, Segni 2010³ (1960); *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967. Le opere citate omettendo l'Autore sono tutte di Cornelio Fabro. Tra parentesi viene indicato l'anno della prima edizione.

³ Cfr. M. NARDONE, *Sul problema del desiderium naturale videndi Deum*, cit.

Dio⁴ all'interno del soggetto, visto quale protagonista del suo svolgimento. Questo motivo, che emerge, significativamente, dalle indagini di Fabro intorno all'ateismo moderno, è già implicato negli scritti dedicati al problema di Dio e all'esistenza e alla libertà,⁵ ma diventa centrale ne *La preghiera nel pensiero moderno*,⁶ il testo che Fabro chiamava «l'opera di tutta una vita»⁷ e sul quale essenzialmente ci soffermeremo. In quest'opera, specialmente nelle parti di sintesi e riflessione critica, Fabro insiste sul ruolo risolutivo della preghiera, quale atto della religiosità e autenticazione della libertà, per lo stabilirsi della persona nella verità dell'Essere. La preghiera ne risulta pensata in stretto rapporto col desiderio naturale di Dio e infatti, interrogando il testo in tal senso, è possibile rintracciare, sotto la trama fitta e intricata dei temi affrontati, una originale riflessione di Fabro a riguardo, che raccoglie e sviluppa i motivi sparsi negli altri scritti.

Nella trattazione, dopo averne richiamato brevemente la fondazione metafisica, ci concentreremo sulla dinamica esistenziale del desiderio naturale di Dio, di cui la libertà risulterà, dapprima, fattore determinante. Tale dinamica, infatti, è vista da Fabro quale alveo dell'attuazione conoscitiva, considerata, a sua volta, in corrispondenza col ruolo della religiosità e, al suo interno, appunto della libertà, in quanto manifestazione della persona. La preghiera ne emergerà quale atto della religiosità e vertice della libertà, e, come tale, luogo della sintesi dinamica della coscienza nella convergenza dell'intelletto e della volontà per la scelta dell'Assoluto. Vedremo infine come la preghiera, così intesa, riesca a consolidare in *ethos* quello stesso desiderio di verità che specifica il *desiderium*, e risulti quindi decisiva, anche al di là dello stesso ateismo, per la sua attuazione.

⁴ Precisiamo che tratteremo come assimilabili le due espressioni 'desiderio naturale di Dio' e 'desiderio naturale di vedere Dio' (*desiderium*) perché, per san Tommaso, l'uno si risolve nell'altro: il primo, infatti, si rapporta al secondo come al proprio fine (cfr. M. NARDONE, *Sul problema del desiderium naturale videndi Deum*, cit., pp. 218-220). *Idem* per i termini 'desiderio' e 'appetito' o 'inclinazione' o 'tendenza': il primo si dice bensì specificamente del moto al fine originato dall'appetito o inclinazione che ne è il presupposto, e delle relative operazioni, ma la distinzione non incide nella nostra prospettiva e lo stesso san Tommaso usa spesso equiparare i termini (cfr. S. C. G., III, 26; S. Th., I-II, q. 33, a. 2; *Comp. Th.*, c. 107).

⁵ Cfr. *L'uomo e il rischio di Dio*, cit.; *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 voll., Studium, Roma 1969² (1964); *Dall'essere all'esistente*, Marietti, Genova – Milano 2004³ (1957); *Riflessioni sulla libertà*, ED.IVI, Segni 2004² (1983). Abbiamo trattato il tema in M. NARDONE, *Cornelio Fabro: il desiderio di Dio di fronte al "rischio" della libertà*, in D. CASTELLANO, G. DE ANNA, G. GIACOMETTI, G. GIUROVICH, M. NARDONE, *Per Cornelio Fabro. Cinque saggi in memoria raccolti e introdotti da Danilo Castellano*, La Nuova Base Editrice, Udine 1999.

⁶ *La preghiera nel pensiero moderno*, ED.IVI, Segni 2015³ (Edizioni di Storia e letteratura, Roma 1979; edizione rivista ed ampliata, Roma 1983²).

⁷ R. GOGLIA, *Cornelio Fabro*, ED.IVI, Segni 2010, p. 200.

2. LA DIMENSIONE ESISTENZIALE DEL *DESIDERIUM*2. 1. *Conoscenza e religiosità*

Per san Tommaso il *desiderium*, come ricorda lo stesso Fabro nell'introduzione a *La preghiera nel pensiero moderno*, è costitutivo dell'essenza dello spirito finito come tale e fa perno sul desiderio di conoscere (*desiderium sciendi*), o di verità. La creatura spirituale, infatti, è stata costituita *capax Dei* e posta da Dio al vertice della natura per essere chiamata a conseguire, al culmine del moto di ritorno a Dio delle creature, qualora Egli si degni di elevarla, la perfezione ultima della stessa natura, che sta nel ricongiungersi al suo Principio. A tal fine l'uomo è abitato da una inclinazione originaria o appetito razionale per l'Assoluto, sostenuta dall'apertura formale infinita dell'intelletto che fonda la conoscenza, che si esplica nel *desiderium sciendi* e lo spinge ad ascendere *ratione veri* la scala delle partecipazioni, fino al Fondamento.⁸

Questa priorità riconosciuta al desiderio di conoscere, tuttavia, non comporta alcun riduzionismo razionalistico. Esso, infatti, già per l'Aquinate, non è fine a se stesso ma è definito dal compito, ch'è di tutto l'io, di seguire l'istanza radicale del Fondamento fino a conoscere *ed amare* Dio così com'Egli è, cioè nella sua Persona, quale ultimo e vero fine.⁹

L'attenzione alla dimensione personale della ricerca di Dio è una costante del pensiero di Fabro. Ciò che muove l'individuo al «proposito di interessarsi

⁸ Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 24-26. Per un più ampio sviluppo si veda M. NARDONE, *Sul problema del desiderium naturale* videndi Deum, cit., pp. 176-179, 203-210. Precisiamo che ne *La preghiera nel pensiero moderno* la dottrina del *desiderium* è richiamata con riguardo non al tema della *beatitudo*, cioè del compimento del desiderio di Dio nell'altra vita, ma a quello della questione di Dio nella riuscita dell'esistenza. Quanto al tema della *beatitudo* una interessante ricostruzione si trova in C. FERRARO, *Approfondimenti fabriani sulla costituzione ontologica della beatitudine*, in G. Trombini (a cura di), *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, ED.IVI, Montefiascone 2016, pp. 55-123.

⁹ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 25-26. Fabro cita S. Th., III, q. 4, a. 1, ad 2^{um}; *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 10^{um}, sottolineando che la scuola tomista è stata più rigida del suo maestro, per il quale il compimento della creatura spirituale non sta solo nel conoscere Dio, ma anche e soprattutto (insieme) nell'amarLo (si veda *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 25, nota 47). Del resto, come è stato notato, in san Tommaso il termine *ratio* non va interpretato illuministicamente, perché nell'Aquinate esso indica «la caratteristica essenziale dell'essere umano individuo che – come sottolinea Fabro – è sintesi di intelligenza e di volontà» (D. CASTELLANO, *Libertà e soggettività in Cornelio Fabro*, in G. Trombini (a cura di), *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, cit., pp. 185-205, p. 204). Infatti, osserva Fabro citando S. Th., I-II, q. 94, a. 2, la spinta conoscitiva «scaturisce nella sfera conoscitiva dall'apertura infinita della mente all'essere come tale e dall'inclinazione parimenti infinita al bene perfetto, le due caratteristiche costitutive dello spirito come libertà» (*L'uomo e il rischio di Dio*, cit., p. 135, nota 1).

al problema di Dio», egli osserva ne *L'uomo e il rischio di Dio*, è sempre l'interesse per il proprio io, un interesse che riguarda non solo la riflessione speculativa ma, in modo decisivo, la libertà, che nell'ordine esistenziale è il principio fondante.¹⁰ La stessa risoluzione metafisica del finito nel suo Fondamento, che è il primo passo dell'ascesa al Tu di Dio, «appartiene alla costituzione della persona e si radica nell'intimo della sua libertà».¹¹ L'uomo s'interroga, ribadisce poi ne *La preghiera nel pensiero moderno*, non a partire da principi astratti ma per «preoccupazione» (esistenziale). Ciò che lo muove (cioè in-quieta) alla ricerca, ed è stato il Cristianesimo a metterlo in luce, è «il principio della persona», ovvero qualcosa «di ancor più profondo degli stessi primi principi della logica pura»: «la consapevolezza dei limiti del proprio essere e della propria situazione nel mondo», e il riconoscimento che solo raggiungendo l'*Esse Ipsum* non solo come Causa prima ma soprattutto come Persona divina egli potrà liberarsi dai limiti dell'esistenza e conseguire il proprio fine.¹²

«Il conoscere si trova quindi implicato», nell'esistenza, «in un plesso di tendenze, inclinazioni e passioni» che concorrono a muovere l'uomo al conseguimento della propria perfezione.¹³ Fabro ama in proposito parlare di «religiosità», intesa come una inclinazione naturale all'Assoluto che egli stesso equipara al desiderio naturale di Dio¹⁴ e che include la stessa filosofia, in quan-

¹⁰ Cfr. ivi, cit., pp. 373-376. Nella sfera esistenziale, afferma Fabro, la libertà non solo entra nella dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma costituisce il fondamento stesso di questa ricerca (ivi, p. 375). Sul primato della volontà nell'ordine esistenziale si vedano: *Atto esistenziale ed impegno della libertà*, in «Divus Thomas», 86/2-3 (1983), pp. 125-161; *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 13-53, 55-82. Una trattazione attenta del rapporto tra la libertà e Dio nella riflessione fabriana si trova in A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, EDUSC, Roma 2005, pp. 181-241 (edizione in solo formato digitale, con due saggi integrativi e bibliografia aggiornata, EDUSC, Roma 2015²).

¹¹ *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., p. 376. Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 19-26. Questo punto, nota Fabro, era stato già visto da Aristotele. Per lo Stagirita, infatti, la metafisica, in quanto muove dalla meraviglia, non è mera «scienza operativa e prammatica ma l'atto anzi la perfezione della libertà» (ivi, p. 20).

