EL TOMISMO ESENCIAL ENTRE (MAS ALLA DE) LO MODERNO Y LO ANTIMODERNO

POR

DANILO CASTELLANO (*)

(*) El pasado 4 de mayo fallecía en Roma, a la edad de ochenta y cuatro años, el gran filósofo y teólogo Cornelio Fabro. El padre Fabro, con independencia de ciertos juicios de naturaleza polémica que pudieran resultar excesivos —en particular la estimación fuertemente negativa y generalizadora de ciertas interpretaciones de la escuela tomista sobre el *ser* y el *actus essendi,* y su reivindicación del cristianismo de Kierkegaard—, ha de ser considerado en verdad como uno de los grandes promotores y renovadores contemporáneos del tomismo, que él llamaba *esencial.* Quiso hacer una nueva lectura de Santo Tomás, superando el formalismo abstracto que descubría en sectores de la escolástica y hasta del tomismo, en el tema del *ser,* al que quería devolver todo el realismo que tiene en Santo Tomás. Otros grandes tomistas, buenos conocedores del pensamiento de Santo Tomás, en cambio, han manifestado su desacuerdo con la relectura de Fabro y con la generalización de los fallos de los tomistas. En todo caso, quizá nadie como él ha compulsado tanto a Santo Tomás con la filosofía moderna.

Publicamos, pues, con mucho gusto, en traducción de Coral García, el primer capítulo del libro dedicado al padre Fabro por nuestro querido e ilustre colaborador el Profesor Danilo Castellano, de la Universidad de Udine, discípulo y coterráneo del desaparecido, titulado *La libertà soggettiva, Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno* (Edizioni Scientifche Italiane, Nápoles, 1984). Desde la fecha en que fue escrito, podría añadirse una quinta a las cuatro direcciones de la indagación filosófica de Fabro a que se refiere en el texto el profesor Castellano —su original lectura de Santo Tomás, su interpretación del existencialismo kierkegaardiano, la crítica del pensamiento moderno y, finalmente, la toma de posición contra la «svolta antropologica» de Karl Rahner y la aventura de la teología progresista—, a saber: la denuncia del pensamiento rosminiano como un «sincretismo» que se presenta a manera de compromiso ambiguo del empirismo y apriorismo, desviado del realismo tradicional e impotente tanto para fundar una

Fundación Speiro

1. En 1958, en el prólogo al libro de C. Fabro *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino,* L. De Raeymaeker escribía: «Le thomisme d'aujourd'hui prend une conscience de plus en plus nette de la signification et des exigences fondamentales de la philosophie du Docteur Angélique. Il n'est pas interdit d'y voir le signe d'une robuste santé intellectuelle et d'une grande vigueur philosophique. Cette situation favorable est le fruit d'un vaste mouvement de recherche historique et de la réflexion philosophique, auquel le R. P. Fabro collabore de la manière la plus efficace. A plus d'un égard, il y a fait oeuvre de pionnier» (1).

Si hace un cuarto de siglo se consideraba que Fabro era un colaborador y, en cierto sentido, un pionero del movimiento de investigación filosófica que proporcionaba nuevas clases de lectura acerca de la especulación del Aquinate, hoy debe ser considerado el pensador que, prácticamente solo, ha propuesto una lectura «intensiva» del Doctor Angélico, o un «regreso» al «tomismo esencial», el cual, según él, ha sido sustancialmente traicionado por el formalismo teorético dominante en la Escolástica esencialista, y no ha sido entendido por el pensamiento moderno.

En casi cincuenta años de actividad, Fabro ha orientado su investigación en varias direcciones: en tres, según afirma él mismo (2); en cuatro, en la opinión de un discípulo suyo (3). De la profundización de la noción metafísica de participación ha pasado a ocuparse de la determinación de la esencia metafísica del principio moderno de inmanencia como «ateísmo radical», con

---

filosofía cristiana como para frenar la componente nihilista del inmanentismo moderno. Véase, a este respecto, su una vez más polémico libro *L'enigma rosmini* (Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 1988). (Nota de la Redacción).

(1) L. DE RAEYMAEKER, *Préface* en *C. Fabro, Participation et causalité,* Paris-Louvain, 1960, trad. it. Turín, S.E.I., 1960, pág. 4.

(2) Cfr. C. FABRO, *Appunti di un itinerario,* Perugia, 1980, Prólogo (escrito a máquina). Sólo se ha publicado la primera parte de este trabajo (cfr. C. FABRO, «L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico», sacado de *Il concetto di «Sapienza» in San Bonaventura e San Tommaso,* Officina di Studi Medioevali, s.d.).

Fundación Speiro

la intención, además, de recuperar el realismo clásico-cristiano presente, en su opinión, en el existencialismo metafísico de Kierkegaard, contra el antropologismo ateo de la inmanencia moderna; antropologismo ateo que es la base del error de fondo de la teología progresista y de cierta moral contemporánea, como veremos a lo largo de las páginas de este trabajo.

«Tenemos que dejar bien claro —afirma Fabro en el Prólogo de *Appunti di un itinerario,* analizando retrospectiva y panorámicamente su propia actividad— que el objetivo de mi investigación no ha sido ni quería ser, la 'superación' de los opuestos ni mucho menos el 'proyecto' de un tercer sistema, es decir, un cambio de guardia en el santuario de la verdad, sino, esencialmente, y a propósito, *sólo* un acercamiento en el sentido etimológico de la de la palabra». Por tanto, ya desde el principio era consciente de que ninguna dirección teorética puede tener la pretensión de «concluir» la filosofía, a diferencia de lo que han intentado varios sistemas a lo largo de la historia del pensamiento humano, de los cuales no es el último el actualístico que dominaba en Italia, junto al de Croce, precisamente en los años de formación de nuestro Autor, y cuando empieza su actividad de investigación (4). En otras palabras, Fabro, ya desde sus primeros escritos de juventud (en concreto ya desde su artículo *La difesa critica del principio di causa*) —extracto de una disertación que ganó el premio otorgado por la Academia de Santo Tomás en 1934, a propósito del tema *El principio de causalidad: origen psicológico, formulación filosófica, valor necesario y universal,* síntesis de su

(3) Cfr. A. DALLEDONNE, «Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro», en *La Panarie,* Udine, a.X, núm. 37NS, septiembre 1997, pág. 5.

(4) En efecto, Croce e Gentile, según nuestro Autor, han intentado resolver uno de los problemas fundamentales de la filosofía, que Hegel no había solucionado: el problema de la relación entre sentido y razón, entre particular y universal, valorizando lo particular con Croce o intentando superar toda forma de dualismo con Giovanni Gentile (cfr. C. FABRO, Voz «Hegel» en *Enciclopedia cattolica,* vol. VI, Ciudad del Vaticano, 1951, c. 1391).

Fundación Speiro

posterior reflexión crítico-teorética sobre el tomismo— comprendió que la filosofía de Santo Tomás, al ser la filosofía del ser o del «actus essendi», representaba la especulación más «abierta» y la vía más directa para alcanzar el conocimiento del Ser subsistente o Acto puro que es Dios. «Visto que el *esse* —explica Dalledonne— como acto metafísico primero trasciende radicalmente el pensamiento humano y cualquier otra modalidad ontológica de por sí finita, ningún modelo teorético determinado puede pretender *concluir* la filosofía. En otros términos, el acto de ser, a causa de su emergencia infinita sobre lo finito, no puede ser 'poseído' sino sólo 'alcanzado' por nuestro pensamiento que, sin embargo, tiene la capacidad de ascender teoréticamente, del *esse* participado de los entes, al Esse absoluto que es Dios creador» (5).

Para Fabro el tomismo es la filosofía de la proclamación del ser: de ahí su capacidad para acoger y «afirmar» todo lo que se presenta al intelecto humano como existente determinación en toda la riqueza inagotable de su contenido.

2. Armando Carlini escribía en la «Advertencia» a su libro *Cattolicesimo e pensiero moderno* (6) que «no sólo en la edad de la escolástica tenemos maestros solemnes (Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Scoto) que no están de acuerdo en filosofía, sino que todavía hoy entre los cultivadores de la filosofía escolástica existen divergencias no menos acentuadas». En el caso de Cornelio Fabro, quizá se puede decir, que estas «divergencias» se convierten en «oposiciones», ya que él mezcla Escolástica con pensamiento moderno, dando un juicio negativo sobre ambas.

Para nuestro Autor, hay un abismo entre Santo Tomás y el formalismo (objetivo) de la Escolástica, y el formalismo (subjetivo) del pensamiento moderno. En efecto. Fabro afirma: «Sólo del esencialismo podía derivar el conciencialismo o la subjetividad del ser: en el esencialismo (de Platón a Rosmini), la esencia

(5) A. DALLEDONNE, «Cenni...», cit., pág. 29.
(6) Brescia, Morcelliana, 1953, pág. 8.

Fundación Speiro

es en sí toda ideal, real es la causalidad, gracias a la cual se vuelve realidad (*actualitas, Wirklichkeit*) (7); pero la causalidad trabaja desde lo extrínseco y (como ya quería Avicena, seguido por el joven Tomás de Aquino en el *De ente et essentia*) se puede pensar la esencia sin (incluir) la existencia» (8). Nuestro Autor considera que ésta es una posición de la neo-escolástica y del neotomismo que, sin embargo, no reflejaría el genuino pensamiento del de Aquino, una de sus intuiciones metafísicas más geniales, a la que sus seguidores (de Cayetano a Maritain) (9) no han dado la importancia debida. Efectivamente, para Fabro la metafísica de Santo Tomás es una metafísica del plexo real del *ens*, «compuesto realmente de la esencia y del *esse* como *actus essendi* que tiene en acto (con un nexo contingente en los cuerpos y un nexo necesario en los espíritus) la esencia, con todas las propiedades que ésta tiene en el plexo último de la composición con el *esse ut actus essendi*» (10). Por tanto, una de las características más originales del pensamiento de Santo Tomás, que lo distingue de manera inconfundible de todos los filósofos clásicos, incluido Aristóteles, es la participación del *ens* en el acto metafísico primero, es decir, en el *esse*.

Y nuestro Autor analiza en profundidad este problema en *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (1939), obra en la que se rompen los esquemas interpretativos

(7) Cfr. C. Fabro, «L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger», en *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*, I, Le fonti del pensiero di S. Tommaso, Nápoles, Edizioni Domenicane Italiane, 1975, págs. 119 y sigs.

(8) C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, Milán, Edizioni Ares, 1983, pág. 15.

(9) Cornelio Fabro se ha ocupado del pensamiento de Jacques Maritain. En lo que respecta a la crítica a las posiciones metafísicas del filósofo francés, véase C. Fabro, «Problematica del tomismo di scuola (Nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain)», en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milán, a. LXXV, núm. 2, aprile-giugno 1983, págs. 187-199. Sin embargo, en lo que se refiere a Cayetano, véase, por ejemplo, C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, cit., págs. 48 y 607.

(10) C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso*, cit., pág. 15.

Fundación Speiro

del tomismo heredados de la tradición formalista; en *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (1960), donde, junto a la obra mencionada anteriormente, anunciaba la realización de una auténtica reflexión especulativa, que Cornelio Fabro continuará desarrollando con diversos trabajos entre los cuales merece la pena recordar *Esegesi tomistica y Tomismo e pensiero moderno* (1969), así como en *L'alienazione dell'Occidente* (1981), y en su libro más reciente *Introduzione a San Tommaso* (1983) (una acertada síntesis de la posición filosófica de nuestro Autor, como exégeta [pero exégeta-autor] del pensamiento y de la problemática del Aquinatense, que deriva, como es obvio, de la cultura de su tiempo, pero no permanece «cerrado» en la propia época, por lo cual su filosofía se hace esencial, es decir, especulación que expresa correctamente la esencia de la verdad, esto es, una verdad sin fechas).

Cornelio Fabro declara abiertamente que «el objetivo de la introducción y acentuación de la noción de participación era doble, negativo y positivo: por un lado, separar al Angélico de la tradición racionalista de los manuales escolásticos tradicionales (Roselli, Zigliara, Remer, Gredt, ...) y de las tendencias con preocupaciones históricas, sociológicas, apologéticas... (Gilson, Maritain, Olgiati ...); por otro, encontrar el plexo radical y original de sus reflexiones y la novedad radical a la que aludía G. di Tocco, con el florido lenguaje de los medievales, en su biografía oficial» (11). En definitiva, había que «comprender» en toda su envergadura la conclusión a la que había llegado ya desde los años treinta, después de una laboriosa investigación sobre la metafísica tomista, esto es, sobre Tomás de Aquino: «La afirmación de la *distinción real de esencia y de acto de ser (esse)* en todas las criaturas, que es la conclusión del nuevo concepto de acto» (12), la cual representa, además, la perspectiva de nuestro Autor que considera que ésta es la exacta clave de lectura de todo el pensa-

(11) C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, cit., p. I, pág. 2.
(12) C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, cit., pág. 112.

