

ANALISI D'OPERE

CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Editrice Studium, 1964. Un volume di pp. 1017.

Fra i molteplici aspetti che presenta l'ateismo moderno, quello religioso, filosofico, politico, sociologico ecc., l'opera storico-teoretica del Fabro ci presenta una indagine quanto mai ampia e documentata dell'aspetto strettamente filosofico, che l'autore considera come il fondamentale. « Per noi l'ateismo moderno — si afferma infatti fin dall'inizio — ha una radice anzitutto e soprattutto filosofica » (p. 20). Cercare questa radice filosofica, seguirla in tutte le sue diramazioni nella vastissima vegetazione delle scuole del pensiero moderno e contemporaneo: razionalismo, empirismo, illuminismo, criticismo, idealismo, positivismo, marxismo, esistenzialismo... è il compito che il Fabro si assume, mettendo a frutto quella straordinaria conoscenza, sempre di prima mano, della storia del pensiero filosofico moderno che egli possiede.

La tesi dell'opera è quanto mai esplicita e semplice: il pensiero filosofico moderno è essenzialmente ateo, perchè trae la sua origine da un principio virtualmente ateo: il *cogito* o principio d'immanenza. « A differenza dell'ateismo antico o rinascimentale, che traeva la negazione da elementi negativi cioè o dal materialismo o dalla polemica sul problema del male, sulla provvidenza, l'ateismo moderno arriva all'ateismo con l'affermazione di principio ch'è la soggettività umana trascendentale, l'atto del *cogito* in quanto scaturisce dal soggetto, a dare struttura ed attualità all'oggetto nel rapporto di fondamento e di ciò che è fondato » (p. 927). La « valenza atea » del pensiero moderno « non è quindi qualcosa di facoltativo, ma di costitutivo nel senso che ogni concessione diretta o indiretta alla trascendenza è una deviazione e un'incomprensione di quell'immanenza con la quale si è voluto fare il primo passo e lo *status in quo* del pensiero » (1009). Questa tesi ispiratrice fondamentale finisce per delineare più specificatamente anche l'argomento stesso dello studio che vuol essere « dedicato esclusivamente alla tematizzazione atea del principio d'immanenza » (p. 754).

A nessuno può sfuggire l'importanza dell'assunto del Padre Fabro, che coincide da un lato — pur nella fondamentale diversità del giudizio di valore — con quello della storiografia atea contemporanea marxista, esistenzialista, neopositivista, prammatista, volte a sottolineare la coerenza del loro ateismo con il principio fondamentale della filosofia moderna, e dall'altro con quella di alcuni filosofi teisti, in particolare spiritualisti e neoscolastici, che condannano senza possibilità di appello tutta la filosofia moderna in quanto essenzialmente atea nella valenza logica dei suoi principi ispiratori. Il Padre Fabro ha avuto l'indubbio merito e coraggio di una formulazione quanto mai chiara ed esplicita della tesi e di una lunga e paziente ricerca storica per convalidarne la portata generale per tutto il corso della filosofia moderna. Un possibile discordare da questa tesi, che per la sua assolutezza può lasciare sconcertati sia da un punto di vista teoretico (valenza essenzialmente atea del *cogito*) che da un punto di vista storiografico (derivazione ultima dell'ateismo moderno dal *cogito* ed ateismo costitutivo di tutto il pensiero filosofico moderno), dovrà senz'altro ripercorrere la copiosa ed erudita documentazione portata dal Padre Fabro nell'opera che noi ci accingiamo a riassumere prima di accennare alle impressioni ricavate dalla sua lettura.

