

NOTAS Y COMENTARIOS

DOS ITINERARIOS FILOSÓFICOS Y SUS CONSECUENCIAS (LA CRÍTICA DE FABRO A LA METAFÍSICA DE SEVERINO) *

"El compromiso expresa la indiferencia por la verdad y prepara —lo que está ya ante nuestros ojos— el cadalso y la fosa para la libertad" (CORNELIO FABRO).

Resulta de interés desde el punto de vista teórico, del de la filosofía práctica y también desde el punto de vista de la vida de los pueblos, reflexionar sobre las necesarias consecuencias que encierran ciertos compromisos doctrinales. Al itinerario filosófico de un compromiso de este tipo refiere el último libro publicado por el P. Cornelio Fabro: "La alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di E. Severino" y a la que nos referiremos.¹ Concretamente, en los círculos filosóficos de la Universidad Católica de Milán, en los años 20, se comenzó a preconizar un híbrido compromiso teórico de neidealismo con neoescolasticismo que en la expresión más coherente, radical y última de la escuela, Emmanuele Severino, ha arribado a una posición atea, negadora de la individualidad y libertad del hombre. Veamos.

I. *El pensamiento de Severino en la presentación de Fabro.*

Un mérito de la presentación que hace F. del pensamiento del autor criticado está señalado por las propias expresiones de Severino, de "haberme encontrado de frente a la comprensión más penetrante y más concreta de mi trabajo".² Se refiere allí a la parte del libro que es reproducción del voto emitido por F. ante el "Santo Oficio" (así se le sigue llamando) sobre las ideas de Severino.

Glosaremos muy brevemente la doctrina severiniana sobre el ser, sobre Dios y sobre el hombre y la libertad.³

* El presente trabajo es realizado durante una beca otorgada al autor por la Universidad de Buenos Aires, en cuyo plan de trabajo se incluyó el conocimiento del pensamiento de Cornelio Fabro. La beca se cumple en Roma.

¹ *Quadrivium*, Génova, 1981. El índice del libro es el siguiente: "Lettera di E. Severino a C. Fabro; Introduzione: Dal Nichilismo al problematicismo trascendentale; Cap. I. Urgenza della 'Destructio Teheologiae universae'; Cap. II. Le tappe della "Destructio metaphysicae"; cap. III. I. momenti del Panenteismo trascendentale; Cap. IV. L'esito inevitabile in Severino della "Destructio veritatis atque libertatis"; cap. V. Schermaglia Bontadini-Severino; Conclusione". Son 165 pp.

Todas las páginas que se citan son de la citada obra. Las bastardillas nos pertenecen salvo indicación en contrario. El contenido del libro apareció primero por entregas parciales en la revista *Renovatio*, que dirige el Card. Siri.

² El libro, en efecto, se abre con una carta de S. a Fabro. En un breve artículo aparecido en *Corriere della Sera* el 13-III-82, S. alude al libro de Fabro, y al citado párrafo de su carta, sin desautorizar para nada la síntesis que F. hace sobre su pensamiento.

³ Nos ha parecido conveniente seguir esa clasificación en la síntesis necesariamente breve del pensamiento de S. expuesto por F., sobre todo por la relevancia que adquieren esos tres grandes temas como fundantes de la filosofía práctica.

1. *El Ser.*

S. considera en bloque tanto la ciencia, como la filosofía, el marxismo y el cristianismo histórico como englobados en el "área del *nihilismo occidental*", víctimas de la alienación fundamental procedente de la radical pérdida de la verdad originaria que es el Ser uno e inmutable" (p. 10); y se propone cortar las oposiciones, dualidades y distinciones que dividen lo real (p. 11), ya que en todo dualismo subyace la pertenencia de la nada al ser, que es la causa y la esencia del nihilismo (p. 12). La categoría de *causa* ha sido la ruina del Occidente, porque mientras pretendía demostrar la existencia de Dios ha producido la bomba atómica. (p. 11).

Se trata de una síntesis radicalizada del principio moderno de immanencia ("identidad de ser y pensamiento" - p. 12), con "el más radical retorno a *Parménides* en la historia del pensamiento, inmerso sin embargo en el actualismo moderno" (pp. 17, 33); intento de simbiosis del ser parmenídeo y del acto puro de *Gentile*, bajo la presión crítica de *Heidegger* a la tradición filosófica occidental (pp. 48, 68 y *passim*). Fuentes visibles en este intento son también, además, Espinoza y Hegel, e inmediatamente *Bontadini*, discípulo de *Gentile* y maestro de Severino.