Fundación Speiro

miento tomista. Así, Fabro explica que: «Presentada en las primeras obras en dependencia directa de la metafísica de carácter extrínseco de Avicena, en las obras maduras (del Aquinate) ésta se impone con la fórmula más rigurosa de la 'primacía del acto' mediante la noción de participación, y esto en dos etapas *a)* la perfección pura (*perfectio separata*) sólo puede ser una, y el *esse* es la primera perfección y el acto de todos los actos [...]; el ser subsistente, por tanto, es sólo uno y es Dios que es el *esse per essentiam,* b) entonces, todas las criaturas son entes por participación en cuanto la esencia se hace actual gracias al *esse,* de modo que la esencia es potencia respecto al *esse* que es el acto primero y último de cualquier realidad» (13).

Según nuestro Autor, la noción tomista de *esse,* que consiste en tratar el *esse* como 'acto', «constituye una auténtica revolución respecto del aristotelismo y del platonismo, y quizá respecto a todas las principiales formas históricas de la filosofía que centran el acto en la forma y la esencia» (14). En efecto, Angélico antepone a la esencia el *esse* como acto actuante primero.

Por tanto, el acto del ser no se resuelve en acto simplemente. En otras palabras, el *esse ut actus* no se identifica con el *esse in actu,* esto es, no se disuelve en la forma, como habría hecho Platón y, aunque con propuestas aparentemente diversas, la mayor parte de la filosofía occidental después de él (15), perdiendo irremediablemente, de este modo, el ser en su originalidad. Así, el problema fundamental de la «verdad del ser» ha sido 'trasladado' del ser a la forma. Comenta nuestro autor: «Cuando Aristóteles, para afirmar el propio realismo, declara que el *esse* lógico de la cópula se funda en el ser real, es decir, en la realidad efectiva del individuo singular real actuado por la forma, es indudablemente realista; pero, al mismo tiempo, lleva a cabo la última etapa de 'expulsión' del ser como acto y fundamento del pensa-

(13) *Op. últ. cit.,* págs. 112-113.

(14) C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino,* cit., pág. 181.

(15) Cfr. *op. últ. cit.,* págs. 630 y sigs.

Fundación Speiro

miento tal y como había sido atestiguado en el logos de Parménides. Cuando Kant afirma que '*Ser* no es, evidentemente, ningún predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa', se mantiene —escribe Cornelio Fabro— en la línea platónico-aristotélica, donde el ser se disuelve en formas y el significado del ser en relaciones de conceptos» (16). Por el contrario, Santo Tomás sostiene la emergencia absoluta del *esse* como acto de todos los actos y de todas las formas. «Formas y actos que, por tanto, 'caen' en la condición de potencia o de capacidad receptiva del acto del ser» (17). «Como la forma precede a la materia y la transciende, así —explica nuestro Autor—, el *esse* que es acto y perfección de la esencia precede y transciende la forma y la esencia de la que es acto: el *esse* es Acto primero emergente, y por eso puede ser asumido como la más alta determinación de Dios» (18).

Fabro, con su «parmenidismo tomista», no sólo recupera el significado de ser, como veremos más adelante, sino también da una respuesta al problema del Uno y de lo múltiple, del ser y del devenir, al que dedicaron reflexiones diversos pensadores insignes de todas las regiones y épocas.

Parménides, el filósofo del ser como uno, inmutable, inmóvil, había excluido del ser la causalidad, renunciando, así, a explicar el devenir y lo múltiple (que, sin embargo, forman parte de la realidad), y, por tanto, renunció a explicar la realidad misma. Desde cierto punto de vista, renunció también, según Fabro, al mismo ser, ya que expuso la fórmula del pensamiento puro formal. El hecho es que —declara nuestro Autor— a Parménides, como a todo el pensamiento griego, le faltó tanto el ser como la nada en su significado radical (19), de ahí que el mismo ser de Parménides, «aunque está en las antípodas de Hegel, en realidad le corresponde, ya que el ser que Hegel encuentra abstracto,

(16) *Op. últ. cit.*, págs. 632-633.
(17) *Op. últ. cit.*, pág. 637.
(18) Ibídem.
(19) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 20.

Fundación Speiro

vacío, absolutamente indeterminado [...] es siempre ese ser propuesto por Parménides» (20).

Por consiguiente, el filósofo de Elea no intuyó —como tampoco lo habría intuido toda la filosofía griega— que el problema del ser y de los entes se debía resolver con la participación, la cual implica la total dependencia de los *entes que tienen el ser del Ente que es el ser*: en otras palabras, por medio de la creación, que es una idea bíblica y que implica la participación y la causalidad. Desde este punto de vista, y sólo desde éste, es posible —según nuestro Autor— fundar radicalmente (en el sentido de absolutamente) una *teoría del ser como acto del ente,* que es —escribe Fabro— la originalidad de la metafísica tomista respecto de la metafísica aristotélica de «ente en cuanto ente», y que será objeto de crítica, en los tiempos modernos, sobre todo por parte de Heidegger (21). En efecto, es la idea de creación la que permite entender la verdad, sea del ser sea del no ser, ya que el primero no se identifica simplemente con la actualidad de la esencia, y el segundo no se reduce a negación como sostenía, en lo que se refiere a la nada, Parménides, y como afirmaba Hegel. Fabro sostiene que 'Ser' simplemente como no ser simplemente *(esse vel non esse sine addito),* tanto para el pensamiento griego como para el pensamiento moderno, son expresiones vacías; por eso se puede decir que con la instancia inmanente al concepto bíblico de creación desde la nada se ha producido una revolución radical, una nueva fundación del pensamiento que alcanza su misma y última posibilidad. Y nuestro Autor concluye diciendo que «esa revolución consiste, para el pensamiento, en la mediación de la causalidad» (22), la cual, al hacer aparecer el ser del ente alumbra también al ser y a la nada. Y según Fabro, no es que el concepto de causa no existiese en el mundo griego (ya que, por ejemplo, Aristóteles no lo ignoró), sino que en la antigüedad la causa se refería sólo a las *formas* (accidentales y sus-

(20) Ibídem.
(21) Cfr. *op. últ. cit.,* pág. 39.
(22) *Op. últ. cit.,* pág. 22.

Fundación Speiro

tanciales) del ente, y no del ser mismo: la causa se redujo a trámite físico del ser en vez de trámite metafísico (23). En otros términos, la causa sirvió para explicar el cambio, y no el fundamento del ser de la realidad; de ahí que el problema del ser se identificara con el de la *forma* o la esencia. Así, el Ser (que tanto para Parménides como para Heráclito se presentaba unitario) se multiplicó en las Ideas platónicas y en las formas aristotélicas. El problema del Ser como realidad unitaria se perdió, y, exceptuando a Santo Tomás, no se tuvo en consideración hasta que la filosofía moderna se fijó otra vez en él gracias al nuevo principio de la «creatividad» de la conciencia (24).

Pero, este nuevo interés, ¿significó verdaderamente una recuperación del ser que había sido olvidado durante tantos siglos?

Como veremos a continuación, sobre todo centrándonos en la interpretación de la filosofía moderna de nuestro Autor, parece que la pregunta se debe responder al menos tres veces negativamente: el ser no ha sido recuperado, según el filósofo friulano, ni por la Escolástica formalista (a), ni por el pensamiento moderno (b), ni mucho menos por los que en tiempos recientes han propuesto abiertamente un «regreso a Parménides» (c).

a) En efecto, en lo que respecta a la Escolástica formalista, Fabro ha afirmado ya desde sus primeras obras, y nunca se ha cansado de repetirlo, que el ser formal no es el «esse» tomista, el cual, para el Doctor Angelico, como ya hemos dicho antes, «es el valor metafísico primero y original» (25). Por el contrario, «en la metafísica formalista —escribe nuestro Autor— el ser del ente se resuelve en la esencia real o posible: de este modo, la base del ser es la misma de la esencia, la ausencia de contradicción. Puesto que el ser, el concepto de ser, que es el fundamento de la metafísica, debe referirse a cualquier esencia sin incluir la característica o diferencia de ninguna en concreto, tal concepto

(23) Cfr. ibídem.
(24) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 24.
(25) *Op. últ. cit.*, pág. 29.

Fundación Speiro

de ser es por necesidad lo más abstracto e indeterminado posible, en cuanto dice simplemente que tiene una esencia cualquiera (real o posible)» (26). Y esta forma de racionalismo permitirá a Cristian Wolff, por ejemplo, definir el *ens* del modo siguiente: «Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat». Aquí está clara y es irrevocable —comenta Fabro— la flexión o reducción del *ens* a la *essentia*, y, por tanto, al *ens* pertenecen tanto lo real como lo posible, a causa del carácter extrínseco que compete a la existencia (27). Pero una metafísica que «reconoce» el ser no en el *esse* del *ens*, sino en la posibilidad o imposibilidad de la esencia, sin duda se ha olvidado del verdadero ser; por tanto, Heidegger —declara Fabro— tiene razón cuando acusa a esta filosofía de haber abandonado definitivamente el ser.

Sin embargo, Santo Tomás, al que Heidegger no conoce, no piensa lo mismo. En efecto, para el de Aquino la *apprehensio* (que no es, según Fabro, ni *intuitio* ni *abstractio*) del *ens* representa *illud quod primo cadit in apprehensione* (S. Th. I-II, q. 94, a. 2), ya que *naturaliter... intellectus noster cognoscit ens* (Contra Gent. II, 83 Adhuc). Pero en el *ens* se han fundido el acto de ser *(esse)* y la esencia. Así, «el *ens* —sostiene nuestro Autor— es el plexo fundador de cualquier conocer ulterior, presupuesto de cualquier conocimiento real» (28); en cuanto tal, el *ens* constituye el fundamento del principio de no contradicción. Y, por eso, Fabro puede proponer, de sus treinta y cinco nuevas tesis tomistas, la novena y la décima: «'Ente' —sostiene Fabro con esta última— indica el todo en acto de lo real en su última y propia realidad en acto: el *esse* como acto propio del ente en cuanto ente, es decir, en cuanto indica lo real que ha superado tanto el abismo de la nada como la multiplicidad vacía categorial de lo posible: no es el acto revelado por el pensamiento en el juicio, sino más bien el acto que emerge en el pensamiento, y

(26) *Op. últ. cit.*, pág. 32.
(27) *Op. últ. cit.*, pág. 29.
(28) C. Fabro, *Problematica del tomismo di scuola*, cit., pág. 198.

Fundación Speiro

que hace operoso y operante el actuarse del pensamiento mismo en su dirimirse originario de esencia y *esse*, y, por tanto, de sustancia y operaciones, y de sujeto y perfección» (29).

Ahora bien, si el *ens* es acto que se da en el pensamiento, de la experiencia crítica se debe deducir que es eso en lo que esencia y ser (*essentia et esse*) son y aparecen íntimamente unidos. Por tanto, en el *ens* emerge el acto de ser que hace real cualquier forma y cualquier modificación real, por la cual el ser es el acto que hace actuales a los entes, gracias a su esencia que es ser el ser aunque sea participado. En otras palabras, el *esse* no es en acto gracias a otros actos (excluido el acto divino creativo de la participación), y es acogido en el *ens* que el *esse* ha hecho actual. Por tanto, el *ens* no es una «negación», como, a la manera de Spinoza, sostenía Hegel (y después el actualismo) según el principio de *omnis determinatio est negatio*, basándose en que el ser es Sujeto y no Sustancia, y fundiendo el objeto en el sujeto por el cual el carácter de la contradicción propio de la lógica se erigía en criterio único y básico de la ontología y la metafísica.

Ya que, según nuestro Autor, Santo Tomás tenía razón cuando afirmaba que *primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu: ens est illud quod prius cadit in conceptione humana: illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens* (30), se debe deducir que el conocimiento es participación formal del sujeto en la verdad real del objeto. Así, Fabro puede proponer sus tesis, según las cuales al plexo del *ens-esse* pertenece también la prioridad especulativa fundadora, y el ente se afirma en la mente gracias al fundamento del *esse* que es su acto. Y Fabro escribe: «Una vez que la mente se actúa al conocer con la aprehensión del *ens* como objeto que pone en acto la mente misma, el ente se afirma en la mente misma gracias al fundamento del *esse* que es su acto. Como el *esse* es el acto

(29) C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, cit., pág. 207.