Nell'introduzione (pp. 9-95) l'Autore ci offre un'ampia disamina intorno alla determinazione del concetto di ateismo. L'ateismo contemporaneo, si afferma, si presenta con le caratteristiche di universalità, in quanto è ormai fenomeno di massa, e di positività, in quanto vuol essere una alternativa umanistica al teismo. Esso non è solo ateismo pratico ma vero ateismo teorico. La possibilità dell'ateismo teorico, negata dalla tradizionale posizione della teologia cattolica e anche da qualche filosofo recente (ad es. il Lagneau) sulla base dell'inclinazione naturale dell'uomo a Dio e sull'assurdità della posizione atea, è sostenuta dal Fabro col riconoscimento della « coerenza atea » del principio d'immanenza. L'accettazione del *cogito*, come « cominciamento », blocca — infatti — « la strada dell'inclinazione naturale all'Assoluto alla sua origine, movendo la coscienza verso una direzione del tutto opposta... Esiste quindi, ossia può esistere, l'ateismo teorico; esistono, possono esistere, atei teorici, nel senso che l'ateismo costituisce, può costituire, la conclusione di un principio o di un punto di partenza che rende quella conclusione logica e inevitabile » (p. 35). Possono esistere quindi « atei teorici convinti » (p. 34), anzi, secondo il Fabro, si dovrebbe persino ammettere che esistono « atei in buona fede », qualora l'ambiente, l'educazione li abbia portati ad assorbire il principio d'immanenza; ciò anche se la buona fede atea non pare possa rimanere tutta la vita, dato che non si può ammettere che Dio non abbia dato all'uomo i principi sufficienti per poterlo trovare e che l'uomo sia incapace di trovare il fondamento della verità (p. 37).

L'ateismo contemporaneo non è quindi solo un « affare di opzione » (Del Noce), ma è la « conseguenza diretta di un inizio del filosofare ch'è assolutamente determinante per l'espulsione di Dio » (p. 20). L'ateo contemporaneo non può quindi essere facilmente accusato di contraddittorietà, poichè « se per il realista la negazione dell'esistenza di Dio risulta contraddittoria, o può risultare tale in una riflessione consapevole, essa non risulta affatto contraddittoria per l'immanentista, ma semplice posizione di coerenza... Quando l'inizio è fatto col *cogito*, con l'atto del pensiero che ha rimosso da sè ogni contenuto di essere, la filosofia ha negato di per sè la sua fondazione nell'essere ed ha posto l'essere alle dipendenze del pensiero... In questo capovolgimento nella fondazione della verità dell'essere è coinvolto anche il significato dei primi principi che si adeguano al loro fondamento ch'è l'atto di coscienza » (p. 69). Iniziare col *cogito* è quindi « ateismo implicito » (p. 37) anche se, resistendo alla logica dei loro principi, molti filosofi moderni (ad es. Cartesio, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Kant, Hegel ecc.) si professarono decisamente teisti. La semplice professione di teismo, inoltre, non è sufficiente a scagionare un filosofo o una filosofia dalla qualifica atea, anche perchè si debbono far rientrare nell'ateismo non solo le negazioni dell'esistenza di Dio, ma anche tutte le concezioni di Dio che si dimostrano errate o inadeguate intaccando o negando l'uno o l'altro dei suoi caratteri fondamentali (p. 53).

Il Fabro accenna anche ai rapporti fra la « religiosità », che si presenta come una proprietà naturale dell'uomo, e l'ateismo, che si presenta ormai come un dato di fatto. La soluzione di questa difficile aporia è delineata riconoscendo la « mozione della religiosità ovunque c'è un'aspirazione ed una passione che impegna tutto l'uomo oltre la realtà presente e singolare » (p. 47), e sostenendo che nell'ateo « la spinta innata alla trascendenza, ch'è la religiosità, può essere convogliata al conseguimento di realtà finite, attribuendo al contenuto di queste realtà e alla stessa spinta vitale un carattere di *telos* e di conclusività dell'essere » (p. 47). Donde la tragedia dell'uomo moderno, che nell'intento di affermare la libertà del *cogito* di fronte all'Assoluto finisce per perderla nella dipendenza dal finito.

L'itinerario della ricerca sul divenire ateo del *cogito* è iniziato dal Fabro con una indagine delle polemiche sull'ateismo del Razionalismo (pp. 97-207). Cartesio, e, in genere, il neo-agostinismo francese, fu accusato di ateismo già dai contemporanei. Esaminate le accuse del teologo gesuita G. Hardouin, del teologo calvinista G. Voet, del luterano T. Spiet-

zel, il Fabro fa osservare che le accuse puntano soprattutto sull'apriorismo ontologico del *cogito* cartesiano senza dare alcun rilievo « al significato e alla problematica del *cogito ergo sum* » e senza avere « neppure un vago sospetto del principio d'immanenza che in esso si inaugura » (p. 122). « L'accusa di ateismo fatta a Cartesio, se poteva avere il sapore di una beffa quand'era rivolta all'uomo che sempre si è professato teista e credente convinto, aveva anche il senso di un giudizio storico e profetico sull'esito del cartesianesimo e del nuovo cammino della filosofia » (p. 117). I giudizi di Marx, di Blondel e di Sartre confermerebbero questa intima cadenza atea del *cogito* (pp. 123-125).

