

CHRISTIAN FERRARO, IVE

*Centro de Altos Estudios San Bruno Vescovo
Segni - Italia*

La noción de libertad en el tomismo esencial de Cornelio Fabro

Universidad Católica Argentina, 26 de mayo de 2006

“La libertad es aquella propiedad del hombre gracias a la cual algo que podía no ser ni devenir, en cambio deviene y es, y asimismo algo que podía ser y devenir, no es ni deviene”.

La observación, de carácter fenomenológico, abre el camino para la determinación nocional de la esencia de la libertad: “La esencia creativa de la libertad —sigue Fabro— está en aquel ‘puede’, cuya verdad no se encuentra ni en un concepto ni en un juicio, ni tampoco en un discurso de la razón, sino en la ‘posición de sí’”¹.

‘Esencia creativa’, ‘capacidad activa de posición de sí’, ‘iniciativa originaria de la subjetividad’... términos todos que caracterizan la noción fabriana de libertad, que nos proponemos presentar. Se trata de una noción profundamente tomista pero que, al mismo tiempo, se muestra delicadamente atenta a los reclamos y a la aventura o drama de la filosofía moderna que, de una manera u otra, se ha debatido en la búsqueda angustiada de la fundación última del ser del hombre en su originariedad constitutiva.

Precisamente, gracias al penetrante conocimiento que tenía de la filosofía moderna y a su particular sensibilidad para aferrar la problemática de base de la misma, Fabro nos ofrece una interpretación novedosa de la libertad que no sólo concuerda con la de Santo Tomás, sino que, además, llega a evidenciar aspectos que antes no habían sido suficientemente puestos de relieve. Esa puesta de relieve o descubrimiento mueve al filósofo de Udine a llamar a Santo Tomás “el más ferviente cantor y el más profundo Doctor”² de la libertad, el cual, “cuando se abandona a su genio especulativo rompe los límites de la cultura de su tiempo y sobre todo del paradigma aristotélico mismo”³.

¹“Libertà è quella proprietà dell'uomo grazie alla quale qualcosa che poteva non essere né divenire, invece diviene ed è e parimenti qualcosa che poteva essere e divenire, non è né diviene. L'essenza creativa della libertà è in quel ‘può’ la cui verità non si trova in un concetto né in un giudizio e neppure in un discorso della ragione, ma è nella ‘posizione di sé’” (C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Segni: Edivi 2005, pp. 9-10). Cuando no indiquemos otra cosa explícitamente, las citas serán de Fabro. La traducción de todos los textos es nuestra.

²“Orizzontalità e verticalità nella dialettica dell'atto libero”, *Angelicum*, 48 (1971), p. 354.

³*Riflessioni...*, p. 38.

Fabro ha dedicado muchos escritos al tema que nos ocupa: una presentación de *todo* lo contenido en sus obras superaría los marcos de una simple exposición. Nos hemos sentido obligados, pues, a elegir una de las varias posibilidades que se nos mostraban viables para proponer una **primera aproximación** y somos plenamente conscientes de que es mucho lo que queda por tratar como también de que algunos puntos merecen un desarrollo más extenso. En concreto, más que una lectura o síntesis de los distintos artículos, a nosotros nos ha parecido mejor ofrecer una presentación a la vez panorámica y articulada de la temática fabriana de la libertad para introducir e invitar a una lectura directa y más profunda de los textos y para facilitar al lector una fundada aunque inicial visión de conjunto. Por eso en el primer momento de nuestro trabajo vamos a decir algo acerca del horizonte hermenéutico en que se mueve la reflexión fabriana. En un segundo punto, nos referiremos a tres tesis que son de importancia capital en la articulación de dicha concepción de la libertad, para luego en un tercer momento, referirnos a la determinación nocional última de la libertad que nos ofrece el tomismo esencial de Fabro⁴.

1. Apoteosis y disolución de la libertad en el pensamiento moderno

Una vez garantizada la “cualidad diferencial” del tomismo en su originalidad especulativa de asimilación sintética del horizontalismo aristotélico y del verticalismo platónico mediante la noción metafísica de participación entendida en clave de composición de acto y potencia, Fabro estaba en grado de cotejarse con las instancias más exigentes y robustas del pensamiento moderno (y contemporáneo). Contemporáneamente —estamos hablando de los años '40—, aparecía cada vez con mayor fuerza el existencialismo que, en su proyecto de acercamiento indirecto al ser mediante la analítica de la existencia y la determinación de las categorías de la subjetividad, intentaba abrir una vía que no había sido aún recorrida y ponía una nueva exigencia de libertad.

No faltaron en ese entonces tomistas que manifestasen la intención de abrir un diálogo o mostrar una apertura hacia la entonces novísima filosofía e incluso se llegó a hablar con expresión equívoca, de un “tomismo existencial”. La expresión era equívoca tanto porque no era fiel a la auténtica semántica tomista para designar al ser como acto, como porque con el término “existencia” el existencialismo entendía referirse a una realidad distinta a la mentada por los escolásticos y moverse en un horizonte nuevo⁵. Fabro salió al cruce de tal equívoco, aunque indicando, a la vez,

⁴ La abundancia de citas obedece a la naturaleza fundamentalmente expositiva del presente trabajo y, por ello, al propósito de garantizar la atendibilidad científica de nuestras afirmaciones y al deseo de posibilitar un contacto más directo con el texto mismo de Fabro.

⁵ No obstante, Heidegger rechazará el rótulo de “existencialista” y criticará a Sartre, como se sabe, por no haber sabido librarse de la distinción (modal) de *essentia* y *existentia*, que está ligada a la metafísica: “Sartre spricht dagegen den Grundsatz des Existentialismus so aus: Die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei existentia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existentia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz” (*Brief über den Humanismus*, en Gesamtausgabe, Bd. 9, Frankfurt am Main: ed. Klostermann, 1978, 328).

el punto en que podía haber un encuentro. Citamos el párrafo porque es importante para introducir nuestro estudio⁶:

Para la filosofía existencial, que vive en el clima de la filosofía moderna, la existencia es la libertad del espíritu finito que se encuentra en el mundo y debe darse por eso una estructura: la existencia es por eso la libertad considerada como “posibilidad radical” de elección y que se actúa, por tanto, en la “elección”. En esta concepción de la libertad todos los existencialistas, desde Kierkegaard a Sartre, están de acuerdo y yo creo que lo esté también S. Tomás; pero entonces es en este sentido, en el campo de la dialéctica del espíritu, no en aquél exterior de la simple efectualidad, que debe buscarse el acercamiento. Así, la noción tomista de participación retornará con una extensión y profundidad de sentido verdaderamente aptas para satisfacer las instancias legítimas de la última filosofía.

El texto es interesante por la mención de la concordancia (obviamente *in genere*) de todos los existencialistas en esta concepción de la libertad y, más aún, por la extensión audaz de la misma a Santo Tomás, y la consecuente indicación de la línea en que debe ser buscado un punto de contacto. Pero el texto es más importante aún porque marca el inicio de una *inclusio* que abre y cierra la parábola fabriana, en cuanto que la juvenil apelación a la noción de participación se encontrará con la fórmula precisa para la determinación nocional de la libertad que ofrecerá el último Fabro, como luego se verá.

Por otra parte, merece ser notada la observación acerca del “clima” en que se mueve el existencialismo. Se trata del clima de la filosofía moderna. Es en el horizonte de esa aspiración moderna y de esa búsqueda de la fundación última de la libertad originaria, siempre intentada y jamás adecuadamente satisfecha, que Fabro encontrará el lugar para activar la propuesta del tomismo esencial. Porque, en efecto, el problema de la libertad es el problema fundamental que se pone la filosofía moderna, su exigencia más sentida⁷. En este deseo de reivindicación de la autonomía y consistencia del yo personal la filosofía moderna y Santo Tomás casi se tocan por un momento, para después distanciarse de manera notable: aquélla para la disolución de la individualidad en el trascendental; éste, para la fundación ontológica y existencial del individuo en la trascendencia. De

⁶ “Per la filosofia esistenziale, che vive nel clima della filosofia moderna, l'esistenza è la libertà dello spirito finito che si trova nel mondo e deve darsi perciò una struttura: l'esistenza è perciò la libertà considerata come ‘possibilità radicale’ di scelta e che si attua pertanto nella ‘scelta’ (...). In questa concezione della libertà tutti gli esistenzialisti, da Kierkegaard a Sartre, sono d'accordo, ed io credo che lo sia anche S. Tommaso: ma allora è in questo senso, nel campo della dialettica dello spirito, non in quello esteriore della semplice effettualità, che va cercato l'accostamento. Così la nozione tomista di partecipazione ritornerà in un'estensione e profondità di senso veramente adatte per soddisfare le istanze legittime dell'ultima filosofia” (*La nozione metafisica di partecipazione*, en *Opere Complete*, vol. 3, Segni: Edivi, 2005, p. 30). La observación fue añadida por Fabro en la segunda edición, que es de 1950. Negritas nuestras.

⁷ Cf. *Riflessioni...*, p. 49.

esta fundación y reclamo de consistencia nos dejaba el Angélico una huella imborrable en la polémica antiaverroísta con su contestación irrefragable del intelecto único trascendental mediante la invocación de la pertenencia del acto a la persona concreta: *hic homo intelligit*.

No menos imperiosa se hacía la reivindicación de la consistencia primaria del sujeto luego de todo el arco del despliegue del pensamiento moderno. Fiel a la tradición racionalista, Kant identificaba la libertad con la espontaneidad racional pero anclándola al trascendental. El Yo que era interpretado de manera funcional y sólo podía ser postulado mediante la analítica trascendental como el acompañante de todas las representaciones (*Begleiter aller Vorstellungen*) pasaría luego a tomar el puesto de primer principio de la *Wissenschaftlehre* fichteana y a convertirse en objeto de la *Intellektuelle Anschauung* para asumir un protagonismo constructivo y constitutivo y finalmente diluirse en su reducción a momento de la historia como realización plena de la racionalidad impersonal en Hegel. De esa manera, el sujeto real de carne y hueso se perdía, es decir, se esfumaba (*zerfließt*) en su simple ser-referencia al Absoluto en cuanto que lo finito es lo ideal⁸. La afirmación de la subjetividad fundante que había abierto el camino del pensamiento moderno con el *cogito* cartesiano, terminaba, por la coherencia interna del error metodológico de la duda universal y del error sistemático de la identidad de ser y pensamiento diluyendo al individuo en un retorno a la unidad parmenideana del ser sin residuos en el proceso de la verdad de la conciencia como autoconciencia.

La voz del último Schelling a este respecto era vista por Heidegger como una voz de alarma. Para él, las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* constituían la obra más importante de la filosofía moderna. Sin embargo, la plataforma del monismo spinoziano impedía a Schelling superar el panenteísmo y lo obligaba a interpretar la libertad individual como parte de la vida divina insertándola en la *creatio ab aeterno, a parte ante*, en una suerte de predestinación trascendental anticipada⁹.