(30) Citas tomadas de C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, cit., págs. 207-208. Respecto a las referencias al Aquinate, véanse estas páginas.

Fundación Speiro

del ente, el ente, si es, no puede no ser en acto; así, el actuarse del conocimiento sigue al presentarse del ente a la conciencia. Es, por tanto, gracias a la pasividad total de la conciencia respecto al presentarse ponente del *ens,* como éste se impone a la conciencia, y ésta debe afirmar el *ens* como imponente de manera absoluta la presencia en acto del *ens* mismo. Es el principio de no contradicción —concluye Fabro—, el primer principio del conocer, basado en la primera aprehensión del *ens*» (31).

Esta perspectiva metafísica y gnoseológica (y gnoseológica en cuanto metafísica) representa, como es obvio, la refutación 'en positivo' tanto de lo que Fabro denomina racionalismo escolástico (32), como de la filosofía moderna, la cual no es (en su opinión) otra cosa (en sus múltiples articulaciones desde Descartes a Sartre) que la otra cara del racionalismo escolástico de *essentia-existentia,* que, como ya hemos mencionado, impregna la Escolástica, la neo-escolástica y el neo-tomismo desde Cayetano hasta Maritain.

La participación tomista lleva a cabo hasta el final la inmanencia que el pensamiento moderno frena a causa del *cogito-volo* que «expulsa el primer fundamento del acto transcendental de *esse ipsum*» (33); y lo hace, no en el sentido de un compromiso, sino mediante una elaboración especulativa original que, como demuestra Fabro con su filosofía, desemboca en la superación de la subjetividad del ser propia del pensamiento moderno. Efectivamente, Fabro comenta que «se trata de tomar nota de que la 'filosofía como sistema' ha acabado en la negatividad de su proceder abstracto, sea escolástico o moderno». «Además, se trata de regresar al horizonte de apertura originaria a la verdad mediante la 'reflexión fundamental' (no abstracción ni intuición) acerca del *primum cognitum* que es la aprehensión inmediata del *ens,* acerca del primer 'plexo' del *ens* que es la composición real de *essentia* y *esse,* y, finalmente, acerca del primer 'nexo' en el

(31) C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso,* cit., pág. 209.
(32) Cfr., por ejemplo, *op. últ. cit.,* pág. 173.
(33) C. Fabro, *Appunti di un itinerario,* cit., p. I, pág. 24.

Fundación Speiro

interior del *ens,* que es la noción de participación. Nos parece que un itinerario de este tipo —concluye filósofo friulano— puede llevar al tomismo a su reflexión y semántica originaria, y hace que se encuentren (sin identificarlas o confundirlas) la objetividad del fundamento (que es el plexo del *ens*) y la subjetividad de la fundación, que es la responsabilidad existencial de la libertad de la persona en lo que se refiere al interés en la investigación y conocimiento de su verdad y, por tanto, a la apertura al diálogo y a la participación en el drama del hombre moderno» (34).

En efecto, el subjetivismo, intrínseco a cualquier forma de racionalismo, pero explícito en el pensamiento moderno, lleva a la pérdida del significado y de la dignidad del sujeto o de la persona, privándolo de su verdad, es decir, de lo auténtico del ente hombre, y, por consiguiente, hace que la persona humana no sepa qué es el bien: «La conveniencia (adaptación) del intelecto al ente constituye lo verdadero, tal y como la conveniencia del ente a las facultades tendenciales (y especialmente a la tendencia universal de la felicidad perfecta, que es la voluntad) constituye el *bien*». Fabro sostiene en su tesis XVII que el bien «indica el ente en cuanto perfecto y perfectivo: así, el primer requisito o fundamento es que sea real, es decir, que tenga el *esse*. Por tanto, el bien indica lo que está y debe estar en el vértice de la escala de valores, y expresa la perfección de lo real (el objeto) en grado de perfeccionar al sujeto: en los dos momentos se supone que sea *ens,* y por tanto el *esse,* acto primero del ente, es también acto de todas las perfecciones: por eso se dice *perfectissimum omnium,* y Dios es el *ipsum esse* (y es también *Summum Bonum,* como *ultimus finis*)» (35). En otras palabras, donde no hay *ens,* como plexo de *essentia* y *esse,* no hay verdad, ya que no hay ser; y donde no hay verdad no hay bien, por lo cual —como veremos— no existe tampoco la posibilidad de fundar la auténtica libertad del sujeto.

---

(34) C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso,* cit., págs. 347-348.
(35) *Op. últ. cit.,* págs. 211-212.

Fundación Speiro

b) En sus primeros ensayos, Cornelio Fabro analizó en profundidad y de manera original el pensamiento de Santo Tomás, sobre todo desde el punto de vista metafísico, y ahí es donde encontró, por un lado, las objeciones que la filosofía moderna oponía (y en parte todavía opone) a la especulación del Aquinatense, es decir, a su fundamento (era inevitable, ya que para los «modernos» el problema principal de la metafísica es gnoseológico, en el sentido de que es preeliminar a cualquier otro discurso). Por otro lado, la exigencia de conducir el discurso filosófico de manera absolutamente crítica, y basándose en un seguro fundamento, planteó a Cornelio Fabro la exigencia de estudiar seriamente los problemas relacionados con el conocimiento. Y esto sobre todo porque su especulación intentaba adaptarse a lo real, partiendo de una observación objetiva.

De este modo nacieron los dos volúmenes *La fenomenologia della percezione y Percezione e pensiero,* de 1941, que parecen escritos en oposición al idealismo que triunfaba entonces, y que constituyen, además, una «recuperación» de Aristóteles para el realismo, después de los intentos de interpretar la especulación del «maestro de los que saben» en clave inmanente-moderna (por ejemplo, Zeller y Jaeger). En efecto, nuestro autor revaloriza la importancia de la percepción y de lo sensible para llegar al conocimiento metafísico, es decir, del ser en cuanto ser. Por ejemplo, escribe en *Percezione e pensiero*: «Es verdad como quiere Aristóteles que la metafísica se constituye y permanece salda en su absolutividad porque se rige por principios, no de una u otra forma de ser, sino del ser en cuanto ser; pero no es menos verdad que la mente no llegaría a formular ninguna concepción del ser, en cuanto ser, si la percepción no pusiera el alma en contacto inmediato con el ejercicio del ser. Por eso, la fenomenología, como teoría general de la percepción, es un prolegómeno de la fundación misma, tanto de la metafísica en general, como de los problemas metafísicos en concreto. La posición fenomenológica de los problemas metafísicos —continúa Fabro— no pretende dar anticipadamente la solución, sino más bien sugerir con su forma de estructura (en la que la multiplicidad fenoménica apare-

Fundación Speiro

ce unificada) la posibilidad y la dirección de esa unificación inteligible comprensiva que es la solución metafísica. Entendidas de este modo, la fenomenología y la metafísica se corresponden como el exterior y el interior de un mismo edificio; a nosotros, que podemos penetrar la realidad sólo desde fuera, la fenomenología nos proporciona un primer e indispensable punto de apoyo para interpretar metafísicamente lo real» (36).

Pero aún hay más. Para Fabro la percepción representa el conocimiento integral en lo que refiere al plano sensible, tal y como la metafísica es el conocimiento integral en el plano de la pura inteligibilidad: «El conocimiento metafísico presenta lo real en su totalidad inteligible; la percepción hace posible la totalidad del ser tal y como nos es dado en su concreción. Desde ambos puntos de vista, metafísico y perceptivo (abstracto y concreto) la aprehensión del ser se caracteriza por cualidades opuestas pero no directamente contrarias [...], que son la *inmediatez fenoménica y la construcción funcional*» (37).

Fabro, examinando profundamente la cuestión, se detiene en varios aspectos del proceso cognitivo, y reivindica para el pensamiento tomista «una adherencia tan viva a los problemas, que anticipa, incluso en los términos que utiliza, algunas de las preocupaciones de la fenomenología contemporánea» (38).

Todo esto implica, entre otras cosas (y sobre todo), que el *ser aprehendido* es un *ser dado* sobre el que se ejerce la facultad cognitiva humana.

Ahora bien: como el *ser dado*, en cuanto ente, no puede estar privado de forma, «al contemplar la *figura*, nosotros ya *iniciamos* la contemplación de la forma, mejor dicho, de la esencia y del ser como tales» (39). Y el devenir de la figura representa, por tanto, «la ascensión del ser hacia su cumplimiento exterior, donde

(36) C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Brescia, Morcelliana, 1962², pág. 587.

(37) *Op. últ. cit.*, pág. 588.

(38) *Op. últ. cit.*, pág. 593.

(39) C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Brescia, Morcelliana, 1961², pág. 512.

Fundación Speiro

se produce la sutura entre lo fenoménico y lo esencial, entre el ser y el devenir» (40).

Este punto de vista, que a nuestro Autor le parece que también lo confirma la ciencia psicológico-experimental, es radicalmente opuesta a la del idealismo, y, en concreto, a la de Hegel. Para el filósofo alemán, «la concreción se mueve en el límite extremo de lo indeterminado, y su *Fenomenología del espíritu* se centra en describir las etapas que recorre el espíritu que parte de la *certeza sensible* inicial ligada a lo individual y a lo *determinado* que está *fuera* de sí, y se encuentra —por medio de la *negación* de esto inmediato— en la conquista de sí mismo en cuanto es eso que máximamente es universal e indeterminado como *Idea*» (41). Por tanto, ya no es la presencia del mundo la que, al maravillar y, por tanto, plantear el problema del ser, hace que el hombre empiece la ascensión natural de su alma cognitiva (la cual, al abrirse a la verdad del ser, hace crecer al mismo tiempo el conocimiento y el sujeto) sino el Espíritu, que constituye la esencia del mundo y lo resume en sí descubriéndose a sí mismo, es decir, ascendiendo hacia la autoconciencia.

Para Fabro uno de los mayores responsables de este cambio radical en la historia del pensamiento occidental es Descartes, según el cual es posible el absurdo: el *cogito* de Descartes es, en su opinión, pensamiento puro, es decir, vacío, lo que equivale a decir pensamiento que piensa nada, esto es, que no piensa. Sin embargo, pensar, para nuestro Autor, implica el pensante, es decir, alguien que piensa, y lo pensado, o sea, algo que se hace presente y que no puede no ser el *ens* como *id quod habet esse,* de manera que el *cogito* inmediato cae sobre este «algo» que está presente y condiciona al sujeto pensante en modo positivo o negativo con su presencia.

Por tanto, el *ens* es, desde este punto de vista radical, el semantema más temático y problemático al mismo tiempo. Es el semantema más temático porque se aplica a cualquier realidad

(40) *Op. últ. cit.*, págs. 512-513.
(41) *Op. últ. cit.*, pág. 513.

Fundación Speiro

finita material o espiritual en acto de ser. Es el semantema más problemático porque se sabe con certeza que es algo (y) que tiene el acto de ser, pero no se sabe todavía qué es en realidad, ni *cómo* (por qué) se diferencia de las otras cosas: asimismo, no se sabe *por qué* ni *cómo* [...] tiene el ser, o sea, el *actus essendi* (42). Este último problema abre el camino a la metafísica tomista de la participación que, como ya hemos señalado, Fabro ha propuesto de nuevo después de (y contra) la Escolástica formalista, es decir, contra esos autores que, en su opinión, aunque «comentan» al de Aquino, han olvidado la mayor peculiaridad de la especulación de este filósofo, favoreciendo, de este modo (aunque pueda parecer paradójico), el éxito de la filosofía de la inmanencia según la cual el ser es sólo acto de la conciencia.

