

MONS. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

*Canciller de la Pontificia Academia de las Ciencias
Ciudad del Vaticano*

De la libertad al ser en Cornelio Fabro

*Universidad Católica Argentina, 30 de mayo de 2006**

*"Sicut autem ens est primum quod cadit in
apprehensione simpliciter, ita bonum est pri-
mum quod cadit in apprehensione practicae
rationis, quae ordinatur ad opus"*

(SANTO TOMÁS, S. Th., I, 94, 2).

Me siento muy honrado de participar en esta Jornada de Homenaje y agradezco vivamente la confianza que me han concedido tanto los organizadores como el Rector de la Universidad. Frente a tantos colegas ilustres que conocieron al Padre Fabro mejor que yo, no puedo menos de sentir cierta turbación. Nunca realicé un estudio científico sobre el Padre Fabro, por lo menos con los métodos rigurosos que él sugería para conocer un autor: fichaje de datos, cronología de publicaciones y creatividad referida a las fuentes. Por otra parte, existen algunas obras inéditas de Fabro. En consecuencia, pienso que es necesario disponer de tiempo para asimilar un pensamiento que no resulta nada fácil de comprender en un primer contacto. Sin embargo, aquí deseo testimoniar mi agradecimiento por todo aquello que nos ha enseñado con su propuesta filosófica. Conozco a Fabro más por empatía, simpatía, amistad y admiración, como un discípulo puede tener ante un maestro¹. Para mí, Fabro es como los verdaderos filósofos —como Santo Tomás su principal maestro— quienes tienen un pensamiento fértil, flexible, vivo y dinámico porque en diálogo con su tiempo logran plasmar aquella fusión de horizontes especulativos que caracteriza a la creatividad filosófica.

Ante todo, desearía efectuar dos observaciones preliminares relativas a la propuesta filosófica del Padre Fabro. La primera consiste en que dicha propuesta no tiene ni procura tener un 'sistema'. Fabro está justamente convencido, siguiendo a Kierkegaard, que toda clasificación de lo real en función de una idea, o bien de un sistema de ideas, tiende a identificar sin rezagos verdad y libertad, fenómeno y noúmeno, y más exactamente

* Esta conferencia había sido originalmente prevista para el día 26 de mayo como las demás.

¹ Cf. ARISTÓTELES, *De sophist. elench.*, I, 2, 165 b 3.

esencia y ser de modo que hace desaparecer todo espejismo de verdad y toda esperanza de libertad. Sin embargo, la filosofía de Cornelio Fabro contiene dos novedades especulativas. Una se refiere al tema del ser, la otra al tema de la libertad. Ambas mantienen una relación inescindible entre sí, tanto desde el punto de vista estático-entitativo como dinámico-operativo. Más aún, podemos decir que una conduce a la otra de modo casi circular. Por consiguiente, podemos recorrer el camino del ser hacia la libertad o de la libertad hacia el ser, como se diga.

La segunda observación preliminar es que la filosofía tomista de Cornelio Fabro no puede entenderse sin una recepción y asimilación crítica de las circunstancias que él considera como las instancias principales del pensamiento de los filósofos modernos. Deseo manifestar que la lectura que hace Fabro de Santo Tomás tiene en cuenta lo que él considera como las exigencias principales de la filosofía moderna y, en particular, de ciertos autores de dicha Filosofía. Por ende, es un Fabro que apunta a la cultura de nuestro tiempo y marca sus movimientos pero, sobre todo, que busca la inspiración originaria de las fuentes del pensamiento griego, moderno y contemporáneo para un trabajo continuo de reinterpretación, de reescritura y de reapropiación a fin de activar aquel potencial de sentido que reprimió el mismo proceso de sistematización y de escolarización. En este sentido resulta significativo, por ejemplo, que su obra *Introducción a Santo Tomás* se subtitule *La metafísica tomista y el pensamiento moderno*. A los efectos de apoyar esta clave hermenéutica, cabe citar el siguiente texto de Fabro: "la originalidad de la participación tomista puede enriquecerse y explicitarse con las sugerencias más audaces del pensamiento moderno, realizando bien en profundidad aquella inmanencia que queda bloqueada por el *cogito-volo* ya que expulsa el primer fundamento del acto trascendental de *esse ipsum*"².

Sin esta recepción y asunción de los filósofos modernos en los estudios de Santo Tomás, no se puede comprender ni la interpretación del tomismo del pensador de Flumignano ni el pensamiento del mismo Fabro. Cabe mencionar también el siguiente texto de Fabro: "Puedo y debo decir que mi encuentro con Kierkegaard fue decisivo aunque no menor que el que tuve con Santo Tomás, Kant, Hegel, Marx..., ya sea para aferrar la unidad subterránea del pensamiento filosófico en las diversas épocas de la cultura, ya para buscar desde adentro la raíz o las raíces de su polimorfismo, de su elevarse y rebajarse... en los diversos siglos. Y como la metafísica de Tomás me liberó para siempre de los formalismos y de las vacuidades de las controversias escolásticas, así el existencialismo cristiano de Kierkegaard me liberó del complejo de inferioridad frente al pensamiento o, con mayor exactitud, ante la barahúnda de los sistemas a flujo continuo de la filosofía moderna y contemporánea, revelándome su trasfondo antihumano antes que anticristiano"³. Por ese motivo se puede decir

² *Essere e libertà*, Perugia: Estudios en Honor de C. Fabro, 1985, p. 42.

³ C. FABRO, *Essere e libertà*, p. 64.

que Fabro es tomista y no es tomista. Por cierto, no es neo-tomista de escuela, si bien aprendió el tomismo de los Padres Dominicanos en la prestigiosa Pontificia Università San Tommaso (Angelicum) de Roma. Pero con relación a Santo Tomás, podemos decir que Fabro hace una lectura de los textos que él considera principales dentro de la obra del Angélico que no siempre coincide con todos los textos del Doctor Angélico. Quizás se podría decir que Fabro es un tomista post-kantiano, post-hegeliano, post-kierkegaardiano. O se podría decir al revés: que es un kierkegaardiano tomista. Pero es necesario probar estas afirmaciones.

Del ser (*actus essendi*) a la libertad

La incesante, casi increíble, actividad filosófica de Fabro se expresó desde la posguerra hasta su muerte en la propuesta al lector italiano de la obra de Sören Kierkegaard, visto este último no ya en términos de teoría abstracta de la posibilidad (como pretende desde hace muchos años el Renacimiento de Kierkegaard, incluso italiano con Abagnano) sino como gran pensador cristiano. Traducciones, introducciones, ensayos interpretativos se sucedieron incesantemente durante más de sesenta años y aportaron una renovación auténtica de la imagen de Kierkegaard. Esta atención al existencialismo kierkegaardiano de lo 'Singular' tuvo un peso decisivo al fortalecer a Fabro en su lectura de Santo Tomás en términos de filósofo de la participación, en esencia ligada a la noción del ser como *actus essendi*.

En este punto, el interlocutor privilegiado, sobre todo a partir de los primeros veinte años posteriores a la guerra, fue Martin Heidegger, por su denuncia cada vez más insistente sobre el abandono, por parte del pensamiento occidental, de la vía regia del ser (*Sein*) a favor del burdo ente-existente (*Seiende*)⁴. Pero Fabro no deja de intentar una recuperación incluso de Hegel, a propósito del tema del inicio del filosofar (y, en conexión, del *Seyn* como comienzo del filosofar)⁵. Para Fabro: "el verdadero punto de partida del filosofar debe reconocerse en la presencia del ser como acto, el cual está más acá de toda dicotomía, de todo análisis o síntesis, de toda distinción entre inmediato y mediato, entre esencia y existencia, entre sujeto y objeto, y así sucesivamente. El desarrollo del discurso metafísico se cumple como un retorno al inicio, como una reconversión al punto de partida (del ser al ser), siendo el movimiento del espíritu (como apertura al ser) una 'ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ', según la feliz expresión de Aristóteles, un incremento *en y por sí mismo*, donde el 'ἔσχατος' también es 'πρότον' y viceversa".

"Es solamente reconociendo la absoluta originalidad y omnipresencia-

⁴ "El estímulo inmediato de la presente investigación proviene de la denuncia cada vez más insistente de M. Heidegger a partir de 1927 sobre el abandono, por parte del pensamiento occidental, de la vía regia del ser (*Sein*) a favor del burdo ente-existente (*Seiende*)" (C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo, en L'atto aristotelico e le sue interpretazioni", a cargo de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma, 1990, p. 149).

⁵ Quizás el primero en indicar esta recuperación hegeliana en el pensamiento de Fabro sea Adriano Bausola. Cf. respecto de A. BAUSOLA, "Neoscolastica e spiritualismo", en AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari, 1985, pp. 302 y ss.

lidad del ser, y en consecuencia la derivación de toda distinción del ser mismo, que el proceso de adquisición metafísica puede presentarse, en debida forma, como un movimiento en cierto modo circular: siendo originario el *esse* como acto (continente inagotable, acto de presencia del ente), y no como contenido entre contenidos o como objeto determinado, configurándose (diversamente según las escuelas históricas de metafísica) como esencia o existencia (*esse essentiae* o *esse existentiae*). En la Edad Moderna, fue mérito de Hegel haber demostrado el carácter ficticio, en el plano del ser, de la oposición de tipo inmediato-mediató (el ser primero y por encima de toda alternativa)²⁶.

En este sentido, para Fabro, "Hegel es el primer moderno, dejando de lado los reclamos ontológico-teológicos del agustino Malebranche, respecto de escuchar la instancia teórica de un comienzo resolutorio"²⁷. Como Santo Tomás, para Fabro "Hegel marca el inicio del filosofar con el problema del ser y en la magistral pequeña *Einleitung* a la *Fenomenología* rebate enérgicamente como contrasentido el principio kantiano de la 'crítica del conocer' como prolegómeno a la metafísica"²⁸.