En esta fundación de la libertad finita en el Absoluto, el último Schelling coincidía con Hegel si bien en dirección inversa. Y será Hegel mismo quien dará a Fabro la ocasión para la activación de la perspectiva tomista de la participación en la instancia de la libertad. El texto hegeliano —de notable elegancia— es frecuentemente citado por Fabro con sus respectivos paralelos¹⁰:

Partes enteras del mundo, África y Oriente, no tuvieron jamás esta idea y no la tienen aún. Los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, incluso los estoicos... tampoco la tuvieron. En cambio, ellos solamente sabían que el hombre es libre en realidad por

⁸ Para Hegel esta proposición define el perfil propio del idealismo: "Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus" (*Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 21/1, ed. Meiner, Hamburg 1985, 142).

⁹ Cf. *Riflessioni...*, p. 20.

¹⁰ "Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und die Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt;

cuestión de nacimiento (como ateniense, espartano... ciudadano), o por fuerza de carácter, por formación, por la filosofía (el sabio es libre aún como esclavo y en cadenas). Esta idea ha venido al mundo mediante el Cristianismo según el cual el individuo *como tal* tiene un valor *infinito* en cuanto que es objeto y término del amor de Dios y en cuanto que está determinado para una relación absoluta con Dios como espíritu, es decir, a tener en sí la inhabitación de este espíritu, en una palabra, [la idea de] que el hombre como tal está determinado para la más alta libertad.

En la invocación del cristianismo para la introducción del concepto de libertad y el recurso a la relación con Dios, Fabro ve un punto de contacto con Santo Tomás. Hegel se encuentra en dicha referencia con la tradición bíblica y patrística y, de manera particular, con el Angélico para quien el hombre "factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum"¹¹.

El reclamo de fundación de la subjetividad constituye, pues, el horizonte hermenéutico o, en todo caso, el problema o exigencia que se propone satisfacer Fabro. Desde esta perspectiva debe ser leída entonces, la novedad de la reflexión fabriana sobre la libertad, que está en continuación directa con la recuperación del *esse* tomista.

2. La temática fabriana de la libertad

En la introducción a sus magníficas *Riflessioni sulla libertà*, Fabro caracteriza la libertad como *atto puro di emergenza dell'io nella struttura esistenziale del soggetto come persona*. Para Fabro la libertad es ante todo un acto puro —obviamente se trata de un acto segundo, y, bajo cierto aspecto, en el sentido aristotélico de la εωπι, δοσιξ ειωξ αυωτο,—: eso nos habla de la *emergencia cualitativa de la voluntad*. Además, se trata de un acto puro de emergencia del yo, lo cual nos habla de la **estructura trascendental** de la libertad. Por último, la realización efectiva y principal de ese acto se tiene en la **elección del fin**, que es decisiva para la estructura existencial de la persona: la medida del yo es la medida que se asume en la elección del fin que el sujeto establece o determina para sí.

Para la exposición de la temática nos servimos del criterio sugerido por Fabro mismo, a saber, el de la "búsqueda del fundamento", o sea, la *resolutio*, que nos invita a pasar, con una intensificación progresiva, de los actos

sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer isf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches*, einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist" (G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [1830], § 482; ed. F. Nicolin - O. Pöggeler, Hamburg: Meiner [Philosophische Bibliothek, 33], 1991, 388).

¹¹Se trata del magnífico prólogo a la I-II* de la *Summa Theologiae*, que tiene un valor programático y sobre el cual retornaremos.

más superficiales a los actos más originarios, profundos y primeros. Por eso, consideraremos primero el acto de la elección; luego el principio próximo instrumental del cual emana el acto; para pasar, en último término, a considerar al sujeto como totalidad operante que se cualifica por ese acto: es decir, consideraremos el acto, su potencia y el sujeto que se perfecciona.

2.1. La elección del fin último en concreto

Si bien pareciera que Santo Tomás se limita a la sola consideración del fin último en abstracto, como deseo de la felicidad en general, y a hacer de él objeto de sola tendencia natural y no de elección, en realidad, es él mismo quien sugiere la posibilidad de otra manera de pensar, al poner el fin como objeto propio de la voluntad **refiriéndose a la cualificación moral de la persona**¹²:

Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium.

Es manifiesto que el fin como tendencia natural, el solo imperativo de la natura, no es suficiente para constituir a la voluntad como buena sino que para la rectitud de la voluntad hace falta una **conformación reflexiva, consciente y responsable** con aquel bien en el cual consiste verdaderamente la felicidad del hombre.

Con tal premisa, Fabro no duda en atribuir a Santo Tomás el reconocimiento de una "polivalencia subjetiva de la felicidad"¹³. Detengámonos un momento a analizar este concepto aunque sin pretensiones polémicas. Se trata del doble significado que puede tener el fin.

Una cosa es el fin en general o lo que también Santo Tomás llama la *ratio communis beatitudinis*, que todos los hombres naturalmente apetecen, y otra cosa es la felicidad en concreto, es decir, la *beatitudo talis vel talis*¹⁴. Por eso el Santo Doctor pone en guardia contra la seducción de los bienes creados¹⁵. O sea que, mientras que desde el punto de vista de la orientación natural de la voluntad solamente Dios es el fin último del espíritu finito, en realidad, desde el punto de vista de la persona concreta en el ejercicio de la libertad, es decir, desde el punto de vista existencial, Dios tiene concurrentes: "Por lo tanto, si bien desde el punto de vista metafísico formal es Dios mismo (y, para el cristianismo, la participación en la vida trinitaria mediante la gracia) el fin último objetivo del hombre,

¹² S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 3^{um}; Roma: ed. Leon., 1888, t. 4, p. 61 b.

¹³ *Riflessioni...*, p. 65.

¹⁴ "Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae" (S. THOMAS AQ., *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 3; ed. Parm., 1858, t. 7/2, p. 1193 a).

¹⁵ Toda la q. 2 de la I-II* habla de este asunto.

desde el punto de vista existencial —que es el único en el que se actúa la libertad— el fin último real no es más sólo Dios o bien el Absoluto trascendente (...) sino que puede ser, y tal es para la mayoría de los hombres, también lo finito y efímero”¹⁶.

Por otra parte —y la observación no escapa a Fabro—, Santo Tomás habla de un *praestituere sibi finem* que obviamente no es un simple abandonarse a la espontaneidad de la inclinación sino una tarea que debe asumir cada persona con plena responsabilidad. Y es justamente comentando a Aristóteles que el discurso del Angélico se hace más explícito al referirse a la **opción acerca del último fin**: “Quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui *ponunt voluptatem summum bonum* maxime diligunt vitam voluptuosam”¹⁷. Aquel ‘ponunt’ expresa claramente la capacidad activa que no es fruto de espontaneidad natural, sino de decisión responsable: de elección.

La “cualidad de la elección” envuelve a toda la persona y configura o especifica la manera de vivir de la misma. Santo Tomás es consecuente: “Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est quod vitae diversificentur secundum **diversitatem ultimi finis**”; aquí obviamente se está hablando —observamos con Fabro— del fin último concreto. Y el Angélico se detiene para señalar explícitamente los distintos tipos de vida según los distintos tipos de fines: “Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum, vita autem contemplativa quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis”¹⁸.

Con el análisis de estos textos, entre otros, Fabro concluye que también para Santo Tomás es necesario distinguir entre el fin último formal, abstracto, la felicidad en general, fin al cual cada uno tiende por impulso natural, del fin último en concreto, o sea, existencial, que cada uno debe elegir por cuenta propia.

Nuestro autor conoce, desde ya, la doctrina tradicional que reserva la elección a la sola esfera horizontal de los medios y hace del fin último objeto solamente de la *intentio*. Por eso responde explícitamente a la objeción que surge desde este punto de vista: “Y si alguno observase que tales bienes corruptibles no son tanto fines cuanto medios para alcanzar la felicidad, éste identificaría el orden formal abstracto con el orden existencial

¹⁶ “Pertanto se dal punto di vista metafisico formale è Dio stesso (e per il Cristianesimo la partecipazione alla vita trinitaria mediante la grazia) il fine ultimo oggettivo dell'uomo, dal punto di vista esistenziale - ch'è anche l'unico in cui si attua la libertà - il fine ultimo reale non è più solo Dio ovvero l'Assoluto trascendente (...) ma può essere, e tale è per la maggioranza degli uomini, anche il finito e l'effimero” (“La libertà in San Bonaventura”, en *Atti del Congresso Internazionale per il VIII centenario di San Bonaventura di Bagnoregio*, vol. II, Roma 1976, pp. 530-531). Y un poco más adelante: “Pertanto, anche se sotto l'aspetto metafisico Dio non è un oggetto di scelta, a causa della sua trascendenza, diventa invece per l'uomo oggetto di scelta... nella sfera della libertà” (*ibid.*, p. 531).

¹⁷ S. THOMAS AQ., *In I Ethic.*, lect. 5; ed. Leon., Roma 1969, t. 47/1, p. 18 b, lin. 53-56. *Cursiva nuestra*.

¹⁸ S. THOMAS AQ., *In I Ethic.*, lect. 5; ed. cit., p. 18 b, lin. 76-78 y p. 19 a, lin. 79-83.

concreto: en efecto, yo puedo hacer este acto (pecado) de avaricia en cuanto que he puesto en la posesión de la riqueza la felicidad de mi vida”¹⁹.

En virtud de esta elección, de este “poner en algo” (placeres, dinero, carrera...) el sumo bien, la persona adquiere una cualificación moral, pues el objeto de la elección es el bien y el mal²⁰: “Es mediante esta elección del fin último personal que se constituye la moralidad fundamental del acto humano y que la voluntad humana se dice buena o mala y es mediante el desarrollo de esta elección que se va formando y cualificando en su integridad la personalidad moral del hombre”²¹.

Para Fabro, por lo tanto, la inclinación natural propia de la voluntad mira a la felicidad en general, que es “todo y nada” hasta que no se la determina. Precisamente el pasaje a esta determinación, es decir, la *determinatio finis* o, mejor aún, la elección del fin último en concreto, en cuanto que *eligere est unum alteri praeoptare*²², constituye el actuarse fundamental de la libertad real existencial y exige por consiguiente el primado de la voluntad²³.

2.2. La emergencia cualitativa de la voluntad

En la elección del fin último confluyen y se sueldan la horizontalidad y la verticalidad de la dialéctica de la libertad, que se mueve en la tensión de inteligencia y voluntad y, más precisamente, de libertad de especificación y libertad de ejercicio.

Justamente, es analizando el acto de elección, que Fabro aprovecha la ocasión para señalar nuevamente cómo Santo Tomás supera a Aristóteles²⁴ al poner una facultad cuyo acto es, en efecto, el de elegir y

¹⁹ “E se qualcuno osservasse che tali beni corruttibili non sono tanto dei fini ma dei mezzi per raggiungere la felicità, costui identifica l’ordine formale astratto con l’ordine esistenziale concreto: infatti io posso fare quest’atto (peccato) di avarizia in quanto ho messo nel possesso della ricchezza la felicità della mia vita” (“Atto esistenziale e impegno della libertà”, *Divus Thomas P.*, 86 (1983), pp. 131-132).

²⁰ “*Objectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus, non autem verum et falsum quae pertinent ad intellectum*” (S. THOMAS AQ., *In VI Ethic.*, lect. 2; ed. cit., t. 47/2, p. 338 b, lin. 214-216). La negrita es nuestra.