¹² Cfr. ivi, pp. 28-30, (le citazioni sono alle pp. 28-29). La stessa consapevolezza di Dio come Persona è possibile, precisa Fabro, solo a partire dall'autocoscienza della persona impegnata nei compiti dell'esistenza (ivi, p. 28).

¹³ *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, ED.IVI, Segni 2005², p. 75 (1955); cfr. *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 55-82.

¹⁴ «Anche noi abbiamo ammesso, con S. Tommaso, l'esistenza di una inclinazione naturale dell'uomo a cercare Dio ed è ciò che costituisce il nucleo originario della religione e in cui consiste allora il momento fondamentale della religiosità» (*Introduzione all'ateismo moderno*, cit., vol. I, p. 48). La religiosità è «spinta innata alla trascendenza» (ivi, p. 49). «L'esperienza religiosa», in forza della metafisica della creazione, «è in fondo, come riconosce con S. Agostino anche S. Tommaso, un desiderio (naturale) di Dio» (*L'uomo e il rischio di Dio*, cit., p. 179; cfr. ivi, pp. 179-182). Si veda anche *Dio. Introduzione al problema teologico*, ED.IVI, Segni 2010² (1953), pp. 9-28, 120.

to coinvolge l'intera persona nella sua singolarità, predisponendola a compiersi oltre se stessa, in Dio.¹⁵

È alla luce, dunque, della religiosità intesa quale disposizione di tutta la persona protesa al proprio fine che si giustifica, in Fabro, la connessione stretta tra *desiderium sciendi* e libertà, e quindi tra momento speculativo e momento pratico, nella dinamica esistenziale del *desiderium*.¹⁶

2. 2. *Il ruolo della libertà nella dinamica del desiderium*

Tale connessione esiste già in san Tommaso ed emerge, significativamente, nella distinzione che egli fa, in un noto passo del *De Veritate*, tra due «fasi» del desiderio di Dio, una «implicita» e una «esplicita». Tutte le creature, afferma l'Aquinate, desiderano Dio implicitamente, ma solo la natura razionale può farlo (anche) esplicitamente, cioè *tramite la conoscenza*. Essa, dunque, è chiamata a svolgere *ratione veri* il *desiderium* dall'implicito all'esplicito, ma questo passaggio ha a che fare con un atto libero, che può anche fallire: infatti l'appetito naturale della creatura razionale è riconosciuto «retto» *solo qualora*, risalendo *per quamdam viam resolutionis* la scala delle partecipazioni, tenda a Dio in modo *esplicito*.¹⁷

Fabro dal canto suo ricorda, richiamandosi a san Tommaso, che «l'apertura naturale della coscienza umana» inizialmente è rivolta non direttamente a Dio ma solo al *verum* e al *bonum in communi*, e «tocca alla responsabilità di ciascuno concretarla poi in una conoscenza e scelta esplicita di Dio (o nel rifiuto di Dio)». ¹⁸ L'esplicitazione del desiderio di Dio, che avviene attuando la risoluzione dal finito all'Assoluto, è dunque anche una responsabilità morale,¹⁹ e

¹⁵ Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 12-13. «L'uomo è religioso in quanto uomo» (Dio. *Introduzione al problema teologico*, cit., p. 14). Sul radicarsi della religiosità nella profondità dell'essere personale e il suo legame con la filosofia si vedano anche: *Problemi dell'esistenzialismo*, ED.IVI, Segni 2009², pp. 71-93 (1945); *L'uomo e il problema di Dio*, in G. Ricciotti (a cura di), *Dio nella ricerca umana*, Coletti, Roma 1950, pp. 1-115; *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 9-29, 174-182.

¹⁶ Su questo, si veda M. NARDONE, *Cornelio Fabro: il desiderio di Dio di fronte al "rischio" della libertà*, cit. Sul rapporto tra metafisica, religiosità e libertà si vedano L. ROMERA, *Questione dell'essere, problematicità dell'esistenza e religione*, «Acta Philosophica», 7/2 (1998), pp. 267-297, in particolare pp. 282-297; F. OCÁRIZ, *Cornelio Fabro e la metafisica della preghiera*, «Path», 14 (2015), pp. 327-334.

¹⁷ Si veda *De Ver.*, q. 22, a. 2; ivi, ad 5^{um}; cfr. *S. Th.*, I, q. 6, a. 1, ad 2^{um}. Sul tema, si veda M. NARDONE, *Sul problema del desiderium naturale videndi Deum*, cit., pp. 200-210.

¹⁸ *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 57-58.

¹⁹ Cfr. ivi, nota 69. Fabro cita, tra gli altri testi tommasiani, *S. Th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1^{um}, e, alludendo al passaggio dalla posizione implicita a quella esplicita, commenta: «il testo [...] ha la peculiarità di porsi direttamente nella sfera morale [...]. Qui è così alta e decisiva la mèta che non può bastare la posizione implicita». È significativo poi che, in *Riflessioni sulla libertà* (cit., p. 78), si appoggi proprio al testo del *De Veritate* sull'esplicitazione del *desiderium* (q. 22, a. 2) per attestare la sua tesi della «superiorità della volontà della *motio quoad exercitium*».

si può ricondurre a quella scelta esistenziale di Dio come «fine ultimo personale» mediante la quale, per Fabro, «si costituisce la moralità fondamentale dell'atto umano» e la stessa «personalità morale». ²⁰

Ne *La preghiera nel pensiero moderno* Fabro accentua questo aspetto etico del portarsi della coscienza a Dio. ²¹ Per raggiungere effettivamente Dio, egli dice, la coscienza dovrebbe operare in sé la presenza dell'*Esse Ipsum* così com'è nella sua «trascendenza reale», in quanto cioè trascendente tutte le forme finite; ²² e tuttavia l'*Esse Ipsum*, proprio per questo, sfugge «ad ogni presa di una presenza finita com'è il conoscere creato». Il conoscere riesce bensì a «conseguire una certezza su Dio» e ad «operare una certa qual "presenza di conoscenza" di Dio alla coscienza», e ciò rappresenta pur sempre il «primo momento» dell'ascesa a Dio; ma quello del «conoscere è sempre un venire dell'oggetto al soggetto, il suo interiorizzarsi in esso come forma e contenuto», e questo «non può verificarsi che sul finito, così che l'Infinito può essere raggiunto solo indirettamente cioè con la dimostrazione». ²³

Raggiungere Dio com'è in sé, perciò, non è alla portata della ragione meramente speculativa. Questo compito per Fabro spetta allora alla libertà, ovvero alla ragione sì ma alla ragion pratica, che «costituisce la sfera propria dei "trascendenti reali": essa, infatti, è la guida prossima dell'azione e si porta agli oggetti nella situazione reale»: non è l'oggetto che si interiorizza nel soggetto, ma il soggetto che si esteriorizza nell'oggetto. ²⁴ Quando la ragion pratica si

²⁰ *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 42. Ma si veda nel merito tutta la riflessione di Fabro in ivi, pp. 13-82, 191-219. Sulla conformità a san Tommaso della tesi fabriana della scelta di Dio quale fine ultimo si veda U. GALEAZZI, *Libertà e fine ultimo in S. Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro*, in F. Costantini (a cura di), *Cornelio Fabro e il problema della libertà. Questioni teoretiche, problemi etici, conseguenze politiche*, Ed. Forum, Udine 2007, pp. 75-90.

²¹ Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 32-35.

²² Cfr. ivi, p. 33. «Dio» infatti «non ha forma ma è l'*esse ipsum* [...], è soltanto reale» (*ibidem*). Sembra questo il primo senso, quello oggettivo, dell'espressione «trascendenza reale» qui usata da Fabro. In un secondo senso, soggettivo, l'espressione fa riferimento ad un modo di presenza dell'oggetto alla coscienza proprio della ragion pratica (per il quale si veda *infra*).

²³ Ivi, p. 33.

²⁴ Cfr. *ibidem*. All'opposto del conoscere, che «è sempre un venire dell'oggetto al soggetto» la ragion pratica «si porta agli oggetti nella situazione reale secondo il significato, contenuto e valore effettivo ch'essi hanno nella realtà» (*ibidem*), sicché «la trascendenza ch'è propria della ragion pratica si dice reale in quanto essa esprime l'atto della libertà ed è mediante la libertà che l'uomo si "pone fuori" di sé» (ivi, p. 35). Fabro riprende qui il motivo della superiorità della volontà sull'intelletto nel dinamismo della persona, già presente in altri suoi scritti (cfr. *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 25-31; *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997², pp. 223-224 (1983). Si badi, tuttavia, che «finché si resta nella sfera del finito [...] anche la trascendenza della ragion pratica in quanto non valica i confini del finito resta nei confini dell'immanenza [...]. Ben diverso è [...] il rapporto della ragion pratica verso l'Infinito», che si esprime con la preghiera (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 34; per il quale si veda *infra*).

volge a Dio abbiamo la preghiera, l'atto proprio della religiosità, che «si rivela come il “luogo” della trascendenza ossia dell'effettivo portarsi della volontà verso il Principio e il fondamento», nel quale la coscienza può realizzare «l'unico modo di operare in sé una presenza reale di Dio», che è «quello di trasferirsi in esso, di volgersi a Lui mediante il movimento della libertà»;²⁵ un «trasferirsi reale e soggettivo» che «differisce profondamente da quello formale e oggettivo che si ha nella sfera della conoscenza e dimostrazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi».²⁶ È nella libertà, perciò, e specificamente con la preghiera (cristiana), che va da persona a Persona,²⁷ e non nella (sola) conoscenza, che si realizza nell'esistenza la trascendenza reale del finito.²⁸

²⁵ Ivi, pp. 13, 34. La preghiera, infatti, è l'atto che esprime la «trascendenza reale come realizzazione suprema della libertà» (ivi, p. 35), cioè l'atto col quale la ragion pratica si rapporta a Lui com'è in sé, nella sua realtà personale (a conferma, cfr. A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, cit., pp. 234-236). La condizione necessaria però è che la trascendenza reale dell'atto intenzioni veramente Dio, e ciò suppone che la preghiera, come si vedrà, eserciti il discernimento della ragione (si veda *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 29; cfr. *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 31: «conosciuta l'esistenza di Dio, la volontà amando Dio va direttamente a Dio»). La differenza, infatti, la fa «l'oggetto scelto come fondamento» (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 35): l'atto cioè dev'essere quello della preghiera rivolta al vero Dio, quello di Gesù Cristo, nel quale solo è possibile l'instaurarsi di un rapporto dell'uomo con Dio come da persona a Persona (cfr. ivi, pp. 18, 32, 34-35).