Tanto el ser que se presenta a la experiencia como el que se presenta al pensamiento es *el mismo ser necesario*, es el ser mismo, sin que debamos distinguir entre: "per se notum quoad nos" e "in se", entre orden ideal y real, finito-Infinito, contingente-Necesario, ni siquiera —repárese— mundo-Dios, como tampoco voluntad-libertad, etc. La afirmación del Absoluto es totalmente inmediata y coincide con la afirmación misma del ser; de ahí que las "pruebas de la existencia de Dios" sean "la gran barbarie del pensamiento", el escándalo supremo de toda filosofía, y signo de la caída del ser, pues son la pretensión de demostrar lo que está delante de los ojos, son la afirmación de la contradictoriedad del ser, y su identidad con la nada" (pp. 17, 18 y *passim*). La proposición "el ser no es el no ser" implica afirmar el Absoluto, y excluir que exista un ser no necesario; identidad de ser y Dios, pero ser que equivale a unidad de positivo y negativo (p. 19). "El Ser, todo el Ser, visto como aquello que es y no puede no ser, es Dios" (textual de S., p. 21).⁴

El *dualismo* de la filosofía occidental ha inventado el mundo como distinto de Dios, ha alienado al hombre, reducido (él y la verdad) a proyecto de dominar al mundo (p. 20).

Hay dos aspectos, momentos o significados en el ser: como *parte* y manifestación es deviniente y aparición; como *todo* es el ser en cuanto ser, eterno y entero (p. 22). Hay identidad de trascendente y trascendental (p. 23). En el aparecer el ser está en el tiempo; pero el ser como tal no está en el tiempo.

La noción de creación: Ya que el Ser es necesariamente el todo, el eterno, el inmóvil, el concepto de *creación* ex nihilo es la explícita negación de la verdad del ser. "La creación bíblica no tiene sentido" (p. 25). El *aparecer* como tal no atestigua que el ser salga y retorne de la nada (p. 24); y la reflexión filosófica, siguiendo a *Parménides*, rechaza tal salida o retorno: "de toda cosa se debe decir que, precisamente porque no es nada, no puede devenir una nada, y no puede haber sido una nada y por lo tanto es y permanece eterna. Todo es eterno" (p. 25). El ser y el aparecer *se pertenecen necesariamente*, y enton-

⁴ Es habitual en S. el uso de "ser" en mayúscula.

ces se debe decir que "la totalidad del ser es inmutable, que todo es eterno y que el evento trascendental es eterno" (p. 16). "El devenir que aparece no es el nacimiento y la muerte del ser, sino su aparecer y su desaparecer". "El devenir es el proceso de revelación de lo inmutable" (p. 27).

El Ser es como el mar, que sólo en las orillas descubre los secretos de su fondo (p. 27); (sin que podamos juzgar el entero mar —el ser— por sus orillas —aparecer-desaparecer—). La creación implicaría entonces, para Severino, dar valor y consistencia a la nada, al no ser del ser; sería cortar al mismo tiempo el ser y la verdad del ser (p. 28).

Sólo el filosofar auténtico se eleva a la síntesis especulativa de Parménides ("el ser es") y de Heráclito ("todo deviene"); el ser, todo el ser, es, por lo tanto es inmutable; pero el ser se manifiesta como deviniente. El ser manifiesto, en cuanto ser, es otro de sí en cuanto deviniente (p. 35). Hay una "contradicción" dialéctica o una inconmensurabilidad, entre ser y aparecer (p. 37).

También Parménides es criticado por haber admitido la dualidad y oposición entre "alétheia" y "doxa", entre ser y aparecer, dejando fuera de la verdad del ser al devenir; ha dejado en la ambigüedad así la diferencia entre el ser y la nada; fue el descubridor y el verdugo del ser (pp. 56, 42). El nuevo significado del principio de contradicción y por lo tanto de la esencia de la verdad, apoya sobre la pertenencia esencial de los contrarios (p. 43). El ser en la verdad significa ser en la contradicción, significa proceso. Y *la verdad sólo existe si existe el error* (p. 44). La verdad se constituye en cuanto el aparecer pertenece él mismo al ser que aparece. "Afirmación del aparecer del ser que es el ser del aparecer", resume F. El aparecer no es una simple parte del contenido que aparece, sino el *horizonte mismo* del contenido.

El decir originario del ser es el aparecer del ser; no hay zona intermedia (dimensión mental, proposición, juicio, etc.) entre el decir y el ser. Coinciden aparecer, decir y ser. Se trata de *eliminar toda mediación* del ser absoluto, sea por vía demostrativa (Aristóteles, Santo Tomás), sea por vía dialéctica (Platón; Proclo, Hegel): se debe acoger el ser que se revela en el devenir en acto del aparecer (p. 48).