En este punto nuestro Autor ya había encontrado («enfrentándose» a ella) la «filosofía moderna» que —como escribe como conclusión de su investigación sobre el ateísmo moderno— «ha dado lugar a una nueva conciencia y, por tanto, ha cambiado totalmente la perspectiva del ser, mediante el más audaz y fascinante intento del espíritu humano, el de la autofundación radical del pensamiento en sí mismo» (43). Por consiguiente, el Yo se ha convertido en fundamento y medida del ser y del no ser. Se puede decir que la esencia del principio moderno de inmanencia, en cuanto es la afirmación de posición de «pertenencia» de pensamiento referida al ser, es (y no puede ser otra cosa) la negación de la transcendencia del conocer referida al ser en el que consiste, al mismo tiempo, el primer valor de la libertad, y el paso decisivo del teísmo en su significado principal (44). En otras palabras, «mientras en el realismo es el ser, su darse y presentarse al conocimiento, el que funda y lleva al acto la conciencia misma (la cual se convierte, por tanto, en conciencia del ser y configura la verdad como conformidad al ser), en el pensamiento moderno [...] la conciencia nace con y de ella misma,

(42) Cfr. C. FABRO, *Appunti di un itinerario,* cit., p. II, pág. 2.

(43) C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno,* Roma, Studium, 1969², pág. 1091.

(44) Cfr. *op. últ. cit.,* pág. 1004.

Fundación Speiro

del acto mismo de *cogitare,* de modo que el ser expresa el ser-en-acto de la conciencia, se identifica con su actuarse y se configura de acuerdo con el modo que se atribuye a su actuarse» (45).

Sin embargo, era inevitable perder definitivamente el ser siguiendo este camino: no se podía separarlo del «olvido» en el que había caído después de haber sido reducido a forma. La «filosofía moderna», como se verá mejor más adelante, al estar fundada en el *cogito-volo* como autoconciencia, se contraponía no sólo al formalismo escolástico, sino también a la filosofía de la transcendencia basada en la prioridad del *esse* como acto del *ens,* es decir, a la única filosofía que —según Fabro— es capaz de «desarrollar» un discurso positivo sobre el ser, y de fundar simultáneamente la libertad del sujeto como autenticación responsable del hombre frente al Ser. Así, se salva también la posibilidad de la moralidad, ya que se ha salvado el acto de libertad personal que no tiene nada que ver con la impersonal libertad que el pensamento moderno entiende como necesidad de determinación del Todo del pensamiento. Más adelante veremos que el hecho de haber encontrado a Kierkegaard (su primer encuentro con el pensador danés tuvo lugar en 1940, en la Biblioteca Nacional de Roma, donde leyó *Il concetto dell'angoscia,* en una mediocre traducción alemana a cargo de Chr. Schrempf) y su crítica al principio de inmanencia influyen en el pensamiento de Fabro. Pero ahora detengámonos un momento en el problema del olvido del ser al que Fabro regresa continuamente, y que no carece de importancia también en lo que se refiere al tema de la libertad. Ya nos hemos referido a la tesis metafísica de Cornelio Fabro, a su polémica con la Escolástica formalista y la «filosofía moderna», que presenta y defiende en varias obras que han tenido un gran éxito, y que merece la pena recordar. Así, *Dio. Introduzione al problema teologico* (1953), *Introduzione all'ateismo moderno* (1964), *L'uomo e il rischio di Dio* (1967), *La preghiera nel pensiero moderno* (1979), y la ya citada *Tomismo e pensiero moderno* (1969).

---

(45) *Op. últ. cit.,* pág. 1010.

Fundación Speiro

c) Fabro también se ha enfrentado con el tema del ser a propósito de una controversia que en el decenio 1960/70 animó el mundo de la filosofía italiana (46); nos referimos al «caso» de Emanuele Severino, que fue profesor en la Universidad Católica de Milán (en la que se formó dentro de la escuela neoclásica de Gustavo Bontadini), y después en la Universidad de Venecia (47).

---

(46) En esos años, Emanuele Severino ha alimentado un debate filosófico, sobre todo con los artículos *Ritornare a Parmenide, Ritornare a Parmenide. Poscritto, Risposta ai critici, Risposta alla Chiesa* (y, con otros, en E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo,* Saggi, Brescia, Paideia, 1972). Pero para comprender su pensamiento es necesario tener en cuenta al menos otra de sus obras: *La structura originaria* (Brescia, 1958; Milán, Adelphi, 1981), la cual contiene *in nuce* casi todas sus tesis y, en opinión de Cornelio Fabro, representa su trabajo más importante. Por otra parte, el mismo Severino declara en la edición milanesa que esta obra «sigue siendo todavía hoy el terreno donde todas mis obras adquieren su sentido propio» (pág. 13).

(47) En efecto, parece que se puede hablar de un «caso» no sólo por la experiencia personal de Emanuele Severino, sino también por las tomas de posición que han provocado sus tesis. La *Rivista di filosofia neoscolástica* ha dedicado un gran espacio a este debate, en el que han participado, entre otros, C. GIACON, «Ritornare a Parmenide?» (LVI, 1964, págs. 469-485); A. BAUSOLA, «Sul problema del divenire» (LVII, 1965, págs. 271-277); G. PENATI, «Appunti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere» (LVII, 1965, págs. 278-283); E. NICOLETTI, «Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza antologica» (LVII, 1965, págs. 284-304); G. R. BACCHIN, «Intero metafisico e problematicità pura» (LVII, 1965, págs. 305-321); F. SIRCHIA, «Ritornare a Parmenide o ai Megarici?» (LVII, 1965, págs. 322-326); L. PONTICELLI, «Annotazioni al alcune tesi metafisiche di E. Severino» (LVII, 1965, págs. 848-862); E. BERTI, «Il valore 'teologico' del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica» (LX, 1968, págs. 1-24); ID., «Sulla formazione aristotelica del principio di non contraddizione. Discussione con Emanuele Severino» (LXI, 1969, págs. 9-16).

Además, entre las intervenciones relevantes destacamos: E. BERTI, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica.* Accademia Nazionale dei Lincei «Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche», S. VIII, vol. XXI, 1966, págs. 224-252; R. V. CRISTALDI, «L'eternità dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino», en *Teoresi,* XXII, 1967, págs. 169-179.

Fundación Speiro

Severino, estimulado por los interrogantes de Heidegger (cuyo pensamiento conoció profundamente cuando hizo la tesis de licenciatura en 1950) y la problemática del maestro, ha propuesto un «regreso a Parménides» para recuperar el ser que el pensamiento occidental habría perdido irremediablemente en su intento (con Melisso) de salvar los fenómenos, o construyendo (con Platón) una metafísica que habría desembocado (ya con el filósofo griego, pero sobre todo después de él) en el nihilismo (48).

Para comprender la posición de Severino (que, en opinión de nuestro Autor, ha puesto de manifiesto el equívoco del modelo teorético dominante en la Universidad Católica de Milán) (49), hay que tener en cuenta «el evento que ha caracterizado, de forma variada pero constante, el fondo de nuestra cultura filosófica en esta primera mitad de siglo que ha sido el neo-idealismo, sobre todo en la forma del actualismo de Gentile» (50). En efecto, así como Giovanni Gentile ha querido superar todo tipo de dualismo (incluso metodológico) mediante la doctrina del Acto puro, Severino ha intentado superar el nihilismo de la cultura occidental (que, según él, subyacía bajo todo dualismo), por medio del «regreso al fundamento», para salvar la identidad del ser como único garante de la verdad y de la libertad. Dicha identidad se da, en su opinión, inmediatamente y siempre, es decir, sin mediaciones (51).

Según Fabro, Severino, para «regresar a Parménides», parte del pensamiento moderno, tanto en lo que respecta a la denuncia del «olvido del ser» (denuncia que Heidegger ha dirigido al pensamiento occidental desde 1927 en adelante), como en lo que se refiere a la profundización de la «dialéctica moderna de la unidad del ser y del aparecer, de lo finito y de lo Infinito, de las partes y del Todo [...], mediante un esquema férreo y preciso, que sigue fundamentalmente la línea de Spinoza, Hegel y Gen-

(48) Cfr. C. Fabro, *L'alienazione dell'Occidente*, Génova, Quadrivium, 1981, págs. 20 y 40.

(49) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 10.

(50) *Op. últ. cit.*, pág. 7.

(51) Cfr. *op. últ. cit.*, págs. 12-13.

Fundación Speiro

tile» (52). En efecto, nuestro Autor define la filosofía de Severino como un intento de llevar a cabo una síntesis radical «del ser de Parménides y del Acto puro de Giovanni Gentile, bajo el impulso de la crítica de Heidegger a la *Vergessenheit des Seins* de la tradición occidental» (53). El hecho es que —observó Fabro en 1969, con la edición privada de la obra *Sulla posizione filosofica di E. Severino*— el filósofo italiano regresa al argumento ontológico, y no distingue entre orden ideal y orden real (54). De ahí que la proposición: «el ser es y el no ser no es», o «el ser no es el no ser», equivale a la afirmación-reconocimiento del ser, o lo que es lo mismo a su posición o fundamento. Y de ahí se deduce: 1) la afirmación de presencia del Ser que exige y coincide con su no contradicción («el ser es» equivale, como ya hemos visto, a «el no ser no es»); 2) dicha presencia del Ser exige la permanencia absoluta y la inmutabilidad del todo; 3) ese todo permanente e inmutable es el ser absoluto.

Sin embargo, Severino tropieza con una primera dificultad, la misma a la que se enfrentó Parménides: la presencia y la no contradicción del ser, su permanencia absoluta e inmutable, su ser el Ser absoluto deberían excluir cualquier posibilidad del devenir y de lo múltiple. Pero el filósofo italiano, a diferencia de

(52) *Op. últ. cit.*, pág. 16. Leonardo Messinese, a pesar de sostener que la filosofía de Severino no consigue evitar un resultado inmanente, considera que la interpretación de la especulación severiana de C. Fabro carece de fundamento (cfr. L. MESSINESSE, «Severino e la metafisica classica. Rilievi critici sull'attuale stato della questione», en *Aquinas*, Roma, XXV, f. 2, 1982, págs. 264 y sigs.). Sin embargo, el mismo Severino ha declarado que se ha encontrado «frente a la comprensión más penetrante y más 'concreta' de [...] [su] trabajo», cuando ha leído el más amplio de los tres «votos» enviados al cardenal Seper, es decir, el de nuestro Autor (cfr. C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., pág. 5). En realidad en el mencionado ensayo no se entiende cuál es el fundamento sobre el que se apoya la crítica de Messinese a Severino, o, mejor dicho, cuáles son los caminos, «diversos de los que recorre Fabro», que hacen que el Autor deduzca que «la posición de Severino puede ser denominada con razón inmanente» (*op. últ. cit.*, pág. 267).

(53) C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., pág. 46.

(54) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 17.

Fundación Speiro

Parménides, resuelve esta dificultad gracias a su «idealismo», por el cual el devenir se convierte en (se reduce a) el proceso de la revelación de lo inmutable» (55). En otros términos, «la posición del aparecer en el aparecer significa la conciencia de la autoconciencia» (56); una autoconciencia no estratificada —comenta el filósofo friulano— en tres dimensiones, la cual comportaría un aplazamiento al infinito: la conciencia severiana es la conciencia contenida en la autoconciencia, a la que Severino denomina «estructura circular del aparecer» que, en última instancia, es la misma estructura originaria. En dicha estructura, «el aparecer es la conciencia de la autoconciencia, pero tal conciencia es la misma conciencia del ser, que ha sido puesta por la autoconciencia» (57). Por tanto, el devenir es la epifanía del ser cuya verdad no surge y no se pone nunca; en este eterno aparecer reside también la esencia del hombre (58).

Por consiguiente, los entes no son el ser y no tienen el ser, pero son eso en lo que el ser se hace presente por medio de la conciencia de la autoconciencia. «En la verdad del ser, el apatecer es conciencia de la autoconciencia. El ser vive esta absoluta autoreflexión del aparecer. El eterno aparecer de la verdad del ser —explica Fabro— es, por tanto, eterna conciencia de la autoconciencia, eterna auto-reflexión en la que vive el ser» (59). Es por eso que el hombre, por poner un ejemplo, no es una esencia que es, en el sentido de que ha recibido el acto del ser, sino la eterna auto-reflexión del aparecer, la conciencia actual de la autoconciencia, según la cual se estructura la verdad del ser.

Cornelio Fabro define esta filosofía también como un spinozismo actualista en el que, entre otras cosas, no sólo el hombre, Dios, la creación asumen un significado radicalmente diverso del sentido clásico-cristiano, sino que se relaciona estrechamente la misma libertad con la necesidad del ser o la necesidad de la iden-

(55) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 50.
(56) *Op. últ. cit.*, pág. 49.
(57) Ibídem.
(58) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 38.
(59) *Op. últ. cit.*, pág. 35.