²¹ “È mediante questa scelta del fine ultimo personale che si costituisce la moralità fondamentale dell’atto umano e che la volontà umana si dice buona o cattiva, ed è mediante lo sviluppo di questa scelta che si viene formando e qualificando la personalità morale dell’uomo nella sua integrità” (*Riflessioni...*, p. 42).

²² Cf. S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 15, sed contra 1. Santo Tomás dice claramente que este “constituir el fin en” es quehacer de la libertad, en cuanto que “*determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur*” (*In II Sent.*, d. 25, q. 1 ad 3^{um}; ed. Mandonnet, Paris 1929, t. 2, p. 646). La negrita es nuestra.

²³ *Riflessioni...*, p. 65. Y en un escrito anterior: “Questo rivela che la volontà e per essa la libertà reale, e non l’intelligenza formale che le sta accanto, è l’attività fondante e fondamentale della vita dello spirito” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 531).

²⁴ Fabro se refiere a la célebre duda aristotélica que santo Tomás cita con relativa frecuencia y que se lee en *Eth. Nic.*, lib. VI, c. 2, 1139 a 32-33: διο... η̄σσωρεκτικο. ξ̄ νου/ξ̄ η̄̄προαι, ρεῑξ̄ η̄̄ο: ρε̄χιξ̄ διανοη̄τικη, (Firmin-Didot).

El Angélico sostiene decididamente —en las antípodas de Nietzsche— que la moral nace donde comienza el señorío de la voluntad: “Ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur” (*In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2; ed. cit., p. 620). Por eso la negación de la libertad “subvertit omnia principia philosophie moralis” (*De Malo*, q. 6; ed. Leon., t. 23, Paris 1982, p. 148 a, lin. 255-256). Así como el alma es el principio de la natura, la voluntad es el principio de la moral:

cuyo objeto el bien total de la persona total. Esta facultad implica una originariedad particular, de cuyo carácter emergente sobre la presentación del contenido se sigue una superioridad axiológica que Fabro no se cansa de reivindicar.

2.2.1. *La emergencia de la voluntad desde la perspectiva del primado de la libertad de ejercicio sobre la libertad de especificación*

Fabro afirma decididamente el primado de la libertad de ejercicio sobre la libertad de especificación, hallando en este primado el lugar metafísico de la libertad como “contingencia positiva de la vida espiritual (...) como emergencia sobre la simple espontaneidad natural que tiene la voluntad misma hacia el bien en general”²⁵, en cuanto que la voluntad tiene bajo su dominio el propio acto y la propia inclinación, como enseguida se verá. En este contexto Fabro hace un análisis profundo de la *Q. VI De Malo*, cuestión que él mismo llama “admirable” y considera “la enunciación más completa y profunda de la dialéctica de la libertad humana”²⁶ en la cual la postura del Angélico “alcanza su plenitud reflexiva y expresiva”²⁷.

Esta enunciación consiste inicialmente en la distinción de las dos mociones, a saber, en cuanto a la determinación del acto y en cuanto al ejercicio del mismo, que se originan *ex parte obiecti* y *ex parte subiecti* respectivamente. Ésta última, observa Fabro, constituye la actividad de la persona como tal y surge de la voluntad misma en cuanto que ella es la facultad del fin mismo principal. Por eso, no es la indiferencia pasiva con respecto a la presentación del objeto lo que funda la libertad, sino más bien la capacidad activa originaria de la voluntad o su **poder originario activo sobre el acto del querer mismo**, con el cual puede dominar incluso a la inteligencia, reformar el juicio práctico y modificar por consiguiente todas las elecciones²⁸.

En virtud de este dominio del propio acto la voluntad se desliga de cualquier otro imperativo eficiente que no sea el de la causa primera, el cual no es constringente sino constitutivo. Sólo Dios puede mover eficazmente a la voluntad; y esto haciéndola ser voluntad libre. Por eso la acción de Dios no es sustitutiva sino constitutiva y fundante del acto libre²⁹. Y por eso la voluntad está por encima de todo encadenamiento pudiendo dominar incluso el intelecto. Fabro concluye que hay un punto de fuerza intacto de libertad en el centro de la voluntad por el cual ella se sustrae a la *con-*

“Principium naturae est anima; et quicquid inde procedit naturaliter, totum bonum est. Principium autem moris est voluntas; ideo si voluntas fuerit bona, et opus bonum” (*Sup. Ev. Matth.*, cap. 7, lect. 2; ed. Parm., 1861, t. 10, p. 79 a). Nótese la introducción de la consideración existencial con aquel “si...”, que nos remite a la cuestión del fin último en concreto.

²⁵ *Riflessioni...*, p. 31.

²⁶ *Riflessioni...*, p. 32.

²⁷ *Riflessioni...*, p. 61.

²⁸ Cf. *Riflessioni...*, p. 32, nota 37.

²⁹ “Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius” (S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I, q. 83, a. 1 ad 3^{um}; ed. cit., 1889, t. 5, p. 307 b).

secutio intentionalis por parte del intelecto³⁰. En esto también, una vez más, Santo Tomás es explícito: “Applicare autem intentionem ad aliquid uel non applicare in potestate uoluntatis existit, unde in potestate uoluntatis est quod ligamen rationis excludat”³¹. La emergencia dinámica de la voluntad sobre la razón, observa consecuentemente Fabro, es constitutiva para la realización del acto libre³².

Por este primado de la libertad de ejercicio “todo el sector operativo de la conciencia y, por consiguiente, el ejercicio de las facultades mismas cognoscitivas, y sobre todo la razón práctica, pasa, según Santo Tomás, a depender de la libertad”³³. Aquí nos detenemos un momento para destacar puntualmente tres esferas de dominio.

1) **La voluntad tiene el dominio sobre el propio acto.** Desde esta perspectiva Fabro habla de la “pertenencia de la libertad a la voluntad”, lo cual “debe ser tomado en sentido positivo y total a lo largo del arco del despliegue completo de la subjetividad desde el inicio hasta el final”³⁴. La individuación del motivo de esta pertenencia la atribuye Fabro a Santo Tomás quien, “con expresión digna de las audacias de un Fichte”, habla de la “inmanencia de presencia de la potencia de la voluntad siempre en acto”³⁵. El texto del Angélico en que se apoya Fabro es elocuente e incontestable: “Potentia uoluntatis semper actu est sibi praesens: sed actus uoluntatis, quo uult finem aliquem, non semper est in ipsa uoluntate. Per hunc autem movet seipsam”³⁶. Es decir, por el influjo trascendental que la constituye, la voluntad es siempre señora y dueña del propio acto, de modo que “lo propio de la voluntad en cuanto voluntad es el dominio sobre sus propios actos”³⁷ y, por consiguiente, si perdiera este dominio, perdería su naturaleza propia de voluntad.

Esto nos autoriza a decir que, en el orden de la eficiencia, la voluntad se muestra —la expresión no es de Fabro, pero entendemos que expone fielmente su pensamiento— como la única causa que no tiene una causa predicamental correspondiente, como la **única causa predicamental** incausada: solamente Dios puede mover a la voluntad³⁸. El influjo de la causa

³⁰ *Riflessioni...*, p. 33.

³¹ S. THOMAS AQ., *De Malo*, q. 3, a. 10; ed. cit., t. 23, p. 89 a, lin. 66-69. Y ya en *De Veritate*: “Non enim uoluntas de necessitate sequitur rationem” (*De Ver.*, q. 22, a. 15; ed. Leon, t. 22/3, Roma, 1976, p. 649 a, lin. 55-56).

³² Cf. *Riflessioni...*, p. 36.

³³ “In virtù di questa superiorità, come si è detto, tutto il settore operativo della coscienza e quindi l’esercizio delle stesse facoltà conoscitive e soprattutto la ragione pratica passa secondo S. Tommaso alle dipendenze della libertà” (*Riflessioni...*, p. 48). Como hemos ya visto, “il primo effetto di questa superiorità della volontà si rivela nel dominio ch’essa può esercitare sulla scelta del fine ultimo” (*ibid.*).

³⁴ *Riflessioni...*, p. 37.

³⁵ *Riflessioni...*, p. 38.

³⁶ S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I-II*, q. 9, a. 3 ad 2^{um}; ed. cit., 1891, t. 6, p. 78 b. Y en el *sed contra*, de manera categórica, afirma: “Voluntas domina est sui actus, et in ipsa est uelle et non uelle. Quod non esset, si non haberet in potestate mouere seipsam ad uolendum” (*ibid.*, p. 78 a).

³⁷ “Hoc est enim proprium uoluntati, in quantum est uoluntas, quod sit domina suorum actuum” (S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 5 ad 7^{um} in cont.; ed. cit., t. 22/3, p. 626 a, lin. 372-374).

³⁸ Nuevamente Santo Tomás es sumamente claro y contundente: “Nulla uirtus creata liberum

primera es obviamente de carácter trascendental y escapa del ámbito de las causas segundas, de tal manera que “vista desde el ángulo de su actividad, como autodeterminación, la voluntad es la única actividad que procede desde sí misma”³⁹.

2) **La voluntad tiene el dominio sobre los actos y objetos de las demás facultades.** Es decir, dado que la voluntad es la facultad del bien de la persona y del fin principal, caen bajo su dominio los objetos y los actos de todas las demás facultades que son bienes y fines particulares, incluido el intelecto con su acto propio⁴⁰.

En este contexto y con estas premisas adquiere una fuerza verdaderamente extraordinaria una fórmula insólita que ya Santo Tomás había usado en su juventud pero que ahora se enriquece con la introducción de la moción *quoad exercitium actus: intelligo quia volo*. Esta afirmación decisiva sella el progreso definitivo del Angélico sobre Aristóteles en la profundización de la dialéctica de la libertad y Fabro la considera, con toda razón, una frase “no menos audaz que el *cogito* moderno”⁴¹. Y no es para menos. Parece a primera vista un rechazo de la *prioridad psicológica* del intelecto, que Fabro admite, y que se expresa en el principio *nihil volitum nisi praecognitum*. En realidad, para el Angélico, y a su zaga para Fabro, en el orden efectivo real de la ejecución y posición del acto, es la voluntad la que domina al intelecto y lo dirige⁴² de tal manera que, aún manteniendo firme el aporte del intelecto en la constitución sintética del acto libre, sería errado atribuir al intelecto el poder imperativo de desencadenar un acto de la voluntad: es, en cambio, la voluntad la que tiene el poder para forzar al intelecto a poner su acto. La voluntad se sirve del intelecto que entonces la “mueve” *non quasi eam inclinans*, sino solamente *sicut ostendens ei quo tendere debeat*⁴³, siendo él, a la vez, inclinado y movido eficazmente por la voluntad.

Dadas las premisas y reconocido el primado dinámico que compete a la voluntad, Fabro llega a sostener que, en el servirse del intelecto, a la voluntad no corresponde tanto el ser movida cuanto el desempeñar el rol de motor originario del acto en cuanto que “con respecto a la presentación del objeto, la razón es *movens mota* y la voluntad es el *motor immobilis*”⁴⁴. Se trata de una consecuencia paradójica que constituye la *facies altera* de la osada fórmula tomasiana del *intelligo quia volo*.

arbitrium cogere nec immutare potest” (*In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 ad 3um; ed. cit., p. 650). Escapa del marco del presente estudio el propósito de exponer la auténtica visión tomista de la libertad —que, de modo semejante a lo ocurrido con la originalísima noción de *actus essendi*, ha sido víctima de la flexión formalista—.