El aparecer del aparecer es la conciencia de la autoconciencia; pero la conciencia está contenida en la autoconciencia y es la misma conciencia del ser. Para aferrar el ser del aparecer debemos remitirnos al yo, rechazando de nuevo tanto el idealismo (si bien asumiendo la gravitación que para esta corriente doctrinal tiene el yo) como el realismo. El "*comienzo*" está en el puro acto de *conciencia*, en la pura conciencia de sí, y no en el tener conciencia de algo que resulta autor de la conciencia, determinación empírica y puesta como productora del acto y del movimiento reflexivo de la conciencia. La forma del comienzo es la conciencia de la autoconciencia (p. 49).

El ser es un *no-nada*, porque el ser es la negación de la nada; el ser entonces no sale de ni vuelve a la nada; sólo hay ser y aparecer (p. 50).

El todo no entra nunca totalmente en el aparecer, porque no es apariencia, aunque el ser habita siempre en el aparecer (p. 50). En el aparecer hay cosas que aparecen y desaparecen; pero el aparecer como horizonte total no aparece y desaparece. El ser es destinado a aparecer y en esta destinación reside la esencia del hombre (p. 51). El aparecer es desde siempre y por siempre. Tiene como contenido a sí mismo y excluye todo comenzar o dejar de ser (p. 52). Si se pone la "separación" ser-nada o ser-devenir, es lógico preguntarse con Leibniz: "¿por

qué hay en general el ente y no más bien la nada?"; el ente, entonces, vacila, y el interrogador cae en el "pecado" de querer "fundarlo" (p. 53).

El "olvido del ser" consiste en no advertir que el ser es su mismo no ser nada, y que ésta es su verdad originaria (p. 53). Pensar el ser sin pensar la nada, es no pensar el ser. Si decimos "el aparecer desaparece" sólo se significa que no pertenece al contenido del aparecer trascendental; pero continúa a existir en la totalidad del ser (p. 54).

Diciendo que el ser es y que el ser no es nada, no se dice sólo la identidad de la esencia consigo misma, sino la *identidad de la esencia y la existencia* (p. 74), por modo tal que la existencia pertenece a la esencia de todo ser necesariamente. El "argumento ontológico" se aplica a la realidad de todas las cosas (p. 75).

"De ningún ente —humano, divino, real, ideal, ilusorio, corpóreo, esperado, temido, lamentado— se puede afirmar que no sea; todo ente, y por lo tanto el ente en cuanto ente —de nuevo— es inmutable y eterno" (p. 77).

2. Dios.

Los principios que determinan el pensamiento de S. sobre Dios han quedado ya expuestos en el punto anterior. A los que agregamos, siempre de la exposición de Fabro, los que siguen.

Tanto el teísmo como el ateísmo son producto de separar el mundo (el aparecer) del ser. El *Dios tradicional* (Ser Subsistente, Trascendente al mundo y Creador) para S. no es Dios, y no tiene sentido alguno. La concepción de S. es "*panenteística*" (p. 96). Sin embargo: el ateísmo es simplemente el punto de arriba en un proceso de autocrítica y de autorigorización de la metafísica y la teología tradicional, cuyo error estuvo en pretender "mediar la experiencia" (p. 97); en poner el no ser dentro del ser y olvidar el ser. Dios sólo puede ser afirmado como el mismo ser (ib.) y no puede reservarse a Él la identidad de esencia y existencia, visto que esto resultaría en realidad común a todo ente (p. 98). No se puede buscar ni encontrar lejos —mediando, demostrando, fundando— lo que está vecino, inmediato (ib.) Dios es un símbolo", un mero duplicado del Todo, que está y debe estar fuera de la esfera teórica (p. 93).

S. realiza una crítica global al Cristianismo histórico tal que —añadimos nosotros— envuelve la negación de todos sus misterios propios y de todos sus puntos doctrinales previos, o sea los "praeambula fidei" (p. 100). No distingue entre fe divina y humana, ni entre palabra divina y humana. El Cristianismo histórico es decididamente inauténtico y absurdo, por la mundanidad esencial en la cual yace. (Recuérdese: el mundo desligado del ser, el dualismo, el nihilismo, etc. p. 101).

La doctrina de S. se alinea "macizamente" junto a la moderna "*teología de la muerte de Dios*" (p. 57 n. 16). La filosofía y la teología tradicionales, con su nihilismo, con su pretensión de separar al mundo del ser, y con la noción de causa, habrían generado —¡¡¡nada menos!!!— el ateísmo, el immoralismo y el anticristianismo de nuestro tiempo (p. 101). Las graves palabras de S. sobre la religión, (dice F.), "*suenan a condena radical de toda religión que no se reduzca a Gno-is*"; pero sobre todo ponen en cuestión al Cristianismo en su característica de *evento histórico irrepentible* (y ahora siempre presente) y a la misma "Historia de la Salvación" recordando "a la posición deísta e iluminística de Reimarus Lessing sobre el Cristianismo" (p. 66).