« Il secondo passo, e ben più decisivo di quello cartesiano, del pensiero moderno verso l'ateismo, si deve senza dubbio a Spinoza » (p. 127). Egli ha ridotto l'immanenza gnoseologica cartesiana a immanenza metafisica, mostrando così l'impossibilità del tentativo di Cartesio di voler concludere ad un Dio trascendente e di mantenere perciò la molteplicità dei soggetti particolari finiti movendo dall'immanenza (p. 136). « L'immanenza metafisica di Spinoza costituisce un « nuovo inizio » o piuttosto compie l'inizio cartesiano portandolo a quel livello metafisico che il *cogito* doveva esprimere per dare al *sum* la necessità di una pienezza o totalità di presenza e appartenenza » (p. 144). Spinoza ha realizzato ciò attribuendo alla conoscenza intuitiva di Dio, come unica sostanza, il contenuto e la fondazione stessa dell'atto teoretico originario in cui si afferma la vittoria sul dubbio (p. 152). E siccome tale intuizione originaria non si fonda sull'essere di fatto ma rimane all'interno del pensiero e dell'evidenza per sé stante dell'idea chiara e distinta (pp. 157-159), l'unità dell'essere che ne risulta non è altro che l'unità dell'essere di coscienza (p. 164). Il panteismo spinoziano chiude così risolutamente il cerchio dell'immanenza divenendo « il pilastro fondamentale del pensiero moderno » (p. 164).

« Con Bayle il problema dell'ateismo entra nel vivo del pensiero moderno » (p. 178). Anche se è eccessiva la tesi di Marx secondo cui Bayle avrebbe annunciato la « società atea », è innegabile che la sua celebre tesi, contenuta in *Pensées diverses*, sulla possibilità di un ateismo onesto, oggi si direbbe « positivo e costruttivo », e quindi di un'etica svincolata dalla religione, ha contribuito « a togliere la impressione di orrore che può suscitare l'ateismo, e ad incutere un certo rispetto verso la categoria degli atei speculativi o teorici e a diffondere una esplicita accusa o sospetto di ipocrisia e d'insufficienza verso la religione in generale » (p. 176). « Ciò che Cartesio aveva fatto nella sfera speculativa con la dissociazione fra verità e certezza, Bayle ora l'introduce nella sfera pratica con la dissociazione fra verità e moralità e fra etica e religione: come in Cartesio l'uomo può (anzi « deve ») arrivare alla verità partendo dal dubbio radicale, ossia dalla negazione di ogni precedente certezza, così in Bayle l'uomo può arrivare a fare il bene (anche) partendo dalla negazione radicale di ogni religione...; ossia, come là può fare di sé il principio della verità (col *cogito*), così qui può fare di sé il principio della moralità (col *volo*) » (pp. 178-179).

« Alla burrasca dell'ontologismo razionalistico scatenata sul continente dagli Oratoriani e da Cartesio, che lasciava sfumare la concezione di Dio come persona, fece riscontro in Inghilterra la tempesta del deismo, maturata dal sensismo di Bacone e Locke e dal materialismo di Hobbes » (pp. 297-298). Rifacendosi alla storiografia marxista, il Fabro delinea il sorgere del nuovo materialismo, e conseguente ateismo, dal dualismo metafisico cartesiano. Cartesio, nella sua fisica, spiega la realtà meccanicamente. I suoi discepoli saranno degli antimetafisici di professione, cioè fisici, e cercheranno nella scienza la spiegazione dei fenomeni dell'universo. Locke col suo sensismo, e soprattutto con la sua celebre ipotesi sulla « possibilità che la materia pensi », apre le porte al materialismo moderno offrendogli il modulo per superare la distinzione di materia e spirito. J. Toland svilupperà il sensismo verso posizioni apertamente materialiste con il suo « materialismo dinamico », che costituisce un « salto » decisivo, la cui importanza non è inferiore a quella del *cogito cartesiano* e dell'*Ich*

denke überhaupt di Kant, e in cui si può riconoscere un precursore del materialismo dialettico di Marx (pp. 288-289). Particolare attenzione è dedicata alla formazione e alle varie forme del deismo, considerato come « momento decisivo nella formazione dell'uomo moderno » e in cui il Fabro vede attuarsi « una delle costanti fondamentali nello sviluppo dello spirito umano ch'è lo sforzo e il tentativo della ragione di rompere l'esigenza del limite e di costituirsi essa stessa a fondamento e quindi di superare ogni contrasto che le contrappone il fatto, la storia, la rivelazione, la fede » (p. 221). La logica di questi principi fa sì che il deismo « rappresenti uno dei passi più risoluti del tracollo teologico e dell'affermazione dell'ateismo nell'era moderna » (p. 323).

