

PANORÂMICA FABRIANA*.

*P. Christian Ferraro, VE – Centro di Studi “San Bruno Vescovo di Segni”
Segni – RM.*

Resumo: O objetivo imediato deste escrito é oferecer uma visão que seja ao mesmo tempo breve e global, harmônica e sintética, do modo de pensar e de apresentar o tomismo que caracterizou Cornelio Fabro.

Palavras-chave: Cornelio Fabro, Tomás de Aquino, Tomismo.

Abstract: The immediate objective of this writing is to offer a vision that is at the same time brief and global, harmonic and synthetic, in the way to think and to present the thomism that characterized Cornelio Fabro

Keywords: Cornelio Fabro, Thomas Aquinas, Thomism.

1. Introdução.

O objetivo imediato deste escrito é oferecer uma visão que seja ao mesmo tempo breve e global, harmônica e sintética, do modo de pensar e de apresentar o tomismo que caracterizou Cornelio Fabro. Deve, então, desde o começo ficar claro que não temos, de nenhum modo, a pretensão de esgotar todos e cada um dos temas aludidos, nem a intenção de aludir cada um dos temas tratados por Fabro, ao longo da sua ingente produção intelectual¹.

As seguintes linhas têm, além disso, a finalidade mediata de introduzir o leitor numa leitura coerente do texto fabriano, fazendo entrever as razões da terminologia, muitas vezes, inovadora e surpreendente, que o nosso autor

* Tradução de Pe. Mario da Silva Ferreira, IVE. Agradecemos ao Dr. Ferraro pela gentil autorização para a publicação na *aquinate.net*.

¹ Os números são realmente grandes: 37 livros, mais de 900 artigos, numerosas apostilas de cursos, diversas colaborações, conferencias, traduções etc. Com ocasião do 10º aniversário do seu falecimento se deu início e, já está em processo, a edição das obras completas, que abarcará, conforme as previsões, ao redor de 100 volumes. Para um oportuno complemento biográfico e bibliográfico deste escrito: GOGLIA, R. E DALLEDONNE, A. *Cornelio Fabro pensatore universale*, Frosinone 1996; ou também, em língua Alemã, a voz «Fabro» no recentemente editado *Thomistenlexikon* (ed. D. Berger – J. Vijgen), Nova et Vetera Verlag, Bonn 2006. Pode-se consultar, além disso, o site www.corneliofabro.org, que se encontra sob a direção dos Padres Elvio Fontana e Pablo Rossi.

costuma utilizar e, ao mesmo tempo, familiarizar o leitor, ao qual eventualmente se trate do seu primeiro contato com o pensamento de Fabro. Em último lugar, ainda que não de menos importância, queríamos que estas linhas lançassem como resultado a estimulação à leitura direta dos escritos do insigne filósofo e teólogo de Flumignano.

2. Desenvolvimento.

Do ponto de vista histórico-genético, os pontos mais destacáveis do pensamento fabriano devem ser considerados em relação com as suas fontes (São Tomás, Kierkegaard) e com os seus principais interlocutores (Hegel, Heidegger). Deve-se considerar, também, a reconstrução do seu itinerário especulativo e do seu projeto de *Tomismo essencial*. Como princípio profundamente inspirador deve-se assinalar o seu amor desinteressado e, ao mesmo tempo, apaixonado pela Verdade, juntamente com a sua fidelidade incondicional ao magistério da Igreja Católica, a única verdadeira Igreja do Deus vivo, *coluna e fundamento da verdade* (1Tim 3,15). Os elementos especulativos que polarizam o tomismo essencial de Fabro (com o carimbo do primado aristotélico da «intuição» do ato) são o *esse* e a liberdade, cujo descobrimento e desenvolvimento estão dirigidos pela noção metafísica da participação.

A essência do tomismo, segundo Fabro, se expressa adequadamente na noção metafísica de participação, que lhe confere o caráter de síntese definitiva do pensamento cristão e o põe em condições de satisfazer amplamente a exigência metafísica da relação entre o finito e o infinito proposta pelo pensamento moderno.

A noção tomista de participação é uma noção *metafísica* e não *física*, porque não se refere a tomar parte quantitativamente, senão a realizar de maneira derivada e composta o que a perfeição participada realiza plenamente em si mesma. Não se trata, porém, de uma repetição da fórmula platônica, senão de uma profunda transformação da mesma mediante a sua incorporação vital e não artificial à metafísica aristotélica do ato e da potência.