Fundación Speiro

tidad de ser-aparecer. En efecto, en la concepción severiana no hay sitio para la voluntad: ha sido la alienación metafísica de Occidente la que ha propuesto la voluntad como fuerza suprema, hasta el punto de que en Dios se convierte (o se ha convertido) en acto creativo de los entes, es decir, acto que hace pasar los entes de la nada al ser. Así, para Severino, la voluntad, en cuanto causa del querer y del suceder de lo querido, es expresión del nihilismo de Occidente. Por el contrario, no es la voluntad (ni de Dios ni del hombre), como co-fundamento de la libertad, fuente del suceder, y, por tanto, del aparecer, ya que es el aparecer la constitución transcendental de la libertad; voluntad, libertad y pensamiento (como conciencia de la autoconciencia) son la misma realidad, ya que la voluntad es una invitación dirigida al ser, y la esencia de la voluntad es la certeza. Fabro utiliza un ejemplo de Severino: querer encender una luz es el mismo pensar, ya que es la pura certeza o conciencia de la autoconciencia (60). Desde este punto de vista no hay ninguna diferencia entre intelecto y voluntad, del mismo modo que no la hay entre voluntad y libertad, ya que si el hombre, por ejemplo, tiene desde siempre y para siempre delante de sí mismo la verdad del ser, esto es, la totalidad del ser como un todo eterno inmutable, las soluciones ligadas a las formas dualistas (que, sin embargo, sí han presentado, de manera diversa pero constante, la historia de la filosofía occidental) no tienen ningún sentido. Y no tienen sentido porque Severino, según nuestro filósofo, no admite —coherentemente con sus propias premisas teoréticas— la relación de causa y efecto, ya que ha establecido el «principio de pertenencia», con el que se plantea la identidad dialéctica de ser y de aparecer.

Haber establecido el «principio de pertenencia» lleva consigo un cambio significativo del mismo principio de no contradicción que expresa la identidad de la esencia y de la existencia, en el sentido, precisa Fabro, de que «en el significado de la determinación (esencia) se predica el ser (la positividad, la existencia)

(60) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 32.

Fundación Speiro

de la determinación» (61). En otras palabras, si todo es eterno, la proposición «el ser es» o «el ser no es nada» adquiere un significado existencial, «ya que es la misma exclusión de la inexistencia del ser, siempre que la existencia sea entendida en su auténtico valor lógico-factual de un puro no ser nada. Si el ser —explica nuestro Autor— es eso que no es nada, entonces el ser (cualquier ser, cualquier cosa que no sea nada) es eso que existe y no puede no existir, es decir, no es nada y no puede convertirse en nada» (62). Por tanto, la existencia como necesaria epifanía del ser-devenir se convierte en la categoría originaria; ya no hay una distinción real entre esencia y existencia en lo finito. De ahí que Severino —escribe Fabro— «ataque directamente la argumentación de Santo Tomás en el *De ente et essentia*... en cuanto —como buen actualista que es— [...] se ocupa sólo del plexo del ente como tensión de esencia universal y de existencia particular; según el filósofo italiano, en el fondo de cualquier distinción real (incluso la tomista de esencia y *esse*), permanece el pecado original de Parménides, esto es, como 'ser' no significa 'hombre', 'casa', 'rojo'..., estas y todas las determinaciones particulares son entonces nada» (63). Ahora bien, como Severino (gracias a la implicación real del ser con el aparecer) sostiene la implicación entre esencia y existencia pura, y como habla de cualquier esencia, sin distinguir entre esencia real o irreal, en realidad no explica ni el ser ni el devenir, en cuanto se sustrae al problema del principio y fundamento absoluto de cualquier realidad finita. Efectivamente, hablar de existencia de los entes como inmersión en el Todo, o de destino de la totalidad del ente en la existencia, significa referirse a la totalidad del ser y no a un ente privilegiado (64). El mismo Ser absoluto, por otra parte, se convierte en desarrollo del ser en el aparecer, y el hombre es el mismo aparecer eterno; por tanto, según Fabro hay

(61) *Op. últ. cit.*, pág. 60.
(62) Ibídem.
(63) *Op. últ. cit.*, pág. 59.
(64) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 108.

Fundación Speiro

que decir «que el hombre es el lugar propio y único —en el sentido de 'mediador' transcendental, es decir, como sujeto del aparecer transcendental— del 'proceso divino' en la identidad del actuarse de transcendental y transcendente que no experimenta distinción real. Esta identidad real-funcional de la trinidad mundo-hombre-Dios en el Ser me parece —concluye nuestro Autor— que pertenece a la coherencia, primera y última, de todo el discurso severiano» (65).

Sin embargo, coherencia no es de por sí sinónimo de fundamento, sobre todo si tenemos en cuenta que el «principio de pertenencia» es, para Fabro, contradictorio, en cuanto, al basarse en la pertenencia esencial de los contrarios que terminan en el ser y la nada (66), implica un cambio radical de la lógica. Por tanto, no debemos sorprendernos, por ejemplo, ante la afirmación según la cual lo inmutable deviene, ya que Severino entiende el devenir como lo contradictorio de la inmutabilidad» (67). El devenir, entonces, es como la caja de Pandora que hace posible el aparecer (del ser) como horizonte total, como el horizonte de la totalidad» (68).

Por consiguiente, se comprende la negación de la filosofía como «mediación», y, sobre todo, la condena de la metafísica que Severino define «la esencial persuasión de que el ente, en cuanto ente, es nada» (69). Cornelio Fabro protesta: «Eso sí que no. En el desarrollo del pensamiento occidental no tenemos sólo la metafísica negativa de la inmanencia que ya de Spinoza a Leibniz, de Schelling a Hegel, de Gentile [a] [...] Bontadini [...] se ha enfangado en la nada. Además, en un sentido positivo, en Occidente se ha desarrollado [...] una específica metafísica del Absoluto como Primer Principio y fundamento de cualquier realidad finita a partir de la distinción real entre ser y pensamiento, entre conciencia humana y Absoluto, entre la na-

(65) Ibídem.
(66) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 43.
(67) Cfr. *op. últ. cit.*, págs. 62-63.
(68) *Op. últ. cit.*, pág. 62.
(69) *Op. últ. cit.*, pág. 127.

Fundación Speiro

turaleza en sí, objeto de experiencia que condiciona necesariamente nuestra vida, y el Primer Principio que todos los pueblos, y la mayor parte de los filósofos, han llamado Dios» (70).

Pero Severino niega Dios y la inmortalidad, como niega la moralidad en cuanto concibe la libertad como «servidumbre» (71). En efecto, «propugna un determinismo absoluto, como la mónada de Leibniz, sin ventanas y sin puertas; como la sustancia de Spinoza (aunque Severino diga lo contrario) que es identidad de sustancia y modos, de sustancia y atributos porque es inicial y constitutivamente identidad de esencia y de existencia» (72). Sin embargo, tal concepción de la libertad representa la negación de la libertad misma y, por tanto, de la dignidad de la persona. Así, Severino niega la responsabilidad del hombre frente al bien y al mal, ya que todo está fundado en el destino de la necesidad (73). Pero, la alegría y el dolor, la guerra y la paz, los afectos, los pensamientos, todo, ¿pertenecen a este destino? «Hasta ahora —escribe Fabro— el género humano, toda ética y legislación, ha considerado todo esto como una actividad del sujeto humano de cada uno, no sólo porque cada cual asume la iniciativa y su responsabilidad, sino también (y por consiguiente) porque sólo el sujeto humano puede atestiguar su existencia, sentido y valor, ya que ha sido (en el tiempo) el inmediato e insustituible agente y principio. Separad —concluye nuestro Autor, con un lenguaje que parece el eco del de Kierkegaard— al individuo de sí mismo y tiradlo en la caldera del objeto impersonal —se llame género, Estado o (peor) tierra [...]— y los actos escaparán no sólo a cualquier juicio de valor, sino también de realidad: serán de verdad 'nada'» (74), como en la filosofía de Severino.

El hecho es que Severino no consigue —según el filósofo friulano— explicar el destino de la necesidad, ya que ni siquiera puede definir el bien y/o el mal. Ni mucho menos puede dar una

(70) Ibídem.
(71) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 148.
(72) Ibídem.
(73) Cfr. ibídem.
(74) *Op. últ. cit.*, pág. 130.

Fundación Speiro

respuesta al problema del mal. Por ejemplo, ¿cómo podría dar un fundamento a la moral y al derecho? ¿Cómo podría definir conceptos como violencia o fuerza? Además, tampoco parece legítimo considerar que toda forma de mal sea una consecuencia del nihilismo del Occidente cristiano y no cristiano, ya que donde todo es igual a Todo y donde todo es eterno no hay alternativas ni posibilidad de juicio.

Por lo demás, según Cornelio Fabro, Severino tampoco explica los problemas metafísicos. Su devenir no es, por ejemplo, una respuesta al *porqué* (y al *cómo*) las cosas de la tierra empezaron a aparecer (75).

Severino, partiendo de una proposición puramente lógica, ha pretendido transformarla en fundamento de la metafísica; así, ha construido, como Hegel, un «sistema», pero no ha hecho filosofía. Se podría decir que su sistema es, según nuestro autor, un sistema dogmático y, como tal, cerrado a los problemas de la filosofía, la cual tiene el deber de explicar, hasta donde sea posible, la realidad, y dar una respuesta al problema del ser, el cual, en la filosofía de Severino, parece realmente constituir la esencia de la nada (76).

3. Ya hemos mencionado el primer encuentro de Cornelio Fabro con Kierkegaard, y cuánto le impresionó la crítica a la idea del «sistema» filosófico que en Hegel había encontrado una actuación plena. En efecto, el «sistema», según el pensador danés, implica una clasificación de lo real en función de una ideología, y lleva consigo la pérdida de la verdad y de la libertad. Más tarde (en 1957) también nuestro Autor, en la *Premesa* a *Dall'essere all'esistente,* escribirá que el tiempo de los sistemas ha pasado y

(75) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 131.

(76) A propósito del pensamiento de Severino, véase C. SCILIRONI, *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino,* Abano Terme, Francisci, 1980, y M. VISENTIN, *Tra struttura e problema. Note intorno alla filosofia di Emanuele Severino,* Venecia, Marcilio, 1982.

Fundación Speiro

que la razón ya no tiende sus tramas para tejer el destino del ser y doblegarlo a sus formas (77).

El filósofo friulano se ha interesado por Kierkegaard —como escribirá él mismo— para ver en qué consiste su teoría de la verdad, es decir, por la reacción al idealismo y al cristianismo decadente: ya desde sus primeros contactos con el existencialismo, tuvo la impresión de que dicha teoría había sido traicionada en gran parte por la *Kierkegaard-Renaissance* (78), que se desarrolló en Italia entre 1936 y 1949.

En efecto, Fabro se acercó al pensador danés en 1940, es decir, en los años en los que se desarrolla en Italia, con la decadencia del idealismo absoluto, la filosofía existencialista y marxista contra la que la mayor parte del pensamiento católico de la época polemizará de manera radical (79). Dos hechos fueron decisivos para que se dedicara a la figura y a la filosofía de Kierkegaard: su amistad con el profesor E. Peterson, y su encuentro con el profesor G. Gabetti, entonces director del Instituto Alemán de Villa Sciarra. Así, Fabro comenta que «conocía su artículo sobre Kierkegaard, redactado para la Enciclopedia Treccani, y me había gustado porque por primera vez pude apreciar el pro-

(77) Cfr. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, Morcelliana, 1957, 1965², pág. 9.

(78) Cfr. C. FABRO, *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Diario*, a cargo de C. Fabro, Brescia, Morcelliana, vol. I, 1980, págs. 126-127.

(79) En el mismo año (1940), Michele Federico Sciacca publica, en la editorial Bocca de Milán, la traducción del *Concetto dell'angoscia*, pero elimina toda la parte polémica del libro que estaba dirigida principalmente contra Hegel y la autodefensa de Kierkegaard de todo tipo de acusación de pelagianismo. En los años siguientes, la *Rivista di filosofia neoscolastica*, la *Rivista rosminiana* y *La civiltà cattolica* toman posición contra Kierkegaard, ya que lo consideran padre de una filosofía incapaz de sostener una visión teológica de la vida, o porque su pensamiento parece viciado de intelectualismo e irracionalismo, elementos que mortifican la dignidad de la razón humana (cfr. V. BELLISARIO, «Il dramma di Kierkegaard», en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1942, XXXIV, págs. 127-136; D. MORANDO, «Kierkegaard al padre dell'esistenzialismo», en *Rivista rosmianana*, 1942, n. 2, págs. 50-57; y los tres artículos de R. Lombardi que aparecieron en *La civiltà cattolica* en 1944).