Con l'ateismo illuministico francese il principio d'immanenza giunge esplicitamente alla sua « conclusione logica inevitabile » (p. 401). Il Fabro esamina le origini cartesiane e lockiane del materialismo ateo del Settecento e ne passa in rassegna i principali rappresentanti: La Mettrie, Helvétius, Diderot, D'Holbach, Meslier, sottolineando la coerenza essenziale del loro pensiero al principio d'immanenza « in modo ancor più radicale della stessa storiografia marxista » (p. 402).

Alla « forma più compiuta del pensiero moderno » ed anche alla « espressione teoretica e sistematica più alta del principio d'immanenza » si giunge però con l'Idealismo (p. 461). Ad esso compete il merito di aver tentato e realizzato la sintesi della metafisica spinoziana e dello *Ich denke* kantiano, ossia del principio monistico dell'essere e della nuova concezione della produttività della coscienza. L'accusa di ateismo gli spetta quindi a doppio titolo: spinoziano e kantiano. È merito di Jacobi aver sottolineato sia l'ateismo dello spinozismo, che egli vede addirittura, nel suo celebre *Spinozastreit* con Mendelssohn, come la logica conclusione del razionalismo, sia l'ateismo cui, nonostante le intenzioni di Kant, doveva necessariamente portare la « filosofia critica ». Un esame delle accuse di ateismo fatte da Jacobi a Fichte, che identifica Dio con « l'ordine morale del mondo », e a Schelling, che lo identifica con la « produttività assoluta » della Natura, rileva quanto bene egli abbia individuato l'incompatibilità del teismo con la negazione della trascendenza e della personalità di Dio, fatta esplicitamente da questi autori.

L'ateismo contemporaneo, come radicalizzazione del *cogito* senza residui, rimanda però soprattutto a Hegel (p. 534). « Nel suo criptoateismo si danno convegno lo spinozismo metafisico, l'illuminismo, il criticismo, il razionalismo di Lessing, lo « spinozismo dinamico » di Fichte e Schelling, ed altro ancora..., ma tutto elevato e fuso in unità e oltre le manchevolezze proprie ad ognuno di questi sistemi » (p. 535). Il *profanum essenziale* cui tende il principio di immanenza si rivela compiutamente nella sua deduzione della Trinità cristiana, in cui Dio è considerato come l'ultimo risultato della Logica, ovvero della riflessione totale e compiuta della coscienza attraverso i tre momenti del procedere dialettico (pp. 536 ss.). Dio è quindi « il concetto che comprende sè stesso, ossia che sviluppa dialetticamente, cioè mediante la negatività del finito e quindi del ritorno a sè stesso, l'infinita virtualità del Concetto, l'Essere come compiuto, come Totalità intensiva » (pp. 546-547). L'ambizione del *cogito* di Cartesio sembra finalmente soddisfatta: il *cogitare*, l'attuarsi del *Geist*, si attua come il manifestarsi di Dio stesso all'uomo nella natura e nella storia. Ma poichè il *Geist* non è che la presenza dell'attività umana a sè stessa, « la massima affermazione teologica del pensiero moderno, come l'hegeliana, coincide nel fondo con la negazione irrimediabile della trascendenza, ossia con l'ateismo radicale » (p. 548). Per Fabro « è stato quindi Hegel, prima di Feuerbach, a ridurre il divino all'umano, ed a sostituire l'antropologia, nel suo aspetto trascendentale, alla teologia » (p. 563). Fichte ed Hegel sono quindi « i veri fondatori dell'ateismo positivo e costruttivo; i cosiddetti « sviluppi » della sinistra hegeliana e della filosofia dei nostri giorni non sono che semplici e spesso semplicistici corollari » (p. 567).

