

LAS TESIS DE C. FABRO

1. El "tomismo originario"

Sin lugar a dudas, uno de los acontecimientos bibliográficos a relevar en el campo tomista es la reciente publicación de la nueva *Introducción a santo Tomás*¹ del prof. Cornelio Fabro. Después de más de cincuenta años de labor, que lo han distinguido entre los intérpretes más autorizados del Aquinate, ofrece esta obra que recoge una condensada síntesis de sus reflexiones.

Esta "Introducción" tiene su propia historia. Inicialmente fue un largo artículo en la *Enciclopedia Cattolica*;² posteriormente fue ampliado en su problemática y en la bibliografía, constituyendo esa segunda redacción un volumen, la *Breve introduzione al tomismo*.³ La reciente tercera redacción, de que nos ocupamos, presenta novedades sustanciales, al punto de caracterizarla como una obra diferente.

La conocida profundización del prof. Fabro en las fuentes de la filosofía moderna y contemporánea (reflejada en una copiosa producción bibliográfica), le ha permitido una consideración especulativa sobre el pensamiento de s. Tomás que no sólo lo alcanza en una exégesis textual histórico-genética rigurosa, sino que lo proyecta hasta el presente en confrontación teórica sobre los puntos claves de la filosofía.

De allí que esta obra no sea una síntesis escolar o de divulgación. Precisamente por la convicción, confirmada no sólo por sus propias investigaciones, sino por el constante debate académico, de la originalidad y valor de la filosofía de s. Tomás, es que busca proporcionar los hitos de lo que llama desde hace tiempo el "tomismo originario".

La polémica con la llamada "escuela tomista", que a poco de la muerte del Aquinate volcó su pensamiento en las vías del formalismo esencialista, reclama que se acceda a los textos mismos del Angélico, descubriéndolo en su evolución y percibiendo el movimiento de su especulación a través del tiempo y del uso de las fuentes. En este sentido, se trata de "introducirse" en el mismo s. Tomás (no en la "escuela tomista") para aquilatar su pensar originario.

1 C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, ed. Ares, Milán, 1983, 390 pp.

2 Cfr. IDEM, "Tommaso d'Aquino", in *Enciclopedia Cattolica* (vol. XII, col. 252-297).

3 Cfr. IDEM. *Breve introduzione al tomismo*, Coll. Phil. Lateranensis, Roma, 1960. De esta obra hay trad. esp.: *Introducción al tomismo*, ed. Rialp, Madrid, 1967.

Es éste el que resulta no sólo original en el contexto de la historia del filósofo sea precedente, sea posterior a él, sino (más aun) satisfactorio en sede teórica absoluta y válido interlocutor de la filosofía contemporánea y portador de respuesta a los problemas que ésta plantea.

Por ello la impostación general de la obra señala recurrentemente que *el pensamiento del Aquinate se comprende mejor después del pensamiento moderno y contemporáneo*: que precisamente las cuestiones planteadas por la modernidad, a la par que revelan insuficientes las respuestas dadas por las filosofías de la crisis moderna y contemporánea y de la escolástica esencialista, permiten desplegar las virtualidades de la especulación tomista originaria con mayor alcance que el que le da su contexto histórico medieval.

Desde ese ángulo, las primeras consideraciones del Aquinate (pp. 7-25) son ya una reflexión crítica que perfila los puntos fundamentales del "tomismo originario" en contraluz con el pensamiento griego clásico, la escolástica y la filosofía moderna y contemporánea. Desde las primeras páginas busca el autor introducir al lector en s. Tomás de un modo especulativo y desde una cierta familiaridad con la problemática filosófica. Estas consideraciones no se encontraban en la edición anterior.

Podríamos decir que se trata de una introducción a la filosofía de s. Tomás escrita para quienes ya caminan en la filosofía, en modo de penetrar su núcleo ayudados por la versación del autor. El hilo conductor, ya desde el inicio, resulta el problema metafísico: como el "*locus theoreticus*" por excelencia.

II. Historia y Doctrina

Después de esa ubicación reflexiva, desarrolla en el *capítulo primero* (pp. 24-46) una presentación resumida de la biografía del Aquinate, con el objeto de acercar al lector al personaje en sus coordenadas históricas y en su concreta personalidad.