²⁶ Ivi, p. 33. Si badi, questo «non è affatto kantismo» (ivi, p. 34), Fabro ha sempre ribadito, anche negli scritti più critici verso le flessioni intellettualistiche del tomismo, che ragion teoretica e ragion pratica si appartengono reciprocamente, e che, a fronte della superiorità esistenziale della seconda, vale la priorità formale della prima. Vedi qui: «il fondamento, d'accordo, è l'apprensione dello *ens-verum*, ma la dinamica concreta è sotto l'egida della volontà, che ha per oggetto il *bonum*» (*Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 29; cfr. anche ivi, p. 10); «sta bene quindi, o almeno passi, che l'intelletto sia detto *prior*, non però *superior* sulla volontà e questo in virtù degli stessi principi tomistici» (ivi, p. 31).

²⁷ Fabro parla qui, appunto, non della preghiera in generale, ma di quella cristiana, la sola che può realizzare una trascendenza reale e non illusoria in quanto «rivolta a quel Trascendente che è Dio» e perché in essa Dio e l'uomo sono «concepiti come si conviene» cioè come persone, così che «ciascuno può avere direttamente per suo conto un rapporto immediato a Dio nel nome di Gesù Cristo» (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 34-35).

²⁸ Questo trascendimento operato dalla preghiera *in statu viae* rimane, comunque, al di qua di una effettiva unione con Dio, ch'è possibile solo per via sovranaturale e *in statu patriae*; va ritenuto quindi ch'esso si fermi all'aspirazione a tale unione, sia pur nutrita dalla grazia della fede, a seguito della determinazione dell'oggetto del desiderio. Si tratta dunque della perfezione del desiderio come tale, e non ancora del suo adempimento, ma pur sufficiente per il compiersi della libertà (cfr. *De Ver.*, q. 24, a. 9, ad 1^{um}). Tale aspirazione sarà poi realizzata *in patria*, nella *beatitudo* conseguente all'unione col Sommo Bene, in cui si darà il definitivo compimento della libertà – e, con essa, del *desiderium* (cfr. *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 28; *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casal Monferrato 2000, pp. 193-194). Su questo, si veda C. FERRARO, *Approfondimenti fabriani sulla costituzione ontologica della beatitudine*, cit., pp. 72, 75-76.

2. 3. *La fondazione teoretica della libertà*

Questa accentuazione del ruolo della libertà, nel «tomismo essenziale»²⁹ di Fabro, rimane tuttavia legata alla metafisica della partecipazione, ritrovata in Kierkegaard, sulla quale poggia la fondazione teoretica della stessa libertà.

La libertà, spiega Fabro riprendendo motivi già sviluppati in altri suoi scritti,³⁰ gode di una sua indipendenza sul piano esistenziale, che però è fondata nell'Assoluto, e in ciò sta la sua essenza e la sua verità.³¹ La dottrina della creazione, distinguendo l'essenza dall'atto di essere, introduce la libertà quale fattore di fondazione del reale (ovvero di quel passaggio dalla possibilità alla realtà, prerogativa della scelta, che l'immanentismo moderno, equiparando l'essere all'essere di coscienza, ha poi precluso). La libertà diventa così radice dello stesso reciproco dinamismo tra Dio e la creatura. Infatti, la libertà, che ha origine in Dio e che Lui usa per volgersi alla creatura tanto nella creazione che nell'Incarnazione (*descensus* di Dio alla creatura), è nella creazione partecipata all'uomo, immagine di Dio, per rendere possibile il suo ricongiungersi a Lui (*ascensus* dalla creatura a Dio).³² E in ciò sta per l'uomo la possibilità di «impossessarsi del mondo e di se stesso, cioè [di] essere libero»: perciò, rispetto all'uomo, «l'essenza della libertà è la possibilità di elevarsi all'Assoluto».³³

²⁹ Sul significato dell'espressione si veda *Tomismo e pensiero moderno*, P.U.L., Roma 1969, pp. 16-19.

³⁰ Sulla fondazione teoretica della libertà, qui solo accennata, cfr. *Riflessioni sulla libertà*. Ma il tema della libertà è centrale nel pensiero di Fabro e presente in tutte le sue opere. La letteratura critica in merito è ormai molto vasta. Si vedano almeno, anche con riguardo alle bibliografie riportate di Fabro e su Fabro: D. CASTELLANO, *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno*, ESI, Napoli 1984; R. GOGLIA, *La novità metafisica in Cornelio Fabro. Linee di interpretazione delle opere. Nota biografica e bibliografia degli scritti*, Marsilio, Venezia 2004; A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, cit.; G. TURCO, *Razionalità e responsabilità. Il pensiero giuridico-politico di Cornelio Fabro*, Studium, Roma 2016; G. Trombini (a cura di), *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, cit.; G. TROMBINI, *Sinteticità metafisico-esistenziale della libertà nel «tomismo essenziale» di Cornelio Fabro*, ED.IVI, Segni 2021.

³¹ Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 22-24. La libertà è principio creatore nell'esistenza ma può esserlo solo nel rispetto della verità del proprio essere che è fondato fuori di sé, nell'essere impartecipato: «La libertà è certamente il *prius* dell'esistenza, ma questo *prius* può muoversi soltanto a patto di fondarsi in un *prius* fuori dell'esistenza, nel fondamento dell'essere [...]. Perciò soltanto l'Assoluto [...] va riconosciuto come fondamento della libertà» (ivi, p. 22). Sulla verità quale criterio della libertà sul fondamento dell'essere si veda G. TURCO, *Razionalità e responsabilità*, cit., pp. 24-34.

³² Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 18.

³³ Ivi, p. 20. In sintesi, è Dio a costituire l'uomo in libertà perché la creazione è un atto di libertà, ed «è perché Dio esiste e perché Dio è libero che anche l'uomo», creato a Sua immagine, «è libero» (ivi, p. 28): si tratta di un motivo proprio della metafisica della partecipazione, che Fabro ritrova nel pensiero di Franz Von Baader (1765-1841) e, in continuità con lui, di Søren Kierkegaard (1813-1855), nei quali, insieme, egli riscontra «l'elaborazione più

È vero quindi che la libertà è indipendente, ma non in quanto è priva di una sua natura, quasi sfuggisse all'ordine della creazione, bensì proprio in quanto il trascendere la natura è inerente alla sua essenza, che è quella di essere, nella logica della partecipazione, compito per l'Assoluto.³⁴

Questo compito, per Fabro, si dispiega in tre momenti, leggibili come altrettante tappe del processo di esplicitazione del *desiderium*. Dapprima, la libertà si presenta come un *appetitus naturalis Dei* (desiderio implicito) iscritto nell'«intimo fondo» dello spirito creato. Si svolge, poi, nella ricerca razionale per fondare l'esistenza nella verità dell'essere ed attingere il Principio, svincolandosi così dal finito. Si compie, infine, nella scelta (desiderio esplicito) che l'uomo decide di fare dell'Ottimo come proprio fine, legandosi a Lui e costituendosi così in libertà.³⁵

Fabro descrive questo processo come un intreccio dinamico tra verità e libertà interno a quel desiderio di sapere che fa l'uomo *capax Dei*,³⁶ desiderio che rimane tale fino al suo ultimo atto, quando, una volta riportata «nel momento teoretico [...] la coscienza al fondamento dell'Essere [...], nel momento pratico spinge l'uomo ad elevarsi a Dio con la preghiera come fondamento ed autenticazione della libertà».³⁷ Si noti che in questo suo ultimo atto la ragione, mossa dalla libertà, motiva a sua volta la libertà proprio in forza della verità della sua natura: «il poco e il minimo di cui ha bisogno la verità per la fondazione dell'esistenza è precisamente la libertà, il sollevarsi alla considerazione del Principio ch'è-in-sé-e-per-sé» e, in quanto «non appartiene alla catena della finitezza, è per l'appunto la libertà in atto».³⁸ La ragione cioè, al culmine della ricerca metafisica, coglie l'essere dell'Assoluto come libero, in quanto sottratto alla catena del finito, per cui l'ultimo passo del *desiderium sciendi*, teso a fondare l'esistenza nella verità dell'essere, è della libertà, è spin-

originale [...] del fondamento metafisico della preghiera in tutto il pensiero moderno» (ivi, p. 205. Per la trattazione dei due autori si veda ivi, pp. 202-212, 248-269).

³⁴ Cfr. ivi, pp. 17-20. La stessa indipendenza della libertà, secondo il formidabile concetto di Kierkegaard spesso, e anche qui, ripreso da Fabro, è una indipendenza partecipata in quanto dovuta all'onnipotenza e alla bontà infinita di un Dio che si dona, un donarsi da corrispondere con un altro donarsi (cfr. ivi, pp. 23-24). Si vedano in merito: *Tra Kierkegaard e Marx*, ED.IVI, Segni 2009², pp. 91-114 (1952); *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 191-219. Si dà appunto qui, per Fabro, la continuità del momento esistenziale con quello metafisico: la dialettica della libertà «è tutta interna all'io – ecco la novità della prospettiva esistenziale – ma non ha per fondamento l'io bensì l'Assoluto – ecco la continuità col pensiero metafisico» (ivi, p. 212). Su questo tema si veda ora l'ampio e approfondito studio di G. TROMBINI, *Sintetività metafisico-esistenziale della libertà*, cit.

³⁵ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 22. Svolgimenti più articolati si trovano in: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 424-447; *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 373-375; *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 13-53.

³⁶ Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 24-26. Su questo, cfr. M. NARDONE, *Sul problema del desiderium naturale videndi Deum*, cit., pp. 200-203.

³⁷ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 26.