La continuità fra Hegel e Feuerbach sarà quindi l'unica chiave, secondo il Fabro, per poter afferrare il significato del colpo violento da questi dato alla filosofia europea del sec. XIX. Feuerbach non opera tanto un capovolgimento della prospettiva hegeliana, quanto un suo trasferimento dalla sfera dell'Assoluto metafisico nella sfera esistenziale dell'umanità in atto (p. 623). L'importanza teoretica di Feuerbach nella formazione dell'ateismo contemporaneo non sta quindi tanto, come vuole la storiografia idealistica o positivista, nella « caduta » nel sensualismo e materialismo, quanto in questo suo « internarsi » nell'immanenza, chiarendo che l'essere nel mondo è, dopo il *cogito*, l'unico orizzonte di quell'esistente che è l'uomo. Fedele anch'egli al principio trascendentale per cui si deve intendere per reale solo ciò che è reso presente dal *cogito* ovvero dalla coscienza umana, egli preciserà, e qui sta il suo capovolgimento, che il riferimento fondamentale di tale coscienza non può essere che la coscienza umana sensibile (p. 624). « L'antropologismo, il sensismo o sensualismo, il materialismo, a cui arrivò progressivamente Feuerbach, non sono quindi affatto il fondamento del suo ateismo: questo scaturisce immediatamente dal principio della coscienza, non è che l'accettazione diretta e sgombra da sovrastrutture, teologiche o sistematiche, del *cogito*: il concetto hegeliano dell'uomo come *Gattung* è ben più importante e operante nella sua opera che non le cadenze materialistiche le quali, malgrado la coerenza, rappresentano un processo di involuzione e annebbiamento e anche una fonte di ambiguità ed equivoci che ritroveremo nell'ateismo marxista » (pp. 638-639).

La derivazione hegeliana dell'ateismo moderno è ben chiara anche negli scritti del giovane Engels, entusiasta della critica alla religione e della liquidazione di Dio compiuta dalla sinistra hegeliana in stretta fedeltà al pensiero del maestro. Si giunge così a Marx. L'originalità della sua opera è vista nella trasformazione della risoluzione esplicita dell'idealismo hegeliano in ateismo, compiuta dalla sinistra hegeliana, in una *Weltanschauung* atta a spiegare tutto il divenire della civiltà umana (p. 660). Il movimento della dialettica hegeliana, applicato all'interno della finitezza della coscienza sensibile, è il modulo che egli usa per operare il passaggio dall'ateismo statico antropologico di Feuerbach a quello dinamico costruttivo del materialismo dialettico (p. 667). L'attività umana sensibile, la prassi, è la vera molla del divenire della realtà, l'unico modo per superare le varie forme di alienazione umana e realizzare così l'ateismo come compiuto Umanesimo (p. 671). Secondo l'interpretazione del Fabro, « l'ateismo marxista non è quindi un fenomeno isolato od una mera deviazione nel processo del pensiero moderno, ma costituisce un passo decisivo nella sua risoluzione » (p. 681). « L'essenza dell'ateismo marxista non è legata affatto alla concezione sociologica ed economica del marxismo: Marx si pianta subito definitivamente nella negazione di Dio a traverso Hegel e i neohegeliani Strauss, Bauer, Feuerbach, Hess... cioè mediante la verifica e sostituzione della divinità col *Gattungswesen* e *Naturwesen* umano. La spiegazione sociologica dell'origine della religione è posteriore e derivata, mentre è essenziale la denuncia alla trascendenza religiosa come radice di ogni alienazione umana e l'affermazione dell'immanenza come principio di ricupero dell'essere umano alienato » (p. 681). Il materialismo marxista è quindi essenzialmente ateo, sostiene il Fabro in polemica col Reding e quanti pensano di poter dissociare materialismo e ateismo nel marxismo. Strutturalmente ateo « nel senso più forte e secondo tutte le dimensioni e direzioni intenzionali che si possono in esso delineare: come immanentismo, radicalmente, e quindi come sensualismo e antropologismo, come materialismo dialettico e storico, come umanesimo economico... o altro che dir si voglia » (p. 702).