Por ese motivo "la posición hegeliana del 'pasaje' del 'ser vacío' (*leeres Sein*) al ser completo (*erfülltes Sein*) de la conclusión de la *Ciencia de la Lógica* muestra profundas analogías con la concepción tomista del *esse*, *perfectio omnium perfectionum*, que Hegel no conoció y se encuentra sólo a distancia con la tensión *Seiendes-Sein* de Heidegger"²⁹.

El ser de Tomás, que es el *actus essendi*, —agrega Fabro—, no es la esencia, la *Gegenständlichkeit*, la *Objektivität* contra la cual polemiza Heidegger. Fabro reconoce a Heidegger el gran mérito de haber propuesto exactamente en el mundo contemporáneo el problema de la verdad del ser del ente: en realidad, para Heidegger, se trata de "alcanzar al ser mismo (*Sein selbst*) en su 'presencia' (*Anwesenheit*), no ya entonces en forma de un 'componer' o de juzgar, sino de un 'darse', de un revelarse y manifestarse originario. (...) Téngase presente que no se trata de negar la *essentia* a favor del irracionalismo, ni de exorcizar la metafísica, (...), sino más bien de reconducir la *essentia* a su derivación originaria del ser y la metafísica a su fundamento genuino que es, justamente, la apertura del ente sobre el ser. Si, no obstante, más que 'más allá' de la metafísica y teología cristiana y de toda teología y filosofía hasta ahora históricamente surge el pensamiento de Heidegger, parece más bien ubicado "más acá" de cualquier filosofía y

²⁶ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, pp. 401-420. Un texto paralelo de Fabro reconoce a Heidegger: "el mérito de haber recuperado en el pensamiento contemporáneo el significado del problema del ser, de haber entonces aclarado de modo radical la pertenencia esencial del ser a la verdad y de la verdad al ser en cuanto el hombre mismo, no como ente cualquiera (...) sino precisamente en cuanto hombre está ordenado al ser. Su característica como esencia pensante consiste en estar abierto al ser, de estar colocado delante de éste, de permanecer referido al ser" ("Dall'Ente di Aristotele all'esse" di S. Tommaso", en *Mélanges offerts à E. Gilson*, Toronto-Paris, 1959; ahora en *Tomismo e pensiero moderno*, Roma, 1969, p. 81).

²⁷ *Essere e libertà*, p. 35.

²⁸ *Dall'essere all'esistente*, p. 39.

²⁹ C. FABRO, "L'emergenza dello *Esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 175.

teología, para experimentar aquella apertura y presencia del ser que sea una teofanía de pura experiencia y recoja en el estado incipiente a aquel ser mismo dentro del cual aparece el 'Dios' como la presencia concreta de lo Absoluto en el 'todo'; todo lo cual sucede, principalmente, debido al goce inadecuado de aquella indicación del ser como 'energeia' que en el inicio mancomuna a Aristóteles, Santo Tomás y Heidegger¹⁰.

Y quizás aquí la posición teórica de Fabro adquiere su peso especulativo definitivo. Equívoca e implicante la disolución del mismo *ens* es la posición escotista (y, antes, de Enrique de Gand y, con mayor amplitud, del avicemismo escolástico y del neotomismo), por la cual el momento decisivo es aquél del tránsito del ser posible (*esse essentiae*) a la esencia en acto, sostenida en acto por la causalidad divina (y el reducir la *potentia* sólo *ante actum*, y no también *cum actu*). Por ende, la prioridad de lo posible sobre lo real, de la esencia sobre la existencia, del pensamiento sobre el ser¹¹. Queda claro que desde esta perspectiva no podía no conseguir el olvido del *esse* del ente denunciada por Heidegger; si la esencia posible realizándose deja de ser potencialidad, ya no se ve más la distinción entre el acto y la potencia. En la concepción de S. Tomás, en cambio, poniéndose el *ens* a modo de "sínolon de esencia real como potencia y de *esse* como acto de la potencia misma, la esencia realizada permanece aún como potencia y por lo tanto (...) *potentia cum actu* de modo que el *esse* es acto puro, el acto que es siempre y solamente acto, que funda la actualidad de la criatura como *esse* participado y define la esencia misma de Dios como *esse per essentiam*"¹². En consecuencia, para Fabro, la distinción radical del *esse*, aquélla que Heidegger denomina con Escoto la "distinción ontológica", no es la distinción entre posibilidad y realidad, sino aquélla entre *essentia* y *esse* como potencia y acto.

El punto central es el concepto aristotélico de 'ἐνέργεια': tanto Heidegger como S. Tomás resistieron la tentación formalista, pero con dirección opuesta. Heidegger deplora que la 'ἐνέργεια' se haya traducido por *actualitas*¹³. Para dicho pensador, el único significado del ser en su posición originaria de ἐνέργεια es aquél de 'presencia', de algo que 'está presente' en la conciencia, y el *Dasein* o la realidad en acto del hombre es encontrarse en esa presencia a merced del ser.

En la concepción tomista, y sólo en ella, "el *esse* tanto infinito como finito siempre es acto y solamente acto: el Infinito es el *esse* por esencia, lo finito es y tiene el *esse* por participación". Así el ser tomista no es ni el sujeto ni el objeto sino el verdadero acto metafísico trascendental que posibilita a ambos. En este sentido, para Fabro, "el *esse* tomístico es al mismo tiempo el efecto y el vínculo propio de la creación como acto divino de producción a partir de la nada"¹⁴.

¹⁰ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, pp. 418-420.

¹¹ Cf. C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, a cargo de M. Sánchez S., Roma 1990, p. 151.

¹² C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 420 y ss., p. 392; p. 418 y ss.

¹³ Cf. M. HEIDEGGER, "Der Spruch des Anaximander", en *Holzwege*, p. 342.

¹⁴ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, p. 416.

Pero la táctica de S. Tomás, que sigue en la primera determinación del ente a Aristóteles, es muy sabia, metafísica y existencial al mismo tiempo: metafísica porque acoge al ente en su fundamento (que es $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ y acto al mismo tiempo) y en su conjunto existencial porque lo aprehende, con el análisis del devenir, con la expansión de la vida del espíritu, en los dos momentos de potencia y de acto. Quizás también por ello Hegel consideró al *De anima* como la obra maestra de Aristóteles¹⁵.

Y es en S. Tomás, entonces, donde el ente se presenta verdaderamente como consta: ambivalente, es decir dialéctico, resultante de ser y de esencia, de potencia y de acto, o de no-ser respecto del ser. En este punto, Fabro observa una correspondencia en la concepción de las relaciones entre *esencia* y *existencia*, entre Hegel y S. Tomás. “Incluso para Hegel — dice Fabro— la esencia (*Wessen*) representa el momento de la ‘negatividad’ que es intermedio entre el *Sein* inicial (*Dasein*) y el *Sein* mediato (*Existens*): la esencia debe aparecer ‘y así su ser es un continuo disiparse, en cuanto lo que aparece muestra lo que es esencial, y esto es en su aparición’¹⁶. Para Santo Tomás (a diferencia de toda la tradición patristica y escolástica, antes y después de él) la esencia se denomina potencia y está en potencia respecto del *esse participatum* que es el acto primero metafísico derivado de Dios, que es el *esse per essentiam*. Así la criatura, o sea, lo finito dado que se funda en la esencia que por sí misma es *non-ens* respecto del *esse*, tiene en sí el *nihil*, está fundada en el *nihil* y de por sí tiende al *nihil* pero no es un *nihil*”¹⁷. Se trata de que Santo Tomás no interpretó como Hegel el acto y la potencia aristotélica dentro de la identidad del ser y del conocer o, de cualquier modo, de la sustancia o sujeto único espinoziano, sino que los elevó a la metafísica de la participación. Así en el puesto de lo finito hegeliano, que es no-ser o los momentos de la sustancia o del devenir del sujeto, puso al ente participado como síntesis de *essentia* y de *esse*. “El Infinito tomista es *esse* puro, *Sein selbst*, actualidad perfecta. Lo finito no es mero fenómeno y momento del Infinito sino ente que participa al *esse* donde la distinción radical de lo finito a partir del Infinito es la dependencia total misma según aquella que es la pertenencia del ser como acto primero metafísico”¹⁸. Luego, la diferencia entre los dos pensadores radica en la orientación opuesta de fondo, o sea, del fundamento (*Gund*).

Si bien este no es el lugar para ahondar en la comparación de estos dos exponentes máximos del pensamiento occidental, baste ahora observar que ellos convergen en la necesidad de plantear el Absoluto metafísico,

¹⁵ Cf. C. FABRO, “L’emergenza dello Esse tomistico sull’atto aristotelico: breve prologo”, en *L’atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 153. Para Hegel, *Enz.* § 378.

¹⁶ G. W. F. HEGEL, *Wiss. d. Logik*, Leipzig 1934, p. 3.

¹⁷ C. FABRO, *Dall’essere all’esistente*, p. 41. El texto más profundo de Santo Tomás en este sentido se lee en el *De substantiis separatis*, c. 8: “Si igitur per hoc quod dico ‘non ens’ removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem ‘non ens’ removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse” (ed. De Maria, III, p. 234).

¹⁸ C. FABRO, *Dall’essere all’esistente*, p. 51.

pero (sobre todo en este sentido) son divergentes al extremo opuesto en cuanto Hegel concibe lo real y la Verdad absoluta como pensamiento, o sea pensamiento absoluto retomando, en clave de inmanencia y en la unicidad de la sustancia espinoziana, el "pensamiento del pensamiento" de Aristóteles, mientras que para S. Tomás Dios es el *esse per essentiam*, que es el Principio y la causa transcendente de toda realidad finita tanto material como espiritual, sea tanto de la esencia como del *esse* participado¹⁹.