³⁹ “...vista sotto l'angolo della sua attività, come autodeterminazione, la volontà è l'unica attività che procede da se stessa” (“Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea”, *Studium*, 1 (1968) p. 27).

⁴⁰ Cf. S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I-II^a, q. 9, a. 1.

⁴¹ “... frase non meno audace del *cogito* moderno” (“Libertà ed esistenza...”, p. 24).

⁴² De ahí que para el Angélico el intelecto y la voluntad sean profundamente distintos en lo que respecta a la realización eficaz del acto, pues “intellectus mouetur a uoluntate ad agendum, uoluntas non ab alia potentia, set a se ipsa” (*De Malo*, q. 6, ad 10^{um}; ed. cit., t. 23, p. 151 b, lin. 570-572).

⁴³ Cf. S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 5^{um}; ed. cit., t. 22/3, p. 640 a, lin. 226-229.

⁴⁴ “... rispetto alla presentazione dell'oggetto la ragione è *movens mota* e la volontà il *motor immobilis*” (“Atto esistenziale...”, pp. 131-132).

3) La voluntad tiene el dominio sobre la especificación del objeto.

Fabro no sólo sostiene el primado cualitativo de la voluntad en lo que respecta a la elección del fin sino que, explicitando su tesis, llega a afirmar que la voluntad domina a la inteligencia **también en la especificación del objeto**. Si la voluntad domina el propio acto y el acto de las demás facultades, comenzando por la inteligencia, que *inter alias potentias animae altior est et voluntati propinquior*⁴⁵, se sigue que está en condiciones de determinar el objeto de su tendencia el cual le es presentado por el intelecto.

Este dominio sobre la especificación es una conclusión prácticamente inevitable: “¿Cómo es que el intelecto —se pregunta Fabro— puede presentar a la voluntad las ventajas de las riquezas, de la gloria, de los placeres de esta vida, etc., sino porque la voluntad misma, por así decirlo, ha cerrado el intelecto a la derecha para abrirlo a la izquierda, sino porque ella misma, por su cuenta y bajo su responsabilidad ha elegido antes que nada ese tipo de felicidad? Entonces la conclusión nos parece inevitable: en la esfera moral del obrar la voluntad decide también sobre el objeto, es decir, no sólo *quoad exercitium actus*, sino también *quoad determinationem actus* cuando se trata del fin existencial”⁴⁶.

2.2.2. La causa próxima de la libertad

Los tres ámbitos de dominio que acabamos de considerar exigen la reivindicación de un círculo de actuación propio de la voluntad, que está más allá del plano formal del intelecto. Sí, hace falta, ciertamente —reconoce Fabro—, la presentación del objeto, pero el empuje activo originario es de la voluntad y le pertenece a ella independientemente de dicha presentación⁴⁷. Por consiguiente, si verdaderamente se la quiere pensar como *libertad*, la libertad no debe ser pensada desde el punto de vista de la fuerza de atracción del objeto. La libertad no surge del dominio de la razón sobre la voluntad, como, en cambio, se suele decir, sino exactamente al revés: surge, como principio próximo, de aquella facultad “*quae facit libertatem in iudicando*”⁴⁸. No es, pues, la indiferencia objetiva lo que funda la libertad ni tampoco la mayor o menor fuerza de atracción que ejerce o puede ejercer el objeto: si así fuera bastaría la sola presentación del objeto para forzar la posición o

⁴⁵ S. THOMAS AQ., *S. Th.*, II-II^o, q. 83, a. 3 ad 1^o; ed. cit., 1897, t. 9, p. 195 b. Nótese que esta afirmación, de plena madurez, no puede entenderse sino desde el enfoque del primado cualitativo de la voluntad, que aparece explícitamente como la potencia más alta del alma: el “*alias*” es decisivo. Para entender la frase de otra manera, habría que forzar la interpretación.

⁴⁶ “Com’è che l’intelletto può presentare alla volontà i vantaggi delle ricchezze, della gloria, dei piaceri di questa vita, ecc. se non perché la volontà stessa, per dir così, ha chiuso l’intelletto a destra per aprirlo a sinistra, se non perché essa stessa per suo conto e sotto la sua responsabilità ha scelto anzitutto quel tipo di felicità? Allora la conclusione ci sembra inevitabile: nella sfera morale dell’agire la volontà decide anche sull’oggetto, cioè non solo *quoad exercitium actus*, ma anche *quoad determinationem actus* quando si tratta del fine esistenziale” (“Atto esistenziale...”, p. 132).

⁴⁷ Cf. *Riflessioni...*, p. 36.

⁴⁸ El estupendo texto del Angélico merece la citación completa: “Potentia qua libere iudicamus non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed *quae FACIT LIBERTATEM in iudicando, quod est VOLUNTATIS*” (*De Ver.*, q. 24, a. 6; ed. cit., t. 22/3, p. 695 b, lin. 108-111). Negritas y versales nuestras.

emisión del acto y la libertad en acto se identificaría con la racionalidad en acto⁴⁹ como quieren Spinoza y Hegel. Ciertamente, pues, las cosas mueven a la voluntad por razón de su bondad, pero la mueven sin sustraerle el dominio del acto: es ella la que decide acerca del fin y de los medios. Por eso, más que pensar la libertad en clave de *pondus*, convendría pensarla desde la “capacidad activa de arrojo” que se manifiesta en la voluntad.

Para Fabro no es, entonces, del todo exacto afirmar que “*tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet... totius libertatis radix est in ratione constituta*”⁵⁰, es decir, poner la raíz de la libertad en la razón y reducir la voluntad a la sola función de sujeto de la misma⁵¹. En realidad, la surgente de la libertad está del lado de la voluntad. El mismo Santo Tomás lo afirma explícitamente al explicar que, cuando se usa la expresión “*liberum de voluntate iudicium, λθ “de” non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed ORIGINEM LIBERTATIS; quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis*”⁵². Por lo tanto, el origen de la libertad se vincula constitutivamente con la voluntad. Se trata de una cuestión de fondo, y por eso Fabro se siente obligado a integrar las dos fórmulas tomasianas aparentemente contradictorias que acabamos de citar rectificando Santo Tomás con Santo Tomás mismo: “*Totius libertatis radix est in ratione constituta praeter ipsam libertatem*”⁵³.

2.2.3. Primado objetivo-formal del intelecto y primado subjetivo-real de la voluntad

De todo lo dicho se sigue una manera nueva de valorar la dignidad de ambas facultades. Aún quedando firme el primado psicológico del intelecto, Fabro considera, sin embargo, que dicha prioridad no es suficiente para fundar una superioridad metafísica. En realidad, la superioridad metafísica debe asignarse a la voluntad en cuanto que su objeto es el *bonum*, y, por consiguiente, ella es la facultad del fin y tiene bajo su dominio efectivo todas las demás facultades.

⁴⁹“Se bastasse il contenuto dell'atto a muovere la volontà, il momento volontario dell'atto che consiste nell'aspirazione formale al bene ed il momento libero che consiste nella scelta reale, sia del fine ultimo concreto come dei mezzi, finirebbero per coincidere e la libertà s'identificherebbe con la pura razionalità in atto” (*Riflessioni...*, pp. 45-46).

⁵⁰S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 24, a. 2; ed. cit., t. 22/3, p. 685 b, lin. 69-70 y 99-100.

⁵¹“*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed sicut causa, est ratio*” (S. THOMAS AQ., *S. Th.*, I-II^o, q. 17, a. 1 ad 2^{um}; ed. cit., t. 6, p. 118 b). Y el texto continúa con plena coherencia: “*Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*”. Quizás una aplicación precisa de la distinción entre el ejercicio y la especificación del acto pueda ayudar a una comprensión más exacta del texto que, a simple vista, parece una concesión indebida al determinismo racionalista.

Con respecto a esto último, nosotros pensamos que es importante no soslayar el progreso en la terminología, porque ahora se concede que la voluntad es *radix libertatis*, cuando antes se decía que la raíz de toda la libertad (*totius libertatis radix*) era constituida sólo por la razón. Lamentablemente el carácter del presente estudio no nos permite extendernos sobre el particular.

⁵²S. THOMAS AQ., *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3 ad 5^{um}; ed. cit., p. 598.

⁵³“*Introduzione*”, en S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, trad. it. C. Fabro, Milano: Rusconi, 1983, 17. Cf. también el brillante artículo “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, *Sacra Dottrina*, 66 (1962), p. 180.

La fórmula conclusiva propuesta por Fabro es doble, a saber, un “primato formale e oggettivo dell’intelletto, ma primato reale e soggettivo (esistenziale) della volontà”⁵⁴. Es interesante notar aquí que en la primera edición del artículo que acabamos de citar, Fabro escribía que el primado de la voluntad era “materiale e soggettivo”⁵⁵: la introducción del “reale” es de importancia capital, porque sugiere una manera de relacionarse con la inteligencia análoga a la manera en que el *esse* se compara a la esencia, y ancla la nueva perspectiva en la línea de la recuperación del *esse* tomasiano⁵⁶. En efecto, mientras que al *esse* corresponde el momento del acto real, a la *essentia* corresponde el momento del contenido formal del *ens* para cuya constitución ambos principios confluyen. Aunque no exactamente del mismo modo, también inteligencia y voluntad concurren y colaboran para la ejecución y constitución del acto libre; y **las dos tienen razón de acto**, de manera análoga a como la *essentia* y el *esse* tienen ambos razón de acto: éste en el orden real, aquélla en el orden formal del contenido. De modo semejante entonces a como el *esse* prima sobre la esencia, la voluntad prima sobre el intelecto, que aún teniendo cierta razón de acto en el orden efectivo se compara a la voluntad de manera potencial análogamente a cómo la esencia se compara al *esse* como su potencia (subjativa) propia.

Este primado subjetivo —¡subjetivo, no “imaginario” o “arbitrario”!— de la voluntad es afirmado explícitamente por Santo Tomás, si bien con otra terminología, en un texto que contesta claramente el pretendido primado metafísico del intelecto sostenido por la escuela. Para el Angélico, la superioridad del intelecto se basa en la **prioridad** del momento objetivo-formal, mientras que la superioridad de la voluntad se expresa en el **dominio** activo-real en la esfera de la constitución existencial de la persona: “Quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate praesupponitur; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animae vires, propter hoc quod ejus objectum est finis; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur; liber enim dicitur qui causa sui est”⁵⁷. Obsérvese el “quamvis” que abre el texto y que atenúa notablemente la concesión al primado del intelecto. Véase además la restricción: “ratione ordinis”. Y nótese, por último, la prueba aducida: “quia prior est”. Pero con mayor fuerza aún la superioridad de la voluntad es confesada en un texto que no se encuentra en los manuales: “Suprema [animae] pars habet intellectum et voluntatem, quorum intellectus est *altior* secundum originem, et voluntas secundum perfectionem”⁵⁸. Una afirmación categórica, en la cual el “secundum perfectionem” debe tomarse en sentido estrictísimo, es decir, **en cuanto que la voluntad tiene mayor razón de acto**.