Las líneas salientes resaltan las vicisitudes contrastantes que trazaron y definieron tan grandiosa figura en el arco de una vida joven y tenazmente vivida al servicio de la Verdad. Se recogen los puntos de admiración e incompreensión por parte de sus contemporáneos, así como el testimonio de sus virtudes y de su originalidad y rigor especulativo.

El *segundo capítulo* (pp. 47-67) presenta el elenco de las obras de s. Tomás, con las observaciones que la actual crítica textual aporta, seguido de una breve indicación del contenido de las obras principales.

También incluye una tabla cronológica aproximativa siguiendo los criterios más aceptados de M. Grabmann y P. Mandonnet, con las precisiones de algu-

nos aportes más recientes.⁴ Es de notar que las citas son tomadas siempre de la edición leonina.

Seguidamente, en el *tercer capítulo* (pp. 68-95) aborda el tema de las *fuentes* de s. Tomás, problema siempre abierto a las puntualizaciones de la investigación genético-histórica. Aquí expone una vez más el autor su aporte, ingresando como una adquisición definitiva para el tomismo de este siglo. Frente a la vieja y simplista unilateral tesis según la cual el tomismo sería un "aristotelismo cristianizado", Fabro muestra cómo s. Tomás realiza una *Aufhebung* hegeliana, sea del separatismo platónico, sea de la inmanencia realista aristotélica mediante la propia original noción de participación fundada en la emergencia metafísica del *esse*.

Ubicando el contexto histórico del siglo XIII y el movimiento bibliográfico de entonces, así como de las disputas académicas y las personales indagaciones del Aquinate, presenta las líneas maestras de sus intuiciones originales y de su evolución especulativa a través del tiempo. Allí comparecen las sugerencias teoréticas provenientes de las SS.EE., la Liturgia y los Padres, y también los importantísimos Pseudo-Dionisio, Proclo, el "Liber De Causis", Avicenna, Averroes, Agustín, Boecio y Simplicio.

La tesis sustentada por Fabro es ya desde hace tiempo un punto de partida. El *método* usado: a) individuación de los textos-fuentes y la versión utilizada; b) análisis en el contexto interno del Aquinate; c) confrontación con las otras interpretaciones de esas fuentes en el ambiente cultural de s. Tomás; nos parece también adecuado y fecundo para el progreso del esclarecimiento del tomismo en su originalidad y en sus rasgos distintivos.

Desplegando lo adquirido en el estudio de las fuentes, en el *cuarto capítulo* (pp. 96-130) presenta en tres secciones los *principios doctrinales* más salientes de la filosofía tomista.

Comienza con la *estructura del conocimiento*, delineando el proceso que va de los sentidos externos e internos al conocimiento intelectual resalta el papel de la *cogitativa*, como nexo en vía ascendente y descendente. Asimismo, señala la original síntesis del realismo horizontal aristotélico con el verticalismo neoplatónico, en donde el conocimiento humano no sólo es una participación causal sino (más profundamente) una "*participación formal*" de Dios.

El segundo punto versa sobre la *estructura del ser*, desarrollada en el marco de la polémica con el agustinismo y el averroísmo. El "primer momento"

⁴ El punto más crítico en el estado actual es la discusión sobre la datación de la *Summa Contra Gentiles*, que según P. Marc (curador de la edic. Marietti, Turin, 1961) no habría sido terminada antes de noviembre de 1272 (cfr. el volumen *Introductio...* a la edic. cit., publicado en 1967). A raíz de un trabajo que realizamos sobre esta SCG, nos hemos ocupado de la cuestión y nos parece que los argumentos de Marc no son concluyentes; en cambio, encontramos razones de crítica interna (que no es aquí de exponer) para mantener como muy probable la data 1259-1264, generalmente aceptada. El mismo tenor sigue nuestro A.