En fin, aunque el fondo del pensamiento de S. desde sus primeras obras no ha cambiado, en su actual período veneciano ha concluido siendo abiertamente anticristiano, inmoral y ateo —“explosión atea”, dice Fabro— bajo el aspecto ético-religioso, a la vez que antimetafísico bajo el aspecto teórico; en su última producción registra un aumento en la crudeza del lenguaje y una complacencia en burlarse (“compiacenza d’irrisione”) de la trascendencia y de los valores del Cristianismo (p. 164).

3. *El hombre; la libertad.*

“El hombre es la eterna conciencia de la propia eternidad en cuanto en el aparecer de la verdad del ser advierte la propia eternidad”. El ser aparece eternamente en este actual aparecer, que no es mío pero soy yo mismo. Desde siempre y por siempre el hombre es la revelación del ser, satélite que acompaña in eterno la constelación del ser”. “La alienación de la metafísica con su dualismo hace que el hombre devenga un mortal” (p. 28). “Yo” significa ante todo autoconciencia, o sea, un dirigirse hacia esto desde el cual se mueve... pero en modo que lo que se encuentra sea conocido como esto mismo desde lo cual se mueve... el punto de arriba será el mismo punto de partida: la identidad del aparecer” (p. 50).

La inmutabilidad y necesidad del ser rechaza la contingencia y, por lo tanto, la *libertad*; así como rechaza también toda inmortalidad que no sea la eterna permanencia de las partes en el todo. La esencia del hombre —ya lo hemos visto— consiste en ser el aparecer del ser (p. 33); no tiene sentido ni fundamento referirse a (o presuponer) una *pluralidad de conciencias*, lo que sería propio de un modo antropológico-sicológico del pensar, sería un presupuesto naturalístico (p. 34). El hombre *no es una creatura* que comienza su vida sobre la tierra y la termina con la muerte (ibídem). “Yo” significa “esta eterna autoreflexión del aparecer, en cuya verdad desde siempre habita el ser” (p. 35). La eternidad del aparecer, pertenece a la verdad del ser: nosotros no sólo somos eternos sino que sabemos eternamente que somos eternos (p. 37).

La libertad como libre albedrío es una afirmación “metafísica”, que no puede ser presentada como un hecho; así concebida es un *absurdo*: el absurdo de un ser que habría podido ser nada. En cambio: “la vida que vivo la he vivido desde siempre y la viviré por siempre, y desde siempre y por siempre vivo las vidas que habría podido vivir: si existen vidas que habría podido vivir, a éstas las vivo en eterno, porque no pueden haber permanecido una nada”. No hay *posibilidad* en el ser, pues ello sería introducir la nada en él (p. 30). Sólo en el plano del aparecer entra esta vida que vivo y no las otras (p. 31). La contingencia, entonces, no es una figura del ser en cuanto ser, sino de su aparecer. No significa que una cosa hubiera podido no ser, sino que habría podido no aparecer. El aparecer es la constitución trascendental de la libertad. S. no distingue intelecto de voluntad, ni teoría de praxis, ni voluntad de libertad; la voluntad consiste en la certeza (pp. 32 y 37).

II. *Bontadini y las raíces del pensamiento de Severino*

El reconocido maestro de S. es Bontadini, hasta hoy profesor y en su tiempo alumno en la UC. La posición filosófica de S. surgió entonces en el “horizonte cultural” de la Universidad Católica de Milán (p. 77 y *passim*). Si un mérito destaca profusamente F. en S. es su *coherencia* fundamental, e incluso la radicalidad y la superación del pensamiento de sus maestros: “crescendo de

coherencia", "quasi furor logicus" (p. 67). En las pp. 67/77 explica esta coherente radicalización.

Destaca sin embargo esta incoherencia de otro tipo, quizás moral: la que hay entre la abierta denuncia de la alienación del Cristianismo histórico y la permanencia severiniana en la docencia en ese instituto de ese Cristianismo que es la Universidad Católica (p. 67, n.1).

S. ha llevado a fondo el principio de Parménides y la "concepción actualística de Bontadini, de la cual es lo suyo el "extremo desenvolvimiento y necesaria superación" (p. 77), sin preocuparse por "la impopularidad de las consecuencias" (p. 81) y revolviendo las aguas "estancadas y nada límpidas" de la neoescolástica idealista milanesa (p. 77).

La pretensión de hacer una simbiosis de realismo e idealismo estaba clara en Bontadini ya desde los años 30 y en la obra "Gentile e noi", del año 1947. A partir de esta simbiosis trabaja Severino, que ha obligado a su maestro a revisar posiciones y lo ha superado en la coherencia con el principio del idealismo actualístico (p. 81).