⁵⁴ *Riflessioni...*, p. 53. Cf. *ibid.*, p. 26, nota 26.

⁵⁵ “Orizzontalità e verticalità...”, p. 353.

⁵⁶ “La priorità fondante dell’essere nell’ordine metafísico esige la principalità della volontà nella sfera esistenziale ovvero nella vita dello spirito” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 527).

⁵⁷ S. THOMAS AQ., *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 ad 4^{um}; ed. cit., p. 650.

⁵⁸ S. THOMAS AQ., *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 ad 1^{um}; ed. Mandonnet, t. 1, Paris 1929, p. 34. La negrita es nuestra.

No sería justo, sin embargo, acusar a Fabro de voluntarismo irracionalista porque él mismo reconoce, siguiendo a Santo Tomás, que entre inteligencia y voluntad hay una “*circulatio mutua*” y “una especie de ósmosis trascendental”⁵⁹. Ésta última fórmula, aunque metafórica, expresa brillantemente cómo en la síntesis efectiva del acto libre, por la colaboración y circulación recíprocas se puede decir que el intelecto se enriquece por el influjo de la voluntad haciéndose “inteligencia volente” y la voluntad se enriquece por el influjo del intelecto haciéndose “querer inteligente”.

Pero la síntesis de la acción conjunta no debe llevarnos a olvidar la distinción real de los principios. Precisando todavía los términos, en un artículo posterior Fabro ofrece una fórmula más articulada, que se basa en la distinción de tres planos de consideración, a saber, el formal, el metafísico y el existencial: “1) Formalmente el intelecto funda toda la actividad voluntaria, pero más como “condición” que como causa; es la voluntad la que se mueve a sí misma. 2) Bajo el aspecto metafísico, el bien que es el objeto de la voluntad, y el fin, que es la perfección final, comprende en sí la verdad y las perfecciones de todas las facultades del hombre. 3) Por eso, bajo el aspecto existencial, o sea, del dinamismo de la acción y de la formación de la persona mediante el ejercicio de la libertad, la voluntad tiene el primer puesto no sólo como principio universal activo movente, sino también, y sobre todo, como principio formal moral”⁶⁰.

* * *

Esta primacía eficiente y final, es decir, dinámica, existencial y sobre todo metafísica, legitima la consideración de la voluntad como *facultas personae*: “Es propio de la voluntad mover todas las facultades y al intelecto mismo, y por eso, [es propio de ella] ser la única que pueda decirse *facultas totius personae*”⁶¹. Y con no menor fuerza, afirma el insigne discípulo de Santo Tomás: “*La volontà è la facoltà totale della persona totale*”⁶².

2.3. La voluntad como *facultas totius personae* y la principalidad del Yo operante

Habiendo identificado de esta manera la voluntad, y teniendo en cuenta que es ella la facultad a la que ante todo debe atribuirse, como princi-

⁵⁹ “C’è perciò anzitutto una *circulatio scambievole*, quasi una specie di osmosi trascendentale, fra intelletto e volontà per abbracciare insieme tutta la realtà spirituale dell’anima” (*Riflessioni...*, p. 38).

⁶⁰ “1) Formalmente l’intelletto fonda tutta l’attività volontaria, ma più come “condizione” che come causa; è la volontà che muove se stessa. 2) Sotto l’aspetto metafisico il bene ch’è oggetto della volontà ed il fine ch’è la perfezione finale comprende in sé il vero e le perfezioni di tutte le facoltà dell’uomo. 3) Perciò sotto l’aspetto esistenziale, ossia del dinamismo dell’azione e della formazione della persona, mediante l’esercizio della libertà, la volontà tiene il primo posto non solo come principio universale attivo movente ma anche, e soprattutto, come principio formale morale” (*Riflessioni...*, p. 69).

⁶¹ “È proprio della volontà muovere tutte le facoltà e lo stesso intelletto e di essere perciò l’unica che possa dirsi *facultas totius personae*” (“Atto esistenziale...”, pp. 135-136).

⁶² “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, p. 180.

pio instrumental, la elección del fin en concreto, debemos pasar ahora a la consideración existencial del Yo operante, pues en el orden *existencial* de la voluntad, el volente mismo es lo primero.

2.3.1. Realización de la libertad en la elección del fin

La consideración de la libertad según la oposición de posibilidad y realización es un punto caro a Kierkegaard y que Fabro desarrolla con frecuencia al presentar el pensamiento del filósofo danés. El punto clave es la sutua profunda que liga el momento del acto y el momento del objeto para la realización efectiva de la esencia de la libertad. En efecto, parafraseando un texto de Kierkegaard, Fabro explica: “Yo no soy verdaderamente libre más que cuando estoy “de frente a Dios”. Yo puedo elegirme a mí mismo *en el mundo*, y entonces me pierdo en lo indiferente; puedo elegirme de frente a los demás, y entonces celebro mi orgullo. Solamente cuando mi relación se dirige primero a Dios hay libertad y la determinación del espíritu en cuanto espíritu”⁶³.

De manera análoga, entonces, a como para Hegel la conciencia se da la medida a sí misma, Fabro sostiene que el yo operante se establece en su propia cualidad moral y se da la propia medida mediante la elección. Por eso es necesario distinguir entre la libertad radical y la libertad existencial (realizada o no). Es esta segunda libertad la que da la medida del espíritu: “... la libertad es, sobre todo, “posibilidad” de elegir la verdadera elección, de elegir lo que únicamente se “debe” elegir, de elegir el Absoluto y así obtener la libertad de la “segunda vez”, la libertad como acto”⁶⁴.

La auténtica medida de la libertad, es decir, la realización plena de la libertad en la fidelidad a su propia esencia de *libertad*, se alcanza solamente con la elección del Infinito positivo que es el Absoluto como Sumo Bien: “La libertà, ch'è infinita per ogni uomo come possibilità, deve diventare una realtà e diventa infinita nella realtà solo stabilendosi nel rapporto assoluto all'Assoluto”⁶⁵. Pero esta medida no es la consecuencia de un pensamiento, de un silogismo, no es la conclusión de un razonamiento, sino salto: “La scelta cioè l'attualità dello spirito non è affare di logica, ma di libertà in cui precisamente si costituisce lo spirito in atto”⁶⁶. Elijiendo al

⁶³ “Io non sono veramente libero che quando sono “di fronte a Dio”. Io posso scegliere me stesso nel mondo e allora mi perdo nell'indifferente; posso scegliermi di fronte agli altri, e allora celebro il mio orgoglio. Soltanto quando il mio rapporto prima va a Dio, c'è libertà e la determinazione dello spirito in quanto spirito” (“L'uomo di fronte a Dio in Søren Kierkegaard”, *Euntes Doctae*, 3 (1949) p. 300). Imposible negar la impronta de la terminología hegeliana en la última frase.

⁶⁴ “... la libertà è soprattutto ‘possibilità’ [se trata de la libertad radical] di scegliere la vera scelta, di scegliere ciò che unicamente si ‘deve’ scegliere, di scegliere l'Assoluto e così ottenere la libertà della ‘seconda volta’, la libertà come atto [se trata de la libertad realizada]” (“L'uomo di fronte a Dio...”, p. 301).

⁶⁵ “Libertà ed esistenza...”, p. 26. Como contrapartida, la elección de lo finito, si bien posibilitada por la libertad radical, es un salto en el vacío y una no-actuación de la libertad o, mejor dicho, una pérdida de la libertad: “La scelta assoluta del finito è perdita e non attuazione della libertà” (“L'uomo di fronte a Dio...”, p. 303). Kierkegaard concuerda casi ad litteram con el Angélico, para quien “velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum” (*De Ver.*, q. 22, a. 6; ed. cit., t. 22/3, p. 628 b, lin. 162-163).

⁶⁶ “L'uomo di fronte a Dio...”, p. 303. Según los distintos aspectos y tipos de elección, se puede hablar de “Yo humano”, “Yo cristológico” y “Yo teológico” (cf. *Riflessioni...*, pp.74-75; 253-254).

Absoluto, el espíritu finito se constituye en acto en libertad. La medida efectiva de la libertad depende de la medida efectiva de la elección actuada: "Por tanto, la actualidad de la libertad nace de la intensidad de la voluntad"⁶⁷ y, como observa Santo Tomás en un contexto netamente teológico y existencial: "Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate"⁶⁸.

2.3.2. La "circulación" subjetiva de la libertad

Por la realización de la libertad en acto todas las facultades vienen a beneficiarse de la inclinación de la voluntad, que es la facultad del fin principal. De ahí que el influjo de la voluntad no sea sólo de carácter eficiente —como, en cambio, haría pensar la terminología usada por Santo Tomás en algunos pasajes⁶⁹—, sino además y ante todo, de tipo *formal*, en cuanto que la voluntad opera, si se nos permite la expresión, un *transfert* de la propia inclinación y cualidad, que "colorea" a la inteligencia misma. Observa Fabro: "Questo primato dinamico della volontà non è però di pura efficienza, ma il fine scelto investe tutta la sfera esistenziale ossia "informa", per così dire, l'attività intera del soggetto come persona (...) in una specie di "circulatio libertatis" ch'è una partecipazione dinamica"⁷⁰.

Era el momento exacto para introducir la noción de participación. Y la expresión fabriana se encuentra con otra frase igualmente feliz y no menos profunda del Santo Tomás de juventud, que invoca la noción de participación en clave existencial. Se trata de la virtud de la caridad que es la forma de las virtudes y cuyo sujeto es la voluntad. Para el Angélico, el dinamismo y más aún la perfección de la voluntad debe participarse en las demás potencias y virtudes; y sin esta participación ellas no serían ni virtudes ni meritorias:

Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia animae habeat rationem virtutis (...) nisi secundum hoc quod *in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis* quam caritas perficit (...). Et hic est unus modus quo caritas est forma aliarum virtutum. Alii autem duo modi possunt accipi ex hoc quod ipsa est motor et finis, in quantum movens ponit modum suum in instrumento, et ea quae sunt ad finem, dirigitur ex ratione finis. Et ita *MODUS CARITATIS PARTICIPATUR in aliis virtutibus*, in quantum moventur a caritate, et in quantum ordinantur in ipsam sicut in finem⁷¹.

⁶⁷ "L'attualità pertanto della libertà nasce dall'intensità della volontà" ("Libertà ed esistenza...", p. 26).

⁶⁸ S. THOMAS AQ., *In III Sent.*, d. 29, a. 8, q. 3, sed contra 1; ed. Mandonnet-Moos, Paris 1933, p. 945, nr. 106. La mayor de la *ratio* está concedida en la respectiva solución (cf. *ibid.*, p. 948, nr. 126).

⁶⁹ Cf. S. TH., I, q. 82, a. 4; ed. cit., t. 5, p. 303 a: "... sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum".

⁷⁰ *Riflessioni...*, p. 63.