O tomismo se configura, para Fabro, como uma síntese emergente e sobretudo, como superação compreensiva de *verticalismo* platônico e *horizontalismo* aristotélico. As duplas «participante-participado» e «potência-ato» acabam identificando-se e projetando-se em todos os níveis de estrutura da realidade finita, fundando ao mesmo tempo a composição, a semelhança (analogia) e dependência (causalidade). Fabro, no entanto, reconhece um primado metodológico à noção de participação para a apresentação e solução

dos problemas, ainda que o binômio de ato-potência é mais luminoso para o momento posterior da sistematização harmônica das conclusões.

Seguindo São Tomás, Fabro distingue cuidadosamente dois modos fundamentais de participação real, isto é, predicamental e transcendental. No primeiro, cada participante tem em si a mesma formalidade segundo todo o seu conteúdo essencial, e o participado existe somente no sujeito que o participa: por isso se trata de uma participação predicamental unívoca. No segundo modo, pelo contrário, cada participante possui uma similitude degradada do participado, que subsiste em si mesmo, *per essentiam*, fora deles: participação transcendental análoga. A primeira participação se dá no âmbito do ente finito, enquanto que, esta última, é aquela que se dá entre o *ens* e o *Ipsum esse subsistens*, isto é, entre a criatura e o criador.

São conseqüências da participação a composição, a multiplicação e a semelhança, tanto no âmbito transcendental como no predicamental, tanto no âmbito do ser como no âmbito do obrar.

O primeiro nível de composição é o nível do ente (*ens*) enquanto tal. Porque o ente não é o *Ipsum esse*, a participação assume no tomismo de Fabro, o valor de *ratio propter quid* na demonstração da distinção e composição real de *essentia et esse*, como sujeito participante e ato participado respectivamente. O *esse* é, por tanto, o que tem razão de ato na constituição primária do ente, e se mostra como participação de Deus enquanto ato puro e o mesmo ser subsistente. Com relação ao ato de ser, a mesma essência se compara a este como potência, de tal modo que o ato de ser é ato e somente ato, como tal deve ser visto em toda a linha metafísica: ato de ser que é participado e *inhaerens* no *ens per participationem*, ato de ser que é *subsistens* no *ens per essentiam*.

A noção de participação dá também razão da multiplicação predicamental da essência nos entes corpóreos e da sua *relação segundo um mais e um menos*, naquilo que Fabro chama «univocidade formal e analogia real». A identidade formal garante a pertença à mesma espécie, mas a matéria como sujeito *real* da forma, faz que a forma se realize mais ou menos perfeitamente: todos os homens são igualmente homens, mas não todos são homens iguais.

A noção de participação, no entanto, não se esgota somente no esclarecimento do momento da constituição e estrutura do ente, senão que se estende ao problema da fundação e produção do mesmo, tanto no âmbito transcendental como no predicamental, projetando-se, por tanto, ao âmbito da causalidade.

A causa própria *tou/esse* é o *ipsum esse subsistens*: o ato de ser é o efeito próprio de Deus. Ainda que sublinhando o absurdo que significaria falar de uma colaboração instrumental na produção transcendental do *esse*, deve-se

reconhecer na causa segunda uma verdadeira incidência predicamental na produção do ato de ser, mediante a educação da forma por parte do agente. O princípio aristotélico «*forma dat esse*», deste modo, adquire um novo significado: a forma dá, mesmo, o *esse formale*, más, sobretudo, dá o *esse ut actus*, enquanto que é pela mediação da forma que o ente participa do ato de ser. Por tanto, se bem nenhuma criatura pode causar o *esse absolute*, no entanto pode sim causar o *esse in hoc*, enquanto que a causalidade segunda tem como efeito próprio fazer emergir a forma individual.

A noção de participação oferece a expressão mais perfeita e precisa para a formulação do princípio de causalidade na sua mais depurada transparência e, sobretudo, para a defesa crítica do seu valor como princípio evidente *per se*, enquanto que, uma vez entendidos os términos «por participação» abarca, precisamente, todo tipo de efeito, tanto no âmbito predicamental como no transcendental, tanto no espiritual como no corporal: o ente por participação é causado pelo ente por essência e, de modo mais geral, de que um ente seja ente por participação surge como conclusão lógica, necessariamente, que é causado por outro. A dependência e referência imediata do ente por participação ao ente por essência são exigidas pela mesma noção de participação, e é negada quando se nega o valor do princípio de causalidade, que atenta contra o princípio de contradição.