³⁸ Ivi, p. 19.

gere lo spirito a sollevarsi all'essere come libertà, in modo che la libertà finita possa attingere la stessa libertà in atto, «e vivere in essa». ³⁹ Perciò, ribadisce Fabro, per lo spirito finito l'elevarsi a Dio «non è tanto una condizione ed un mezzo per esprimere o difendere la libertà ma [...] il suo costituirsi in atto, il suo perenne nascere». ⁴⁰ L'uomo, cioè, diventa libero solo nella scelta radicale dell'Assoluto, ovvero in quell'attuarsi in Lui di tutta la persona che è il compito della libertà, e in cui il desiderio di verità si risolve nel desiderio esplicito di Dio. ⁴¹

³⁹ *Ibidem*; cfr. ivi, pp. 19-21.

⁴⁰ Ivi, p. 19. La stessa *beatitudo* nell'altra vita, rileva C. Ferraro, rimarrà, per Fabro, connotata da questo costituirsi in atto della libertà, potenziato all'infinito (C. FERRARO, *Approfondimenti fabriani sulla costituzione ontologica della beatitudine*, cit., p. 75).

⁴¹ Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 20, 26. Come meglio vedremo più avanti, è proprio in forza di questo concentrarsi di tutta la persona nel conseguire il suo fine che la libertà fa corpo col desiderio di verità: «Il "fondamento" ultimo della libertà è la spiritualità dell'anima umana come tale, comune quindi all'intelletto e alla volontà»; d'altra parte, la corrispondenza tra intelletto e volontà nell'atto libero è operata dalla volontà stessa, in quanto è lei – e non l'intelletto che ha una funzione solo formale – «causa della scelta del fine concreto», per cui la volontà diventa «il soggetto come il principio attivo della libertà stessa» (*Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 29, nota 32). Ne viene che lo stesso «dinamismo della persona nasce da questa *inclinatio* originaria della facoltà appetitiva, che si partecipa (a detta dello stesso S. Tommaso) a tutto il settore intenzionale dello spirito» (ivi, p. 29). Così anche Fabro in uno dei suoi ultimi scritti (*Introduzione a san Tommaso*, cit., pp. 223-224). Sul tema si veda A. ACERBI, *Cornelio Fabro sulla dialettica tra intelligenza e volontà. Elementi per una filosofia della persona*, in G. Trombini (a cura di), *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, cit., pp. 9-54. Coglie sinteticamente il punto D. Castellano: in Fabro la libertà è atto sia dell'intelletto che della volontà, ma c'è una questione che si situa "a monte" di questa, quella della scelta del fine ultimo concreto quale «epifania del soggetto che ha l'atto di essere» e che in questa decisione attua se stesso (D. CASTELLANO, *Libertà e soggettività in Cornelio Fabro*, in G. Trombini (a cura di), *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, cit., pp. 193-205). Si tratta di un punto cruciale del pensiero di Fabro, come nota M. SÁNCHEZ SORONDO (*Circolarità fra libertà ed essere assoluto per partecipazione in Cornelio Fabro*, in F. Costantini (a cura di), *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, cit., pp. 43-66, p. 62), e come ben mette in luce G. Trombini che vi ravvisa una duplice sinteticità della libertà, una dinamico-costitutiva, che fa capo alla derivazione della causa seconda dalla causa prima, e l'altra metafisico esistenziale, che si attualizza solo quando l'io sceglie di aderire al fine ultimo iscritto nella propria natura, costituendosi così in conformità col suo essere (cfr. G. TROMBINI, *Sinteticità metafisico-esistenziale della libertà*, cit., p. 492; si veda in particolare pp. 387-502). Possiamo dire allora, alla luce di quanto finora rilevato, che l'attuarsi del soggetto nella scelta del fine ultimo corrisponde all'attuarsi della religiosità, intesa come inclinazione naturale all'Assoluto che coinvolge, appunto, l'intera persona, e sulla quale si fonda la cooperazione delle facoltà diretta dalla volontà. In tale scelta, in cui convergono l'atto intellettuale e quello volitivo pur nella premienza di quest'ultimo nell'atto di conformazione attiva del soggetto al Sommo Bene, sta il compimento dello stesso *desiderium*, tanto in via quanto in patria (su questo, cfr. C. FERRARO, *Approfondimenti fabriani sulla costituzione ontologica della beatitudine*, cit., pp. 78, 113-118).

2. 4. *La provocazione dell'ateismo al problema del desiderium*

Questa lettura della libertà come compito per l'Assoluto e quindi di esplicitazione del *desiderium* contribuisce altresì ad illuminare, ci sembra, il problema che ha un ruolo centrale nel motivare la riflessione di Fabro, quello della persistenza del desiderio di Dio nell'ateo. Il problema fu sollevato dallo stesso Fabro nella *Introduzione all'ateismo moderno*⁴² e poi ripreso in diverse occasioni.⁴³

L'ateismo moderno, com'è noto, consiste per Fabro in un atteggiamento teoretico, o positivo, in quanto esito inevitabile del principio di immanenza, che pone l'essere di coscienza al posto dell'essere come fondamento del reale. In questo modo, osserva il Nostro, la strada dell'inclinazione naturale all'Assoluto è bloccata alla sua origine, e la coscienza spinta in direzione opposta, sicché l'aspirazione a Dio rimarrà indeterminata e presente nello spirito unicamente come apertura implicita o formale: e la sola apertura formale non intenziona Dio.⁴⁴ Eppure, ed è «un paradosso esistenziale finora poco approfondito», lo stesso ateismo si spiega proprio in forza della religiosità. L'ateo, infatti, «cerca anch'egli il fondamento dell'essere, anche se erra nel metodo e nella conclusione»; la religiosità rimane quindi anche nell'ateo, anche se solo allo stato potenziale, perché (e fin tanto che) manca di intenzionare il suo oggetto proprio, ch'è solo Dio.⁴⁵

Questo paradosso può essere, in parte, decifrato alla luce di quanto finora osservato.

La logica del principio di immanenza, certamente, mira a distogliere la libertà dal suo compito di svolgere il *desiderium* dall'implicito all'esplicito per spingerlo in una direzione opposta; il che lo lascerà sterile, deviando la libertà dal suo compito e dal suo stesso compimento.⁴⁶

Tale esito tuttavia non è irreversibile. Nell'individuo, infatti, la tendenza all'Assoluto rimane, in quanto ha radice nella natura stessa della libertà, che non è soggetta a scelta; mentre è soggetta a scelta, come si è visto, la decisione di esplicitarla oppure di procedere nella direzione opposta; decisione che quindi, in un senso o nell'altro, rimane esposta alle oscillazioni della libertà.⁴⁷

⁴² *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. I, cit., pp. 33-51. È significativo in proposito che Fabro intenda *La preghiera nel pensiero moderno* come integrazione di quest'opera (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 6, nota 2).

⁴³ Nel merito, si veda M. NARDONE, *Cornelio Fabro: il desiderio di Dio di fronte al "rischio" della libertà*, cit., pp. 27-36.

⁴⁴ Cfr. *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., vol. I, pp. 37-38.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 48.

⁴⁶ Su questo, si veda anche *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 373-375; *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 259-299. Per un approfondimento degli effetti di questa deviazione a livello costitutivo-esistenziale si veda G. TROMBINI, *Sinteticità metafisico-esistenziale della libertà*, cit., pp. 400-404.

⁴⁷ Cfr. *Riflessioni sulla libertà*, cit., pp. 264-270. C'è una differenza, spiega Fabro, tra il primo e il secondo momento della volontà. Il primo, ontologico, consiste nell'inclinazione

Da qui «la contraddizione, frequente nella filosofia moderna, fra l'atteggiamento dell'uomo e la logica del sistema del pensatore». ⁴⁸ Sono infatti diversi, come emerge dallo studio che Fabro ne fa ne *La preghiera nel pensiero moderno*, gli autori di scuola razionalista e perfino idealista che presentano, con felice incoerenza, aspetti di religiosità. Essi attestano così, loro malgrado, che la religiosità, come prova la metafisica della partecipazione, attiene appunto alla natura e non, come vorrebbe il razionalismo, all'autodeterminarsi della coscienza. ⁴⁹ La religiosità potrà, perciò, sempre risorgere dalle viscere della libertà, e la libertà tornare a volgersi a Dio, ⁵⁰ riattivando il processo di esplicitazione del *desiderium*. E questo riaprirà la coscienza all'essere, liberando man mano la stessa libertà. ⁵¹

Ma il volgersi a Dio della libertà, per Fabro, è propriamente opera della preghiera; onde «la preghiera si trova nel cuore del problema della libertà», così come del desiderio di verità che la libertà è chiamata ad attuare. ⁵² È opportuno perciò, a questo punto, soffermarsi sull'essenza della preghiera e sul suo ruolo, in rapporto con la ragione e la libertà, nella costituzione del soggetto.

Si ripropone qui, come spesso in Fabro quando si addentra nel «groviglio della soggettività», ⁵³ un movimento alterno, una sinergia, tra natura e atto, ragione speculativa e ragion pratica, metafisica e religiosità, in cui non è sempre facile trovare il bandolo della matassa, ma che si chiarisce all'interno della dinamica del *desiderium*.

3. LA PREGHIERA COME SINTESI DINAMICA DELLA COSCIENZA

3. 1. *La fondazione teoretica della preghiera*

La fondazione teoretica della preghiera ne *La preghiera nel pensiero moderno*, richiamando ancora la metafisica della partecipazione, rimanda, attraverso la

naturale della volontà verso il bene e il Sommo Bene ed è indisponibile tanto all'uomo che all'angelo. Il secondo, esistenziale, è quello della scelta effettiva che la volontà fa del Sommo Bene e per l'uomo, a differenza dell'angelo, è fallibile, e quindi reversibile. L'uomo, perciò – anche l'ateo speculativo –, finché è *in via*, può sempre rialzarsi e ritrovare la via di Dio, con l'aiuto della grazia.

⁴⁸ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 120.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 38-40. Il rilievo di tali «felici incoerenze» tra i principi professati e la vita pratica, o tra gli stessi principi, è frequente in Fabro. Cfr. *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 1, cit., pp. 40-41; *L'uomo e il rischio di Dio*, cit., pp. 60-61, 81, 87-88.