⁷¹ S. THOMAS AQ., *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3; ed. cit., p. 889, nr. 175. *Cursivas* nuestras. El "modum suum" es propio de la ed. Mandonnet-Moos; la ed. Parmensis trae "motum suum" (Parm. 1857, t. 7/2, p. 304 a). Este texto es una prueba concreta de la tesis de Fabro, según la cual santo Tomás llega a superar con creces en la reflexión teológica las lagunas que pareciera dejar el uso del vocabulario intelectualista aristotélico en el orden meramente filosófico.

Nótese cómo afirma claramente Santo Tomás que el *modo*, el *estilo* de la caridad, que es una perfección de la voluntad, se participa en las demás virtudes, tanto en razón del dinamismo que impera, como (*et*) por la ordenación que proporciona. Acertadamente explica Fabro que “el bien se trasluce en el intelecto por su unión dinámica con la voluntad en la identidad del yo pensante y volente (a nivel operativo existencial) y en la identidad última del sujeto (a nivel metafísico formal)”. Y aprovechando la ocasión para reafirmar el primado de la voluntad, el Nuestro continúa: “De aquí se ve, es decir, la búsqueda del fundamento lleva a reconocer, que el condicionamiento operado por el intelecto sobre la voluntad parte, en última instancia, de la voluntad misma, es decir, **la voluntad es el fundamento y el principio inmediato del obrar**: ella se mueve, en última instancia, desde el yo, que es el fondo absoluto y, finalmente, desde el alma, que es el principio primero y último: “id quo primo vivimus, sentimus, intelligimus et volumus...” (cf. *De Anima* II, 2, 414 a 12)”⁷².

En la conclusión del pasaje, elegante y profunda, Fabro presenta los distintos “estratos” de la progresión en la constitución dinámica del acto libre: “En esta dialéctica, la progresión es la siguiente: el alma en este espíritu es el “fundus (*Grund*) hominis omnia in eo fundans”, es el “primum actuans”, pero “absconditum”, es decir, el acto primero a nivel metafísico trascendental (como Dios lo es a nivel de trascendencia). Sigue el Yo como primer principio existencial el cual a nivel de conciencia y libertad es el “primum operans seipsum actuans necnon manifestans”. En su [del Yo] ámbito operan el intelecto y la voluntad, el primero como actividad que atestigüa la presencia de lo real (...), la segunda como actividad que produce la presencia de lo real según la conveniencia al yo y, por eso, es “primum movens se et alia, causa sui”: en ablativo y nominativo, per se y desde sí, en propio provecho y con la propia energía”⁷³.

2.3.3. La estructura ontológica de la libertad

Si el alma es, como acabamos de ver, el acto primero (formal) a nivel metafísico trascendental, el yo es el primer principio existencial, que se

⁷² “Il bene traluce nell’intelletto per la sua unione dinamica con la volontà nell’identità dell’io pensante e volente (a livello operativo esistenziale) e nell’identità ultima del soggetto (a livello metafísico formale). Di qui si vede, cioè l’indagine del fondamento porta a riconoscere, che il condizionamento operato dall’intelletto sulla volontà parte in ultima istanza dalla volontà stessa, cioè la volontà è il fondamento e il principio immediato dell’agire: essa si muove in ultima istanza dall’io ch’è il fondo assoluto e infine dall’anima ch’è il principio primo ed ultimo: ‘id quo primo vivimus, sentimus, intelligimus et volumus...’ (cf. *De Anima* II, 2, 414 a 12)” (“Atto esistenziale...”, p. 150. La negrita es nuestra).

⁷³ “In questa dialettica, la progressione è la seguente: l’anima in questo spirito è il ‘fundus (*Grund*) hominis omnia in eo fundans’, è il ‘primum actuans’, ma ‘absconditum’, cioè l’atto primo a livello metafísico trascendental (come Dio lo è a livello di trascendenza). Segue l’Io come primo principio esistenziale il quale a livello di coscienza e libertà è il ‘primum operans seipsum actuans necnon manifestans’. Nel suo ambito operano l’intelletto e la volontà, il primo come attività che attesta la presenza del reale (...), la seconda come attività che produce la presenza del reale secondo la convenienza all’io e perciò è ‘primum movens se et alia, causa sui’: all’ablativo ed al nominativo, per se e da sé, a proprio favore e con la propria energia” (“Atto esistenziale...”, p. 150).

manifiesta operante mediante el uso instrumental de las facultades *ut principia quibus*. Esta consideración del yo como totalidad operante permite a Fabro hablar incluso del *amor de sí* como “fundante trascendental” para la tensión y tendencia al bien en el plano de la voluntad y de la libertad. Tal amor de sí es fundante también para el amor de la ciudad celeste, en la elección que la persona virtuosa hace del último fin que es Dios.

En efecto, añade Fabro, “amar a Dios y hacer del amor de Dios el movente de la propia vida es posible solamente en cuanto que el hombre lleva siempre consigo, es decir, remite a su conciencia la elección de Dios, que ha hecho. Es decir, no sólo en cuanto que se autoreconoce en cada acto de virtud, sino también en cuanto que se *autopone* —al menos con la intención habitual— en la elección de tender a Dios o bien en cuanto que se “subtiende” o sobreentiende como aquél que tiende a Dios (...). Se debe entonces reconocer que, si el *amor sui* es fundante, lo es [también] el yo mismo al doble título de sujeto y objeto, no por una identidad formal, sino por una pertenencia necesaria de procesividad real. Es en esta pertenencia que consiste la estructura trascendental, o sea antropológica —que se podría llamar, mejor, “egológica” (no diría aún “egocéntrica”) de la libertad”⁷⁴.

Con la expresión “estructura egológica de la libertad” Fabro quiere indicar que en la actuación de la elección libre el sujeto es intencionante e intencionado: es cointencionado, sobre todo, en la elección del fin, la cual no sería posible de otra manera. Se trata de una *quasi* reflexión de carácter estructural y no propiamente psicológica ni posterior, y que acompaña constitutivamente a todo acto de elección. Esto equivale a decir que, bajo este punto de vista, “la presencia del yo en el acto mismo de entender (*intelligo quia volo*) es anterior, pero como presencia o pertenencia del yo en el acto de querer como *objeto existencial intrínseco primero del querer*”⁷⁵. De tal manera que, para Fabro, el yo se pone en tensión pero no sólo en cuanto

⁷⁴“È possibile amare Dio e fare dell'amore di Dio il movente della propria vita soltanto in quanto l'uomo porta sempre con sé cioè riporta alla sua coscienza la scelta che ha fatto di Dio. Cioè in quanto non solo in ogni atto di virtù si autoriconosce ma anche in quanto si *autopone* —al meno con l'intenzione abituale— nella scelta di tendere a Dio ovvero in quanto si ‘sottende’ o sottintende come colui che tende a Dio (...). Si deve allora riconoscere che se l'*amor sui* è fondante, lo è l'io stesso al doppio titolo di soggetto ed oggetto non per un'identità formale, ma per una appartenenza necessaria di processività reale. È in quest'appartenenza che consiste la struttura trascendentale ossia antropologica - che si potrebbe meglio dire ‘egologica’ (non direi ancora ‘egocentrica’) della libertà” (“Atto esistenziale...”, p. 135).

⁷⁵“La presenza dell'io nello stesso atto d'intendere (*intelligo quia volo*) è prima ma come presenza o appartenenza dell'io nell'atto di volere come l'*oggetto esistenziale primo intrinseco del volere*” (“Atto esistenziale...”, p. 136). Última cursiva nuestra. En un artículo precedente ya se leía que el Yo “... in tanto è indipendente nella scelta in quanto è assoluto (*absolutus*) e questo significa che il soggetto spirituale non è affatto isolato ma isolante cioè capace di isolare e d'isolarsi per impegnarsi nella scelta che decide del suo essere. Questo significa che l'io nella scelta dell'ultimo fine, sia che scelga il finito oppure l'Infinito, *sceglie se stesso* come primo oggetto di scelta in una coincidenza dialettica di soggetto-oggetto” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 531). Esta tesis estaba anunciada ya, bajo el influjo de Kierkegaard, en escritos bastante anteriores, donde se habla de “retorno en sí” y “reduplicación” en la actuación de la libertad: “Essa [la libertad radical] è anzitutto la libertà di ‘voler volere’, è la riflessione sempre zampillante e compiuta dell'io che in tanto attua il suo ‘porsi-fuori’ in quanto esso è un ‘ritorno in sé’ ed una reduplicazione della propria interiorità ed aspirazione costitutiva” (“Libertà ed esistenza...”, pp. 26-27).

que está en el origen del acto de tender sino, y sobre todo, en cuanto que el acto del tender no podría ponerse... en acto si no fuera porque el yo se quiere tendiente y como poniéndose él mismo a sí mismo en tal tensión. Por lo tanto, "el yo está implicado de modo primario en el querer, en cada acto de voluntad, como *objeto inmanente del querer mismo*, porque es propio de la voluntad establecer y realizar la correspondencia entre la natura y condición actual del sujeto y la perfección que él pretende y decide alcanzar (...). En la elección del fin existencial, el yo pasa al primer plano"⁷⁶.

Esta estructura trascendental de carácter egológico, implicada en la naturaleza misma de la libertad, posibilita que la elección pueda cualificar a la persona como tal: "Porque la elección implica el acto de elegirse, o bien, el autoponerse del yo como sujeto, la libertad, o bien, el ejercicio de la elección decide, es decir, constituye la cualidad ontológica del yo mismo"⁷⁷. La observación es de gran importancia y viene a completar lo dicho acerca de la elección del fin último en concreto.

Desde esta perspectiva, y uniendo las precedentes reflexiones, se puede ver ahora cómo es en el acto de elección que se manifiesta la energía autoponente del yo en su carácter de absoluto existencial: "Entonces, al acto de la elección del fin existencial y a la conciencia de la elección en sentido indicativo, podemos llamarlo un "hecho trascendental", o sea, revelador *a posteriori* de una estructura *a priori*, que es la energía ponente del Yo espiritual, o sea, de la conciencia y, en última raíz, del alma humana: y así del Yo en cuanto portador (*Träger*) de la conciencia"⁷⁸.

3. La esencia creativa de la libertad creada

Teniendo en cuenta todo lo considerado, estamos en condiciones de presentar la determinación nocional última que Fabro hace de la libertad.

⁷⁶ "L'io è coinvolto in modo primario nel volere, in ogni atto di volontà, come oggetto immanente del volere stesso, poiché è proprio della volontà stabilire e realizzare la corrispondenza fra la natura e condizione attuale del soggetto e la perfezione ch'egli intende e decide di raggiungere (...). Nella scelta poi del fine esistenziale l'io passa in primo piano" ("Atto esistenziale...", p. 136).

Este pasaje del Yo al primer plano en el orden existencial es sugerido también por santo Tomás, si bien al pasar y en un contexto inesperado, que es el del diálogo —hoy se diría 'intersubjetividad'— entre las sustancias separadas: "In ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus et supremus" (S. TH., I, q. 107, a. 2; ed. cit., t. 5, p. 490 b). Sin embargo, se trata del aporte explícito del pensamiento moderno y, de modo particular, del idealismo: "L'idealismo, aldilà dell'errore metodologico (il dubbio assoluto) e dell'errore sistematico (identità di essere-pensiero) e dell'errore (un 'errore-mostro') dell'io trascendentale (...) ha il merito di aver fatto dell'io il tramite dialettico nonché il soggetto-oggetto della libertà" ("La libertà in San Bonaventura", p. 528).