Recientemente sin embargo B., para distanciarse del inmovilismo panenteístico de S., no ha temido "recurrir al suicidio" y "rimangiarsi" (sic) todo su pasado (p. 133), al evolucionar desde la negación drástica de la realidad del devenir a la admisión de un devenir contradictorio y al exigir para salvar esa contradictoriedad el pasaje del móvil al inmóvil como absoluto de positividad que asume y engloba el devenir (p. 136): "Aristóteles y Santo Tomás... demuestran la existencia de Dios a partir del movimiento concluyendo en el Motor inmóvil; mientras Bontadini parte... del Motor inmóvil para "salvar" el devenir que permanece siempre un puro fenómeno, al menos antes y fuera de la mediación teológica" (p. 140). Así, aunque incoherentemente, B. se considera defensor de la metafísica neoclásica (p. 141). (Esto debe relacionarse con lo que se dirá más adelante, en especial sobre la condena de Severino y de H. Küng).⁵

III. Parte crítica.

El propósito de Fabro, hasta mediar el cap. III, es ante todo exponer la doctrina de Severino y "la coherencia de su principio inspirador, que es la radicalización del criterio moderno de la identidad de ser y pensamiento" (p. 112), con sus consecuencias. A partir de allí se acentúa el aspecto crítico, que adquiere un mayor volumen hasta dominar ampliamente. Aquí F. produce un bello y sintético repaso de las doctrinas del ser de Aristóteles y de Santo Tomás, correlacionadas con alusiones permanentes a toda la historia de la filosofía. Es lo mejor de este valioso libro, y el merecido premio a quien superó el purgatorio de la inextricable concepción severiniana. Trataremos de resumir esta parte en los breves puntos siguientes, necesariamente incompletos.

1. La principal crítica de F. señala el error de concebir el *Ser* como mera *no-nada*. "Es la férrea exigencia de la negatividad del 'cogito' moderno, no

⁵ "El más grande peligro... no es el que surge del combatir el realismo, sino antes el de negar el sentido y los fundamentos del mismo y después decirse de acuerdo con el realismo y propugnar la así llamada metafísica clásica", acusa F. en p. 89, n. 24. La posición filosófica fundamental de B. está sintetizada en pp. 84/90, y su posición sobre las vías de la existencia de Dios en pp. 90/93. En p. 91 F. recuerda la analogía de la doctrina bontadiniana con las de Hermes, Günther, Frohschammer... y los respectivos pronunciamientos condenatorios de éstos por Gregorio XVI, Pío IX, Conc. Vaticano I (p. 91).

sólo vacío de todo contenido sino aún imbuido de la exigencia (duda radical) de que el acto del 'cogito' puede ser puro sólo cuando excluye todo contenido siendo pura presencia y 'causa sui'" (p. 116). Concepto opuesto al del "ens" tomístico (lo que tiene acto de ser), donde el ser indica el *acto* del ente. La de S. "parece una modificación inocente, pero por el contrario esconde o más bien expresa con el truco de la no-nada la desviación moderna radical de la semántica fundamental de toda lengua y conciencia filosófica" (p. 116).

Decir que el ente es la no-nada, *no expresa nada*, ni en la esfera de la esencia ni en la del ser; la doble negación no hace una afirmación, sino el vacío radical en lo interno del alma (ibídem); es una pura tautología (p. 121). No es así en matemáticas, "porque el número es un abstracto formal de la cantidad que puede abstraer de la cualidad de ser: el dos de dos elefantes no es un dos mayor del de dos mosquitos o de dos microbios... En cambio el ser del ente es tal en cuanto tiene siempre un contenido (v.gr. ser elefante) que lo hace ser esto o aquello en la diversidad de las naturalezas de los entes y tiene un acto poniente que es el acto de ser mediante el cual el ente se encuentra colocado y operante en la realidad..." (p. 122). "El 'no' referido al ser del ente indica en el orden ontológico ausencia de toda determinación y referido al conocer la opacidad de toda diferencia..." (p. 121), por lo cual la mera negación no puede servir para dar la noción del ser. El ser no puede ser entonces ninguna afirmación, "si su fundamento está puesto por la negación tomada como acto originario del espíritu y precedente, más bien fundante, del ser mismo" (p. 122).