de la metafísica tomista es la prolongación de la noción aristotélica de acto y su primacía respecto a la potencia al plano trascendental como "*actus essendi*", de manera que la esencia resulta potencia; así de frente al hilemorfismo universal puede afirmar que las formas puras (acto *in linea essentiae*) resultan potencia *in linea entis*. En la misma dirección del nuevo concepto de acto intensivo, el "segundo momento" es la tesis de la unicidad de la forma sustancial: donde la forma superior incluye virtualmente las inferiores y es la apta a recibir el "*actus essendi*". El "tercer momento", en polémica con el averroísmo, es la afirmación de la individualidad personal del principio espiritual: la experiencia fenomenológica de la autoconciencia permite el análisis metafísico que desde los actos arriba al sujeto y lo descubre como a quien le corresponde el *esse participado* de un modo necesario e inseparable.

El "cuarto momento" es la distinción real entre esencia y esse "ut actus" en todas las creaturas, consecuencia de su condición de entes por participación y punto de partida para arribar, por la creación, al *Ipsum Esse Subsistens*.

Se completa el capítulo con algunos puntos sobre la moral y sobre la relación entre razón y fe en s. Tomás.

El *quinto capítulo* (131-155) se engarza con el anterior en cuanto, siguiendo las coordenadas históricas, muestra cuál ha sido la suerte del tomismo luego de la muerte del Aquinate; en especial cómo súbtamente, aun entre sus defensores, se fue desfigurando la estructura fundamental por oscilaciones más o menos importantes, hasta llegar al giro definitivamente formalista de Cayetano, Báñez y Juan de santo Tomás. Estas consideraciones son complementadas en el *capítulo séptimo* (pp. 225-226) que ubica al Aquinate en el contexto de la escolástica en todo su despliegue histórico, hasta nuestros días.

En el *sexto capítulo* (pp. 156-204) trata de la consideración que el Magisterio de la Iglesia ha dado al pensamiento de s. Tomás, aportando extractos de los principales documentos desde León XIII en adelante. Para completar el elenco nos permitimos indicar además lo siguiente:

a) el Decreto *Optatam Totius* (n. 15) al hablar de "patrimonio filosófico perennemente válido" remite a la encíclica de Pío XII "*Humani Generis*" (12-VIII-1950) que explícitamente hablaba de s. Tomás; por otra parte, la Sgda. Cngr. de Seminarios y Universidades el 20-XII-1965 contestó que dicha expresión "*S. Thomae principia significare intellexisse*".

b) El *documento sobre la formación filosófica en los seminarios*, emitido por la Sgda. Congr. para la Educación Católica (20-I-1972) expresa: "continúan siendo válidas las recomendaciones de la Iglesia acerca de la filosofía de s. Tomás en la que los primeros principios de la verdad natural son clara y orgánicamente enunciados y armonizados con la Revelación".

c) La carta *Lumen Ecclesiae*, de Paulo VI al Maestro General de la Orden de Predicadores (20-XI-1974), con motivo del VII centenario, donde se expone sobre la autoridad científica y el valor eclesial de la doctrina de s. Tomás.

d) El nuevo *Código de Derecho Canónico*, promulgado (el 25-I-1983) por S. S. Juan Pablo II en el *canon 251* expresa: "philosophica institutio, quae innixa sit oportet patrimonio philosophico perenniter valido...".⁵ Y en el *canon 252* (n. 3): "Lectiones habeantur theologiae dogmaticae, verbo Dei scripto una cum sacra Traditione semper innixae, quarum ope alumni mysteria salutis, s. Thoma praesertim magistro, intimius penetrare addiscant...".

III. Las nuevas tesis tomistas de C. Fabro

En un Apéndice a ese sexto capítulo (pp. 204-224) se encuentra lo más original de esta nueva obra de Fabro. Allí presenta una propuesta de formulación de *treinta y cinco nuevas tesis tomistas*, en sustitución de las clásicas "veinticuatro tesis". Se trata de breves aserciones que presentan escalonadamente la penetración en el "tomismo originario".

El punto de partida es la determinación de los principios *potencia-acto*, como constitutivos del ente finito, en tres niveles analógicos: a) como materia prima y forma sustancial (*línea essentiae*); b) como esencia y *actus essendi* (*línea entis*); c) sustancia y accidentes (*orden operativo*). La composición propia de todo ente finito es la segunda; pues, si bien hay formas puras, éstas son siempre potencia respecto a su *esse*. Por la "reflexión intensiva" se arriba al *esse ut actus* que es acto de todo acto: una forma sólo es acto por participación del *esse*. Esto sea en el orden estático, sea en el orden operativo.