⁷⁷ "Poiché la scelta implica l'atto di scegliersi ovvero l'autoporsi dell'io come soggetto, la libertà ovvero l'esercizio della scelta decide cioè costituisce la qualità ontologica dell'io stesso" ("Libertà teologica, antropologia ed esistenziale", en *Ragione pratica, libertà, normatività*, a cura de Marcelo Sánchez Sorondo, Roma: PUL-Herder, 1991, p. 16).

⁷⁸ "Possiamo allora chiamarlo, l'atto della scelta del fine esistenziale e la consapevolezza della decisione nel senso indicativo, un 'fatto trascendentale' ossia rivelatore *a posteriori* di una struttura *a priori* ch'è l'energia ponente dell'io spirituale cioè della coscienza ed, in ultima radice, dell'anima umana: così dell'io, come portatore (*Träger*) della coscienza" (*Riflessioni...*, p. 148).

3.1. El espíritu libre como *causa sui*

El primer elemento a tener en cuenta es el uso de una fórmula aristotélica, por parte de Santo Tomás, que marca un cambio profundo con respecto al significado inicial de la misma. Al inicio de la *Metafísica* el Estagirita habla del que no es siervo sino libre, y el libre es, propiamente aquél por el que se obra: τὸ οὐ ἕνεκα⁷⁹. La fórmula está en ablativo e indica la finalidad que origina la acción.

Santo Tomás, observa Fabro, conoce el significado y uso aristotélico, como se puede ver en el comentario *Ad Romanos*, cuando afirma que el siervo es “qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus”. Y aún cuando no todos están de acuerdo en conceder que en ese mismo texto el Angélico traslade la fórmula al nominativo⁸⁰, el uso del nominativo es innegable en otros textos: “Liberum autem est quod sui causa est”⁸¹.

En este uso nuevo e insólito de la fórmula, Fabro ve un claro indicio de la principalidad del yo operante, llegando a afirmar que esta expresión en nominativo es la “más atrevida que se haya jamás oído en la historia del pensamiento humano”⁸².

Esta fórmula indica para Fabro la principalidad del sujeto y, como principio próximo, la voluntad en cuanto actividad originaria y originante, que, en sentido eficiente, sólo depende de Dios. Y esto hasta tal punto que, explica Fabro, el uso inmediatamente posterior del ablativo vuelve a reforzar la principalidad del sujeto en la emanación del acto:

Servus proprie est qui non est causa sui: liber vero qui est sui causa [aquí se usa el nominativo; sigue ahora el ablativo]. Est ergo differentia inter operationes servi et liberi: quia servus operatur causa alterius; liber autem causa sui operatur, et quantum ad causam finalem operis, et quantum ad causam moventem: nam liber propter se operatur, sicut propter finem, et a se operatur, quia propria voluntate movetur ad opus⁸³.

Después de todo lo dicho resulta imposible negar o pretender disminuir la fuerza de este texto. Aquí se designa al sujeto concreto como cointencionado concreto en la búsqueda del fin concreto. Esta principalidad del sujeto se transparenta y actúa mediante la energía ponente de la voluntad: *QUIA propria voluntate...* Por lo tanto, se puede hablar con todo rigor, siguiendo a Fabro, de una “emergencia positiva de la voluntad en la esfera diná-

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. I, cap. 1, 983 a 31 (ed. Ross).

⁸⁰ La frase completa es: “Cum enim liber est qui est causa sui, servus autem qui est causa alterius, sicut ab alio movente motus” (S. THOMAS AQ., *Super Epist. S. Pauli Lect., Ad. Rom.* cap. 1, lect. 1; ed. Parm., 1872, t. 13, p. 4 b).

⁸¹ S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 24, a. 1; ed. cit., t. 22/3, p. 680 b, lin. 224-225. Un texto posterior: “Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum” (S. TH., I, q. 83, a. 1 ad 3^o; ed. cit., t. 5, p. 307 b).

⁸² “L'uomo singolo come spirito è causa sui al nominativo per S. Tommaso, l'espressione più ardità che mai siasi udità nella storia del pensiero umano” (“Attualità della contestazione tomistica”, *Doctor Communis*, 28 (1974), p. 8).

⁸³ S. THOMAS AQ., *In Ev. Ioannis Lect.*, cap. 15, lect. 3, 2; ed. Parm., 1858, t. 10, p. 567 b.

mica de la estructuración existencial de la persona en el sentido tomasiano de 'causa sui'⁸⁴.

3.2. La libertad como iniciativa profunda de la subjetividad

Pero el texto del Angélico recién citado es importante por otro motivo más. En efecto, es la esencia misma del alma la que se expresa en las facultades. De ahí que Fabro no dude un momento en llegar a sostener que para Santo Tomás la libertad no es sólo una propiedad, sino la esencia misma del espíritu humano.

En efecto, para el Santo Doctor "quandoque intellectus vel ratio sumitur prout includit in se utrumque [el intelecto y la voluntad], et sic dicitur quod voluntas est in ratione, et secundum hoc rationabile includens intellectum et voluntatem dividitur contra irascibile et concupiscibile"⁸⁵. Es decir, cuando se habla de "racional" en la definición de hombre, bajo el término "racional" se encuentra incluida la voluntad. Pero, como se ha visto, para el Angélico la voluntad es la potencia más originaria y la *facultad total de la persona total*, siendo el principio próximo de la libertad: no podría serlo si no transparentase de manera cualificada el rostro escondido del espíritu que es, precisamente, la libertad: "La libertad es la esencia del espíritu humano"⁸⁶. Por eso el fundamento profundo de la libertad de la voluntad es la esencia misma del alma espiritual, común a la inteligencia y a la voluntad⁸⁷.

Habíamos ya observado que para Fabro la libertad es "iniciativa de la subjetividad"⁸⁸. De ahí que la natura profundamente surgiva del espíritu creado, que se manifiesta mediante la actividad originaria de la voluntad, permite hacer coincidir, bajo el aspecto de la novedad que caracteriza a ambas maneras de causalidad, libertad y creación: "Vista desde el ángulo de su actividad, como autodeterminación, la voluntad es la única actividad que procede desde sí misma (...). El concepto de libertad incluye la exigencia de que el acto libre, el ímpetu y empuje del obrar sea una creación absolutamente nueva (...), por consiguiente, **libertad y creación coinciden en su punto cúlmine**"⁸⁹.

⁸⁴ "... emergenza positiva della volontà nella sfera dinamica della strutturazione esistenziale della persona nel senso tomasiano di 'causa sui'" (*Riflessioni...*, p. 34).

⁸⁵ S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 10, ad 2^{am}; ed. cit., t. 22/3, p. 636 b, lin. 35-40.

⁸⁶ "La libertà è l'essenza dello spirito umano" ("La libertà in Hegel e S. Tommaso", p. 166).

⁸⁷ "La funzione dell'intelletto nell'atto libero è per S. Tommaso di natura oggettiva cioè formale: proprio perché è principio di aspirazione al bene e perché è causa della scelta del fine concreto, la volontà diventa principio "portatore" cioè il soggetto come il principio attivo della libertà stessa. Il "fondamento" ultimo della libertà è la spiritualità dell'anima umana come tale, comune quindi all'intelletto e alla volontà" (*Riflessioni...*, p. 29, nota 32).

⁸⁸ "La libertà non è coerenza logica ma iniziativa della soggettività" ("La libertà in Hegel e S. Tommaso", p. 167).

⁸⁹ "Vista sotto l'angolo della sua attività, come autodeterminazione, la volontà è l'unica attività che procede da se stessa (...). Il concetto di libertà include l'esigenza che l'atto libero, l'impeto e la pulsione di agire sia una creazione assolutamente nuova (...), di conseguenza, libertà e creazione *al loro acme coincidono*" ("Libertà ed esistenza...", p. 27). Negrita nuestra. Es el texto en que aparece por primera vez de manera explícita la palabra "creación" en el contexto de la determinación de la naturaleza de la libertad.

3.3. De la creatividad por participación a la creatividad por esencia

Esta coincidencia de libertad y creatividad lleva a Fabro a sostener que la libertad creada es, en su esencia más profunda, creatividad participada, es decir, *creatividad por participación*.

Tal es, precisamente, la fórmula fabriana de la libertad. Para Fabro, en efecto, la dialéctica de la libertad debe presentarse “en la línea del *anima imago Dei* y, por consiguiente, de la “participación” de la libertad creada en la “creatividad por esencia” que es propia de Dios⁹⁰. No se trata, ciertamente, de una creatividad en sentido absoluto (*per essentiam*), la cual sólo compete a Dios, sino en sentido derivado (*per participationem*) y, más precisamente, en el plano existencial de la constitución del yo: porque el ser precede al pensamiento y el espíritu finito tiene un poder creativo participado, o sea, éste mira al acto y no al objeto en sí mismo, sino en su estructura existencial⁹¹.

Si, por lo tanto, en cuanto a su término *ad quem*, la creatividad hace referencia al Yo, que es cointencionado en la elección y que se misura según la medida del objeto de la misma, en cuanto a su término *a quo*, la creatividad del espíritu finito debe entenderse como referida a la capacidad surgiva originaria que no depende intrínsecamente de las coordenadas lógico-formales de la situación precedente ni de la presentación intelectual del objeto, es decir, debe entenderse como referida a la capacidad de realizar un inicio *nuevo*: es así como el espíritu emerge sobre la natura⁹². Pero el alma espiritual no es inmediatamente operativa, sino que obra y manifiesta su identidad a través de sus facultades. Esta cualidad diferencial por la cual el espíritu emerge sobre la natura se manifiesta especialmente a través de la voluntad, que, por lo mismo, se convierte en expresión de la participación en la actividad creativa de Dios⁹³.

⁹⁰ “... deve presentarsi, ci sembra, nella linea dell'anima imago Dei e quindi della 'partecipazione' della libertà creata alla 'creatività per essenza' ch'è propria di Dio” (*Riflessioni...*, p. 82).

⁹¹ “Poiché l'essere precede il pensiero e lo spirito finito ha potere creativo partecipato ossia esso riguarda l'atto e non l'oggetto in sé ma soltanto nella sua struttura esistenziale, la libertà creata è responsabile della sua scelta non semplicemente come evento ma come rapporto al Principio che la fonda nel bene e pone perciò la linea di demarcazione del male” (“Attualità...”, p. 9).

⁹² “La via nuova, proclamata dal pensiero moderno e dal medesimo annientata ovvero compressa di volta in volta (...) è l'affermazione della priorità assoluta della libertà in quanto è mediante la libertà che il soggetto spirituale manifesta ed attua la creatività o novità assoluta del proprio agire come spirito, nella quale l'Io si riconosce nella propria originalità rispetto alla natura e nella propria affinità e destinazione da Dio” (“La libertà in San Bonaventura”, p. 525). El recurso a la capacidad creativa para afirmar la emergencia del hombre sobre la natura es una constante: “... in quanto è padrone dei suoi atti cioè è dotato di una propria creatività che è la *libertà*. La libertà, come capacità di disporre da sé delle proprie scelte, è per S. Tommaso possibilità attiva assoluta, che sta agli antipodi sia del contingentismo oggettivo cioè fisico greco sia del contingentismo soggettivo cioè situazionale o storicistico moderno” (“Attualità...”, p. 8).