Con esta propuesta de fondo, Fabro logra una posición original y convincente a favor de la primacía de la metafísica sobre la gnoseología, del ser como *prius* respecto del conocer, que venía mancomunando (ya desde hace varios años) numerosos neoescolásticos, sin encontrar la clave que encontró Fabro respecto de otros que, viceversa, habían reconocido en el problema del conocer el punto de partida inevitable del filosofar. Sin embargo, con esta recuperación crítica de Hegel, Fabro pone sobre su mismo terreno a quien, en la segunda posguerra, aparecía como el filósofo especulativo más ilustre —Heidegger— mostrando que la metafísica no se reduce sólo al tipo racionalista o barroco de la modernidad tanto extraescolástica como escolástica. De este modo Fabro indica desarrolladas en Santo Tomás propiamente aquellas instancias, cuya presunta irrealización hacía declarar sólo 'abierto' pero, por tanto, no seguido el camino de la metafísica. En realidad, las condiciones planteadas por Heidegger al problema metafísico (en especial, aquélla de no alterar el dato del ser como energía), para Fabro se satisfacen de hecho sólo en Santo Tomás. Por ese motivo, aún admitiendo la validez de la crítica drástica de Heidegger al pensamiento occidental, y en particular a la metafísica, Fabro sostiene que a dicha crítica sólo resiste —y ella solamente— la metafísica del acto de ser (*actus essendi*) de Santo Tomás que Heidegger, en su juventud extraviado por la Escolástica suareziana y el irracionalismo protestante, demuestra desconocer de modo más claro²⁰.

La mencionada rehabilitación crítica de la instancia del ser como acto, por otra parte, hace ver a Fabro la determinación de la esencia metafísica del principio moderno de inmanencia como 'ateísmo radical'. En una importante y doctísima *Introducción al ateísmo moderno*, Fabro indica que el pensamiento moderno es ateo, porque todo deriva, si bien con diversas modulaciones y acentuaciones, de la afirmación de principio, enunciada por Descartes, "es la subjetividad humana trascendental, el acto del *cogito* en cuanto emana del sujeto, la que brinda estructura y actualidad al objeto en la relación de fundamento y de aquello que es fundado"²¹. Así el itinerario recorrido por la metafísica moderna tiene una sola dirección: reducir toda la realidad a la inmanencia del sujeto autoconsciente, que nosotros podemos experimentar, es decir el ser humano. Fabro sintetiza su inter-

¹⁹ Cf. C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia 1989, p. 33. Para un análisis más articulado, nos permitimos referir a nuestro ensayo *Aristóteles y Hegel*, Buenos Aires: Herder, 1989.

²⁰ Cf. C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 155.

²¹ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, 1964 (2a edición, corregida y aumentada, 2 vol., Roma 1969).

pretación en el siguiente silogismo: “El principio de inmanencia es virtualmente ateo; ahora bien, toda la metafísica moderna se abre y cierra en el principio de inmanencia; por lo tanto, esta última es virtualmente atea”²².

El ateísmo antiguo y aquél del Renacimiento apuntaban a la realidad del mal o al materialismo; en cambio el moderno es la consecuencia lógica (si bien no siempre desarrollada explícitamente con coherencia) del principio de inmanencia referido al sujeto, propia de la reducción del ser al ser percibido, a la modificación del sujeto percibiente. Para Fabro, los esfuerzos de Descartes, Malebranche y Leibniz, de sustraerse a las consecuencias ateas del *cogito* no tuvieron éxito, a pesar de sus afirmaciones en contrario. La consecuencia lógica del *cogito* es en realidad el inmanentismo idealista, constitutivamente ateo, y el nihilismo de nuestros días que ataca por otra vía pero con el mismo diagnóstico el Papa Benedicto XVI.

Tampoco vale oponer la existencia de ateísmos con apariencia de matriz materialista o sociológica como aquéllos de Feuerbach o de Karl Marx. Fabro, con agudas y —como siempre— doctísimas anotaciones, destaca cómo en Feuerbach el tema de la relatividad del ser frente a la conciencia sensible se encuentra en la base, con el consiguiente ‘antropologismo’, del ateísmo así como sucede en Marx con la referencia del ser a la praxis, a la actividad sensible²³. Remitiéndose a los motivos de la historiografía marxista, Fabro además destaca cómo el dualismo cartesiano entre las dos *res* abandonando la materia al puro mecanicismo condujo a la sucesiva reducción de todo el ser objetivo en términos naturalistas y luego inclusive al ateísmo.

En la segunda edición de la obra, esta interpretación del pensamiento moderno se contrapone luego con dura polémica a aquéllas propuestas por otros neoescolásticos acusados de adoptar puntos de vista de compromiso con el pensamiento moderno, ya que confundían los trascendentales tomista con el principio del trascendental kantiano o idealista (K. Rahner, J. Maréchal) o bien se ilusionaban con poder aprovechar el mismo idealismo para reabrir el realismo y después la trascendencia (Bontadini)²⁴.

Fabro iniciaba en aquellos años posconciliares una suerte de fuerte llamado a la conciencia católica contra todo tipo de concesión y de compromiso que golpeaba paulatinamente a la ‘teología progresista’ y a Rahner en particular acusados de ceder al antropologismo moderno; incluso Bontadini junto con su alumno Emanuele Severino. La ocasión de esta última polémica se produjo a raíz de la gran querrela sobre el ser y el devenir. Por consiguiente, se trata de retomar la metafísica, de liberarse de ‘sistemas’ filosóficos puramente lógicos y fenomenológicos que han llevado al olvido del ser, no con un ‘retorno a Parménides’ que ignore el verdadero progreso de la especulación ocurrido durante siglos o que represente una defensa sustancial de la esencia de la ‘filosofía moderna’ (des-

²² C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, pp. 921-945; 964-982.

²³ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, pp. 751-775.

²⁴ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, p. 87. El autor desarrolló con ulterioridad el argumento en las dos direcciones indicadas en: *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, 1974 y *L'alienazione dell'occidente*, Génova, 1981.

cargando solamente sobre sus aplicaciones todos sus 'errores'), antes bien con una reanudación de la problemática parmenídea que tenga en cuenta todas sus hermenéuticas verdaderas. Por lo tanto, se trata de asumir la participación de Platón, el doble plexo aristotélico de acto-potencia y de sustancia-accidente, el *actus essendi* de Tomás, la problemática del comienzo y de la dialéctica cualitativa de Hegel, el yo teológico y cristológico de Kierkegaard que asume la instancia kantiana del yo trascendental y todas las demás instancias verdaderas del pensamiento occidental.

El *ens* es entonces para Fabro el semantema de lo real en cuanto el mismo tiempo incluye la esencia (*id quod*) e indica el *esse* como primer acto emergente que confiere realidad, sea a la esencia cuando es puesta en acto, sea a las diversas operaciones y actividades cuando pasan al acto. La primera puesta en acto del ente, entonces, es el tránsito del ente desde la nada hasta el ser: que no es propiamente un "pasaje" ni un movimiento físico sino la constitución primaria del ente que emerge sobre la nada gracias al acto de ser participado: "Ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1 ad 1)²⁵. De allí la fórmula completa de la creación como participación (pasiva en la criatura y activa en Dios): "Necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum ignitum ab igne... [sed] Deus est ipsum esse per se subsistens... [at] esse subsistens non potest esse nisi unum. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse sed participant esse. Necesse est igitur omnia diversificantur secundum diversam participationem essendi [...], causari ab uno primo ente quod perfectissime est" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 1). Esta nueva clave de la interpretación de Fabro y, en un análisis último, de su filosofía tuvo su origen en una tesis doctoral sobre el principio de causalidad, premiada por la Pontificia Academia de Santo Tomás en 1934. En ella y de modo más preciso en el artículo "La defensa crítica del principio de causa" (*Revista de Filosofía Neoescolástica*, Milán, 1936), donde se resumen las conclusiones del trabajo, Fabro demuestra cómo, entre las diversas fórmulas propuestas para obviar las instancias críticas humeano-kantianas, que venían presentándose desde algunos años atrás, la más adecuada, según la letra y el espíritu de Santo Tomás, es aquella enunciada en función de la noción de participación justo en el texto de la *Summa Theologica* que citamos con anterioridad. Muchos de sus amigos recordarán —como recuerdo yo— cuando Fabro relataba la inspiración de aquella noche del 34, una especie de fulguración especulativa, que le hizo romper el texto ya escrito siguiendo el modo tradicional precisamente por haber encontrado la nueva vía de la participación y del ser²⁶. Cabe recor-

²⁵ Asimismo: "Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse" (*De substantiis separatis*, cap. 8).

²⁶ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Prefacio a la primera edición, Roma, 1963, p. VII.

dar que Santo Tomás, por su parte, interpreta que esta idea se encuentra ya en Aristóteles, al menos en la intención si bien no en la perfecta expresión, allí donde el Estagirita afirma que “aquél que es ente en grado máximo es causa del ser de todo ente”²⁷. Así el Doctor Angélico arriba a consecuencias impensadas por Aristóteles, desde el momento que en la cuarta vía citando al Estagirita se eleva a partir de los grados de la perfección del ser a un máximo de ser, o sea, al *Esse Separatum* o por esencia, que por ello es causa de todos los entes, es decir, causa creativa²⁸.

El *esse* es de por sí el acto del ente que es (en cuanto, o bien es el *esse Ipsum* y es Dios, o bien tiene el acto de ser y es un ente como lo son todas las realidades finitas). En la fundación de la actualidad del ente toca, por tanto, elevarse al *esse* como acto en el sentido de Aristóteles, por el cual el acto es la perfección que está en sí y precede a la potencia (reclama el ὄν εἶναι de Parménides que se contrapone a la nada)²⁹. Así el ente es el semantema primario respecto del uno, de lo verdadero y del bien, ya que el *esse* es el acto primero originario del cual proceden la unidad, la verdad, la bondad. Así, es en virtud del *esse* que los principios componentes de la sustancia (materia y forma, sustancia y accidentes...) se copertenecen en unidad; en consecuencia, el ente mantiene la “verdad” de su naturaleza en cuanto tiene el *esse* (según el nivel de ser que le compete). Por lo tanto, también el bien, la perfección, emerge sobre el fundamento del *ens-unum-verum*, y entonces es actuado por el *esse*: “Non est verum quod intelligere vel velle sit nobilius quam *esse* si secernantur ab *esse*: immo sic *esse* eo est eis nobilius” (*De veritate*, q. 22, a. 6, ad 1; ed. Leonina, 629 b).