De allí que el "ente" como participio del *esse*, como "id quod habet esse" o "id quod finite participat esse", resulta el "semantema originario", es decir, la denominación más concreta y más profunda de toda realidad (más que cualquier denominación esencial). Asimismo, "ente" es el "plexo noético" originario, es decir, lo primero conocido (asido antes de todo concepto y de todo juicio: ambos lo suponen y en él se fundan); también el "iluminante trascendental" que posibilita todo conocimiento.

La primacía especulativa-fundante del plexo *ens-esse* revela asimismo su *autoafirmación*. El conocimiento en primera instancia es pasivo frente al acto

⁵ La Comisión redactora del *CIC*, al informar este *canon 251*, lo explicó del modo siguiente: "No se hace una explícita referencia a la filosofía tomista, como había sido solicitado por algunos organismos de consulta, porque esto ya se haya indicado en la expresión clásica «patrimonio philosophico perenniter valido»" (cfr. *Communicationes*, XIV (1982), p. 52, trad. nuestra). Entre las numerosas expresiones de S. S. Juan Pablo II en este sentido, nos place citar una dirigida a los obispos del centro-sur de Francia sobre la formación en los seminarios: "...En un temps où la possibilité même d'une métaphysique est l'objet d'une contestation radicale et où une sorte de "flou" impressionniste tend souvent à remplacer la rigueur d'une pensée juste, il est nécessaire que les jeunes qui entrent dans les séminaires découvrent le plus vite possible —tout en l'approfondissant après— ce qui légitime et conditionne l'effort intellectuelle qui va leur être demandé pendant si: années et tout au long de leur vie. L'approche de Dieu par l'ontologie proprement dite, cen'ée sur l'intuition de l'être, dans la perspective thomiste, demeure irremplaçable" (cfr. *L'Osservatore romano*, 11-XII-82; p. 2).

de ser que se presenta por sí solo; sin la mediación lógica de la "nada" (como supone alguna escolástica trascendentalista). Sólo en un segundo momento la inteligencia descubre por derivación el principio de no-contradicción. También en segunda instancia se descubren los *implicados trascendentales* del ente real: esencia, aliquid, uno, verdadero y bueno.

La limitación del *esse ut actus* en el ente proviene de la *esencia*, principio real de finitud y distinción. En la composición del ente sintético la esencia participa del *esse*.

Hay una doble participación. La *participación predicamental* se da en el orden formal: las especies al género, los individuos a la especie y la sustancia a los accidentes; es unívoca en su orden, aunque en la realidad los sujetos sean diversos. Esta diversidad real proviene de la resolución de todas las perfecciones en el *esse ut actus: participación trascendental*; la real unidad del ente proviene de su actus essendi (acto de todo acto) y en la resolución del orden predicamental en el orden trascendental real se verifica una atribución analógica en el modo de participar el *esse*.⁶

En el orden trascendental la esencia siempre es potencia respecto al *esse*, que emerge como acto. Es el *esse* la fuente del operar, por ello el *esse* y el *operari* se relacionan como acto primero y acto segundo; la diversidad de las operaciones proviene de la diversidad limitante que la esencia introduce en el *esse*.

El conocimiento humano, partiendo del ente originario, asciende de acto en acto: de las formas (accidentales primero y luego las sustanciales) al *esse* fundante; de este *esse participado* multiplemente al *Esse per Essentiam*. Es por la dialéctica de la perfección que se arriba a Dios.

Dentro de la variedad de las creaturas hay un *orden de las cosas materiales*, hilemórficas (donde la materia participa la forma, como potencia y acto en el orden predicamental). El *hombre*, por su corporeidad, comulga con él, pero por su espíritu participa del *esse* en un modo absoluto; esto lo revela el análisis de sus operaciones. Esta distinción descubre que el hombre es causado por Dios, en cuanto al cuerpo por generación, pero en cuanto al espíritu por directa creación individual.