⁹³ Esta capacidad se manifiesta particularmente en la *reflexión propia de la voluntad*, que está dotada de un tipo de eficacia distinto a la reflexión del intelecto. Santo Tomás alude también a esta manera de reflexión. Pero para Fabro, mientras no se aferre la originariedad propia de la voluntad, el discurso permanecerá ligado al plano meramente formal: “E la riflessione della volontà? Sarà, per analogia, un *velle velle*, un *velle seipsam velle*, un *velle velle seipsam volentem volutum*... Si tratta però, mi sembra, di espressioni ancora formali, fin quando non si attinge la peculiarità della volontà come partecipazione *dell'attività creativa di Dio come spirito*” (*Riflessioni...*, pp. 69-70). Nótese la progresión de las fórmulas para indicar la reflexión de la voluntad, que parece evocar —salvadas las distancias— la *Tathandlung* de Fichte.

En esta concepción, entonces, de la libertad como inicio absoluto y como cualidad surgiva del espíritu, se alcanza un punto de encuentro entre Santo Tomás y el pensamiento moderno y, por lo tanto, el lugar exacto para un posible diálogo. Y Fabro hace gustoso una referencia decisiva al prólogo de la I-II^a, que, como se sabe, tiene para Santo Tomás un valor programático:

Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum*; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod **ET IPSE est suorum operum principium**, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem⁹⁴.

Es difícil exagerar la importancia de este texto, acertadamente elegido por nuestro autor: "... en cuanto que TAMBIÉN ÉL" es la *surgente*, la *fuerza*, el *principio* de sus obras. Con ese magistral "et", no copulativo sino comparativo, indica magníficamente el Angélico la asimilación y afinidad con Dios en su poder absoluto de principiar, y con el "ipse" pone de relieve la emergencia del sujeto responsable como totalidad operante.

Consideremos más de cerca el "poder de novedad" al que se alude cuando se habla aquí de "creatividad". Esta capacidad absoluta de "principiar" que es propia de la natura divina, es comunicada por Dios a la creatura. Para Santo Tomás, como es sabido, la causalidad divina no anula los principios operativos próximos de las cosas, sino que Dios comunica a la creatura la dignidad de la causalidad⁹⁵. Pero cuanto más cercana a Dios es una natura creada, tanto más expresamente se encuentra en ella esta capacidad activa, que llega a su punto más alto, precisamente, en la libertad de la voluntad, porque la libertad es la realidad más alta de la causalidad y la causalidad más alta de la realidad:

Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare (...). Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam, sicut natura sensibilis,

⁹⁴S. THOMAS AQ., S. Th., I-II^a, Prologus. La ed. Leon. explica que el "et" es omitido *solamente* por los cod. Vaticanus 735 y 732, y el Palatinus 353. Negrita nuestra.

⁹⁵"Causalitas divinae voluntatis non excludit omnes causas proximas rerum; nec hoc est ex insufficientia voluntatis, sed ex ordine sapientiae ejus quae effectus mediantibus aliis causis providere disposuit, ut sic etiam causandi dignitas creaturis communicaretur" (S. THOMAS AQ., *In 1 Sent.*, d. 45, q. 1, a. 3 ad 4^{um}; ed. cit., p. 1038).

sed ultra hoc *habet in potestate ipsam inclinationem* ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio sed a seipsa⁹⁶.

Fabro usa con agrado este texto juvenil de Santo Tomás, que es un portento de precisión, concisión y profundidad. Aquí es importante notar ante todo, que se trata de la *semejanza de la dignidad propia de Dios* en la creatura: por eso se habla de *divinae dignitatis*. En segundo lugar, hay que notar que esta dignidad se dice en cuanto a la capacidad activa originaria: *ad divinam dignitatem pertinet ut omnia MOVEAT et INCLINET... ipse a nullo alio motus vel inclinatus...* Además, debe notarse que la capacidad de dominio crece precisamente en la medida en que crece la cercanía a Dios: *quanto aliqua natura est Deo vicinior...* En cuarto término, se trata aquí de la natura espiritual y, específicamente, del espíritu humano, cuya natura est *Deo vicinissima* (¡el superlativo es de Santo Tomás!). Por último, y esto es definitivo, se dice que en razón de esta semejanza la natura espiritual tiene en su poder la propia inclinación, la cual no le es determinada por otro, sino por y desde sí misma: *a seipsa*.

Pero esta capacidad de fundación trascendental es posible gracias a la presencia escondida de Dios en lo más íntimo, es decir, en cuanto que comunica el *esse* a la persona, con pertenencia necesaria. Precisamente, es por la posesión necesaria del *actus essendi*, que se adhiere al espíritu tan inseparablemente como la redondez al círculo, que el sujeto personal se pone e impone en el ser y en el obrar⁹⁷.

En este poner la absolutez del yo en su consistencia ontológica y, así, el fundamento constitutivo de la libertad, el Fabro maduro reencontraba una brillante y original intuición juvenil: “El auténtico fundamento constitutivo de la libertad (...) es dado por la “realidad de absoluto” que compete al sujeto espiritual operante como tal, sea éste infinito o finito: si es infinito, es un “absoluto por esencia”; si es finito, es un “absoluto por participación”. Pero también el espíritu finito es verdaderamente absoluto y por eso está en grado de partir la cadena de necesidad y de contingencia de la naturaleza para operar un *inicio nuevo*”⁹⁸.

⁹⁶ S. THOMAS AQ., *De Ver.*, q. 22, a. 4; ed. cit., t. 22/3, p. 620 b, lin. 56-64 y 82-91.

⁹⁷ “Pertanto il soggetto spirituale che è l'io individuale o persona, in quanto partecipa ovvero assume in sé direttamente l'esse come actus essendi con appartenenza necessaria, si pone e s'impone come ‘persona sussistente’ che è in sé libera nell'agire e immortale nell'essere in ascendenza metafisica: è l'ardita concezione tomistica del necessarium ab alio che fa del conoscere nell'apprensione del vero e della libertà nella decisione del bene nell'intero ambito della persona, una sfera a sé di qualità assolute. È il rimando di fondazione originaria dell'indipendenza dell'agire nell'assoluto dell'esse quale atto primo di sussistenza nello spirito creato, librato sulle vicissitudini del tempo, che impegna in assoluto la libertà di fronte a Dio e di fronte a Cristo (Dio entrato nel tempo)” (*Riflessioni...*, p. 53).

⁹⁸ “L'autentico fondamento costitutivo della libertà (...) è dato dalla ‘realtà di assoluto’ che compete al soggetto spirituale operante come tale, sia esso infinito o finito: se è infinito, è un ‘assoluto per essenza’, se è finito è un ‘assoluto per partecipazione’. Ma anche lo spirito finito è veramente assoluto e perciò in grado di spezzare la catena di necessità e di contingenza della natura per operare un inizio nuovo” (“La struttura dialettica del valore”, en *Fondazione della morale. Atti*

En consecuencia, y de acuerdo con Fabro y Santo Tomás, es necesario afirmar que la presencia activa de la omnipotencia está implicada constitutivamente y de manera cualificada en la fundación de la libertad creada como iniciativa de una subjetividad finita. Precisamente *porque* en la fundación de una autonomía con respecto a sí, la presencia de la omnipotencia está mucho más involucrada, precisamente por ello es que podemos y debemos decir y repetir: *tanto más independiente y tanto más libre es la creatura cuanto más profunda es la presencia del Dios omnipotente en ella*. Cuanto más está implicada, es decir, cuanto más fuerte y actuante se muestra la causalidad divina en su influjo sobre el obrar creatural, exactamente tanto más independiente se vuelve dicho obrar, exactamente tanto más refleja dicho obrar la manera de obrar de la omnipotencia. La presencia del *ipsum esse liberum subsistens* no es nunca absorbente, no es jamás anulante, no es de ninguna manera debilitante, sino que es envolvente, fundante y potenciante: es profundamente liberante. Esta presencia actuante y actuosa alcanza dimensiones aún mayores en la elevación al orden sobrenatural, por la cual la libertad es liberada mediante el *esse gratiæ* a la libertad superior de la participación en la vida íntima de Dios⁹⁹.

Precisamente, por todo lo expuesto, tiene razón el último Fabro cuando vuelve a recurrir a la noción de participación para indicarnos, de alguna manera, la esencia última de la libertad, como *creatividad participada*: el empleo del término “creatividad” indica espléndidamente el aspecto de novedad que es propio de la libertad como tal; la inserción de la noción de participación expresa, a su vez, la pertenencia originaria del acto al sujeto concreto, a la vez que la dependencia profunda y constitutiva con respecto a la omnipotencia creativa de Dios. Para Fabro, entonces, la libertad es *creatividad participada*, es decir, *acto puro de emergencia del yo en la estructura existencial del sujeto como persona*¹⁰⁰, con lo que, como hemos dicho al inicio, se afirma el acto, el principio próximo de su emanación y el término emanante, cualificado por la elección.

* * *

La introducción de la noción tomista de participación para la determinación nocional de la libertad creada como *creatividad participada*, significa que la única manera de alcanzar una auténtica fundación de la liber-

del V Convegno di Studi Filosofici Cristiani (Gallarate 1949), Padova, 1950; p. 338). El texto sigue hermosamente: “La libertà è perciò quel principio per via del quale in natura qualcosa c'è (o non c'è) che altrimenti non ci sarebbe (o ci sarebbe), malgrado il convergere o il divergere di tutta la natura. E la libertà, anche se finita, è quel fattore costitutivo della realtà del valore che Iddio stesso, una volta che l'abbia creata, deve rispettare e che non può supplire o sostituire”.

⁹⁹ La libertad, para Fabro, “nella vita della grazia viene liberata ad una libertà superiore cioè alla partecipazione propria della vita divina” (*Riflessioni...*, p. 82). Cf. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino*, (Bibliotheca salmanticensis, *Estudios* 28), Salamanca, 1979, pp. 209-228.

¹⁰⁰ “Creatività partecipata: atto puro di emergenza dell'io nella struttura esistenziale del soggetto come persona” (*Riflessioni...*, p. 9).

tad que deje la libertad intacta, que la deje "libre", que la haga ser *libertad* es, precisamente, la fundación de la libertad creada en la libertad increada, de la libertad "finita" en la libertad infinita, del absoluto existencial en el absoluto real, del absoluto por participación en el absoluto por esencia. Con lo cual queda también afirmado que la libertad no tiene otro fundamento que ella misma. Sólo la omnipotencia está en condiciones de fundar la libertad de un ente finito. Sólo la libertad *per essentiam* puede fundar la libertad *per participationem*, primero en el orden ontológico como libertad radical, después en el orden existencial, como libertad realizada mediante la elección del Absoluto en el tiempo, que prepara la realización plena en la fruición del Bien Supremo en la eternidad.