Así se devuelve a S., paradójicamente, la crítica de "nihilismo" que él hace a la filosofía occidental desde Platón a hoy. Con palabras de Dalledone: "que la primera cualidad radical del ser —llamada por S. "estructura originaria"— deba reconocerse propiamente en su no ser la nada, es una tesis —por paradójal que pueda parecer esta crítica— tal que hace ligar indisolublemente el ser a la nada y lo hace recaer en el nihilismo".⁶ —El "nihilista", entonces, es Severino, y no "todos los otros".⁷

2. F. analiza prolijamente la versión que S. da en "Gli abitatori del tempo" del texto aristotélico del "D₃ Interpretatione" ("Perihermeneias", 9, 19 a 24): "es necesario que esto que es sea cuando es y que esto que no es no sea cuando no es". S. toma la expresión "cuando la cosa no es" en el sentido de "cuando el *ente* no es", y de ahí se hace fuerte para descargar sus ya típicas baterías de la "alienación" de occidente: para Aristóteles el ente no es, el ente es una nada, etc. (p. 110); o los filósofos occidentales hacen del ser una función o variable del tiempo, (p. 113); "el tiempo es la alienación esencial, más radical y profunda que la religiosa, la económica, la psicológica, la existencial (p. 116). Pero el Estagirita —replica F.— se mueve aquí en un campo estrictamente *semántico*, no físico ni metafísico. La presencia del predicado en el sujeto es la correspondencia entre la función lógica de la afirmación y la realidad de presencia de la cosa. El "cuando" se usa porque la tal presencia o ausencia se da en el tiempo. En este lugar está fuera de la preocupación del Filósofo que la cosa salga de la nada o vuelva a la nada

⁶ "L'essenza del nichilismo nella critica di Emanuele Severino", en *Divus Thomas*, a. 78 (1975), n. 3, p. 284.

⁷ "Todos los otros" contra "Severino el único": "La declaración de que *todo* el pensamiento en *todos* los tiempos, bajo *todas* las formas... haya caído bajo el común denominador de "nihilismo", resulta mortal para Severino mismo más que para todos los otros: ¿Con quién se podrán entonces comunicar, si todos están anclados en la noche de la nada?" (p. 153).

o no (p. 111). Si "hay presencia", es necesario afirmarla. No que todos los entes sean necesarios ni que vengan de o vayan a la nada o no. El "cuando" tiene sentido de suposición, de condicional: dado que sea se debe decir, necesariamente, "es"; dado que no sea, necesariamente se dirá "no es". Se trata —resultado "catastrófico" para S., sic (p. 114)— no del tiempo como cualificante del ser del ente, sino de la relación y dependencia del modo de predicar con respecto al modo de ser, de la relación entre lógica y metafísica (p. 115), de que "los discursos son verdaderos conforme a los hechos" (Aristóteles, "De interpretatione", cit. en p. 120). Para Aristóteles hay lo necesario y lo contingente; no que el ser y los entes sean siempre necesarios e inmutables, como quiere S., o que el ente no sea (p. 120).

La interpretación de S. toma en solfa al lector (p. 110); comete "ignoratio elenqui"; es arbitraria e instrumentalizada (p. 112); está "a mil millas" del pensamiento de Aristóteles (p. 113); hace violencia al texto y al contexto; es "el pretexto del texto" (p. 119).

3. El equívoco de fondo, la *carencia metafísica de principio*, está en "no distinguir entre la potencia y el acto", y de contender en abstracto entre ser y no ser: "de aquí el paso a negar el movimiento, la multiplicidad, la diversidad... que es el origen de la sofística" (p. 117). S. identifica lógica y metafísica, luego metafísica (que es mediación de razón) con realidad, que es inmediatez de experiencia (idem).

4. S., como Parménides, usa "ente" unívocamente, como género, lo que ya criticaba Santo Tomás en "In I Metaph.", loc. 9 (p. 118). Si sólo juega la alternativa abstracta de ser y de no ser no hay diferencia de contenidos (p. 119), y viene quitado el fundamento que es la "diferencia ontológica". "La afirmación y la negación, para la cual hay el ente y el no ente (la nada), suponen como fundamento el tener y el no tener ("avere"), de modo que el "no es" es significativo en cuanto es un no tiene; no es es más un ente vivo porque no se tiene más la vida, no se es más profesor porque no se tiene más la cátedra"... (p. 118).

El "ens" que critica S. parece ser repetición del "ens abstracto" como "genus generalissimum" de la Escolástica formalista (Escoto, Suárez, Baumgarten, Kant, Hegel, p. 121), vacío de toda determinación o sea sin "diferencia", privado de todo contenido. S. no tiene en cuenta el "ens" tomístico, cuyas notas F. recuerda en pp. 122/124, sino la metafísica idealista poskantiana y hegeliana (p. 127).

5. Siendo que la posición de S., si bien con sus modulaciones, es en substancia la hegeliana (p. 157), le caben las críticas de Trendelenburg⁸ a la relación entre Fenomenología y Lógica, nunca resuelta y, más aún, irresoluble en el hegelismo: "desde los primeros pasos del proceder hegeliano está presupuesto tácitamente el principio de la entera intuición sensible" (pp. 154, 155); "el pensamiento puro vive solamente del pensamiento imaginante y no puro. Si él no recibe este pan cotidiano, muere sobre el puesto sin remedio", como lo demuestran los mismos términos usados por Hegel y por Severino para filosofar, todos tomados de la intuición sensible ("Hegel es sorprendido con las manos en la masa", p. 155).