El compuesto humano, por la unicidad del *esse* intensivo participado, posee una íntima estructura donde las distintas facultades se articulan jerárquicamente por participación de las inferiores a las superiores.

⁶ Relevamos algunos errores de imprenta. En la *tesis XVI* (p. 211) la cita del *De Veritate* (q. I a. 1) debe leerse: "...secundum hoc est natum adaequari intellectui, et sic ratio sequitur rationem entis". Luego, en la *tesis XX* (p. 214) en el último párrafo del cuerpo se debe introducir la expresión "*ma anche*", de lo contrario carece de sentido; quedaría así: "...ogni soggetto è diversamente dotato e può realizzarsi non solo diversamente (*ma anche*) in direzione opposta" (habiendo expresado esta observación al prof. Fabro, la ha recogido).

Dentro de las facultades humanas, la más originaria, profunda y emergente es la *voluntad*. Si bien ella es condicionada por el conocimiento, sin embargo no es causada por él en su movimiento; en cambio, la voluntad es causa motriz de todas las facultades, aun de la inteligencia. En definitiva, lo que "realiza" al hombre y lo transforma en un sentido u otro son sus elecciones libres.

Hasta aquí las "nuevas tesis" de C. Fabro. La *justificación* de las que se refieren al orden metafísico se encuentra en su profusa bibliografía, conocida y considerada ya como clásicos de la hermenéutica tomista, en particular sus dos grandes obras sobre la participación⁷ y la serie de estudios condensados también en otros dos volúmenes.⁸ No vamos a detenernos en ello; solamente nos parece oportuno indicar que el libro que comentamos incorpora bajo el título de "L'essenza del tomismo" (cap. octavo, pp. 267-292) las conclusiones de la primera de las obras indicadas *La nozione metafisica di partecipazione...*), con función de fundamentación hermenéutico-teorética y selección de textos probatorios.⁹

Posteriormente, en los *capítulos noveno* ("Tomismo e pensiero moderno", pp. 293-294) y *décimo* ("Il futuro del tomismo", pp. 325-354) responde a los puntos polémicos, en un debate no sólo con representantes de filosofías totalmente ajenas al tomismo (neokantismo, racionalismo, actualismo) sino también con la llamada "escuela tomista", como es lógico se sigue de su propuesta de nuevas tesis tomistas (en vez de "las veinticuatro") y de una nueva presentación de la "esencia del tomismo" (diversa de la sustentada por Manser en su clásica obra). También es valiosa la confrontación con el pensamiento heideggeriano y la escolástica "trascendentalista".¹⁰

Si se nos permite un juicio complejo, *nos parece que las razones hermenéutico-teoréticas aportadas por Cornelio Fabro avalan satisfactoriamente sus tesis metafísicas*, como auténtica vuelta a la reflexión y a la semántica del tomismo de s. Tomás. Una de las precisiones claves (que no es solamente terminológica) es, a mi parecer, la referida a la composición-distinción de "*quod est et esse*" o "*essentia et esse*", y no de "esencia y existencia": esta última expresión no se encuentra en s. Tomás, y la divergencia es de largo alcance

⁷ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, 1ª ed., Milán, 1939, 2ª ed., Turín, 1963. *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, París, 1960, trad. ital. *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Turín, 1961.

⁸ Cfr. IDEM, *Esegesi tomistica*, Pont. Univ. Lateranense, Roma, 1969, *Tomismo e pensiero moderno* (ibidem).

⁹ En la cita del *De Potentia* (q. VII a. 2 ad 9) de pág. 272 hay un *lapsus calami*; el último párrafo debe leerse así: "...unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum sed magis sicut actus per potentiam".

¹⁰ Al respecto se puede ampliar con la lectura de sus obras: *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, 1974 (trad. esp. *El viraje antropológico de Karl Rahner*, ed. Ciafic, Buenos Aires, 1981); *L'avventura della teologia progressista*, Milán, 1974.

teorético. No se trata de una simple variedad de palabras; pues el "esse" es un *principio metafísico*, en cambio la "existencia" es un mero hecho, resultado derivado del esse fundante. Así, los accidentes tienen *existencia* pero no tienen un *esse* propio: existen en virtud del *esse* de la sustancia.