⁵⁰ *La electio finis*, nell'ambito esistenziale, «è una scelta sempre riformabile secondo tutto l'ambito della propria libertà» (*Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 41).

⁵¹ La libertà, infatti, si costituisce in atto già durante la ricerca della verità dell'essere e dell'Assoluto e in forza di essa, e non solo al suo compiersi, alla fine nel percorso: «il legame della trascendenza è l'unico principio che libera l'esistenza a libertà, e più il legame diventa assoluto e trascendente e più la libertà cresce e diventa assolutamente libera» (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 22; cfr. *ivi*, pp. 19-26).

⁵² *Ivi*, p. 24; cfr. *ivi*, pp. 24-26.

⁵³ *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. 10.

considerazione della persona e della sua religiosità, alla fondazione della libertà e al suo compito di esplicitazione del desiderio di Dio. Ne riprendiamo i passaggi essenziali.

La preghiera è «l'atto esistenziale più caratteristico» della religiosità, il cui «luogo proprio» è la persona, intesa «in senso metafisico e realistico», cioè secondo la concezione creazionistica.⁵⁴ La libertà dal canto suo, come abbiamo visto, spiega, in forza della dottrina della creazione, tanto il «*descensus* di Dio alla creatura» quanto il «*ascensus* della creatura a Dio», che è poi «la precisa definizione teologica dell'orazione o preghiera».⁵⁵ La libertà è, di conseguenza, «sia da parte di Dio che da parte dell'uomo», «l'effettivo e definitivo fondamento» metafisico della preghiera, e la preghiera, da parte dell'uomo, non è altro che l'attuarsi della possibilità di elevarsi all'*Esse Ipsum* da persona a Persona, che è l'essenza della libertà.⁵⁶

È allora nella preghiera che si autentica la libertà. La preghiera, infatti, «è l'atteggiamento proprio e costitutivo della Persona finita, in bilico sul nulla da cui è stata creata, verso la Persona infinita»; essa, mettendo «in movimento tutte le forze dello spirito»,⁵⁷ com'è proprio della religiosità, compie «l'effettivo ed autentico trasferirsi e consolidarsi della coscienza nell'Altro-per-essenza ch'è Dio come l'Assoluto e il Fondamento»,⁵⁸ e così realizza il compito della libertà di svolgere il *desiderium* fino al rapporto personale con Dio. La preghiera quindi, in questo consegnarsi della persona finita alla Persona infinita, in cui il soggetto si spinge ormai oltre se stesso, quasi insediandosi nella realtà di Dio, attua in sede esistenziale, cioè effettiva, la risoluzione metafisica del finito nell'infinito.⁵⁹

⁵⁴ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 14.

⁵⁵ Ivi, p. 18. La definizione, riferisce Fabro, è di Giovanni Damasceno.

⁵⁶ Ivi, p. 17; cfr. ivi, p. 18. «Dire che la fondazione teoretica della preghiera riporta alla considerazione della "persona" e che la considerazione della persona rimanda alla fondazione della libertà, è affermare che Dio ha "potuto" creare non semplicemente perché è l'*Esse ipsum* ma perché l'*Esse ipsum* si attua in Dio come Persona ossia come spirito libero ch'è dotato di intelletto e volontà» (*ibidem*); la preghiera esprime «la forma del rapporto» tra Dio e l'uomo «secondo il doppio fronte intenzionale: quello metafisico di creatura a Creatore, e quello esistenziale di persona a Persona e di libertà a Libertà» (ivi, pp. 38-39). Fabro, così, «mostra la strettissima connessione esistente tra metafisica dell'essere, metafisica della persona, metafisica della libertà e metafisica della preghiera» (L. ROMERA, *Questione dell'essere, problematicità dell'esistenza e religione*, cit., p. 295).

⁵⁷ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 32.

⁵⁸ Ivi, pp. 32-33. Si tratta, come abbiamo visto, di un trasferirsi «reale e soggettivo» e non «formale e oggettivo» qual è nella sfera conoscitiva (*ibidem*). In questo senso la preghiera, in quanto trascendenza reale del finito, si presenta come il rimedio radicale all'ateismo, che confina la coscienza nel finito.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*. Il «rapporto esistenziale» tra l'io dell'uomo e il Tu di Dio costituito dalla preghiera trova infatti fondamento e integrazione nel «momento metafisico della dipendenza causale» (ivi, p. 162). Il motivo metafisico-esistenziale del costituirsi dell'io finito

Tale risoluzione, peraltro, è un atto della ragione. La preghiera, infatti, appartiene alla ragion pratica che, come abbiamo visto, costituisce la sfera propria dei 'trascendenti reali' ed è, quaggiù, l'unico modo per lo spirito di operare in sé una presenza reale di Dio. Puntualizza Fabro: che pregare sia un atto della ragion pratica non vuol dire affatto che esso sia confinato alla «semplice sfera emotiva o alla volontà in se stessa»: è pratica ma, appunto, ragione, e ciò vuol dire che la preghiera attiene «alla sfera intellettuale». Precisamente, come spiega san Tommaso, appartiene alla ragion pratica in quanto atto che ordina al fine (ordinare è proprio della ragione): il fine è la salvezza, per ottenere la quale il singolo, consapevole di non poterla raggiungere con le sue proprie forze, si rivolge all'aiuto di Dio.⁶⁰

È in gioco, insomma, la «ragione nella sfera esistenziale ch'è quella del rapporto della libertà a Dio e al mondo», una ragione che si fa «invocazione» o «richiesta di compimento» di fronte alla mancanza avvertita dallo spirito del proprio essere finito e, nello stesso tempo, al proprio desiderio di infinito. In questo senso, la preghiera è «l'atto religioso fondamentale», che «porta l'uomo al riconoscimento pratico-esistenziale di Dio creatore del mondo e Padre degli uomini», solo stringendosi al quale lo spirito finito può raggiungere «il compimento della propria felicità e il riempimento [...] della propria possibilità infinita». ⁶¹ E ciò è pur sommamente ragionevole.

Possiamo affermare, in sintesi, che la preghiera è atto della ragion pratica in quanto sorge da quella religiosità che costituisce il centro dinamico dello spirito. Come tale, la preghiera procede dalla ragione come dalla libertà, e non si perfeziona senza l'adesione alla verità dell'essere fino al riconoscimento di Dio come Persona trascendente e libera quale ultimo Fondamento del reale.⁶²

nell'Infinito e nell'Eterno è presente, oltre che in Kierkegaard (cfr. *ivi*, pp. 255-256), anche in Max Scheler (1874-1928), del quale Fabro apprezza l'insistenza agostiniana del risolversi della libertà nell'amore cioè nel donarsi della persona finita all'Amore essenziale della Persona infinita (cfr. *ivi*, pp. 279-290).

⁶⁰ *Ivi*, p. 29. Tanto nella ragione teoretica quanto nella ragion pratica, spiega A. ACERBI, «si dà una presenza noetica di Dio». Ma, mentre la prima coglie «la realtà di Dio come una verità oggettiva», la seconda coglie «la stessa realtà, ora conosciuta come termine dell'intera intenzionalità operativa della persona». Le due dimensioni non sono separate, in quanto «la conoscenza del bene spinge a che lo si consegua realmente» (*La libertà in Cornelio Fabro*, cit., pp. 234, 236).

⁶¹ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 29, 35, 12, 35; cfr. *ivi*, pp. 10-14, 26-32. Sono tutti motivi tipici del pensiero di Kierkegaard sulla preghiera, che Fabro riporta estesamente nella sua trattazione. Ma è soprattutto in Baader che Fabro ritrova questo «legame di derivazione mistica tra intelletto e volontà, fra conoscenza e amore» (*ivi*, p. 210).

⁶² La stessa libertà si autentica nella preghiera solo se, aderendo (almeno di fatto) al pensiero veritativo, sceglie come Fondamento quello 'giusto', cioè veramente l'Infinito ed il vero Infinito, quello personale. Se invece la libertà, come accade con l'ateismo positivo, svia la coscienza dal suo moto naturale verso Dio e sceglie (convintamente) il finito, perde se stessa e l'io si disintegra nel finito. Cfr. *ivi*, p. 35.

Ciò vuol dire ch'essa partecipa, per risolverlo concretamente in Dio, del desiderio di verità radicato nell'essere della persona.⁶³ È per questo, nota Fabro, che la preghiera, e con essa la coscienza religiosa, può sussistere a fianco e non in opposizione alla coscienza filosofica.⁶⁴

3. 2. *La fondazione trascendentale della preghiera e l'unificazione della coscienza*

La ragione ultima di questo interagire tra ragione, libertà e affezione nel desiderio di Dio sta, per Fabro, nell'*unità della coscienza*, perduta nella filosofia moderna proprio a causa del principio di immanenza e della sua cogenza ateistica. È l'unificazione della coscienza nell'essere, perciò, tanto la condizione per riattivare il *desiderium* quanto il rimedio radicale all'ateismo; ed è ottenuta anch'essa, come ora vedremo, dalla preghiera. Si tratta, a nostro parere, del guadagno più significativo raggiunto dalla riflessione fabriana intorno alla dinamica esistenziale del *desiderium*.

I componenti del plesso essere-verità-libertà, osserva Fabro, in cui consiste la coscienza, entrano spesso in conflitto nell'esistenza: nulla di più ovvio «dell'assioma che altro è il dire e altro il fare, altro il conoscere e altro l'essere, altro il sapere e altro il volere, altro il volere e altro l'agire [...]». Si dimentica però che questa dissociazione è dovuta alla mancanza di unità della coscienza, ch'è l'essenza stessa dell'agire umano, e che ciò accade quando la coscienza non è nel proprio asse, rivolta cioè al suo Principio che è nell'Essere.⁶⁵ Questa dimenticanza ha dato il pretesto alla filosofia moderna per capovolgere l'asse della coscienza e per chiuderla nell'immanenza. Essa, infatti, per rimediare alla dissociazione, ha trasferito il conoscere nel fare, cercando di fondare l'unità della coscienza sulla coscienza stessa, facendola coincidere con l'attività del suo manifestarsi. Ma questa è una falsa unità che ha finito col «pregiudicare la salvezza in modo ancor più radicale», col risolvere la dissociazione nella confusione, nella identificazione cioè dell'essere e del conoscere con la libertà, e nella dissoluzione della libertà stessa quale possibilità reale di agire sull'essere.⁶⁶ Nella coscienza veramente unita, invece, essere sapere e agire convivono

⁶³ Specificamente, si può ritenere che la preghiera scaturisca da quello stesso *appetitus naturalis Dei* iscritto nell'intimo fondo dello spirito creato ch'è il primo manifestarsi della volontà quale appetito razionale (cfr. ivi, p. 22).