La elevación del acto a nivel del *esse* como acto primero desvincula el acto del condicionamiento de la potencia así como el *esse* confiere (o sea realiza) el acto en su pureza o surgimiento absoluto y este *esse Separatum* es precisamente Dios. Es el concepto aristotélico de “acto” que promueve al *esse* a perfección primera emergente metafísica; pero es también la emergencia real del *ens-essere* que realiza la realidad del acto en su pureza originaria. Por tanto, los dos momentos de acto y de *esse* son complementarios según una pertenencia constitutiva de modo que el *ens-essere* es el *primum reale* y, por ende, es también lo inteligible primero en la resolución del fundamento: “Illud per quod aliquid cognoscitur per similitudinem lumen dici potest; probat autem Philosophus in IX *Metaph.* [1051 a 29] quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est lumen ipsius”³⁰. *Lumen*, en el orden o ámbito de la esencia; y la forma en el ámbito de la actualidad es el *esse (actus essendi)*, donde el *ens* es el *primum cognitum* como fundamento de toda diferencia y cualidad del ente y de toda forma y diferencia del conocer.

Por consiguiente, una metafísica del acto y de la potencia —que en Aristóteles se puede cerrar en la inmanencia del “Pensamiento del pensa-

²⁷ ARISTÓTELES, *Metaph.*, II, 1, 993 b 24-32.

²⁸ THOMAE AQUINATIS, *S. Th.*, I, 2, 3 cor.

²⁹ ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX, 9.

³⁰ THOMAE AQUINATIS, *In librum De causis*, prop. 6; Pera, n. 168.

miento”— remite en Santo Tomás a una dialéctica de la participación, que comienza en la trascendencia del *ens* sobre el pensamiento y en el emerger absoluto del *Esse Subsistens*, no creado, sobre los entes creados que sean, materiales o espirituales. “Esencialismo” o formalismo, en cambio, es aquella filosofía que habla de los “contenidos” múltiples referidos a la diversidad de las formas (medievo), o bien de la multiplicidad de los modos, atributos, fenómenos referidos a la unidad de conciencia como sustancia única, mónada, yo trascendental, espíritu absoluto, género del ente (pensamiento moderno en general). En ambas trayectorias del pensamiento, si bien formalmente opuestas (porque la primera expresa más una tendencia al realismo exagerado de la correspondencia directa entre los planos del pensar y los grados de lo real, mientras la inmanencia moderna identifica el ser con la conciencia, el ser y el pensar), opera la dupla de esencia y existencia, el *contenido* del ente y el *hecho* de ser. Y como para los escolásticos antitomistas el ente exige la identidad real de esencia y de existencia (lo real es la esencia realizada, es decir trasladada de la posibilidad a la realidad), así análogamente para la trayectoria moderna la autoconciencia es la verdad de la conciencia (Hegel), “la existencia precede a la esencia” (Sartre), etc. En el primer caso, la esencia siempre se da como un todo que engloba y aliena al hombre singular, único real; en el segundo caso, también la esencia siempre se da como fenómeno del hecho inagotable de la existencia que hace del ser humano una “pasión inútil”. Así, el hombre de hoy desea ser absorbido en la confusión colectiva o solamente en el más acá sin nostalgia de trascendencia. Sólo exige ser hombre en lucha con el tiempo: como “ser-en-el-tiempo” (Heidegger), como “ser-en-rebelión” (*l’homme revolté* de Camus). Esto se debe a que entiende el ser como libertad y la libertad como posibilidad pura y apertura ilimitada, más aún, como identidad de esencia y de existencia, de posibilidad y realidad, de externo e interno.

El realismo tomista para Fabro funda en el acto del *esse* del *ens* el principio de la unidad de la forma: si materia y forma (por ejemplo, cuerpo y alma) están entre sí como potencia y acto, forma y *esse*, aunque ambas sean actos, están entre sí también como potencia activa y acto, e incluso *esse*, y operar están entre sí como acto y acto. Pero, como el orden de la realidad en la cual se encuentran es distinto, la esencia respecto del *esse* decae a potencia receptiva del *actus essendi* en ella participado: “cada cosa se adecua a un determinado modo de ser según el modo de ser de la propia sustancia; ahora bien, el modo de toda sustancia compuesta de materia y forma se corresponde con la forma por medio de la cual pertenece a una determinada especie. Así, entonces, la cosa compuesta de materia y forma se hace partícipe del ser mismo proveniente de Dios gracias a la propia forma, según un modo propio.

En la sustancia compuesta de materia y forma se encuentra entonces un doble orden: primero, el de la materia misma relativo a la forma; el otro, de la cosa misma ya compuesta relativo al ser participado; en realidad, el

ser de una cosa no es ni su forma ni su materia, sino algo que sobreviene a ella por medio de la forma³¹.

Esse y operari, en cambio, se mantienen ambos en el vértice del acto y se relacionan, o sea, se pertenecen como acto primero y acto segundo, como acto fundante y acto fundado, o bien, como acto comunicante y acto comunicado: *operari sequitur esse e omne agens agit simile sibi*³². Así, según la diversidad de las naturalezas (materiales o espirituales), se verifica la diversidad de las operaciones: algunas están ligadas a la condición de la materia en formas y grados distintos (por ejemplo, en los átomos y en las moléculas, y luego en el código genético de los animales superiores hasta finalizar en el cuerpo humano); otras son independientes de la materia, o sea, emergentes sobre cuerpo como el entender y el querer, propias de la actividad espiritual. En Dios, en definitiva, hay un acto puro como potencia generadora que es el principio de la comunicación inmanente de las mismas procesiones divinas, como también de la creación como participación³³.

La jerarquía de lo real se articula, por lo tanto, en el interior de la dialéctica de la participación según la tensión de participante como potencia y de participado como acto. Las dos parejas para Platón y Aristóteles se oponían

³¹ "Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam" (*De substantiis separatis*, cap. 8).

³² "Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia" (*De spiritualibus creaturis*, a. 11 cor.).

³³ "La naturaleza de cualquier acto es comunicarse a sí mismo por cuanto sea posible. Por ello quienquiera que actúe, actúa en cuanto es en acto. Actuar en realidad no es otra cosa que comunicar, en la medida de lo posible, ello gracias a que quien actúa es en acto. La naturaleza divina, por otra parte, es acto del modo más alto y más puro. Por ende también ella se comunica a sí misma en la medida de lo posible. Se comunica en sí a las criaturas pero de modo tal que estas últimas sólo son similares a la Primera. Ello queda claro para todos: de hecho, cualquier criatura es ente [por participación] en cuanto se asemeja a aquella natura. Pero la fe católica admite también otro modo de autocomunicarse que tiene la naturaleza divina, en el sentido de que ella se comunica con una comunicación que podría llamarse natural, de manera tal que, como por quien se comunica la humanidad es el hombre, así por Quien se comunica la deidad no sólo es similar a Dios, sino que es verdaderamente Dios". O sea: "Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsum communicat quantum possibile est. Communicat autem se ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides Catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus" (*De Pot.*, q. 2, a. 1).

excluyéndose; en Tomás se reclaman integrándose: "Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia ipsa vita vel quidquid sic diceretur, *participat ipsum esse*, ut dicit Dionysius [*De div. nom.*: PG, 3, 820]. *Esse* autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vera intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam autem dicuntur componi *ex quo est* et *quod est*: ipsum enim *esse* est *quo* aliquid est" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4). La obra maestra de esta exégesis tomista es el tercer acápite del opúsculo incompleto *Sobre las Sustancias Separadas*.

Por tanto, el pensamiento no se cierra en un círculo (o movimiento circular) en la tensión entre materia y forma (agustinismo), entre particular y universal (averroismo), entre conciencia y autoconciencia (inmanentismo) sino que permanece siempre abierto en una especie de movimiento de ascenso helicoidal como la cúpula de Sant'Ivo della Sapienza del Bernini (Roma), o sea, de acto en acto: desde los actos formales en la esencia, primero accidentales y luego sustanciales, para fundarse después sobre el *esse* participado trascendental en el ente de toda forma y naturaleza hasta el *Esse per Essentiam*. Se trata siempre de la dialéctica interna al acto como perfección: "Oportet in *substantia spirituali creata esse duo*, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum: quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam *essendi plenitudinem*, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae, quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus quod Deus est ipsum suum esse" (*De spit. creat.*, a. 1).

Desde esta nueva significación del ser (*esse*), Santo Tomás explica la creación del hombre a imagen de Dios (Gn I, 26 s.) como el don de un ser necesario (*post-creationem*) —por cuanto el ser humano al ser creado con un alma espiritual que es su forma substancial adherida al propio acto de ser como la redondez al círculo es intrínsecamente incorruptible— que hace al hombre tan afín con el ser por esencia que lo hace pertenecer a la especie divina aunque por participación: "secundum Philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic *ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse*"³⁴. La existencia de las cosas materiales, o sea, el perdurar en el tiempo, depende de la duración y del modo de perdurar de la unión del 'σύνολον' de materia y forma y, por ende, vale para el hombre mismo en su existencia corpórea. Como espíritu, en cambio, el ser humano tiene el alma que es incorruptible:

³⁴ "Según el Filósofo (*Phys.*, II), incluso en las causas formales se encuentra el antes y el después: por lo cual nada impide que una forma sea conformada por la participación de otra forma; y así Dios mismo que es el ser solamente, es en cierto modo la especie de todas las formas subsistentes que participan del ser y no son su ser" (*De Potentia*, q. 6, a. 6 ad 5).

“Puesto que, entonces, la materia recibe un determinado ser en acto por medio de la forma y no viceversa, nada obsta que exista una forma que reciba el ser en sí misma y no en algún sujeto diverso; por cierto, no es la causa la que depende del efecto sino más bien al contrario. En consecuencia, la forma subsistente así por sí misma participa en sí misma del ser, como la forma material en el sujeto”³⁵.