IV. La tesis "novísimas"

Las últimas afirmaciones, de contenido *antropológico*, corresponden a las tesis XXXI-XXXV¹¹ y constituyen una primera indicación de las consecuencias metafísicas en el orden de la "scala entium", particularmente en la estructura entitativa y operativa del hombre. La tesis saliente sobre la emergencia de la voluntad procede del hilo conductor realista de la emergencia del esse, tal como se presenta en las tesis estrictamente metafísicas.

Más recientemente el prof. Fabro ha desarrollado la temática antropológica y ética en otras *diecinueve tesis* que se continúan directamente con las anteriores.¹² Daremos también una visión de conjunto.

El *hombre* se reconoce en la realidad del mundo, de su propio cuerpo (por el cual es en-el-mundo), y de su propio espíritu (por el cual se realiza en el mundo responsablemente).

El "yo" es el dato inicial, a la vez independiente de la libertad y ligado a ella. En la estructura psicológica del yo, tanto en la esfera cognoscitiva como en la tendencial, el punto de articulación de los niveles superiores e inferiores es la *cogitativa*; ésta es también la facultad donde se produce la primera conjunción operativa de ambas esferas en su determinación concreta práctico-existencial.

La *ley natural* que discierne el bien y el mal informando la *razón práctica* guía a la *voluntad* en la elección del fin y los medios. En la concreta actuación de esta conjunción es la *cogitativa* la que prepara al individuo en su exclusiva personalidad a las elecciones, con el caudal de las valoraciones emergentes de la propia singularidad y de la propia "vida vivida". De allí la importancia de la *cogitativa* en la educación de la personalidad.

Así, la *razón práctica* opera con la confluencia de las iluminaciones de la *ley eterna* (participada en la ley natural) con las solicitaciones e indicaciones de la *cogitativa*. Esta no es exclusivamente sensible, sino que participa del intelecto y es iluminada por él. De este modo se verifica la unitaria estructu-

¹¹ En la tesis XXXIV (p. 223) en la cita de *Summa Theol.*, I, q. 84 a. 7, hay otro *lapsus calami*; debe leerse: "...Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem ut in particulari existentem".

¹² Cfr. C. FABRO, L'ordine morale in 19 tesi", in *Studi Cattolici*, Milán, 1984, n° 276, pp. 83-87.

ración del hombre en su actuación ética personal; el recto orden realista está en la jerárquica y armónica integración de los niveles sensitivos y espirituales.

Al servicio de este orden, para procurar la jerarquía de bienes en la vida de una comunidad histórica, son necesarias las *leyes positivas*, que determinan espacio-temporalmente las exigencias de la ley natural. Esta relación de subordinación por participación se extiende también a los contenidos: de modo que los bienes espirituales preceden a los materiales y los de la sociedad a los de los individuos.

Siendo toda creatura por participación de Dios, la máxima *dignidad del hombre* está en su semejanza como "imagen" suya. La actuación del ascenso en esta participación se da por el conocimiento (que aspira la visión de Dios en su Infinitud) y por la voluntad (que busca la Felicidad Perfecta).

Pero mientras el conocimiento durante la existencia temporal es limitado por la analogía, *el amor se dirige directamente a Dios y termina en El*, no como es conocido por el espíritu finito sino *como El es en Sí*.

De allí que *el amor a Dios* (virtud de la caridad) *no difiere esencialmente de la beatitud eterna* sino como lo implícito de lo explícito; la diferencia está en el modo, no en la sustancia: aquí mediante el "lumen fidei" y los dones del Espíritu Santo, en la beatitud mediante el "lumen gloriae" y la posesión total de la visión facial y el gozo amoroso.

Hasta aquí las tesis "novísimas". Daremos también una apreciación complejiva sobre las tesis antropológicas y éticas.

Respecto a la visión integral del hombre en su ontometafísica como ente-necesario-por-participación, la justificación hermenéutico-teorética se encuentra en las obras ya citadas de Fabro y nos parece válida, sobre todo considerando los textos fuentes de la *Summa contra Gentiles* (II, 30) y sus lugares paralelos, en especial la *In librum De Causis Expositio* (prop. XV).