Passando ad esaminare un altro filone della filosofia moderna, quello dell'empirismo anglo-americano, il Fabro trova che anche in esso il principio d'immanenza, ivi risolto in quello dell'immediatezza dell'esperienza, finisce per determinare l'impossibilità di un vero ateismo, nonostante le persistenti riluttanze, che in esso si trovano, ad una professione di

ateismo. Parlano di Dio sia J. S. Mill che W. James. Ma il Dio da essi postulato, come fondamento della realtà umana finita, non è pensato come infinito ma come finito, così come è l'orizzonte che lo richiama alla coscienza (p. 715). Bradley scinderà addirittura il concetto di Dio da quello di Assoluto mentre riconduce questo all'unità senza residui della realtà di coscienza (p. 738). E il Dio dell'idealismo empirico di Royce, che esprime il punto più alto di quella che può dirsi la destra hegeliana di lingua inglese, si configura come Dio solo in quanto discende e si attua nella storia (p. 752). I generosi tentativi di Alexander, Whitehead, L. Morgan di concepire Dio come emergenza cosmico-ideale fanno sempre più risaltare come l'immanenza resta pur sempre il carattere fondamentale del loro empirismo teologico. Col prammatismo di J. Dewey il principio empiristico della filosofia anglo-americana finisce per precipitare esplicitamente nell'ateismo mediante l'eliminazione del problema di Dio e della religione dalla sfera teoretica (p. 800).

L'indagine storica del Fabro si chiude con l'esame della negazione attiva di Dio nell'esistenzialismo. Rilevata la mistificazione aperta e consapevole dell'esistenza kierkegaardiana, tutta ancorata in Dio, che viene annegata nella finitezza della coscienza storica nella linea Kant-Hegel-Nietzsche in Jaspers, Kant-Hegel-Nietzsche-Hölderlin in Heidegger, Cartesio-Hegel-F Feuerbach-Marx-Freud in Sartre e nell'inquieto esistenzialismo francese (pp. 823-824), il Fabro sottolinea come l'esistenzialismo ateo, « con la sua dispersione dell'essere e della libertà nella radicale contingenza del singolo, costituisce ancor più del materialismo dialettico la risoluzione definitiva del principio dell'immanenza e l'evidenza manifesta dell'insignificanza dell'uomo e del suo destino » (p. 824).

È stato il volontarismo assoluto di Schopenhauer e Nietzsche a determinare quella cadenza risolutiva del *cogito* nel *volo* che era stata frenata o mascherata nel *Begriff* e nell'idea assoluta di Hegel (p. 824). Soprattutto su Nietzsche il Fabro ferma la sua attenzione sottolineando l'importanza fondamentale del suo pensiero per comprendere la natura dell'ateismo contemporaneo. La negazione di Dio diviene in Nietzsche il fondamento dell'affermazione dell'uomo. L'uomo moderno, che ha concepito la sua libertà e l'esistenza di Dio come antitetiche, ha con lui scelto la libertà. Il principio d'immanenza ritorna così alla sua origine ch'è la sua conclusione: « se il *cogito* è il principio dell'essere e l'essere è il divenire della coscienza, *cogito* si identifica con *volo*, che non è volere astratto o volere il proprio annientamento, ma mediante l'annientamento dell'altro — di Dio prima, e poi dell'umanità inferiore ch'è gregge (*Herde*), massa, canaglia — realizzare il Superuomo che deve prendere il posto lasciato vacante da Dio » (p. 835). L'ateismo di Nietzsche non è quindi solo « antiteismo » o critica di una concezione inadeguata di Dio, ma ateismo radicale, risolutivo com'è del principio d'immanenza come affermazione dell'orizzonte umano come fondamento dell'essere (p. 842).

Data la fedeltà al principio d'immanenza, ambigua risulta la posizione di Jaspers, che cerca di salvarne la cadenza atea con il salto nella trascendenza operato tramite la « fede filosofica » (pp. 860-862). Heidegger, da parte sua, non professa certo l'ateismo, ma ben afferma che il pensiero puro riflessivo non è atto a decidere il problema di Dio (p. 891), e l'essere che egli fa oggetto della filosofia è « ateo di contenuto, ateo per struttura e posizione in quanto esso è il presentarsi del finito per un essere finito condannato ad un destino finito come è l'uomo » (p. 884).