De este modo, el alma subsiste en el propio *esse* que comunica al cuerpo y que retoma en sí cuando el cuerpo con la muerte deja de “existir”. A la forma espiritual el *esse* (*actus essendi*) adhiere de modo inmediato, o sea, sin la mediación de la materia y, por ello, de manera inescindible, como la redondez al círculo³⁶. En consecuencia, el alma humana es inmortal³⁷.

La realidad material (por tanto, también el hombre en su vida en el tiempo) es corruptible, es decir, su “existir” (*ex-sistere* en el tiempo) está a la merced de los condicionamientos del perdurar de su cuerpo y de su cerebro, tanto respecto de otros cuerpos como de la estructura propia del cuerpo mismo (el átomo y las partículas atómicas, la célula y sus correspondientes... tiene una duración finita, están destinados a desintegrarse y a morir). El alma humana, como forma subsistente e inmortal, se origina (o sea, recibe su forma y el *actus essendi*) justo directamente de Dios: si el cuerpo tiene su origen por generación, el alma humana, en cambio, es obra directa de la creación divina. Es la “cualidad” incomparable del *esse* (como acto primero y perfectísimo que pertenece por propio derecho al alma y adhiere a ella de inmediato y la constituye inmortal) lo que exige un origen especial del alma, es decir, por creación individual; puesto que tiene un *esse* propio, ella reivindica también un origen propio y directo, o sea, individual y singular que sólo puede ser de Dios.

³⁵“Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto” (*De substantiis separatis*, cap. 8).

³⁶Para Santo Tomás se pueden llamar contingente a parte ante creationem a toda cosa creada fuera de Dios, y luego también a los seres espirituales, sean ángeles, sea el alma humana; pero a parte post creationem sólo son contingentes las realidades corporales sujetas a los ciclos de generación y corrupción: “Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest, ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum, sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc, quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae, unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam”, i.e. “lo que conviene a un ser por sí mismo, nunca puede serle separado de él; pero lo que le conviene por otro puede ser separado de él, desde el momento en que se le separa aquello, según lo cual le convenía. Así no se puede separar del círculo la redondez, que lo conviene por sí mismo; pero un círculo de bronce puede dejar de ser redondo, destituyendo al metal de su figura circular. Ahora bien: ser por sí mismo compete a la forma; pues cada ser es ente en acto, según que tiene una forma” (*S. Th.*, I, q. 50, a. 5).

³⁷“Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae” i.e. “el alma comunica el ser, en el cual subsiste a la materia corporal de la que unida al alma intelectiva resulta un solo individuo, de tal suerte que ese ser propio de todo el conjunto lo es también del alma misma: lo cual no tiene lugar en las demás formas, que no son subsistentes; y por esto el alma humana conserva su ser después de la destrucción del cuerpo, mientras que no sucede lo mismo en las otras formas” (*S. Th.*, I, q. 76, a. 1 ad 5).

Así, el ser humano, pese al obstáculo positivo del pecado —original y actual— es siempre *capax Dei*, pues lo absoluto de su deseo de trascendencia es tal porque se funda en lo absoluto de su ser participado: “Cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habitas ad bonum gratiae semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur”; o sea “puesto que la naturaleza racional es incorruptible y no cesa de ser, se desprende que, en la medida en que se multiplique el pecado, la disposición al bien de la gracia disminuye siempre por agregación del pecado, pero de modo que jamás sea totalmente suprimida”³⁸.

La progresión histórica de la libertad³⁹

En el diagnóstico de Fabro el mencionado olvido del ser como *actus essendi*, operado en particular por la filosofía moderna, condujo al malentendido de la noción de libertad radical como elemento constitutivo del espíritu y de la persona.

Cornelio Fabro intensificó durante los últimos años de su vida la reflexión sobre el tema de la libertad. También aquí Fabro intenta una recuperación crítica del gran pensamiento clásico y moderno. “El problema de la libertad —escribe— parece no estar resuelto todavía: puede decirse que la libertad es la aurora de la gloria del ser del hombre, si se añade que *hic incipit tragoedia hominis!*”⁴⁰. De hecho, ya con la primera filosofía griega, es decir con el primer afirmarse del *lóγος* como diferencia del hombre sobre la *φύσις*, comienza la paradoja de que cuanto más trata el hombre de acercar la libertad a la reflexión más se aleja la primera ya que es propio de la razón apretar con las tenazas de la necesidad. Debemos al profundo Anaxágoras, que Aristóteles llama ‘sabio y prudente’ (1141 b 3), la asignación de la libertad “a los fines de la vida teórica” (A 29 - II 13, 11). El mismo Aristóteles lo sigue aquí, como también en el descubrimiento del *ἀρχή*, cuando en el inicio de la *Metafísica* afirma que “de todas las ciencias, la única libre es la filosofía” (982 b 25-28).

El pensamiento moderno, o mejor dicho, el pensamiento que podemos llamar clásico alemán, que va de Kant (1724-1804), a Fichte (1762-1814) y a Schelling (1775-1854) pasando por Hegel (1770-1831) en la interpretación de Fabro, “es la apoteosis de la libertad como esencia y vida de la razón que se ha tornado más autónoma con la afirmación de la ciencia moderna: es decir —para recordar aún el diagnóstico de Heidegger— con la identificación de verdad y certeza; y la certeza ya no más referida simplemente a la reflexión”. La discrepancia entre el inmovilismo de la filosofía (la metafísica

³⁸ THOMAE AQUINATIS, *De Malo*, 2, 12. Asimismo: “Sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quae est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam” (*Loc. cit.*, ad 4).

³⁹ El primer ensayo que aborda en forma científica el tema de la libertad en C. Fabro se debe a Danilo Castellano, *La libertà soggettiva. C. Fabro oltre moderno e antimoderno*, Nápoles, 1984.

⁴⁰ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Perugia, 1983, p. V.

ca) y los progresos continuos de la ciencia después de la revolución de Galileo originó la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant. Esta obra, si bien perseguía el fin de desterrar “el materialismo, el fatalismo, el ateísmo de la incredulidad iluminista, el fanatismo y la superstición junto con el idealismo” (B XXXV) mediante la recuperación y la recolocación en su puesto regio los tres pilares de la metafísica, Dios, la libertad y la inmortalidad, concluyó por considerar tales pilares como objetos de la “fe racional” (B XXX). Así, por primera vez con Kant, la libertad, al menos en apariencia, como función de la razón práctica, obtenía su autonomía, pero al mismo tiempo quedaba condicionada por el comando del ‘imperativo categórico’ en la fundación de la vida humana, que la libertad realiza. Por otra parte, se trata para Fabro de una libertad aristocrática, o sea reservada a una *élite*, aquéllos pues en condiciones de advertir y de seguir semejante imperativo, cuya sublimidad es similar a la de los cielos estrellados⁴¹. En esta dirección, si bien por caminos diversos, transitan las indagaciones inagotables de Fichte, considerado el ‘clásico de la libertad’ en la edad moderna, y las geniales *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana* de Schelling, comentadas por su par intelectual, el último Heidegger (1971).

A esta altura de la historia de la libertad en el curso del pensamiento, Fabro recupera en especial el último Hegel profundizando en éste la misma lectura abierta por Heidegger. El texto más completo y el contexto más preciso, que a menudo Fabro cita de Hegel sobre la libertad, es aquél de la *Enciclopedia*: “la libertad expresa en su conjunto la esencia y el vértice del hombre como espíritu (*Geist*), o sea, como elevación de la voluntad a la realidad absoluta de la Idea”⁴². Para Fabro, entonces, se podría decir que Hegel “hace su inicio (*Anfang*) y su punto de impostación (*Ansatzpunkt*) al modo mismo de su adversario más acérrimo que fue Kierkegaard, el fundador del existencialismo teológico”⁴³. Fabro aquí asume sin rémoras la interpretación hegeliana de la libertad en la historia. Así, dice: “Para Hegel, la idea de la libertad universal no es muy antigua en la historia de la humanidad: como cualidad, o sea la cualidad característica de todo hombre, ella entró en el mundo sólo con el Cristianismo”. Esto es porque para el Cristianismo, explica Fabro repitiendo el conocido texto de Hegel (*Enz.* § 482), “el individuo (el Singular kierkegaardiano —agrega Fabro—) fue creado a imagen de Dios, tiene un valor infinito y está destinado por ello a mantener una relación directa con Dios como espíritu”. Como complemento de esta declaración, Fabro afirma “que también parece moverse con el influjo de Hegel el texto más incisivo de Kierkegaard sobre la fundación de la libertad en la omnipotencia de Dios”⁴⁴. Digamos de paso que este texto de *Papirer* (VII A 181, Brescia: Morcelliana, 1980, t. 3, n. 1266, p. 240) es el que ofrece a Fabro el tema recurrente de sus *Reflexiones sobre la libertad*.

⁴¹ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. VI.

⁴² G. W. F. HEGEL, *Enz.*, § 482.

⁴³ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. VII.

⁴⁴ *L. c.*

Por ende, el ser humano que elige como fin de la propia vida lo finito oscila sobre la nada de lo finito es prisionero de la "mala infinitud" (Hegel). En cambio, quien elige a Dios se fundamenta sobre el fundamento, sobre el Absoluto, y, por lo tanto, se libera con libertad. En este aspecto, Santo Tomás tiene una reflexión insólita, totalmente moderna sobre la libertad que se conjuga bien con aquélla del ser. El punto de partida es de elevación trascendental: "Es propio de la dignidad de Dios que Él mueva e incline y dirija todas las cosas, pero de manera que Él no sea movido ni inclinado ni dirigido por ninguna otra cosa." Por tanto, he aquí la observación nueva que Fabro llama el pasaje al límite de todo el racionalismo occidental: "*cuanto más cercana a Dios está una naturaleza, menos está inclinada por otras cosas y más está en condiciones de inclinarse a sí misma*".