En cuanto al papel de la cogitativa en el organismo de las facultades, también nos parece concluyente la fundamentación que se encuentra en sus clásicas obras antropológicas,¹³ con abundancia de textos.

La tesis que resulta más novedosa en el campo tomista es la del *primado de la voluntad en la elección concreta del fin último existencial*. La "escuela tomista" siempre ha sostenido, en general, el primado de la voluntad respecto al ejercicio del acto por el cual elige los medios para conseguir el fin último;

¹³ V. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 2ª ed., Brescia, 1962, trad. esp. *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978. También *L'anima*, Roma, 1955, trad. esp.: *Introducción al problema del hombre*, ed. Rialp, Madrid, 1982.

al mismo tiempo se ha reconocido a la razón el primado en la determinación del objeto, es decir, el bien al cual la voluntad se dirige como a fin.

Esta posición es considerada por Fabro como "determinista", haciendo residir la causalidad en el conocimiento o no del fin la específica determinación de la elección; esto —dice Fabro— supone un paso indebido del orden formal al existencial y reduce la libertad a la indiferencia frente a los medios, quitándole la especificación del fin. Si en algo se ejercita seriamente la libertad es precisamente en la elección del fin último. La fundamentación de su posición se encuentra en diversos estudios recogidos en el volumen *Riflessioni sulla libertà*.¹⁴

Nos parece que los textos habitualmente aducidos por la escuela para hablar del "intelectualismo tomista" en este campo (por ejemplo, el célebre y programático "totius libertatis radix est in ratione constituta", *De Veritate*, q. 24 a. 2; o la detallada tratación de *Summa Theol.*, I-II, q. 9 a. 1-6) señalan una clara posición del Aquinate que se puede (aunque con algunos matices) tipificar como de impronta aristotélica.

Al mismo tiempo, hay textos, aducidos largamente por Fabro,¹⁵ de la última etapa de s. Tomás, donde, con una reflexión más volcada a la problemática cristiano-existencial del hombre que elige el objeto en que pone su Fin Último Real, se inclina en la línea de la *primacía de la voluntad y su acto: el amor*.

No es ya el natural y universal apetito a la Felicidad como Fin Último Formal, sino la decisión de la especificación de ese Fin Último en una realidad concreta que lo llena de contenido; a esa realidad *auto-puesta* como Fin Último Real se *auto-dirige* todo el movimiento existencial de la persona.

La *libertad* aparece así como la posibilitante estructural de compromiso de toda la persona en una elección absoluta, no sólo de los medios sino del mismo Fin Último (Dios) *en su Absolutez*. La *raíz de la libertad* no estaría, entonces, en el conocimiento limitado de Dios sino *en el propio sujeto*: en el hombre como ente-necesario-por-participación, que puede jugarse absolutamente su destino solamente por un acto de amor (o su negación) al Absoluto: en ese amor (participante del libérrimo amor creador de Dios) el hombre se hace bueno.¹⁶ Porque el hombre es absoluto (por participación) es capaz de (por participación) amar al Absoluto per Essentiam.

¹⁴ Ed. Maggiolo, Rimini, 1983, pp. XI-346. También se puede ver: "Atto esistenziale e impegno della libertà", in *Divus Thomas, LXXXVI* (1983), nº 2-3, pp. 125-161.

¹⁵ "Intelligo (...) quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus, quia volo" (*Q. D. De Malo*, q. 6 a. único). Cfr. *In II Sent.* d. 24 q. 1 a. 2 - *De Caritate* a. 3 - *S. Theol.*, I, q. 5 a. 4 ad 3; II-II q. 82 a. 1 ad 1; q. 83 a. 3 ad 1. También: "voluntas hominis (...) est potissimum in homine", *S. Th.*, II-II, q. 34, a. 4 - La "caritas" es presentada como "forma", "fundamentum et radix", "finis", "mater" de todas las virtudes (*S. Th.*, II-II, q. 23, a. 8) y residiendo "in voluntate sicut in subiecto" (*S. Th.*, II-II, q. 24, a. 1 s.c.). En esta nota solamente recogemos una mínima serie de esos textos.