No campo do conhecimento, o itinerário gnosiológico para o uso heurístico e metodológico da noção de participação é chamado por Fabro «reflexão intensiva» e se conecta estreitamente com o método próprio da metafísica, que não é a demonstração dedutiva senão a «*resolutio*». Enquanto que pelo processo de abstração as formalidades se isolam, reconquistando no intelecto a pureza formal que tinham perdido na sua realização individual, a metafísica procede na direção inversa considerando as formalidades em seu modo de ser na realidade. Pelo processo da reflexão intensiva cada formalidade se mostra como um todo virtual que os indivíduos não conseguem realizar senão parcialmente, isto é, de maneira gradual e não plena, ou seja, por participação. O momento cume de dita reflexão é a chegada à noção intensiva de *esse* como plexo supremo de todas as perfeições e formalidades. Na noção intensiva de *esse* Fabro vê o significado resolutivo da proposição aristotélica *ens in quantum ens*, e a expressão, sempre de modo análogo, da plenitude absoluta de Deus como *ipsum esse subsistens*, na promoção suprema da valência positiva do ser como ato. Daqui surge também a importância metodológica da participação e da noção intensiva de *esse* para entender a famosa «quarta via» tomasiana, e ao mesmo tempo a íntima presença de Deus *per essentiam* nas coisas, e a causalidade

onmicompreendente que caracteriza a causa primeira, como causa de todo ser, de todo operar e de toda causalidade.

Precisamente pelo seu reconhecimento da emergência absoluta do ser como ato, Fabro considera que a reflexão de santo Tomás é a única que pode acolher satisfatoriamente a exigência heideggeriana do «retorno ao fundamento» (*Rückkehr in den Grund*), e ao mesmo tempo escapar à sua acusação de esquecimento do ser (*Vergessenheit des Seins*). Tanto o pensamento antigo como o escolástico –e nesse marco a escola tomista– e o pensamento moderno formalizaram o ser. No primeiro, porque o descobrimento do fundamento era ainda gradual e incipiente. Na escola tomista, porque, deixando de lado a rigorosa terminologia do Doutor Angélico, passou a usar a terminologia própria dos inimigos da distinção real, em si tratando de *essentia et existentia*. A troca semântica facilitava a flexão nocional e desse modo o *esse*, transformado na «existência» da escolástica formalista, deixava de ser um principio ontológico constitutivo do ente para converter-se no resultante da *positio extra causas*: não distinção real, senão modal, como dois estados, possível e real, da mesma *res*. O pensamento moderno não fará outra coisa que transladar o fundamento desta situação de essência realizada, para colocá-lo, não mais em Deus, senão na subjetividade fundante.

Sempre nesta instância resolutiva, Fabro afirma que santo Tomás antecipa e satisfaz também a exigência hegeliana do começo do filosofar (*Anfang des Philosophierens*). Enquanto que Hegel parte do puro ser (*das reine Sein*), que é uma abstração e deve proceder à consecução do ser pleno (*das erfüllte Sein*) através da mediação do nada (*Nichts*), é na verdade com o ente (*ens*) que se deve começar. O *ens* é o concreto que leva à síntese de *essentia et esse* e, em consequência, a tensão que exige a resolução no Absoluto como *ipsum esse subsistens*, de tal modo que o primeiro plexo converte-se no primeiro nexos para a ascensão especulativa a Deus.

O encontro com o plexo do *ens* se dá na apreensão sintética originária que procede e acompanha, de modo fundante, toda outra atuação da consciência. Trata-se de uma captação primária e pré-lógica, que não se dá nem por abstração intelectual, nem por intuição sensível, senão pela confluência de todas as faculdades. Porque a alma racional dá ao corpo o estatuto de *corpo humano*, as faculdades sensitivas não somente interagem senão que, além disso, podem colaborar com o intelecto e com a vontade, pois o sentido é uma certa participação do intelecto. De modo especial, corresponde à *cogitativa*, o sentido interno que limita com intelecto, a incorporação do significado à imagem da fantasia para a preparação da intelecção, e para possibilitar deste modo o contato do intelecto com o concreto material (*conversio ad phantasmata*).