Entonces, Santo Tomás explica en afinidad con Hegel y Kierkegaard: "La naturaleza racional que está muy cercana a Dios no tiene inclinación hacia algunas cosas como los cuerpos inanimados ni sólo aquello que mueve esta inclinación está determinado desde afuera como por la naturaleza sensible, sino que además ésta tiene en su propio poder la misma inclinación de modo que no necesita inclinarse hacia aquello que se considera apetecible, pero puede ser inclinada y no inclinada y así la misma inclinación no se la determina otra cosa más que sí misma"⁴⁵.

Pero además, si gracias a la revelación de Jesucristo sobre el misterio de la Trinidad, lanzamos una mirada en la intimidad de la vida divina inmanente por lo poco que podamos en esta tierra (*nunc per speculum in aenigmate*)⁴⁶, en la procesión de la tercera persona divina, el Espíritu Santo, Santo Tomás pone justamente el acento en esta libertad como actuación de sí misma. En un texto que quizás no encuentra paralelo jamás citado por la tradición, él dice: "La libertad de la voluntad se opone a la violencia o coacción. No existe violencia ni coacción en aquello en que alguna cosa se mueva según el orden de su naturaleza sino más bien en aquello en que ella se vea impedida de seguir su movimiento natural, como cuando se impide que un objeto caiga burlando así la ley de gravedad. De allí que la voluntad libremente desea la felicidad si bien necesariamente la ansía. Así, también en Dios su voluntad libremente se ama a sí misma. Y es necesario que tanto se ame a Sí mismo cuanto sea bueno, como tanto se entienda a Sí mismo cuanto sea. Libremente, entonces, el Espíritu Santo procede del Padre, aunque no posiblemente sino por necesidad"⁴⁷.

La libertad absoluta de Dios no sólo se manifiesta en la creación, sino que también se evidencia particularmente en la procesión del Espíritu Santo, desconocida para el pensamiento griego en virtud del cual tanto la materia prima para los cuerpos como el espíritu para las inteligencias esta-

⁴⁵ THOMAE AQUINATIS, *De Ver.*, q. 22, a. 4.

⁴⁶ 1 Cor 13, 12.

⁴⁷ "Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est.

ban inmersos en la necesidad, que es de naturaleza cósmica en el sistema del pensamiento antiguo, mientras deviene antropológica —o sea, modelada sobre el comportamiento de la conciencia autónoma— en los sistemas modernos mediante la identidad cada vez más estrecha del *cogito-volo*. Esa identidad, que a decir verdad comienza con los averroistas que Santo Tomás combatió con todas sus fuerzas⁴⁸, se presume en el período clásico alemán tanto en Schelling⁴⁹ como (pero con otro movimiento) en Hegel, en forma de una espontaneidad creadora, por ende en las antípodas de la libertad liberada o mayor de Agustín y de Tomás, es decir, como acto por esencia que se realiza en el Bien o que realiza el Bien.

Como observábamos con C. Fabro, Kierkegaard expresaba contra Hegel —con seis siglos de distancia— la misma dialéctica de Santo Tomás contra los averroistas: “La cosa más alta que se pueda hacer para un ser, mucho más alta de todo aquello que un hombre pueda hacer de ella, es hacerlo libre. Para poder hacerlo, es necesaria precisamente la omnipotencia. Esto parece extraño porque la omnipotencia, debería hacerlos dependientes. Pero si se desea de verdad concebir la omnipotencia, se verá que ella precisamente comporta la determinación de poder retomarse a sí mismo en la manifestación de la omnipotencia, de modo que justo por esto la cosa creada pueda, por vía de la omnipotencia, ser independiente. Por ese motivo, un hombre no puede jamás liberar completamente a otro; quien tiene una potencia finita queda por tanto ligado a ella y siempre tendrá una relación falsa con aquél que desea liberar. Asimismo, existe en toda potencia finita (dotes naturales, etc.) un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se dona y esta relación constituye justo la independencia de quien recibe. Entonces, la omnipotencia de Dios es idéntica a su bondad. Porque la bondad consiste en donar completamente, pero de suerte que en el retomarse a sí mismo de modo omnipotente se torna independiente aquél que recibe. Toda potencia finita nos hace dependientes, sólo la omnipotencia puede hacernos independientes, puede producir a partir de la nada aquello que tiene consistencia en sí mismo ya que la omnipotencia siempre se retoma a sí misma. La omnipotencia no permanece ligada a la relación con otra cosa porque no hay nada más con lo que se relacione; no, ella puede dar, sin perder el mínimo de su potencia, es decir, puede hacernos independientes”.

Libere ergo Spiritus sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate” (*De Pot.*, q. 10, a. 2 ad 5, Q. D. II, Torino 1965, p. 260 b). Altre volte la creazione manifesta più questa libertà di Dio che non la processione dello Spirito Santo: “Voluntas, in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodmodo, ut dictum est. Spiritus autem Sanctus procedit ut Amor, in quantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat” (*S. Th.*, I, 41, 2 ad 3). Cf. *De Pot.*, q. 2, a. 3.

⁴⁸ “Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem sicut appetitus bruti” (tesi 159) e “quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur” (*Fontes vitae S. Thomae Aq.*, ed P. M.-H. Laurent, fasc. VI, p. 607 y ss.). Para la polémica de Santo Tomás sobre este punto crucial de la independencia de la voluntad respecto del intelecto, cf. *De malo*, q. 6, a. un., primera parte.

⁴⁹ *Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. W. I, Bd. VII, p. 386.

“He aquí en que consiste el misterio por el cual la omnipotencia es capaz de producir no sólo la cosa más imponente de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil de todas (es decir, una naturaleza independiente respecto de la omnipotencia). Por consiguiente, la omnipotencia, que con su mano potente puede tratar tan duramente al mundo, puede en su conjunto tornarse tan ligera que lo creado goce de independencia”⁵⁰.

Digamos de paso que menos profunda aparece, en cambio, la manera de concebir la relación de la omnipotencia de Dios con la libertad del ser humano en Hans Jonas. Él afirma que frente al mal en el mundo, ejemplificado por Auschwitz, ya no se puede sostener la simultánea bondad, comprensibilidad y omnipotencia de Dios. De hecho, puesta en relación con el mal, una divinidad omnipotente “o está privada de bondad o es totalmente incomprensible”⁵¹. Pero un Dios privado de bondad deja de ser Dios, mientras un Dios totalmente incomprensible es algo que ni siquiera podemos debatir. Sólo queda, entonces, abandonar el concepto de omnipotencia. Por lo cual si deseamos continuar debatiendo el tema de Dios, debemos admitir que Él no intervino para impedir Auschwitz “no porque no lo deseaba, sino porque no estaba en condiciones de hacerlo”. En realidad, al conceder al hombre la libertad, Dios renunció a su omnipotencia⁵².

Para Santo Tomás, en cambio, dado que la voluntad es potencia de un espíritu finito, la misma se encuentra al inicio y en forma radical “en potencia” y tiene necesidad de Dios para pasar al acto. La primera inclinación, o sea, el primer impulso a ‘querer en acto’ debe provenir de Dios. Queda claro que ningún otro agente puede influir directamente en la voluntad, desde el punto de vista subjetivo o en orden al ejercicio del acto (según la terminología de Santo Tomás) porque sólo Dios puede entrar — y, de hecho, está siempre presente— en el alma y en la voluntad. Santo Tomás aquí habla de una moción totalmente especial e inefable que la voluntad recibe de la omnipotencia de Dios para realizar su primer acto, o paso de la potencia al acto, que pone la voluntad en tensión para el sucesivo ejercicio consciente de la libertad. Tomás se remite en este punto decisivo a un texto de Aristóteles, que menciona un divino instinto o conato, no heterónimo sino autónomo en cuanto pone la voluntad como libertad. “Por consiguiente, se afirma que, como concluye Aristóteles en el capítulo *Sobre la buena fortuna*, lo que en primer lugar mueve la voluntad y el intelecto es algo que está por encima de la voluntad y del intelecto, o sea Dios”⁵³.

Por ende, para Fabro, esta notable apelación de Hegel y de Kierkegaard al contexto bíblico de la creación del hombre como espíritu que fue creado a imagen de Dios (*Gn 1, 27*), como referencia existencial para la fundación de la libertad humana, tiene la consonancia de toda la tradición

⁵⁰ SØREN KIERKEGAARD, *Diario VII A 181*, tr. it. di C. Fabro, n. 1017.

⁵¹ HANS JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genoa: Il Melangolo, 1990, p. 34.

⁵² *Ib.*, p. 35 y ss.

⁵³ THOMAS AQUINATIS, *De malo*, q. 6, a. un.

cristiana. En relación con Santo Tomás, Fabro destaca que el Doctor Angélico se remite en forma expresa a Juan Damasceno justo en el umbral, es decir, en el *Prólogo* a su moral general "...como enseña Damasceno, se dice que el hombre fue creado a imagen de Dios en cuanto la imagen indica 'un ser dotado de inteligencia, de libre albedrío y de dominio sobre sus propios actos'"⁵⁴. Sin embargo, aquí Fabro propone algo más que el escueto texto del Doctor Angélico que, si bien se mueve e indica la originalidad primaria de la libertad buscada por el pensamiento moderno, no la agota (¿y cómo podría?). En este punto Fabro intenta una superación y expresa dicha originalidad primaria de la libertad como "creatividad participada", es decir "acto puro de surgimiento del Yo en la estructura existencial del sujeto como persona"⁵⁵.