⁶⁴ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 19.

⁶⁵ Cfr. ivi, p. 27. La questione dell'unificazione della coscienza nell'essere è indicata qui da Fabro come cruciale e poi ripresa e sviluppata nel corpo dell'opera nella trattazione del pensiero di Hermann Cohen (ivi, pp. 271-279), alla quale Fabro rinvia (ivi, p. 27, nota 51).

⁶⁶ Cfr. ivi, p. 27. Sull'abolizione della libertà di scelta operata dalla chiusura immanentistica e la sua sostituzione con la *libertas indifferentiae* di fronte all'essere si veda *Riflessioni sulla libertà*, cit., in particolare pp. 191-195. Sulla scissione della coscienza quale ricaduta della chiusura operata dal principio d'immanenza cfr. *Dall'essere all'esistente*, cit., pp. 418, 433-434; D. CASTELLANO, *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno*, cit., pp. 91-95.

senza dissociazione né confusione, in una sinergia ordinata, secondo l'innata tensione della coscienza all'Essere che la fonda, dal volgersi a Dio della libertà.⁶⁷ Ma questo volgersi è opera della preghiera, nella quale soltanto si realizza la vera unificazione della coscienza e, con essa, il ripristino del suo asse in Dio.

È ciò che, secondo Fabro, ha mostrato egregiamente nei tempi moderni il neokantiano Hermann Cohen (1842-1918), con la sua «fondazione trascendentale della preghiera». Per Cohen l'unità della coscienza, tanto ricercata dalla filosofia sistematica, è ottenuta dalla religione, perché la preghiera, che ne è l'atto fondamentale, «cerca l'unità per tutte le lotte e le contraddizioni del cuore e l'implora come la più grande grazia nella lotta per la salvezza».⁶⁸ Nella preghiera è tutto l'essere dell'uomo che chiede la salvezza dal finito, dall'errore e dal peccato, perciò lo spirito si raccoglie in tutte le sue dimensioni, e si affida a Dio con purezza di cuore; e in questo affidarsi professa la verità, perché professa Dio: «La professione della verità è per la preghiera la professione [della fede] di Dio»; «Dio è Dio della verità e l'uomo deve diventare l'uomo della veracità».⁶⁹ In ciò sta la base dell'unificazione della coscienza guadagnata dalla preghiera.⁷⁰ «Verità e santità», infatti, «si appartengono necessariamente».⁷¹ Non si può stare davanti a Dio, alla santità di Dio, senza la franchezza della verità: «è la preghiera che solleva l'uomo all'altezza di questo compito».⁷² «La verità nell'individuo diventa poi veracità, che è una virtù», quella appunto di professare la verità; «pertanto la preghiera connette nel modo più intimo religione e moralità».⁷³

3. 3. *Preghiera e veracità*

Il nesso, o meglio l'intreccio, tra preghiera e veracità si rivela a questo punto decisivo per la riflessione fabriana sulla dinamica esistenziale del *desiderium*, e conviene esaminarlo un po' più a fondo.

La preghiera, quale atto fondamentale della religiosità, si situa per Fabro, come abbiamo visto, nel momento pratico di quella dinamica, governata dalla libertà, che, a partire da una «filosofia aperta» alla trascendenza, porta lo spirito,

⁶⁷ Cfr. *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 27-28. Tale sinergia è cioè ordinata, precisa Fabro, secondo una «progressione di appartenenza a partire dalla libertà come dal Principio» (ivi, p. 28). L'ordine è dato insomma dal muoversi delle facoltà a partire dal duplice fondamento della libertà quale *prius* esistenziale e del Principio quale *prius* ontologico, dal quale la libertà stessa origina, e raggiungendo il quale si costituisce in atto.

⁶⁸ Ivi, p. 275. La preghiera, secondo Cohen, «è la forma fondamentale, l'atto fondamentale della religione» (ivi, p. 276); è un «cercar Dio», è «nostalgia», «nostalgia di Dio per la salvezza» dell'io (ivi, p. 273).

⁶⁹ Ivi, p. 276.
⁷⁰ «Il raccoglimento dello spirito, di tutta la coscienza che la preghiera richiede, è il mezzo insostituibile per produrre la veracità», per cui «nella devozione della preghiera è fondata l'unità di coscienza» (ivi, p. 275).

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Ivi, p. 276.

⁷³ Ivi, p. 275.

nel momento speculativo, a conoscere Dio attraverso la risoluzione metafisica dell'esperienza e, nel momento pratico appunto, a volgersi a Lui per fondarsi in Lui.⁷⁴ La dimensione pratica infatti, come sappiamo, non è senza ragione. Una preghiera che si limitasse alla sola impetrazione della salvezza, cioè al momento pratico privato del suo fondamento ch'è il «riconoscimento del primato metafisico di Dio», sarebbe «imperfetta», anzi «penosa» e «illusoria».⁷⁵

Ma anche la preghiera che si limitasse al momento «contemplativo estetico invocativo», cioè al momento speculativo privato del *pathos* che scuote l'esistenza, finirebbe, a sua volta, con lo «svaporare», o col ridursi ad un gesto «campato in aria» e «puramente formale».⁷⁶ La preghiera, infatti, «nell'intreccio inafferrabile dell'esistenza», rispecchia (e sta qui appunto, per Fabro, il suo «interesse filosofico») la «sintesi dinamica della coscienza» e, per essere tale, deve unire in sé il momento speculativo e il momento pratico che la costituiscono; essa, è, insieme, riconoscimento della finitezza e della miseria, della dipendenza da Dio e del bisogno di salvezza.⁷⁷

Il momento pratico però, che pur include quello speculativo, è in sé quello proprio della preghiera, ed è quello che, in ragione della preminenza della volontà nell'attuarsi della persona, funge da principio attivo della sintesi tra i due: insomma è quello che ha nell'esistenza la parte principale – tanto è vero che è su di esso, in quanto «si muove nella dialettica di salvezza della persona», che s'innesta la fede, col riconoscimento della caduta nel peccato e l'affidamento alla redenzione di Cristo.⁷⁸

⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 26. Per questo, «un immanentista coerente, ch'è consapevole del suo principio, non potrà mai pregare» (*ivi*, p. 13).

⁷⁵ *Ivi*, p. 304; cfr. *ivi*, p. 34.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 304, 303.

⁷⁷ «La preghiera abbraccia l'intera coscienza, speculativa e pratica, nell'intreccio inafferrabile dell'esistenza [...]. L'interesse filosofico della preghiera nasce e cresce pertanto con l'avvertenza del carattere di sintesi dinamica che presenta la coscienza: questo è costituito dal riconoscimento effettivo della dipendenza da Dio e quindi della indigenza, della povertà, della miseria... dell'uomo di fronte a Dio. Di qui deve nascere [...] la preghiera *d'impe-trazione dell'aiuto* divino» (*ivi*, pp. 303-304). Analogamente qui: «due sono [...] le radici principali della preghiera del cristiano: il riconoscimento cioè del doppio stato di creatura e di peccatore» (*Pregiera e azione*, in *Momenti dello spirito*, 2 voll., Ed. Sala Francescana di cultura «P. Antonio Giorgi», Assisi-S. Damiano 1983, vol. 2, pp. 370-373, p. 374).

⁷⁸ «La preghiera deve quindi articolarsi sia all'interno del riconoscimento di Dio da parte della ragione, sia e soprattutto dal riconoscimento della caduta dell'uomo nel peccato e della redenzione in Cristo da parte della fede che altrimenti svanirebbe nel puro umano». Essa «rispecchia e attua in sé» il duplice movimento della coscienza, «quello di riconoscimento dell'Infinito Essere come Primo Principio della verità (momento speculativo) e quello d'implorazione e richiesta dell'Infinito Bene come Primo Principio della salvezza». Il primo «si muove nella dialettica della verità dell'Essere, mentre il secondo si muove nella dialettica di salvezza della persona» (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 304-305). E il Cristianesimo, incontrando quest'ultima, «ha portato il compimento della persona umana e garantito l'efficacia della preghiera oltre i limiti che la ragione poteva pensare» (*ivi*, pp. 305-306).

È normale perciò nella vita dell'uomo che la preghiera si levi dalla ragion pratica e che sia l'impetrazione della salvezza a muovere la coscienza al suo primo passo verso Dio,⁷⁹ per costituirli così nella veracità; ma è anche normale che in ciò la preghiera condivida il suo inizio con la filosofia, anzi con la metafisica – perché l'avvertenza della propria posizione nel mondo, da cui origina il bisogno di salvezza, è la stessa che porta lo spirito a «questionare cioè porre e intendere nei suoi termini effettivi la realtà dello Spirito infinito»,⁸⁰ quale Tu trascendente e benevolo a cui poter ragionevolmente rivolgersi e ottenerne risposta.⁸¹ La filosofia così, quando è metafisica, è sempre anche un po' preghiera, e la preghiera è sempre anche un po' filosofia – anzi la preghiera, riepiloga Fabro, è «il momento metafisico-esistenziale» della presa in carico che fa l'uomo del proprio essere nel mondo.⁸²

Si noti che Fabro intende qui per «preghiera» quella di impetrazione,⁸³ la forma di preghiera che sembra rivestire nella sua riflessione un ruolo peculiare per il *desiderium*, in quanto esprime l'originaria «nostalgia» di Dio di cui è fatto lo spirito creato. Egli ne parla come la forma nativa della preghiera: una forma imperfetta e labile, che ha bisogno di essere suffragata da parte della fede, eppure è lei che presiede «al primo grado di costituzione della perso-

⁷⁹ «È normale allora, e la filosofia deve riconoscerlo, che l'uomo si rivolga a Dio, al suo Creatore e Padre, per essere confortato nelle miserie e nell'angustia della morte» (ivi, p. 305; cfr. ivi, p. 304).