Segue una prolija crítica que llamaríamos "interna" del pensamiento de S., principalmente en pp. 160/164.

Tal vez no quedaría fielmente reflejado el pensamiento de F. si no insistiéramos en subrayar, aun a riesgo de alguna repetición:

⁸ Cita Fabro: A. TRENDLENBURG, *Die logische Frage in Hegels System, Zwei Streitschriften*, F. A. Brokhaus, Leipzig, 1843.

1. Que las conclusiones de S. son sólo la resultante de un proceso lógico e histórico. No se llega aquí al ateísmo con el ánimo de combatir a Dios, sino que Dios ya no significa nada, dado el moderno principio de immanencia.⁹

2. Hay una estrecha relación entre esta línea, uno de cuyos pilares es Hegel, centrada en el citado principio de immanencia, y la desviación formalística escolástica que ha ignorado el punto culminante de la metafísica tomista: el ser como *actus essendi*.¹⁰

IV. Algunos hechos y sus causas.

Aludidas someramente las contundentes críticas desde el campo estrictamente metafísico, interesa también recapitular los resultados del itinerario severiniano y de sus presurores desde otro punto de vista: el de la Fe Católica: se niega la Trascendencia Divina, y la distinción Dios-mundo, por una parte. así como la revelación sobrenatural e implícitamente todos los misterios del Cristianismo. Por otra parte, y no por acaso, se niega la libertad del hombre, la individualidad substancial de la persona humana, así como la inmortalidad del alma individual del hombre. (Se niega, también, su "mortalidad", como se ha visto).

Ese itinerario se ha desarrollado en la Universidad Católica de Milán donde han sido alumnos y profesores S. y Bontadini, este último aún hoy docente en ella.

Las afirmaciones contra la Fe o incompatibles con Ella, señala Fabro, "parece que no hayan causado preocupación alguna de ortodoxia, ni en la Universidad Católica de Milán, ni en otro lugar" (p. 67).

Los hechos merecían alguna explicación, y F. indaga en sus causas externas visibles, señalando éstas:

1. El olvido en la UC. y en los ámbitos neoescolásticos o "tomistas" de la originalidad del tomismo. La "tradición escolástica", de la que Fabro se aparta con vehemencia, ha olvidado la noción más profunda y original de Santo Tomás del "actus essendi" y su distinción de la esencia en la creatura, para transitar el camino del vacío del ser instaurado con Escoto y Suárez, a los que en este punto sigue en gran parte el pensamiento moderno.

2. El alejamiento en 1931 del ortodoxo tomista Mons. Zamboni y la protección dispensada al franciscano Chiochetti de franca orientación actualista.

3. A su vez la calificación que hacía de toda la filosofía moderna como "fenomenismo" el otro pilar del tomismo de la UC, Mons. Olgiati, puede haber estimulado una reacción actualística.

4. Ya en 1920, si bien criticando el idealismo, el mismo Chiochetti había insinuado la posibilidad de simbiosis entre el realismo neoescolástico y el principio idealístico; aquí puede haber estado el primer origen del entusiasmo y adhesión de Bontadini, y luego de Severino, por el actualismo de Gentile.

⁹ "El desarrollo antimetafísico y ateo de las filosofías contemporáneas, hijas diversas pero fieles del «cogito» moderno, ha sido coherente e inevitable" (p. 137).

¹⁰ El «ens» severiniano parece ser "la repetición del «ens» de la Escolástica formalística, o sea del «ens» abstracto como «genus generalissimum», en la línea de Scoto-Suárez-Baumgarten-Kant-Hegel... que es presentado «vacío» de toda determinación o sea sin «diferencia» o sea privado de todo contenido" (p. 121).

V. *Severino-Bontadini y Rahner-Küng.*

Por el "andar al fondo del principio", no hace falta demasiada perspicacia para advertir que las causas de la orientación penenteísta y anticatólica de esta filosofía cultivada en la Universidad Católica de Milán se daban, entonces, y se podían detectar, en 1920... o con la tesis de Bontadini de 1930, o con la principal obra de Severino en 1958.