Fundación Speiro

yecto lógico de las obras, y la cualidad excepcional del huraño escritor. Gabetti me recibió con sobria cortesía, como buen piamontés, e inmediatamente fuimos al grano: fue una conversación [...] que me hizo apreciar el horizonte espiritual de la obra kierkegaardiana. A un cierto punto —continua Fabro—, mientras se concretaba un plan de trabajo, me cortó diciendo: 'deje a todos esos alemanes y todas las traducciones alemanas, y empiece a leer el original danés —para quien, como Vd., se las arregla con el alemán y el inglés no es difícil. Nuestra biblioteca posee en la edición original las *Opere* y los *Papirer;* están a su total disposición'. Pienso que este encuentro —concluye nuestro filósofo—, metiéndome de lleno en un trabajo que se hacía cada vez más duro y fascinante, me ayudó, más que cualquier otra cosa, a soportar las enormes dificultades de la guerra: Kierkegaard, en la historia del pensamiento humano, es uno de los pocos espíritus [...] que sabe dirigirse directamente a la conciencia del lector» (80). Y Fabro ya no lo abandonará, Por otra parte, el profesor Peterson le aconsejó como primera y única hermenéutica el itinerario de los *Papirer,* que le hizo leer en la traducción alemana del célebre ensayista, literato y teólogo Th. Haecker, amigo suyo, y, como él, convertido al catolicismo bajo el decisivo impulso del gran danés (81).

Si es verdad que estos dos encuentros representaron la ocasión para el estudio de Kierkegaard, la verdadera motivación, sin embargo, hay que buscarla más allá. El mismo Cornelio Fabro lo declara cuando escribe que «del mismo modo que la metafísica de Santo Tomás me ha liberado para siempre de los formalismos y de la vaciedad de las controversias escolásticas, el existencialismo cristiano de Kierkegaard me ha librado del complejo de inferioridad hacia el pensamiento, o mejor dicho, hacia la ininterrumpida barahúnda de sistemas, de la filosofía moderna y contemporánea, revelándome su fondo antihumano y anticristiano» (82).

---

(80) C. Fabro, *Appunti di un itinerario,* cit., p. III, pág. 2.
(81) Cfr. *op. últ. cit.,* págs. 2-3.
(82) *Op. últ. cit.,* pág. 3.

Fundación Speiro

En otras palabras, Fabro, como hemos dicho antes, se había dado cuenta (desde sus primeros estudios sobre la filosofía de Santo Tomás de Aquino) del formalismo y de la insuficiencia de los viejos esquemas interpretativos de la Escolástica, y estaba buscando elementos adecuados para renovar el tomismo, que ya propuso con la obra *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso* (1939). Sin embargo, como para él el problema filosófico surge de los problemas planteados por la existencia (y se revela como experiencia metafísica del ser), no podía sustraerse a los estímulos que le ofrecía el pensamiento moderno: efectivamente, su «tomismo esencial» representa una respuesta a las solicitaciones de la filosofía moderna, en el sentido de que va más allá del tomismo de escuela y del pensamiento moderno. Para llegar a esta *superación*, contó con la valiosa ayuda de la polémica anti-idealista del «padre del existencialismo», que él mismo dio a conocer (de verdad) en Italia. En efecto, Franca Castagnino ha observado que se deben señalar dos períodos en lo que se refiere al éxito de Kierkegaard en Italia: uno anterior a la obra de Cornelio Fabro, que se distinguiría por el esfuerzo en definir el pensamiento de Kierkegaard sobre todo desde el punto de vista cultural-literario, con Luigi Redaelli; y desde un punto de vista cultural-filosófico, con Franco Lombardi, Antonio Banfi y el existencialismo; otro, en el que domina la figura y la personalidad de Fabro, y que se habría ocupado de analizar las perspectivas religiosas y teológicas del filósofo danés (83).

(83) Cfr. F. CASTAGNINO, *Gli studi italiani su Kierkegaard 1906-1966*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972, pág. 5. Acerca del éxito del pensador danés en Italia, véase también A. CORTESE, *Kierkegaard*, en *Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento*, a cargo de Vittorio Mathieu, vol. 3, *Da Kant a Nietszche*, Brescia, La Scuola, 1974, págs. 601-633. Cortese sostiene que en la recopilación de ensayos *Dall'essere all'esistente* de C. Fabro (1957), se siente la consonancia con estudios extranjeros, de los que cita a R. Jolivet. Sin embargo, parece que la conclusión a la que llega este autor, aunque sea benévola y comprensiva respecto a Kierkegaard, no es la misma del filósofo friulano. En efecto, Jolivet opina que la subjetividad de Kierkegaard es sinónimo de noche inteligible; que representa el conflicto irreductible en el que se ha encontrado el filósofo danés; y

Fundación Speiro

Ya en los años cuarenta Fabro inicia un nuevo modo de entender el pensamiento del gran danés. Sus tesis desembocaron en un enfrentamiento con los autores de estudios sobre Kierkegaard, a los que considera productos «del provincianismo laico-clerical de la cultura italiana» (84). Sobre todo la edición del *Diario* de 1948 creó una atmósfera de polémica en torno a él y alrededor del pensamiento de mismo Kierkegaard. En efecto, en la *Introducción* de esta obra había presentado las líneas principales de su interpretación, que Castagnino resume en los siguientes cuatro puntos: «1) reivindicación de las instancias religiosas que la experiencia de Kierkegaard presenta contra las impropias interpretaciones por parte del existencialismo; 2) contraposición de la resolución positiva de los problemas del hombre en el cristianismo de Kierkegaard a las concepciones materialistas negativas del marxismo; 3) emancipación de las posiciones filosóficas y teológicas de Kierkegaard de cualquier tipo de relación gratuita con

---

que explica el aspecto dramático de su pensamiento, a medio camino entre un fideísmo que excluye la razón, y un racionalismo que excluye la fe (cfr. R. JOLIVET, *Aux sources de l'existentialisme chrétien: Kierkegaard*, París, Fayard, 1958, trad. it., Roma, Ed. Paoline, 1960, págs. 286-287), mientras para nuestro autor Kierkegaard llega en varias ocasiones a la puerta del catolicismo, mejor dicho, del tomismo (cfr. C. FABRO, *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Diario*, cit., págs. 42, 69, 86). La conclusión de Fabro parece diversa no sólo de la de Jolivet, sino también de las de otros pensadores católicos; es incluso radicalmente opuesta, por ejemplo, a la de M. F. Sciacca, con el que nuestro Autor polemiza ásperamente (cfr. C. FABRO, *Introduzione*, en S. KIERKEGAARD, *Opere*, Florencia, Sansoni, 1972, pág. LXVII). En efecto, para Sciacca el pensador danés mata el cristianismo (M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi*, Milán, Marzorati, 1970³, vol. I, pág. 132), mientras que, según Fabro, lo salva.

(84) C. FABRO, *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Opere*, cit., pág. LXV. Después Cornelio Fabro ha vuelto a ocuparse de la fortuna del pensador danés en Italia. En su opinión, Kierkegaard ha sido acogido en el mundo cultural italiano bajo el signo de la reducción-mistificación, quizá a causa de la abdicación a la primacía de la cultura italiana (especialmente católica), que repite monótonamente, a menudo mal, los restos del racionalismo y del inmanentismo moderno (cfr. C. FABRO, «Kierkegaard in Italia», en *Il Veltro*, a. XXV, nn. 1-3, gennaio-giugno 1981, págs. 79-90).

Fundación Speiro

el hegelismo; 4) acercamiento del pensamiento de Kierkegaard al realismo aristotélico-escolástico» (85).

Así, nuestro autor se encuentra en el centro de un debate, en el que, por una parte, algunos católicos rechazan cualquier tipo de acercamiento de Kierkegaard a Santo Tomás y a los Padres de la Iglesia (86); por otra, hay quien, como Battaglia, plantea objeciones a nuestro Autor, insistiendo en la tesis según la cual el individualismo de Kierkegaard empobrece la condición del hombre en el mundo, y no hace posible la relación con Dios (87); finalmente, hay quien adopta una posición más polémica, intentando equiparar el pensamiento de Kierkegaard al idealismo actualista de Giovanni Gentile (88).

Fabro defiende su interpretación publicando una serie de artículos en los que niega cualquier tipo de relación del pensamiento de Kierkegaard con el existencialismo ateo, reitera la tesis de la positividad de su fe, y, al mismo tiempo, denuncia la ausencia de una verdadera problemática teológica en el interior de la filosofía religiosa italiana.

La publicación de la encíclica *Humani generis* en 1950, en la que Pío XII condenaba, entre otras cosas, el existencialismo ateo, alimentó las críticas a Fabro, al que alguno reprochó que gastara tanta parte de su vida y energías estudiando a un pensador no católico (89), o que no se merecía el apelativo de filósofo (90).

---

(85) F. CASTAGNINO, *op. cit.*, pág. 36.

(86) Por ejemplo, véase la posición asumida por p. A. Messineo en *La civiltà cattolica*, n. 2360, vol. I, 1948, págs. 164-168.

C. Fabro propondrá de nuevo las tesis criticadas por Messineo más tarde, concretamente en la *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Diario*, ed. e vol. cit., pág. 123.

(87) Véase la recensión al *Diario*, a cargo de Felice Battaglia para el *Giornale di metafisica*, V, 1950, págs. 113-116 (vol. I).

(88) Cfr. la posición de V. A. Bellezza que de 1946 a 1953 escribió, sobre todo en el *Archivio di filosofia*, varios artículos en los que sostenía su tesis contra la de C. Fabro.

(89) Cfr. P. PARENTE, «Il vero volto di Kierkegaard, en *L'osservatore romano*, n. 11, 1952, pág. 3.

(90) Cfr. S. FRUSCIONE, «Kierkegaard di fronte all'esistenza di Dio»,

Fundación Speiro

Sin embargo, nuestro Autor ya había contestado estas críticas en ese mismo año en su ensayo *L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo* (publicado en «Salesianum») (91), donde respondía que el existencialismo contemporáneo había trastocado las originarias posiciones del pensador danés, el cual no podía ser interpretado desde un punto de vista sartriano, jasperiano, ni mucho menos de Heidegger (que, a diferencia de otros, estaría más cerca del problema de Kierkegaard, ya que intenta —sin conseguirlo— abrirse hacia el Ser).

A partir de 1953 la polémica contra la interpretación de Fabro sobre la obra de Kierkegaard parece aplacarse paulatinamente. Sin embargo, continúa aislado a pesar de que diversos estudiosos se acercarán, en parte, a las posiciones (92) que ha propuesto de nuevo en la monumental traducción del *Diario* (son doce volúmenes), obra que ha sido publicada (ya ha llegado a la tercera edición) por la editorial Morcelliana de Brescia en 1980/83.

Fabro reprocha a los estudiosos de Kierkegaard sus prejuicios y la falta de humildad que demuestran, ya que no se dan cuenta de la «situación», para moverse desde dentro de la situación misma. «Moverse desde fuera, desde una suficiencia titánico-nietzschiana, marxista o puramente romántica, especulativa, pseudo-eclesiástica, es cerrarse al momento de la comprensión, que debe ser lo primero en cualquier comunicación espiritual. Por tanto, no se trata —como escribe nuestro Autor— de imponer un dogmatismo kierkegaardiano —todo lo contrario, incluso afirmo que es posible que no haya ni un solo punto en el que Kierkegaard no deba ser revisado y 'reconsiderado'—; lo único que digo es que el momento crítico no tiene ningún sentido, si no ha sido

---

en *La civiltà cattolica*, CII, 1951, págs. 618-631. M. F. Sciacca considera, como Fruscione, que Kierkegaard no puede ser calificado de filósofo en el sentido «canónico» de la palabra (cfr. M. F. SCIACCA, *op. cit.*, pág. 131).

(91) XIII, 1951, págs. 185-201.

(92) Información bibliográfica, un bosquejo del itinerario acerca de Kierkegaard de nuestro Autor, así como las diversas posiciones de los estudiosos del filósofo danés en Italia, en F. CASTAGNINO, *op. cit.*, págs. 29-44.

Fundación Speiro

precedido del momento de la comprensión, lo cual, en el caso de Kierkegaard es especialmente arduo» (93).