O sujeito enquanto «cognoscente» adquire uma participação formal-objetiva da coisa conhecida, segundo os distintos graus e espécies de conhecimento, pois o *verum é perfectivum alicuius secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re*. Por isso o querer proporciona ao sujeito «volente» uma participação real-subjetiva no objeto querido. Por isso que no momento da introversão formal que caracteriza o conhecer, venha suprir o momento da extroversão real que caracteriza o querer, momento no qual com responsável domínio de si mesma a pessoa inteira se dirige, mediante a inclinação da vontade, à consecução efetiva do bem.

A noção de participação se mostra deste modo capaz de fundar metafisicamente a dignidade da pessoa. Por ter uma forma espiritual, o homem participa do ato de ser não de modo contingente, senão necessário: o espírito finito não é contingente, senão necessário, se bem *ab alio*. A tradução operativa desta suficiência ontológica participada é a liberdade do querer, pela qual a vontade tem o domínio não somente do objeto, senão do próprio ato e dos atos de todas as demais faculdades, inclusive do intelecto. Esta é a razão da fórmula tomasiana que expressa a superação do intelectualismo racionalista: *intelligo enim quia volo*. Como consequência, a vontade deve ser considerada como a *facultas princeps*: é o *primum motor omnium virium* e a potência da pessoa como tal. É por isso que São Tomás chama ao livre arbítrio «a alma inteira» (*tota anima*).

Nesta leitura inovadora do texto tomista Fabro se serve da reivindicação que Kierkegaard faz do ato de eleição como expressão da consistência ontológica e existencial do singular (*der enkelte*) diante de Deus, ao mesmo tempo, que da original fundação kierkegaardiana da liberdade na onipotência divina. O primado da vontade se estende, assim, não somente à esfera horizontal dos meios, senão que chega à esfera vertical do fim, de tal modo que entre o momento abstrato da tendência ao fim *in communi*, e o momento concreto da tendência ao fim existencial concreto, é necessário colocar a eleição do fim último no concreto (São Tomás chama-a «*determinatio finis*»), que se converte, então, no ato mais importante da liberdade como criatividade participada e iniciativa absoluta (por participação) da subjetividade. Primado formal, por tanto, e prioridade temporal do intelecto, mas primado metafísico, real, dinâmico e existencial da vontade.

É no ato da liberdade e na reivindicação do primado da subjetividade que se podem encontrar o tomismo e o pensamento moderno. Mas este último diluiu a consistência ontológica da subjetividade metafísica seja no mito do absoluto impessoal (idealismo), seja nas estruturas da evolução dialética da matéria (marxismo), seja na simples transcendência horizontal do mero acaecer temporal e impessoal do evento (existencialismo). Esta

dissolução é uma das conseqüências do principio de imanência, que é o principio fundamental do pensamento moderno e que, sendo de natura «expulsiva» não pode não deixar de levar, *ex natura sua*, ao ateísmo. O ateísmo é, por tanto, a conseqüência necessária do principio de imanência em todas as formas e direções de sua projeção e independentemente da eventual boa vontade e da profissão pessoal do teísmo do homem que filosofa.

Se o principio de imanência se caracteriza pela sua exclusão de Deus, então é absurda a pretensão de elaborar uma teologia baseada no principio moderno da consciência. Por isso Fabro critica duramente a teologia progressista tanto nos seus novos projetos de doutrina moral como na sua negação de verdades elementares da fé, por exemplo: a divindade de Cristo, a realidade e o risco do inferno. De modo particular, o insigne intérprete de santo Tomás critica energicamente o giro antropológico (*die antropologische Wende*) de Rahner e a interpretação falsificada e retorcida dos textos de santo Tomás proposta pelo famoso pseudoteólogo alemão, o qual, formado na *Maréchal-Schule*, considera que o Angélico estaria de acordo nada menos que com Kant.

Em aberta oposição à teologia progressista e sem espírito católico, Fabro apresenta também a figura de alguns santos, dando particular releve à santa Gemma Galgani, testemunha do sobrenatural, que com a sua participação real nos sofrimentos de Jesus Cristo ensina-nos a viver no tempo de cara à eternidade e orienta ao crente na eleição absoluta do Absoluto.

A participação se transporta, por tanto, ao âmbito sobrenatural, no qual a graça se constitui e se define como participação da natureza divina, para realizar-se logo, no seu cumprimento eterno, como *atingere*: paradoxalmente, quanto mais perfeita é a participação, menos participação é e se converte num «alcançar e tocar mediante a operação». O *atingere* é, então, a realização suprema da participação sobrenatural, como contato direto de visão intuitiva e como possessão do Sumo Bem na assimilação e transformação suprema do amor beatificante.