Con Sartre l'esistenzialismo giunge all'esibizione di ateismo, dichiarato esemplare coerenza al *cogito* cartesiano. Nella sua struttura originaria il *cogito* è per Sartre il costitutivo basilare della libertà dell'uomo. La libertà, che in esso si esprime, si pone come il *prius* assoluto che fonda l'essere, la verità, il valore; essa deve quindi necessariamente essere atea: la negazione di Dio è la condizione del proprio essere (p. 897). Ma a questo essere, che si è liberato di Dio, non rimane come fondamento che il Nulla. Il nihilismo esistenziale è

la conclusione logica ultima dell'ateismo del *cogito*. L'assurdità della posizione, cui la filosofia moderna è giunta, è ben rilevata da Camus con la sua teoria dell'« uomo assurdo ». Diagnosi lucida del pensiero moderno cui però non è estranea già l'attesa di un superamento.

Terminata l'indagine storica, l'ultimo capitolo dell'opera (pp. 919-1017) ne riprende la tesi centrale sul piano teoretico: il pensiero filosofico moderno è radicalmente ateo perchè trae la sua origine da un principio virtualmente ateo: il principio d'immanenza espresso nel *cogito* cartesiano.

Abbiamo cercato di esporre il più fedelmente e il più ampiamente possibile, pur nei limiti di una recensione come la nostra, la poderosa opera del Fabro, servendoci il più delle volte delle sue stesse espressioni, ma siamo ben consci di non essere riusciti a dare l'idea della ricchezza e copiosità delle indagini in essa contenute, della interessante erudizione storica che essa presenta (preziose a questo riguardo le note poste al termine dei singoli capitoli), delle numerose prese di posizione interpretativa a riguardo di autori e periodi della filosofia moderna e contemporanea, che il Fabro sa sempre riportare alla tesi ispiratrice fondamentale del suo lavoro. Invitiamo quindi alla lettura diretta dell'opera quanto mai interessante e istruttiva, ma anche ad una riflessione seria e documentata sul suo assunto fondamentale, la cui coraggiosa chiarezza invita alla discussione in sede sia teoretica che storiografica, poichè esso tocca non solo l'essenza di tutta la filosofia moderna, ma anche l'essenza stessa della filosofia, che nel problema teologico ha il suo culmine naturale.

Da questa discussione non vorremmo esimerci neppure noi, pur scusandoci di doverlo fare in modo non documentato ed esauriente ma come semplice espressione di alcune convinzioni rimaste anche dopo la lettura attenta dell'opera.

E veniamo subito all'assunto centrale. Il *cogito* cartesiano, e il dubbio radicale che ne sta alla base, è veramente un « cominciamento » del pensiero riflettente virtualmente ateo? Il principio gnoseologico di immanenza, ad esso equiparato dal Fabro, e che l'idealismo ha posto alla base del filosofare moderno, è strutturalmente ateo, oppure solo situazionalmente e quindi accidentalmente per mancanza di altri principi? Se il *cogito* cartesiano dovesse interpretarsi come fa il Fabro nel senso « ch'è la soggettività umana trascendentale a dare struttura e attuazione all'oggetto nel rapporto di fondamento e di ciò che è fondato » (p. 927), certamente saremmo d'accordo nel dichiararlo strutturalmente ateo. Ma questa tradizionale interpretazione idealistica del *cogito* non ci appare costringente. Il dubbio radicale cartesiano può infatti essere inteso come semplice esigenza di un inizio senza presupposti (la *Voraussetzungslosigkeit* fenomenologica) che ogni filosofo deve far propria se vuole giungere ad un sapere assolutamente fondato. La posizione privilegiata del *cogito*, che in Cartesio ne scaturisce ponendo così il pensiero in una posizione privilegiata rispetto all'essere e quasi chiudendo la possibilità di un approdo legittimo del primo al secondo, pare determinata — secondo la nota interpretazione del Bontadini — solo da quel dualismo gnoseologico presupposto che mentre metteva in dubbio il dato immediato dell'essere, presupponeva un essere naturalistico come al di là dell'immediato, facendo così decadere il dato immediato al rango di semplice idea. La tragedia del fenomenismo nella sua forma sia razionalistica che empiristica porterebbe in sé le conseguenze di quello stesso presupposto iniziale, mentre il significato teoretico dell'idealismo e del suo principio di immanenza, depurate da ogni virulenza polemica, consisterebbe proprio nella denuncia del presupposto naturalistico e nel riportare quindi il pensiero al suo incontro originario con l'essere come a ciò che a lui è dato. Questo ritorno, dopo lungo cammino, della filosofia moderna alla classica intenzionalità ontologica del pensiero, in cui confluisce lo sciogliersi del groviglio gnoseologico, è stato pure operato, con derivazione più diretta dalla filosofia classica, dalla scuola fenomenologica.