Entonces, con esta noción que Fabro alcanza a leer en Tomás movido por Hegel y por Kierkegaard, el horizonte operativo de la libertad y por tanto invertido respecto del clásico, incluidos Platón y Aristóteles; o sea que el nuevo horizonte de la libertad es elevado por la inmersión en la función racional de 'comandos' atribuida con propiedad por Anaxágoras al intelecto, al surgimiento de la responsabilidad en la cual cada uno, poco o muy dotado, poco o muy inteligente... se reconoce en el propio yo. Se trata —y es el significado fundante que puede tener para Fabro la libertad como creatividad participada— "que la libertad es aquella propiedad del hombre gracias a la cual algo que no podía ser ni devenir, en cambio deviene y es; como asimismo algo que podía ser y devenir, no es ni deviene". Por ende, la esencia creativa de la libertad no puede reducirse a un concepto, ni a un juicio, ni siquiera a un discurso, sino que está en la posición de sí en sí misma en cuanto acto en condiciones de mover para retener o soltar, para acoger o rechazar, para amar u odiar... aquello, y sólo aquello, que el hombre desea ser en la propia vida. En consecuencia, Fabro propone con una interpretación nueva de Santo Tomás una primacía existencial de la libertad como independencia radical del sujeto espiritual de aquello que es finito y como inicio de la libertad en sí y consigo misma: *movet seipsam et intellectum a seipsa et omnes facultates per seipsam*. Salto éste de la decisión creativa que supone a la persona como un ser absoluto por participación porque sólo un ser absoluto por participación puede ser capaz de tener una libertad como 'creatividad participada'.

De la Libertad al Ser

Pero a esta altura alguien puede preguntarse: entonces hay dos Fabro, uno del ser y el otro de la libertad; uno que censura el pensamiento moderno porque perdió la instancia del ser y cayó en el ateísmo; el otro que exalta el pensamiento moderno como la apoteosis de la libertad hasta llegar a escribir una obra sobre *La oración en el pensamiento moderno*.

Quizás aquí hayamos arribado al núcleo más profundo de la propuesta

⁵⁴ THOMAE AQUINATIS, *S. Th.*, I-II, Prologus.

⁵⁵ C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. VIII.

de Fabro como último intento de síntesis del pensamiento del ser de Santo Tomás con la instancia del yo libre desarrollada por la modernidad. Se trata de la fundación de la libertad en una correspondencia directa entre el momento especulativo y el práctico en la vida de la persona.

De hecho, el ser, el modo de ser, es revelado por el operar, es decir, por el modo de operar. Así, si desde el punto de vista resolutivo *operari sequitur esse*, desde el punto de vista de la *via inventionis*, bien se puede decir: *esse sequitur operari*. Ahora el alma conoce lo verdadero en sí y tiende al bien en sí, perfecto y sin límites: de allí la sed insaciable de saber y de alcanzar la felicidad. De esta manera, el alma alcanza lo absoluto en el conocer y en el querer, y no depende del cuerpo ni se detiene ante las realidades materiales; antes bien, aspira a la ciencia y al conocimiento perfecto y a la felicidad suprema. Este surgimiento o independencia en el operar revela la independencia en el ser, de modo que el *esse* (*actus essendi*) no pertenece al compuesto sino propiamente al alma intelectual como forma en sí subsistente.

La independencia y la originalidad en el *esse* que competen a la forma subsistente se manifiestan en las operaciones espirituales, o sea, en el surgimiento absoluto del entender y del querer. El surgimiento del conocer queda evidenciado por la aprehensión directa de las pruebas de la verdad fundante del *ens* y de los elementos trascendentales relacionados con el mismo (*res, aliquid, unum, verum, bonum*). Sobre tal aprehensión se funda la evidencia del principio primero, el de contradicción, en cuanto éste explicita en el darse de la presencia del ente la pertenencia constitutiva y, por ende, fundante principalmente del *esse* al *ens*, y la presencia conjunta del *ens* al *unum, verum, bonum*... Por lo tanto, la aprehensión del *ens* debe llamarse primaria, o sea, pre-lógica porque está dada no por una intuición o abstracción de iluminación absoluta sino en la confluencia de las facultades de aprehensión sensitiva (sentidos externos e internos) e intelectual (intelecto y memoria intelectual) aplicándose lo mismo —independencia de la abstracción fundante del *ens*— para las aprehensiones del (*ens*) *unum*, del (*ens*) *verum* y del (*ens*) *bonum*.

Con el fin de intentar una fórmula aproximativa pero orientativa sobre nuestro tema, se podría decir lo siguiente: inspirándose en Avicena, que es creacionista, Fabro afirma con Santo Tomás que “*id quod primo intellectus quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens*”⁵⁶. Sin embargo, esto debe entenderse en sentido fuerte, es decir, el plexo *ens* no es sólo el *primum cognitum* en el orden de los elementos conocibles, sino que también es el soporte o el principio fundante de toda actuación del sujeto y por ende, también de la actuación de la voluntad y de la libertad. En realidad, Santo Tomás afirma: “según Aristóteles en la *Metafísica*”⁵⁷, una cosa es conocible en cuanto está en acto. Así, el ente —¡téngase presente!— es el objeto propio del intelecto; es entonces la primera cosa inteligible, como el sonido es el primer objeto de la audición”. Como todo participio, *ens* también indica el sujeto (la esencia) en acto, como *loquens* es el sujeto que habla.

⁵⁶ *De Veritate*, I, 1.

⁵⁷ *Met.*, IX, 9, 1051 a 29-32.

Pero mientras *loquens* y los demás participios (*ambulans, discens...*) indican actos particulares (del caminar, del aprender, del adelgazar...), el *esse* (ser) de *ens* indica el acto de todo acto, como *ens* puede llamarse el sustantivo de todos los sustantivos. Al aferrar con el *ens* lo real, ("no el ente en cuanto ente que no existe"⁵⁸, sino una esencia singular concreta en acto), la persona aferra el acto de ser y lo aferra como acto en absoluto por el cual, o sea, gracias al cual, es en acto o pasa de la potencia al acto, es decir, deviene operativamente real. El pasaje de la potencia al acto tiene aquí valor absoluto, luego el *esse* que califica el *ens* tiene significado y valor absoluto inclusive en esta instancia. Por lo tanto, la persona concreta con la voluntad, que tiene por objeto el *bonum* en el sentido de real perfectivo en tanto *ens perfectum* con el acto concreto de la libertad, participa de la absolutez del *actus essendi* en carácter de *perfectio omnium perfectionum*. Luego, la persona, desde el primer paso, con la percepción dinámica del *ens*, está en contacto (participa) con el Absoluto. La voluntad, entonces, que tiene por objeto el *bonum*, el *ens perfectum et perfectivum*, es por sí misma acto del *ens*, gracias al *esse*, capacidad abierta a lo absoluto en cuanto fin de los fines (o sea fin último) y por ello dotada de libertad dominadora del acto y del objeto⁵⁹. "El bien — dice Santo Tomás — en cuanto se presenta como apetecible comporta la causa final, que tiene una primacía causal, porque el agente no opera sino en razón del fin, y por el agente la materia se dispone en la forma; por tanto se dice que el fin es la causa de las causas (*causa causarum*)"⁶⁰. Luego en el causar, el bien es anterior al ente, como el fin es anterior a la forma"⁶¹. Entonces, "el bien como objeto de la voluntad está en la convergencia de todas las facultades, incluida la inteligencia, para una aprehensión unitaria del *ens verum*"⁶².

Santo Tomás, en clima realista, tiene la fórmula existencial "intelligo quia volo"⁶³ y Hegel, con razón para Fabro, atribuye la afirmación de la libertad como acto existencial universal, o sea, propria del hombre en cuanto hombre, frente al mensaje de Cristo sobre la igualdad de todos los hombres ante Dios en el ya citado párrafo 482 de la *Enciclopedia*. Pero Hegel, a diferencia de Kierkegaard, asimiló el principio de la igualdad cristiana del hombre *imago Dei* al proyecto de la unicidad de la sustancia espinoziana sacrificando la realidad "de la persona como del Ente Singular ante Dios", reivindicada por Kierkegaard, al sujeto trascendental de la ambigüedad entre Dios e Historia.

En este punto, el último Fabro para demostrar ulteriormente la prioridad de la atracción al *ens perfectum*, al *bonum*, respecto de todas las acti-

⁵⁸ C. FABRO, "L'emergenza dello Esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo", en *L'atto aristotelico e le sue interpretazioni*, p. 159.

⁵⁹ Cf. "C. Fabro, Libertà teologica ed esistenziale", en *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cargo de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma, 1991, pp. 21-24; 60. Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, II, 2 994 b 9 y ss.; *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 56 y ss.

⁶⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, II, 2 994 b 9 s.; *Eth. Nic.*, I, 5, 1097 a 56 y ss.

⁶¹ *S. Th.*, I, 5 ad 1.

⁶² C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, Milán, 1983, p. 224.

⁶³ *De Malo*, q. 6, art. un.

tudes de la conciencia, pone de relieve una lectura de Santo Tomás de un texto de la *Ética Eumedeas* de Aristóteles, que menciona en forma expresa un *conatus* divino, o sea "tendencia inmediata ($\delta\rho\mu\eta$), calificante" como punto de partida de la actividad de la conciencia y fundamento del inicio de la actividad libre⁶⁴. De hecho, Santo Tomás afirma: "se debe considerar que en el hombre se verifican dos principios de movimiento: uno, interior, que es la razón; el otro, exterior, que es Dios"⁶⁵. Y luego agrega: "El Filósofo mismo advierte que aquellos que son movidos por el instinto divino, no tienen necesidad de deliberar según la razón humana, sino que deben seguir el instinto interior" que es el instinto del Espíritu Santo. Así, el protagonista de la personalidad es el yo, el sujeto humano, que tiene su realización más alta en la actividad espiritual de búsqueda de la verdad y de actuación de la libertad. Entonces, la actividad del sujeto y la persona pensante u operante no son *membra disiecta*, sino que forman una totalidad dinámica que se hace presente en la conciencia sólo en forma solidaria, es decir, que los componentes se tienen unos a otros en su pertenencia recíproca. Los modernos, después de Kant, hablan más bien de percepción del yo que "debe poder acompañar todas mis representaciones"⁶⁶. Tal experiencia sería para Santo Tomás una percepción del alma⁶⁷, acto primero del cuerpo y de las operaciones vitales por la cual el yo se mantiene en sí unido y se afirma como centro operativo. Santo Tomás, empero, habla poco o nada del yo. Para Fabro, en cambio, Kierkegaard que muta del yo trascendental kantiano su 'yo teológico', es decir, "el yo y Dios en una relación de convergencia", presenta una "novedad de inspiración antropológica que reivindica la independencia del yo. Pero se trata de una independencia derivada del Principio omnipotente que es Dios". No obstante, independencia del yo quiere decir también "capacidad dominante del acto y del objeto". Y dado que la elección implica el acto de elegirse "o bien el autocolocarse del yo como sujeto, la libertad o el ejercicio de la elección decide, o sea constituye, la cualidad ontológica del yo mismo según el *quisque est faber fortunae suae*"⁶⁸. De este modo, "el alma yace oculta en la intimidad de cada uno, pero atestigua su presencia con el actuar cuyo principio y fin es el yo"⁶⁹.