⁸⁰ Ivi, p. 28. La preghiera invoca e si porta al Principio che la filosofia riconosce quale salvezza del finito: cfr. ivi, pp. 12-13. Una equiparazione esplicita della preghiera alla filosofia in quanto domanda di salvezza si trova nel pensiero di Peter Wust (1884-1940): nello spirito orante, egli dice, «la filosofia torna [...] alla sua funzione originaria, quella di essere “amore di sapienza”, itinerario e guida nel cammino della salvezza» (ivi, p. 295. Per la trattazione dell'autore si veda ivi, pp. 290-295). Anche Baader, per motivi analoghi, ritiene la preghiera «il momento centrale dello stesso atto filosofico» (ivi, p. 203).

⁸¹ Cfr. ivi, p. 304. Il presupposto razionale di ogni preghiera è che esista un Dio personale che può ascoltarla e la ascolta con favore (*ibidem*, nota 4). Riteniamo che questo presupposto sia sempre dato in presenza di un'autentica devozione, anche quando il Dio personale intenzionato dalla preghiera non fosse del tutto metafisicamente assicurato, ma (ragionevolmente) ritenuto per fede o intenzionato dalla religiosità innata del senso comune (*pietas*: cfr. ivi, p. 305). Si veda a conferma: Dio. *Introduzione al problema teologico*, cit., pp. 121-122; ma si veda tutta l'analisi fabriana alle pp. 97-123.

⁸² «Ciò che [...] inquieta [l'uomo] e lo spinge a trascendersi nel questionare [...] è la consapevolezza dei limiti del proprio essere e della propria situazione nel mondo che s'impone per l'appunto come “preoccupazione”. La preghiera costituisce il momento metafisico-esistenziale dell'autenticazione di una siffatta situazione, come possibilità di risoluzione della preoccupazione, e costituisce perciò il vertice della libertà e della tensione della salvezza» (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 29).

⁸³ Cfr. ivi, pp. 303-304. Cfr. A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, cit., p. 236: «la preghiera d'impetrazione» è quella «cui Fabro più particolarmente si riferisce», ed «ha per oggetto la salvezza».

na e al sorgere dello spirito di pietà ch'è comune a qualsiasi tipo di religione naturale». ⁸⁴ Possiamo così ritenere che sia specificamente la preghiera di impetrazione, per Fabro, a presiedere, grazie al raccogliersi di tutta la persona nella ricerca della salvezza, a quel primo unificarsi della coscienza intorno alla professione della verità che, oltre a disporla alla fede, segna l'avvio anche della filosofia. ⁸⁵

Peraltro, proprio la struttura della preghiera d'impetrazione dà modo di rilevare che la veracità, prima di essere un effetto della preghiera, è il suo principio formale. Infatti, invocando Dio per la propria salvezza, l'uomo non fa che confessare la verità della propria persona e, contemporaneamente, della Persona divina, in quanto opera «il riconoscimento effettivo della dipendenza da Dio e quindi della indigenza, della povertà, della miseria... dell'uomo di fronte a Dio». ⁸⁶ La preghiera non può darsi se non nella forma della professione della verità.

D'altra parte, la stessa professione della verità è anche un «risultato» della preghiera, perché è solo elevando la sua preghiera a Dio, che è Verità, che la coscienza può «fondare e compiere» la sua veracità. ⁸⁷ Anzi, è un risultato della stessa libertà, che nel volgersi a Dio della preghiera, come sappiamo, si compie in un «perenne nascere», in un continuo rigenerarsi che le è dato, possiamo adesso precisare, in quanto professa la verità, sposando cioè la verità e facendosi così virtù della veracità. ⁸⁸

La veracità, quindi, perfeziona quell'unione tra verità e libertà ch'è propria del desiderio di verità e, come questo, si presenta alla coscienza sia come capacità originaria sia come compito: «L'anima dell'uomo è pura: essa è capace della veracità. Dio ha dato all'uomo l'anima pura: l'uomo ha il compito della

⁸⁴ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., pp. 304, 305.

⁸⁵ Cfr. ivi, pp. 305-307. Nella veracità prodotta dalla preghiera sembra così realizzarsi quella convergenza tra vero e bene e tra conoscenza e amore per la quale, come è stato opportunamente notato, si caratterizza per Fabro la stessa filosofia colta nella sua concretezza esistenziale (cfr. A. ACERBI, *Cornelio Fabro sulla dialettica tra intelligenza e volontà*, cit., p. 54).

⁸⁶ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 304.

⁸⁷ Sintetizza ottimamente Cohen: «Dio è Dio della verità e l'uomo deve diventare l'uomo della veracità. Per questo egli eleva la sua preghiera a Dio. L'uomo sarebbe perfetto e potrebbe salvarsi mediante le sue forze senza alcun riguardo a Dio, s'egli potesse fondare e compiere la sua veracità senza elevare la sua preghiera a Dio» (ivi, p. 276). Si noti che «Dio è Dio della verità» non vale per ogni dio, ma solo per il Dio-Logos, il Dio della Bibbia e, specificamente, il Dio cristiano.

⁸⁸ Che la libertà si realizzi nel suo legame con la verità è una costante del pensiero fabriano: «Nella filosofia fabriana [...] la libertà si muove dal centro sempre presente della verità, *cosicché l'impegno della libertà è per la verità*» (R. GOGLIA, *Itinerari di libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, in *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, a cura di G. De Anna, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 123-133, pp. 131-132).

professione della verità». ⁸⁹ Si può dire allora che la coscienza si unifica nella veracità, data da Dio insieme con la purezza del cuore; e che essa è il mezzo col quale la libertà si fa testimone del desiderio di verità, accompagnandolo nel suo dipanarsi fino all'unione con Dio, e alimentandolo e alimentandosene, come quando si confessa con le labbra ciò che riempie il cuore. ⁹⁰

4. CONCLUSIONE. LA PREGHIERA COME ATTUAZIONE DEL *DESIDERIUM*

4. 1. *La veracità della preghiera come requisito per l'esplicitazione del desiderium*

Nella veracità trova così attuazione anche il *desiderium*, che risulta perciò compiersi, come in sanTommaso, in forza di quel medesimo desiderio di verità che lo specifica come tale, ma con una forte connotazione esistenziale fondata nella metafisica della partecipazione. Considerando, infatti, nel suo insieme la prospettiva di Fabro, emerge che è sempre il desiderio di verità, ma consolidato via via in *ethos* dalla libertà ed elevato così a virtù della veracità, a stabilire e unificare la coscienza sull'asse dell'Essere, e a fungere quindi da catalizzatore del desiderio di Dio, ch'è per Fabro la religiosità. In questo sistema alla preghiera, ch'è l'atto proprio della religione e il vertice della libertà, spetta il ruolo di coordinamento e di direzione, che sta nel sollevare la coscienza alla presenza dell'Assoluto e nel permettere così, nella veracità, l'esplicitarsi del *desiderium*. ⁹¹ In ciò la preghiera non fa che sostenere e accompagnare il desiderio di verità, ma dal lato pratico-esecutivo, presiedendo cioè alla reale possibilità del suo compiersi, che è anche il suo continuo rigenerarsi, attraverso la consegna che essa fa di tutta la coscienza alla Verità ch'è Dio come Persona. In questa consegna della

⁸⁹ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 276.

⁹⁰ «La confessione della verità non deve essere soltanto un “prodotto” (*Ertrag*) della sua [dell'uomo] veracità – allora essa non sarebbe che un risultato teoretico – ma deve diventare per lui un mezzo per acuire e rafforzare la sua veracità. La professione della verità è per la preghiera la professione [della fede] di Dio. A Dio si volge la preghiera, al Dio della verità per la propria veracità. In questa professione la preghiera unisce l'uomo con Dio». L'uomo è fatto per la verità cioè per Dio e perciò ha il compito della veracità, custodito dalla «purezza del cuore» (*ibidem*). Fabro riporta qui il pensiero di Cohen, ma nota opportunamente che, nella concezione cristiana, la purezza dell'anima nella sua prima creazione è stata compromessa dal peccato originale (*ibidem*, nota 14), sicché, sembra intendere, la stessa originaria capacità di veracità della coscienza ha bisogno di essere ripristinata dalla seconda creazione nella Redenzione di Cristo.

⁹¹ Il *desiderium*, come abbiamo visto, si attua nella scelta *esplicita* di Dio, perciò appunto nella preghiera, che in tale scelta unisce il momento speculativo e quello pratico della coscienza (ivi, p. 304) operando in essa la presenza reale di Dio (ivi, p. 38). L'atto della preghiera risulterebbe così strutturato, per Fabro, in conformità allo stesso atto della *beatitudo*, nel quale il *desiderium* si quietava nella *delectatio*: anch'esso è «atto dell'intelletto *formaliter*, della volontà *realiter*», ma con un primato operativo di quest'ultima, in quanto «è l'esercizio dell'atto a dischiudere l'oggetto e la sua effettiva ed esistenziale presenza al soggetto» (C. FERRARO, *Approfondimenti fabriani sulla costituzione ontologica della beatitudine*, cit., p. 121).

preghiera, che unisce pensiero e azione, la coscienza 'fa' la propria verità, abilitandosi così alla verità e facendosi terreno di coltura del pensiero veritativo. E quest'ultimo a sua volta, dal quale origina la filosofia, sostiene e avvalorata la preghiera. Perché preghiera e filosofia, sottolinea di nuovo – anzi testimonia – Fabro, si cercano e si appartengono l'un l'altra, «in un movimento alterno, orizzontale e verticale», nel continuo oscillare della libertà tra i frangenti dell'esistenza, lungo il cammino dello spirito alla ricerca dell'Assoluto.⁹²

Crocevia di ragione e libertà, la verità è a tal punto decisiva per l'esplicitazione del *desiderium* che Fabro, con Cohen, può chiamarla «lo scopo principale della preghiera».⁹³ L'affermazione va letta non in prospettiva kantiana, ma alla luce di quello «schietto fondamento teologico di una metafisica della partecipazione»⁹⁴ al quale Cohen ha avuto il merito di riportare la sua fondazione trascendentale della preghiera: non è la coscienza a fondare la verità per il tramite della preghiera, ma la Persona divina, alla quale la coscienza aspira nella preghiera. Ed è ciò che la rende capace di rompere, come andremo ora a concludere, la coazione logica del principio di immanenza.