La falta del «momento de la comprensión» ha originado malentendidos en el pensamiento del gran danés, hacia el que el mismo Fabro declara sentir el deber de señalar sus muchas y sustanciales reservas (94). Si es verdad que a Kierkegaard le faltó el sostén de una doctrina del ser bien definida (95), no es menos cierto que, según afirma nuestro Autor, se le puede definir como un aristotélico de espíritu, o sea, un pensador que ha buscado y ha encontrado en Aristóteles la inspiración y el fundamento de ese realismo ético-metafísico que el *cogito* moderno había demolido (96). «Por 'realismo ético-metafísico' —aclara el filósofo friulano— entendemos, en contraposición con el inmanentismo moderno, la clara apertura sobre todo de la conciencia del hombre al ser, y, por tanto, la prioridad constitutiva del ser sobre el conocer, de modo que el actuarse y el manifestarse del ser en la naturaleza y en la historia es el fundamento y la referencia necesaria para el actuarse de la conciencia; pero el hombre como espíritu debe dirigirse al primer principio, que es el absoluto, en una relación de libertad como persona a persona que toma una decisión y que no puede 'desaparecer' como un momento en el Todo del devenir anónimo de la historia del género» (97). Y ahí reside la clave, según Fabro, para «leer» la oposición de Kier-

(93) C. Fabro, *Introduzione* en S. Kierkegaard, *Diario*, vol. I, cit., pág. 49.

(94) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 75.

C. Fabro, en la *Introduzione* de la obra mencionada más arriba, reprocha a Kierkegaard, en sede filosófica, que haya pasado por alto el problema del ser en cuanto ser (pág. 77); que haya caído en contradicción a propósito del principio del número o de la masa (pág. 82); que se haya parado en la simpatía (que es subjetividad humana, intelectualismo) hacia el catolicismo (pág. 85); en sede teológica, que haya hecho faltar a su teología de la Fe el apoyo del organismo viviente de la Iglesia (pág. 80).

(95) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 80.

(96) Cfr. C. Fabro, *Introduzione*, en S. Kierkegaard, *Opere*, cit., pág. XL.

(97) Ibídem.

Fundación Speiro

kegaard a Hegel; es la interioridad ético-religiosa, como sinónimo de «existencia» y de realidad en la vida del espíritu, la que pasa a través de la ética y desemboca en la conciencia religiosa, la cual encuentra su última concreción en el compromiso y la elección del cristianismo (98). Por consiguiente, la clave «de la interioridad kierkegaardiana, a diferencia de la de Pascal, reside en ser consciente no sólo del vacío y abandono del hombre en el cosmos, sino también en la advertencia tan moderna de la insidia del yo y de la fascinación de la subjetividad inmediata» (99). En efecto, el pensador danés no acepta, e incluso combate, la subjetividad pura del romanticismo de Jacobi y de Schleiermacher, del mismo modo que se opone a la objetividad pura de Hegel. La suya es la subjetividad de la verdad, la cual no es otra cosa —comenta Fabro— que «la exigencia misma de la verdad en su auténtica plenitud» (100). En el campo práctico la verdad pide ser actuada. Las leyes morales existen para ser puestas en práctica, y son «verdaderas» para mí, en sentido pleno, cuando se actúan en mí. No en el sentido —precisa inmediatamente nuestro Autor— de que los principios de la ética son verdaderos «por el solo hecho de que el sujeto los acepta y los actúa (más bien parte de ellos el imperativo moral y la *vis obligandi* a los que el sujeto tiene que satisfacer), sino que han sido llevados precisamente al acto, sólo cuando el sujeto los ha satisfecho, cuando dichos principios han obtenido 'satisfacción'» (101). Por tanto, se comprende también el significado del principio kierkegaardiano según el cual «la subjetividad es la verdad». Y esto —sostiene nuestro filósofo— está en las antípodas del subjetivismo moderno, sea desde el punto de vista ético, sea desde el punto de vista gnoseológico. Es un subjetivismo que presupone el mundo, el hombre, Dios; es «ser consciente del actuarse (elección) de la libertad de la persona respecto de la instancia que el cristianismo

(98) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. XLI.

(99) Ibídem.

(100) C. FABRO, *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. I, cit., pág. 94.

(101) *Op. últ. cit.*, pág. 95.

Fundación Speiro

plantea al hombre natural en la vida del tiempo respecto a un evento del tiempo (la Encarnación); entonces, es un subjetivismo a la segunda potencia que parte del presupuesto de la realidad objetiva del mundo y de la historia, de la dignidad de la persona en varios niveles. Es la subjetividad como compromiso supremo de la libertad» (102).

En esto Kierkegaard es antihegeliano como también lo es cuando reivindica los derechos de la interioridad y de la subjetividad existente (contra la existencia comprendida en función de la esencia), la cual comporta la defensa del principio de contradicción. En efecto, si éste desaparece, cesa también la pasión de la interioridad y la «paradoja» en la que consiste el cristianismo, ya que desaparece la alternativa en la que consiste la seriedad de la vida (103). De ahí su des-cubrimiento de lo «individual» y la aversión hacia la «masa» y hacia sus categorías derivadas como las votaciones, el gobierno del pueblo, el socialismo, el comunismo y todo el modelo anticristiano de la demagogia moderna que ha surgido en Francia (104), que inspiran a nuestro Autor páginas polémicas; y de ahí la revalorización del Logos subjetivo contra el objetivo de Hegel; el Logos de Kierkegaard «tiende a sumergirse en lo más recóndito del hombre interior, a cancelar sus huellas en la realidad exterior, para encontrar esa puerta secreta que se abre en el más allá y lo introduce en el mundo donde termina el tiempo y calla la historia» (105).

Esta apertura del hombre al eterno representa, sin duda, una herida mortal al Moloch de las ideologías de la finitud a las que se enfrenta el pensador danés. Efectivamente, Kierkegaard «no está de acuerdo con la presunción de la estética que es fin en sí misma y evasión del compromiso del hombre por el Absoluto [...], ni con la traición y la rapiña de la filosofía moderna

(102) Cfr. FABRO, *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Opere*, cit., pág. XLIV.

(103) Cfr. ibídem.

(104) Cfr. C. FABRO, *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. I, cit., pág. 23.

(105) *Op. últ. cit.*, pág. 28.

Fundación Speiro

inmanentista a los daños de la esperanza cristiana de vencer la desesperación del pecado y el desgarrón de la muerte [...]; reprocha a la cristiandad establecida las tretas de sus falsas perspectivas de bienestar terrenal que la han reconciliado con el mundo» (106). En todo esto se manifiesta cristiano profundo y su pensamiento, según Cornelio Fabro, si se «lee» en profundidad, no sólo es un mensaje de esperanza, sino también una ayuda válida para adentrarse en los senderos de la filosofía. «Su mensaje cristiano —escribe nuestro Autor— ha sido generalmente malentendido y mistificado en este primer siglo en el que se ha asomado a la escena de la inquieta conciencia europea. Ahora esta nube de vapores se está disipando, y la atracción de su mensaje empieza su misión en el mundo. Hoy en la vida del espíritu su voz exige hacerse cada vez más presente en tanto murmullo de insignificancias, en la aparición amenazadora de catástrofes sin igual: la esperanza que enciende su voz, en este cenit de fuego y desesperación de nuestro tiempo, se puede convertir en certeza de que el hombre todavía puede salvarse» (107).

Cornelio Fabro ve en Kierkegaard un Sócrates cristiano (108), el verdadero intérprete de las instancias profundas del existencialismo, que, sin embargo, han sido traicionadas, según él, por esos pensadores que ha reivindicado (o a los que se les ha atribuido) la paternidad de este movimiento filosófico que se desarrolla en la primera mitad del siglo XX, entre las ruinas de los bombardeos, de los campos de concentración, de la bomba atómica, etc. En efecto, para nuestro Autor, ni Sartre, ni Camus, ni Henri Lefebvre, ni Heidegger, ni Abbagnano (109), han satisfecho las esperanzas que se habían creado alrededor de la temá-

(106) C. FABRO, *Introduzione* en S. KIERKEGAARD, *Opere*, cit., pág. LXXIII.

(107) Ibídem.

(108) Cfr. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, Roma, Edizioni Logos, 1978, pág. 107.

(109) Cfr. *op. últ. cit.*, págs. 88 y sigs., 91 y sigs., 146 y sigs. Para Fabro, sin embargo, Gabriel Marcel merece una consideración aparte (cfr. *op. últ. cit.*, págs. 151 y sigs.).

Fundación Speiro

tica existencial, ya que han permanecido, aunque de manera diferente, ligados a la negatividad de la dialéctica hegeliana, donde lo negativo forma la esencia de la conciencia en movimiento (110).

Sin embargo, en la instancia existencial, nuestro filósofo adivina una exigencia de metafísica, que, en su opinión, «se plantea como la investigación del absoluto y del Todo, de lo que *abraza, mueve y concluye* el ser del pensamiento en el ser como tal» (111). En efecto, para él la temática existencial se puede resumir de la manera siguiente:

«*a)* El existencialismo se centra sobre todo en una orientación fundamental del ser a recoger el ser del ente no en un concepto o una red de relaciones abstractas, sino en concreto o en una *situación* bajo el *fondo* y el *fundamento (Grund)* de un plexo operativo-cognitivo que es pre-racional, el cual abraza toda la constelación de las posibilidades positivas y negativas, activas y contemplativas del ser mismo».

«*b)* El existencialismo da la precedencia al ser antes que al pensamiento, al *hombre esencial* u *hombre común* antes que al especialista y al técnico; y esto no porque el no-poder y el no-saber valgan más que el poder y el saber, sino porque el verdadero objeto de este saber y poder tiene que poderse definir dentro del ser del hombre esencial, y tiene que ser puesto a disposición de todos, es decir, *participar de cada* hombre».

«*c)* El existencialismo refiere el ser y el valor conclusivo del hombre no tanto al ser como a la *existencia,* es decir, al ejercicio y a la actuación de su libertad individual porque la existencia de cada uno es eso que le hace ser libertad en el tiempo: *quisque est faber fortunae suae, e pereat mundus sed non ego*».

«*d)* El existencialismo ve la *situación* del hombre en la dialéctica de su personalidad entendida como *espíritu;* en la superación, por tanto, de la antítesis de corporeidad y racionalidad en la que se divide la metafísica del racionalismo moderno,

(110) Cfr. *op. últ. cit.,* pág. 84.
(111) *Op. últ. cit.,* pág. 74.

Fundación Speiro

acercándose unas veces al materialismo, y otras al idealismo, y a las que denuncia igualmente como abstracciones. El hombre, también para el existencialismo, consta de alma y cuerpo; pero en su actuar como hombre, debe poder dominar la oposición de los dos principios de su naturaleza y doblegarla al servicio de los fines de la *persona* que es la verdadera *totalidad;* esto es lo que, en el lenguaje existencial, se denomina *ser espíritu*».

«*e)* Por tanto, el existencialismo desconfía de cualquier abstracción pura aplicada al ser *en cuanto ser*. La abstracción se aplica a los géneros y a las especies, no a los *individuos* a los que únicamente compete el ser. El hombre es un ser pensante, pero es también un cuerpo y un ser vivo, un ser que siente, que se *apasiona* [...] y un ser, sobre todo, que *quiere*. Si la *espiritualidad* del pensamiento *define* al hombre en la peculiaridad de su naturaleza, no abraza todo el ser, ni lo explica ni aclara del todo. El sentir es el fundamento *constitutivo* del pensamiento, y el querer es el principio motor del pensar. Por tanto, el ser del hombre, si se manifiesta al pensamiento, no se encierra en el pensamiento, no se define como pensamiento; no sólo en cuanto tiene un cuerpo, sino también como espíritu».

«*f)* Por último, el existencialismo ve la actuación del ser, su *cumplimiento* [...] en la forma de una *segunda concreción* que se da en la situación o *proyecto fundamental* que el hombre se da o *elige* precisamente en cuanto es espíritu, es decir, persona individual. El paso de la primera concreción —la de la naturaleza— a la segunda —la del espíritu— tiene lugar mediante el *salto* de la *elección,* por compromiso individual. Esta es la forma más alta de *paso* de la potencia al acto en el que se encuentra comprometido todo el hombre, en el misterio de su *estado ontológico* (frente al Absoluto); donde, por tanto, entran en acción no sólo (y quizá no principalmente) los factores de claridad lógica, sino ciertos factores de claridad más profundos y difíciles de clasificar, que llevan consigo una claridad o evidencia diversa del discurso lógico y que a menudo lo precede y domina» (112).