⁶⁴ C. FABRO, "Le 'liber' de bona fortuna chez Saint Thomas", in *Revue Thomiste*, 1988, p. 556 y ss.

⁶⁵ *S. Th.*, I-II, q. 68, a. 1 c.

⁶⁶ IMMANUEL KANT, *Kr. V.*, § 16.

⁶⁷ Para Santo Tomás en la percepción de los actos hay percepción conjunta del alma y del principio de tales actos: "...perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum" (*De Ver.*, X, 9). Nada más cierto que este conocimiento: "secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse" (*ib.*, X, 8 ad 8). Para la doctrina general vale el principio: "in hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere" (*ib.*, X, 8). Ello equivale a afirmar con certeza una percepción propia de lo espiritual de contenido positivo inderivable: "Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particulares quod est facere actu intelligibilia" (*S. Th.*, I, 79, 4; *De Ver.*, X, 9 ad 2, ad 9).

⁶⁸ C. FABRO, "Libertà teologica ed esistenziale", en *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cargo de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma, 1991, p. 16.

⁶⁹ C. FABRO, *Per un progetto di filosofia cristiana*, Nápoles, 1990, p. 35.

Incluso aquí el *esse* de la persona, el *actus essendi*, es objeto “*per resolutionem*” de reflexión como el acto del *ens participatum* y no directamente en sí. Pero parece que la aprehensión del propio ser como participado, es decir, como *id quod est-quod habet esse*, aprendiendo de manera conjunta en el *ens* la *essentia* y el *esse*, donde el *esse* es el acto y la esencia, es la potencia, ya sea en la apertura para la aprehensión de la existencia de Dios a partir del cual, como estímulo o impulso inmanente o justamente *conatus*, la mente se eleva a la demostración refleja de la existencia y al conocimiento dialéctico de su naturaleza. Por ende, es un instinto divino o *conatus* eficiente pero no exterior al modo de las causas eficientes físicas ya que, para Tomás, Dios está presente en el mundo por *essentiam-potentiam-praesentiam*⁷⁰ y tanto más en las personas donde lo es *per illapsum*⁷¹. Por ese motivo, Santo Tomás en la *Summa contra Gentiles* puede afirmar que la sustancia del ángel “es superior a las cosas sensibles y al alma misma, con la cual [alma] sin embargo *el intelecto humano asciende al conocimiento de Dios*”⁷². No se trata, entonces, de que para el conocimiento de Dios deba recurrirse a un inmediato “sentido de lo divino”, como pretenden las “filosofías de la intuición” (Schleiermacher), aunque es necesario también admitir una alianza estrecha entre la razón y la libertad que no es ni debe ser una dependencia pasiva de una respecto de la otra ya que la razón debe ejercitar su propio deber formal y de igual manera la libertad su final. Se trata de un método sintético: la persona opera con la razón, pero la mueve al interior de la realidad trascendente que es Dios y el alma como sujeto libre espiritual. Dicho método implica un movimiento de ascenso y descenso helicoidal. A partir del mundo y del yo, el hombre asciende a la existencia de Dios y luego moviendo desde Dios regresa al mundo y al yo para insertarlos en el fundamento común de lo Absoluto. Por último, y en consecuencia, reflexionando sobre el mundo y sobre el yo, como efectos causados por Dios, se hace de nuevo regreso a Dios como *Ipsum esse subsistens* que es plenitud originaria y posesión total de las perfecciones y actualidades que operan en el mundo y en el yo como participaciones de Dios.

Así, se amalgaman la experiencia y la ciencia primera en la respectiva función y consistencia y se opera una “brecha” de pasaje al límite que tiene la conciencia siempre alerta.

En definitiva, tal rehabilitación del ser a partir del ser humano y de una antropología fundamental, que intenta Fabro con Santo Tomás y Kierkegaard, puede llevar como consecuencia a la plena rehabilitación del ser humano que se experimenta como aquel que es pero no por esencia y luego puede develar por analogía a Aquél que es el acto de ser por esencia. Centralidad del actuar humano libre y descentralización hacia el sujeto como ser participado y recentralización hacia lo alto, o sea, como retorno

⁷⁰ *S.Th.*, I, q. 8, aa. 1-4. Cf. *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

⁷¹ “*Solus Deus illabitur menti*” (*Quodlib.*, III, q. 3, a. 7, Torino, 1949, p. 46 a). O bien: “*Solus Deus illabitur animae*” (*S.Th.*, III, q. 64, a. 1 c.).

⁷² THOMAE AQUINATIS, Lib. I, c. 3, n. 1 c. (tr. it. a. c. di T. Centi, Turín, 1978, p. 64). Cf. para C. FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, pp. 22-26.

al *Ipsum esse subsistens* que es plenitud originaria de las actualidades que operan en el yo como participación de Dios. Lo esencial que la filosofía moderna, en cambio, no logra hacer plenamente es la descentralización hacia lo profundo, o sea, lo metafísico, y la recentralización hacia lo alto, o sea, lo teológico. No así Santo Tomás que en un último texto dice en forma sintética: "Deus est et tu: sed tuum esse est participatum, suum vero essenziale"⁷³.

Se podría agregar que las trascendencias de las cuales son capaces la actividad de la inteligencia y la de la voluntad, en esta dialéctica de descentralización ascendente hacia la propia mismidad y hacia su fundamento, de por sí no se corresponden plenamente en la praxis de la persona humana. Incluso, la dirección hacia el alma y sobretodo hacia Dios, que constituye el acto de trascendencia del ser humano por antonomasia, es diversa referida a la inteligencia y a la voluntad. La trascendencia de la inteligencia tal como se lleva a cabo en el pensamiento especulativo no responde plenamente al deseo de la posesión del bien por parte del querer radical del ser humano. En este sentido, la voluntad como capacidad radical del ser humano desea una presencia real y un contacto inmediato con Dios, Bien absoluto, sin satisfacerse con una presencia meramente mediata de la inteligencia. Fabro ha recibido esta lección de Santo Tomás leído desde la modernidad y trata de mostrar que la aspiración suprema de la libertad como capacidad radical del bien no se puede apagar en un contacto mediado por la actividad noética de la inteligencia, que es siempre en esta tierra "como en el espejo y por analogía". Luego, tal aspiración busca algo más. Se trata de una participación real en la plenitud de vida con Dios, como se puede dar en una relación interpersonal. De ahí que la relación de la razón práctica con Dios sea diversa que la de la razón teórica. Si bien la actividad de la razón teórica es necesaria y puede operar en sí cierta presencia objetiva de Dios por aquello que lo conocido está de algún modo en el cognoscente y que la actividad teórica no acaba en la fórmula dogmática sino en la realidad misma, tal actividad no puede sin embargo operar en sí una presencia real del absoluto sin mediación de la luz intelectual y de una cierta idea y (hasta imagen): Dios no sería Dios si el intelecto humano pudiese entender directamente el *Ipsum esse* o la esencia Divina. El intelecto humano, como hemos visto, puede conocer la existencia de Dios y también sus principales atributos pero no directamente su esencia. El único modo de operar una presencia inmediata de Dios consiste en trasladarse a Él mediante la oración, en dirigirse a Él mediante el movimiento propio de la libertad que es el amor⁷⁴. Sólo el amor y la oración establecen una relación interpersonal con Dios adecuada a nuestra realidad ontológica, que es una situación de indigencia o cadenciada de la inmediatez por parte de la visión y de la actividad teórica. La oración constituye así la forma más alta y posible para todo ser humano de expresar el amor por Dios y la decisión de la libertad más adecuada como respuesta al don del ser recibido y como

⁷³ In *Psal.*, 34, 7.

⁷⁴ *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 43 y ss.

decisión personal de ponernos en transparencia con el Fundamento. La decisión por Dios que el ser humano actúa en la oración constituye la forma más alta de libertad dado su carácter de sabida respuesta y de abandono completo del propio ser al y en el Ser por esencia.

Para concluir, bien podemos decir que la vida de Fabro es un modelo de esta circularidad entre el amor y el conocimiento que propone lucidamente Santo Tomás: "Quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis: dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ad ultimo fine, ad creaturas derivatur", esto es, "como el amor de Dios, especialmente en la vida presente, es algo mayor que el conocimiento [que de él tenemos], por esto lo presupone. Y porque el conocimiento no acaba en las cosas creadas, sino que sirviéndose de éstas tiende a una realidad superior, así el amor comienza justamente a partir de tal realidad superior, para luego abrazar desde ella las otras cosas, en una especie de movimiento circular. Así, mientras el conocimiento partiendo de las creaturas tiende a Dios, el amor, partiendo desde Dios cual fin último, abraza las creaturas"⁷⁵. Podemos decir que en los últimos años Cornelio Fabro se había concentrado firmemente en ilustrar filosóficamente esta dialéctica que, a su manera, constituye el "mapa originario del espíritu" todavía inexplorado, pero durante el último año su reflexión prácticamente se llama a silencio. Quizás para imitar también en esto a su maestro, Santo Tomás.



⁷⁵ S. *Tb.*, II-II, 27 4 ad 2.