4. 2. *La ripresa del desiderio di Dio nel deserto di Dio*

«Questo tipo di fondazione trascendentale della preghiera – commenta Fabro terminando la sua disamina del pensiero di Cohen – costituisce, a nostro avviso, un momento teoretico di eccezionale importanza perché rompe – col ricorso alla struttura della coscienza – il cerchio monotono del principio di immanenza. Infatti in questo scopo della preghiera Dio si presenta nella verità come la controparte della correlazione».⁹⁵ È la verità in quanto si nutre del-

⁹² «Non solo quindi la preghiera nella filosofia, ma la filosofia nella preghiera: filosofia nella preghiera e preghiera nella filosofia, in un movimento alterno, orizzontale e verticale, nell'oscillazione della libertà sopra i flutti della storia e i conflitti dell'anima» (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 307). Sono le parole con cui Fabro conclude l'opera. Nel pensiero moderno la più lucida teorizzazione del legame tra preghiera e filosofia, con espresso riferimento al *desiderium* e al suo fondamento metafisico, si trova nel pensiero di Baader: «La filosofia, in quanto deve esprimere la ricerca dell'Assoluto in forma di "ritorno" alla fonte dell'essere, è e deve essere intrinsecamente religiosa» (ivi, p. 202); «In questo senso la preghiera è l'ultimo atto dell'autoattività della ragione, qualora essa sia giunta ai limiti della sua capacità ed abbia fatto tutto ciò ch'era in questa. La preghiera è quindi desiderio intellettuale» (ivi, p. 211).

⁹³ Ivi, p. 275.

⁹⁴ Ivi, p. 279.

⁹⁵ Ivi, p. 276. «È questa la terza volta – continua Fabro – dopo i tentativi di Baader e Kierkegaard [ma si vedano anche gli apprezzamenti che Fabro fa p. ex. di Pico, Arndt, Bacone, Lavater, Scheler, Wust...], che il pensiero moderno, ripiegando sui modelli della teologia classica speculativa, ha sollevato il problema della preghiera alle sue autentiche dimensioni teoretiche mostrando come l'unica effettiva forma di unione ed unificazione dell'uomo con Dio, la reale ascesa della coscienza finita nell'Infinito e quindi la vera unificazione della coscienza stessa dal suo disperdersi nel finito è precisamente quel nucleo intensivo di sentimenti, concetti e aspirazioni verso la suprema liberazione dall'errore e dal peccato che è la preghiera» (ivi, p. 278).

la preghiera che può forzare il blocco del principio di immanenza, anzi è Dio stesso che lo può perché nella preghiera la coscienza si rapporta a Lui stesso, nella sua trascendenza reale. È Lui che muove in quanto è desiderato, come già sapeva Aristotele. «La chiusura immanentistica [...] è evitata e l'unità della coscienza è salva» non appena la stessa coscienza riconosca l'essere fuori di sé.⁹⁶ È esattamente ciò che accade, *ipso facto*, con la veracità custodita dalla preghiera – dalla preghiera cristiana.⁹⁷

Si tratta di una possibilità che suona particolarmente conveniente alla situazione, di estrema debolezza del pensiero, che lo spirito vive nel mondo attuale. E vuol dire, alla luce della ricostruzione che ne abbiamo proposto, che il desiderio di Dio – e con esso il desiderio di verità, in tutta la pregnanza del suo significato – è 'fatto' in modo da poter fiorire pur «nel deserto di Dio che il principio di immanenza ha fatto nel mondo dello spirito», portando il mondo moderno «ad apostatare da Dio e da Cristo».⁹⁸ «Vive (infatti) in ogni uomo – scrive Fabro – una nostalgia ed una inquieta aspirazione di verità e di purezza che lo spinge oltre il tempo e la morte, che lo tormenta in ogni suo pensare ed agire ed operare. Così anche lo 'immerwährendes Gebet' [preghiera perenne] del filosofo moderno può incontrarsi con la *oratio perennis* di Clemente Alessandrino e Origene [...] che raccoglie l'anima nel suo fondo e la fortifica nell'aspirazione suprema per trasformare la nostalgia di distanza del bene in un conforto di presenza ch'è l'*Amen* finale della preghiera».⁹⁹

Così certamente, ribadisce Fabro, l'eliminazione della preghiera è intrinseca allo sviluppo della filosofia dell'immanenza, eppure esiste in essa una permanenza della religiosità, una nostalgia autentica dell'«Iddio vero», sia pure episodica e problematica, che continua ad esprimersi nella preghiera.¹⁰⁰ La preghie-

⁹⁶ Ivi, p. 27.

⁹⁷ «Solo la preghiera teologica, quella rivolta a Dio e a Cristo», che è poi quella presente al pensiero moderno, permette all'uomo religioso di «unificare tutti i piani di vita della coscienza» (ivi, p. 303). Coglie bene il punto Giuseppe Goisis: «la preghiera che salva [...] è l'autentica preghiera teologica, la preghiera incentrata su Dio Trinità e su Cristo; essa sale verso l'alto, con grande vigore, unificando tutti i piani della coscienza» (G. GOISIS, *Cornelio Fabro: la spiritualità di Gaspare Bertoni e le sue implicazioni educative*, in F. Costantini (a cura di), *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, cit., pp. 14-27, p. 17). Ne segue che è la preghiera teologica (cristiana) quella che, salvando l'unità della coscienza, può evitare la chiusura immanentistica, liberando da essa la stessa filosofia (cfr. la «filosofia nella preghiera» auspicata da Fabro alla fine dell'opera, *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 307). Anche Fabro, così, conclude, come Gilson, sull'imprescindibilità del «filosofare nella fede» – che rimane in qualche modo retaggio e «nostalgia» della filosofia moderna – per evitare il naufragio della ragione.

⁹⁸ Ivi, p. 39.

⁹⁹ Ivi, p. 306.

¹⁰⁰ Cfr. ivi, pp. 38-39. «Eppure esistono nella filosofia moderna episodi e prospettive di "preesistenza" o nostalgia autentica dell'Iddio vero, quale l'uomo manifesta e cerca nel culto e nella preghiera, i quali possono giustificare – ci sembra – una ricerca positiva non inutile sulla preghiera anche nell'ambito della filosofia dell'immanenza» (ivi, p. 39). Fabro cita a mo' di esempio Jacobi, Fichte, Feuerbach, Ebner e Buber (*ibidem*, nota 69).

ra, infatti, quale atto fondamentale della religiosità, è radicata nella struttura originale dello spirito finito; è poi un atto complesso, che partecipa del desiderio di verità ma senza ridursi al suo momento speculativo, quello più pregiudicato dalla coazione immanentistica. Quindi la sua ripresa può avvenire dal lato pratico, non appena e quanto più la libertà, riconoscendosi nella domanda creaturale di salvezza, decida di assecondare quella «nostalgia di verità e purezza» sempre custodita nel segreto della coscienza, a partire, forse, da un varco aperto allo Spirito da una situazione esistenziale: una ferita, un amore, un'inquietudine dell'anima lasciata irrisolta dalla propria «situazione» filosofica... e allora «un nuovo cammino» può avviarsi alla sequela del pensiero veritativo.¹⁰¹

Fabro, è noto, non indulge a facili ottimismo e non intende fornire alcuna assicurazione sul futuro. Però può assicurarci, grazie al suo «tomismo essenziale», che la coscienza, al di là delle «figure» che assume nella storia, è abitata, che lo voglia o no, da qualcosa che non cessa di chiamarla a libertà; qualcosa di più grande del proprio – fattuale e non fatale – chiudersi nel finito.

ABSTRACT · *Natural Desire for God, Existence and Prayer in the Reflections of Cornelio Fabro* · The study aims to reconstruct Fabro's reflection on the existential dimension of the natural desire for God starting from some of his writings, mainly *The Prayer in Modern Thought*. After briefly recalling its metaphysical foundation, attention will be paid to the existential dynamics of the natural desire for God, of which freedom will first be a determining factor. This dynamic, in fact, is seen by Fabro as the area of the cognitive implementation, which is considered, in turn, in correspondence with the role of religiosity and, within it, precisely of freedom, as a manifestation of the person. Prayer will therefore emerge as an act of religiosity and apex of freedom, and, as such, a place for the dynamic synthesis of consciousness in the convergence of the intellect and the will for the choice of the Absolute. Finally, it will be seen how prayer, understood in this way, manages to consolidate in *ethos* that same desire for truth that specifies the natural desire of God, and is therefore decisive, even beyond atheism itself, for its implementation.

KEYWORDS · Desire for Truth, Religiosity, Freedom, Prayer, Unity of Conscience, Truthfulness.

¹⁰¹ «La preghiera può presentarsi come un atto complesso che sta alla conclusione di una "situazione" dello spirito e può diventare l'avvio di un nuovo cammino» (*La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 39, nota 70). Fabro qui si riferisce specificamente all'atto col quale l'uomo «si piega nella preghiera a Dio» e con ciò «riconosce la sua miseria ed insieme l'onnipotenza e la bontà di Dio» (*ibidem*), cioè, come abbiamo visto, alla preghiera d'impetrazione. Va ad ogni modo ribadito che, qualora quel «nuovo cammino» alla sequela del pensiero veritativo venisse a mancare, la stessa preghiera, a motivo della struttura unitaria della coscienza, finirebbe con lo snaturarsi. È Dio, nota Fabro, che muove «“in quanto è desiderato” ed è per questo desiderio immanente ad ogni essere che sprona l'uomo a libertà; ma diventan liberi davvero soltanto gli uomini che lo assecondano» (ivi, p. 21). Da qui la necessità, ineludibile, di affiancare alla preghiera, e a consolidamento di essa, la cultura e l'educazione secondo la retta ragione.