Quanto alla posizione idealistica della trascendentalità del pensiero, in cui soprattutto si ravvisa la chiusura nell'immanenza della umana soggettività, e in cui anche l'Husserl delle *Ideen* sembra cadere, pare dimostrato che possa ricondursi strutturalmente, almeno nell'attualismo gentiliano, nient'altro che alla posizione dell'Intero, come l'orizzonte della comprensione assoluta, a cui il pensiero umano assurge proprio perchè è essenzialmente pensiero dell'essere, e che non può in alcun modo venir trasceso pena l'evadere nel nulla. La determinazione ulteriore di tale orizzonte e soprattutto lo stabilire se quanto è attualmente conosciuto dall'uomo, o da lui sperimentabile, possa coprire tale orizzonte, o non piuttosto se esso, in virtù dei principi stessi dell'essere, non debba essere oltrepassato per approdare al Trascendente (trascendente l'unità dell'esperienza umana immediata, non l'orizzonte dell'essere), sono gli ulteriori compiti che toccano alla metafisica. La semplice posizione dell'Intero non pregiudica però il risultato della ricerca, anzi ne pone le basi indispensabili. La filosofia moderna, dopo la burrasca dello gnoseologismo fenomenologico e idealistico, si trova quindi sì in una posizione di ateismo, ma di ateismo situazionale. È atea perchè non ha trovato la via che porta a Dio, non perchè, al punto dove si trova, non possa, procedendo oltre, trovarla. Ciò che le manca, per trovarla, è una esatta comprensione della virtualità dialettica dei principi dell'essere, per cui essa rimane nell'ateismo non strutturalmente ma accidentalmente. Questo *accidens* è certo ingrandito dalle molteplici situazioni sociologico-politico-religiose, che hanno portato a vedere un contrasto fra Dio e il progresso umano, dalla rinuncia al piano speculativo che alcune correnti filosofiche contemporanee sembrano aver operato, e dal principio, insito in ognuno di noi, che ci dà la capacità di sceglierci come autonomi contro Dio. Per superare l'ateismo della filosofia moderna non è quindi necessario buttarla a mare in blocco e ricominciare da capo. Forse basta aiutarla ad andare avanti (cfr. i tentativi operati da J. Maréchal, K. Rahner, E. Coreth, J.B. Lotz, W. Brugger, A. Marc, B. Lonergan ecc., per riguadagnare i valori di verità della tradizione classica attraverso la problematica e il metodo « trascendentali » moderni) sia comprendendo meglio il punto di arrivo a cui, dopo un travaglio secolare, essa è giunta, sia ritrovando sul piano speculativo il valore dei principi metafisici classici.

Di questi principi metafisici il Fabro ci fu maestro indimenticabile ed è con animo di discepolo che vorremmo invitarlo a riflettere sulla possibilità di leggere anche in altro modo il corso della filosofia moderna, per vedere se essa sia veramente da condannare in blocco senza possibilità di appello, oppure se, dal suo travagliato cammino, non ci sia da imparare qualcosa per riprendere, con consapevolezza più matura, le classiche vie che portano al Trascendente.

GIOVANNI FERRETTI

PAOLO ROSSI, *Antologia della critica filosofica: I. L'età antica, II. Medioevo e Rinascimento*, Bari, Editori Laterza, 1961-1964. Due volumi di pp. VIII-507 e 595.

Nella Premessa al primo volume Paolo Rossi inquadra il senso dell'opera: nella storia della filosofia operano autori che stanno tra di loro come scenografi ed architetti; i primi creano una facciata colorita e provvisoria, i secondi edificano equilibrando materiali pesanti con lunga opera di calcolo minuzioso e con non appariscente fatica. L'antologia intende far conoscere l'opera degli architetti della storia della filosofia. Sono esemplificate lungo l'arco del tempo le indagini condotte in concreto: ossia attorno a problemi esattamente determinati e sicuramente limitati, esplorati sulla base di una documentazione storica che rispetta la fatica filologica, e che non si apre all'idea generale se non attraverso il lungo travaglio dei fatti e la paziente considerazione delle circostanze. «... è stata volutamente lasciata da parte — scrive il Rossi — tutta quella produzione pseudo-storiografica che, sdegnosa di