Mucho después es que se ha excluido a S. de la enseñanza. La misma falta de visión de la relación entre los principios y las consecuencias —e implícitamente la mayor importancia de los principios que de las consecuencias— es lo que destaca Fabro en la condena que (muy tarde) se ha hecho de S., pero no de su maestro Bontadini. "Por lo tanto esto confirma el juicio de la «continuidad» del pensamiento entre Bontadini y Severino (como, para entendernos, sobre el plano teológico, aquella entre K. Rahner y H. Küng): por eso sorprende y ni siquiera se alcanza a comprender (de aquí mi rechazo a entrar en la terna que juzgó a Severino) por qué la autoridad haya reservado a los dos discípulos (Severino, Küng) un tratamiento diverso de los maestros (Bontadini, Rahner). Es verdad que Bontadini se ha mostrado incoherente, refugiándose en las altas protecciones (como Rahner) después de haber causado el incendio ("appiccato l'incendio"): tanto más apreciable, precisamente por esto, Severino, que permaneció fiel a su principio, que es el mismo de Bontadini" (p. 151, n. 30). De nuevo, el homenaje a la coherencia.

VI. *Dos itinerarios y la enseñanza de un maestro.*

Frente al itinerario filosófico de la UC. de Milán cuya culminación es Severino, F. presenta lo que puede ser el programa de una empresa intelectual destinada a la salvación del hombre mediante la Sabiduría, que en lo estrictamente filosófico podría sintetizarse, con sus palabras, en estos dos puntos:

1. Todo "neo" recurre al compromiso, y "el compromiso expresa la indiferencia por la verdad y prepara —y está ya bajo nuestros ojos— el cadalso y la fosa de la libertad. Toca abocarse al «diálogo» con los pensadores esenciales para circundar el logos del ser y empeñarse en el riesgo de la libertad" (p. 165).

2. "...Reconociendo como se debe la desviación esencialista en la cual ha terminado no sólo la metafísica occidental sino la misma filosofía moderna de la inmanencia, la tarea del pensamiento en el futuro debe ser aquella de penetrar la exigencia auténtica de aquella proclamada inmanencia llevándola dentro del problema esencial del pensamiento, que es la fundación del ente en el acto de ser («esse», «actus essendi») y del finito en el Infinito: clarificando así los principios de la «metafísica del Acto», no como una figura cultural aislada, sino como la sustancia perenne del filosofar humano en el cual se dispersan los defectos y las desviaciones de los sistemas. Y es al tomismo esencial, repensado y renovado al interno de la exigencia de la libertad del espíritu, que compete tal unificación de la humana conciencia, de los fragmentos de su devenir histórico, en su estructura teórica universal" (p. 165).

F., por otra parte, no desdena, como se ve, embretarse en la respetuosa crítica de un colega; mostrando que el amor a la Verdad hace que el trato entre profesores no debe a toda costa salvar la "unidad del gremio", ni la pacífica concordia ni el "estatus" recíproco, como suele ocurrir, en aras de aquélla (la Verdad). Otra muestra de tomismo vivido, si se recuerda la doble función que

el Angélico asigna al maestro: la de enseñar la Verdad pero también la de refutar los errores.

Quien relea el prólogo que a la obra magna de F. ("Partecipazione e Causalità"), redactara Raeymaeker hacia 1958, verá que, muchos años después, resta válido el juicio del prologuista: "El P. Fabro no se deja desviar de la tarea principal que él se ha asignado; aquélla de revelar el sentido auténtico de la metafísica de Santo Tomás". En esta obra que comentamos, polémica y a la vez magistral bajo muchos aspectos, tampoco ha "perdido el tiempo" saliéndose de su tarea esencial. De "pensador esencial".

VII. Conclusión.

Cuáles sean los resultados teóricos y las consecuencias prácticas, sean doctrinales a nivel de la filosofía práctica, sea en el obrar concreto, en la vida y el destino de los hombres, de los dos itinerarios metafísicos, uno el del compromiso de neoescolástica con neoidealismo, el otro el del "tomista-radical" o simplemente de la auténtica metafísica de Sto. Tomás, es fácil verlo. Mientras de un lado se salva la unidad individual substancial de la persona humana y su libertad, habiendo admitido realísticamente la inmediatez de la experiencia sensible distinguiéndola del pensamiento, y distinguiendo la esencia del acto de ser en la creatura, y Dios, Acto Puro, del mundo creado por El de la nada; del otro, sólo somos una confusa parte de un viscoso todo que no admite la contingencia, la unidad substancial de la persona ni su libertad, habiendo partido de las exigencias del principio moderno de immanencia con la identidad de ser y pensamiento.

En uno es posible la Moralidad y la Juridicidad, tal como se nos presentan a la experiencia concreta de todos los hombres, que tienen a la individualidad substancial del hombre y a la libertad como necesarios presupuestos.

El otro sólo prepara "el cadalso y la fosa de la libertad", y, entre otras consecuencias, destruye así las bases de la Moral y del Derecho. De ahí la importancia de la crítica de Fabro a la metafísica de Severino.

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

¹¹ Fabro dio en el citado "voto" su juicio *académico* sobre la doctrina de Severino, negándose a integrar un jurado *disciplinario* por entender que eso compete a la autoridad eclesástica.