---

(112) *Op. últ. cit.,* págs. 76-78.

Fundación Speiro

Nos parece que esta larga cita demuestra claramente la benévola atención que ha prestado Fabro a la *filosofía novísima,* como él mismo la definía en los años cincuenta: una filosofía que, a nuestro entender, ha influenciado profundamente su especulación, a propósito de la génesis del acto humano. Con esto no queremos decir que Fabro sea existencialista: de hecho no lo es. En efecto, él considera que desde el punto de vista teorético esta tendencia filosófica deriva del pensamiento moderno y de su crisis extrema, y por eso no lo acepta. Sin embargo, está abierto a sus instancias, ya que considera que, a pesar de la aparición de posiciones discordantes, a menudo caóticas y aberrantes, ofrece la posibilidad de una *comprensión* de la existencia en el ámbito del realismo clásico o del espiritualismo cristiano. Así, hace más de treinta años se preguntaba «si más allá de las impostaciones o soluciones unilaterales de la existencia que presentan las varias formas de existencialismo (y que el cristianismo con frecuencia tiene que rechazar o limitarse a aceptar aspectos particulares con oportunas reservas [...]), en el fondo de la instancia existencial no se está llamando la atención hacia un problema que es esencial para el realismo cristiano, y que revive con sus valores en cualquier forma de cultura, y que puede y debe revivir en nuestros días después de un fracaso de casi medio milenio de filosofía antihumana (más que anti-cristiana), del Período Moderno. Pienso —concluía— que el problema se puede plantear en estos términos, y así lo planteo, y respondo afirmativamente ya que, en mi opinión, cuando se admite que la esencia del hombre es una realidad absoluta y que *transciende,* por tanto, en su ser profundo las formas históricas de la cultura» (113), no puede haber lugar a dudas .

4. A partir de los años cuarenta, nuestro Autor dedicó al existencialismo una gran atención. De ello son prueba, además de las obras ya citadas, su *Introduzione all'esistenzialismo* (1943), los *Problemi dell'esistenzialismo* (1945), *L'assoluto nell'esisten-*

(113) *Op. últ. cit.,* pág. 76.

Fundación Speiro

zialismo (1953), *Dall'essere all'esistente* (1957). En efecto, en esta orientación filosófica él atisbó un camino (que a menudo han recorrido otros autores en la dirección equivocada) para refutar el racionalismo, sobre todo el moderno, que, en el drama de la segunda guerra mundial, consumaba una de sus consecuencias más trágicas.

Hemos dicho antes que esta «apertura» respecto a una filosofía que entonces era nueva provocó una polémica incluso con escritores católicos. Quizá no es del todo infundada la hipótesis de que esta actitud de Fabro generó sospechas acerca de su «ortodoxia» filosófica en aquéllos que, a finales de los años cincuenta, se consideraban los guardianes de la verdad especulativa a la cual identificaban con la tradición neo-escolástica. Sin embargo, el filósofo friulano consideraba oportuno abandonar el tomismo de escuela para regresar al tomismo esencial, tal y como demuestra su obra de 1939, y los ensayos que primero aparecieron en 1941 en «Divus Thomas» y que más tarde se publicaron en el volumen *Neotomismo e suarezismo*.

Por tanto, hay quien se ha sorprendido cuando nuestro Autor ha dado vida, en años menos lejanos (precisamente después del Vaticano II), a una polémica que podría parecer de signo contrario, y que se ha calificado de «conservadora».

Así, su denuncia del cambio antropológico de Karl Rahner y su toma de posición contra la aventura de la teología progresista han sido interpretadas como «cerrazón» ante lo «nuevo», como rechazo de las teorías que, desde más allá de los Alpes, ha traído el viento del norte.

Sin embargo, quien adoptara tal perspectiva demostraría no haber comprendido y no entender el pensamiento de nuestro filósofo, para el cual las tesis de la novísima teología y, en concreto, los presupuestos filosóficos de Karl Rahner se basan en lo «viejo». Como ya señaló en 1958 en su *Partecipazione e causalità*, Cornelio Fabro considera que Rahner se mueve, para la interpretación del *esse* tomista, en la perspectiva suareziana (114), irrecon-

(114) *Op. últ. cit.*, pág. 43.

Fundación Speiro

ciliable con la tomista, «ya que los dos sistemas no están de acuerdo, desde el principio, en la relación que tiene el intelecto con la realidad» (115). Efectivamente, el *esse* de Rahner se identifica, según nuestro Autor, con «la *entitas* en el sentido aristotélico, como el abstracto de *ens*, que él, sin embargo, continúa tratando como si fuera el *esse* como *actus essendi* de Santo Tomás, transmitiendo un equívoco que tiene una larga historia en la interpretación del tomismo» (116).

En efecto, el nuevo realismo crítico de Rahner surge —según el filósofo friulano— del cambio radical del suarezismo, mediante la fenomenología heideggeriana (117); así, el presentarse del ser, para Rahner, es «el actuarse del sujeto cognosciente como interpretación e intercambiable pertenencia (fundación) de sensibilidad e intelecto» (118). Por tanto Rahner, en lugar de responder a la instancia fundamental de la filosofía y a los problemas planteados por el mismo pensamiento moderno, opta por el principio de inmanencia de este último agotando el ser en la objetividad que se funda a partir de las funciones de la subjetividad. «En el pensamiento moderno, en efecto —observa Fabro—, se ha ido aclarando cada vez más que el momento constitutivo de la verdad pertenece a la fundación del problema del ser, mientras el problema resolutivo de la existencia pertenece a la fundación de la libertad: así, la metafísica no se cierra en sistema, sino que abre la perspectiva de la historia. A partir de esta doble instancia el pensamiento moderno y el tomismo tienen que encontrarse: ya desde el principio, dicho encuentro se ve perjudicado tanto por los escolásticos (y tomistas) que resuelven el ser en la actualidad de la esencia, como por los modernos (y Rahner) que interpretan el ser (y la libertad) como el actuarse de lo transcendental.

---

(115) C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo*, Piacenza, «Divus Thomas», 1941, pág. 125.

(116) C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, cit., pág. 45.

(117) Cfr. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milán, Rusconi, 1974, pág. 49.

(118) *Op. últ. cit.*, págs. 47-48.

Fundación Speiro

Ambos grupos —comenta nuestro Autor— se detienen en las cosas viejas» (119).

La metafísica, para Rahner, se reduce a fenomenología existencial. Y en cuanto tal, ya no es metafísica, puesto que, si la subjetividad humana se convierte en el fundamento de la cuestión del ser, el ser mismo se reduce a la actividad de la conciencia (120). Este, según Fabro, es el significado del «cuestionamiento» del ser (121), que desemboca en la primacía de la historia y de la historicidad indefinida de la verdad, disolviendo, así, la misma filosofía que no es otra cosa que determinación del ser (122). Pero reducir la metafísica al estudio de las condiciones transcendentales del aparecer de *cada* ser a la conciencia, como hace Rahner, significa identificar el ser y el conocer. Esta posición es coherente, pero deriva —según nuestro Autor— del error inicial del filósofo de Friburgo, a saber, la unidad de sensibilidad e intelecto. En efecto, Rahner entiende la sensibilidad «no ya en el sentido de la presencia cualitativa inmediata de la realidad del mundo al sujeto, sino en el sentido de la *quantitas* de representación según la dinámica del plexo de espacio y tiempo; ésta es para Rahner —escribe Fabro— la función de la sensibilidad que hace posible la *praesentia mundi* en una apertura infinita al ser. Sin duda es una función receptiva [...] —afirma nuestro Autor—, pero siempre en sentido kantiano transcendental. Desde este punto de vista, efectivamente, el plexo de espacio y tiempo asume una función transcendental en cuanto tales formas 'hacen posible' a priori la presencia del mundo, esto es, del horizonte siempre abierto del ser» (123).

Según nuestro filósofo, la perspectiva de Rahner es radicalmente diversa (mejor dicho, opuesta) a la de Santo Tomás. En efecto, para el Aquinate «el conocer no implica ni expresa una

(119) *Op. últ. cit.*, pág. 28.

(120) Cfr. *op. últ. cit.*, pág. 51.

(121) Cfr. *op. últ. cit.*, págs. 211 y sigs.

(122) Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, cit., pág. 69.

(123) C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, cit., pág. 48.

Fundación Speiro

relación o proceso transcendental, sino un proceso predicamental, es decir, es precisamente un proceso asimilador, consecuencia del 'darse' del ente en su ser real y del actuarse del sujeto cognoscente respecto al objeto real, es un proceso de realidad secundaria [...], que deriva del darse de la realidad primaria del ente y del sujeto cognoscente en cuanto éste consigue constituir una relación real con aquél» (124). Karl Rahner interpreta erróneamente la concepción tomista de los transcendentales, metiendo el *verum* como fundamento del *ens*, e identificándolo con el *esse ipsius entis*. Por tanto, repite sustancialmente el error de la escolástica formalista que, según nuestro Autor, ha desembocado en Kant. Pero Kant y la escolástica decadente se equivocan en haber puesto «como fundamento no la infinita apertura y concreción del *ens*, sino la *essentia* abstracta equiparada al *unum*, y [en haber] interpretado los dos transcendentales de la relación espiritual como el *verum* y el *bonum*, como modalidad incluida en el *unum*, en lugar de referirlos al supremo que es el *ens*, y a su dinámica de participio presente que indica el ejercicio en acto del ser» (125).

Por tanto, se puede decir que Rahner afirma, como los modernos, la autonomía del conocer respecto del ser. Pero esta autonomía lleva a la independencia del saber y del actuar en la esfera del ser (126). Y la consecuencia es la libertad como elemento incondicional y radical de la conciencia. En esta línea, según nuestro Autor, se mueve también Rahner que, de acusado antes del Concilio, se ha convertido en el alférez de la nueva versión nórdica del cristianismo inmanente (127).

Para Cornelio Fabro, Rahner no es un «caso». Su cambio antropológico está de acuerdo con el principio moderno de inmanencia, que es intrínsecamente ateo, ya que coincide con la

(124) *Op. últ. cit.*, pág. 50.

(125) C. Fabro, «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico», en *Angelicum*, vol. 60 (1983), págs. 552-553.

(126) Cfr. *op. últ. cit.*, págs. 534-535.

(127) Cfr. C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, cit., pág. 89.

Fundación Speiro

afirmación radical del yo como fundamento, y desemboca, por tanto, en la expulsión radical de Dios según la entera cualidad intencional de la conciencia. «En otras palabras, y con una fórmula más técnica —explica nuestro Autor—, se quiere decir que la esencia del principio moderno de autonomía del yo, en cuanto es la posición de la inmanencia referida al ser, es (y no puede ser de otra manera), la negación de la transcendencia (¡en sentido clásico!) referida al conocer en el que consiste al mismo tiempo el primer valor de la libertad y el primer paso del teísmo clásico en su significado fundamental» (128). Entonces, la secularización es la consecuencia inevitable, y, dejando aparte los aspectos propiamente teológicos, marca una ruptura profunda entre naturaleza y gracia, entre razón y fe, y conlleva la eliminación de la moral, como Fabro demuestra en *L'avventura della teología progresista.*

5. Como conclusión de este artículo (en el que hemos intentado trazar de manera sumaria las líneas del desarrollo del itinerario filosófico de nuestro Autor) podemos decir que Cornelio Fabro, aunque rechaza concebir la filosofía como «sistema», se revela profundamente coherente y sistemático (129). Su amplia producción, dirigida a presentar su «tomismo esencial», se caracteriza por el vigor metafísico del *esse ut actus,* para el cual el *esse* del *ens* es la primera y última perfección, esto es, el acto primero al cual todo se refiere y del que todo depende. Por tanto, la metafísica del acto no puede ser una figura meramente cultural, sino que representa, según el filósofo friulano, «la sustancia perenne del humano filosofar en el que se desvanecen las faltas y las desviaciones de los Sistemas» (130).

---

(128) C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista,* Milán, Rusconi, 1974, págs. 74-75.

(129) En esto estamos de acuerdo con Pizzuti (cfr. G. M. Pizzuti, «Verso una metafisica dell'atto. Lineamenti del pensiero filosofico di Cornelio Fabro», en *Divus Thomas,* Piacenza, 1977, págs. 261-286).

(130) C. Fabro, *Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico,* cit., pág. 558.

Fundación Speiro