¹⁶ "Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum: sed qui habet bonam voluntatem" (*S. Theol.*, I q., 5 a. 4, ad 3).

Sin extendernos más, *nos parecería* que se trata de un punto donde el Aquinate ha desarrollado una evolución de su pensamiento, de modo que este último sería más concorde con su metafísica y antropología. No se trata, a nuestro parecer, de simples acentuaciones diversas. Pero también nos parece que la simple lectura de los textos mismos no refleja un cambio decidido en el sentido de la tesis de Fabro; permanece como *una cuestión que se asoma pero no es definitivamente elaborada por santo Tomás*.

En definitiva, *nuestra opinión* (con un dejo de provisoriedad) es que *la exégesis de Fabro en este particular prolonga las afirmaciones del Aquinate en un sentido no definitivamente terminado por él*; por otra parte, que el mismo parece ser *teóricamente válido* y principio de solución para algunas aporías (como la del "concurso" divino, la posibilidad y realidad del mal y, sobre todo, la efectiva responsabilidad del sujeto). Asimismo, una tal interpretación parece *armonizar mejor con las exigencias metafísicas del mismo santo Tomás*.

Sin embargo, hay que reconocer que *dicha exégesis no es fácil* por la oscilación de los textos; no se trata de una claridad matemática y tampoco se prepretende. El planteo de C. Fabro señala un punto seriamente dificultoso; para nosotros la cuestión permanece abierta y reclama una elaboración hermenéutica, cuyos fundamentos son materia disponible a la investigación genético-histórica y al debate especulativo.

V. Colofón

El "epílogo" del libro que comentamos (pp. 355-357) retoma la reflexión inicial y subraya la necesidad de desescombrar el estudio de s. Tomás de los moldes formalistas de la neoscolástica que ha bloqueado el propósito de la *Aeterni Patris*.

Nos permitimos coincidir, añadiendo que el reclamado *diálogo con la cultura contemporánea* tantas veces indicado por la jerarquía de la Iglesia a los laicos y clérigos sólo puede hacerse desde una metafísica y una antropología en condiciones de establecer ese puente; ésas pertenecen al "tomismo originario".

En este sentido, la actual tendencia a nutrirse de filosofías de compromiso (sin ejercer una radicalidad crítico-teórica y con abandono de la metafísica) o a cultivar una teología puramente positiva, representa una *hipoteca especulativa y pastoral* de alto riesgo en el futuro inmediato.

Pensamos que *el mundo del espíritu sigue su propio dinamismo* y no hay soluciones "por decreto". Estamos convencidos de que la inteligencia humana naturalmente irá planteando su insatisfacción y requerirá la respuesta a los interrogantes que son de siempre y no se pueden soslayar. Mientras se abren los nuevos caminos, es sensato no prescindir de lo ya aquilatado: quienes nos hemos asomado a Tomás de Aquino sabemos que por allí van las huellas y que con él se alumbra nuestro propio espíritu al hacer sus sendas.

Con vivo interés auguramos que esta *Introduzione a san Tommaso*¹⁷ sea traducida al español, para uso del gran público de habla hispana, donde el tomismo es seriamente apreciado y cultivado. Sería oportuno que en dicha edición se incluyeran también las diecinueve tesis originalmente publicadas por separado.

JULIO RAÚL MÉNDEZ
Pont. Universidad Lateranense. Roma
CONICET

¹⁷ Al final de su libro C. Fabro ofrece una "destilada" guía bibliográfica sobre los diversos temas. Nos permitimos añadir las siguientes ausencias en el apartado sobre la vida de Santo Tomás. a) WALZ-NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin*, ed. P. U. Louvain, 1962. b) A. FERRUA, *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, ed. Domenicanae, Alba, 1968; c) JAMES A. WEISHEIPI, *Friar Thomas d'Aquino*, ed. Lyons, New York-Doubleday, 1ª ed. 1974, 2ª ed. 1984. Esta última es la mejor y más científica biografía del Aquinate; existe una reciente traducción alemana, no conocemos versión española (es de desear).