

EL COMINCIAMIENTO FILOSÓFICO EN TOMÁS DE AQUINO
Y HEGEL SEGÚN CORNELIO FABRO

Christian Eduardo Benavides

Universidad Nacional de Cuyo,
CONICET. Argentina

Resumen

La instancia filosófica del cominciamiento hace referencia a aquel paso absolutamente primero del pensamiento, que es presupuesto y fundamento de todo contenido, modo y acto ulterior del propio pensar. En la modernidad, la instancia del inicio es reivindicada por Hegel, quien, al igual que Tomás de Aquino en el medioevo, concibe el “ser” como punto de partida del pensamiento. A pesar de esta convergencia entre ambos autores, presentan una profunda divergencia especulativa. Tanto la convergencia como la divergencia mencionadas serán examinadas en este trabajo, siguiendo las investigaciones del filósofo italiano Cornelio Fabro.

Palabras clave: *comienzo; ser; pensamiento; fundamento; conciencia.*

Recibido: 17 de noviembre de 2016. **Aprobado:** 21 de junio de 2017.

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 46 enero-junio 2018: 171 - 187 DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i46.6166

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Philosophical *cominciamento* in Thomas Aquinas and Hegel according to Cornelio Fabro

Abstract

The cominciamiento philosophical instance refers to the absolute first step of thought, which is the presupposition and ground of all content, mode and subsequent act of thought itself. In modernity, the start instance is vindicated by Hegel, who, like Thomas Aquinas in the Middle Ages, conceives “being” as the beginning of thought. Despite this convergence between both authors, there is a deep speculative divergence. Both, convergence and divergence will be examined in this paper; by following the researches of the Italian philosopher Cornelio Fabro.

Keywords: *Beginning; Being; Thought; Ground; Awareness.*

Christian Eduardo Benavides. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Cuyo y Doctor por la misma institución. Actualmente es profesor adjunto de la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. E-mail: cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar

EL COMINCIAMIENTO FILOSÓFICO EN TOMÁS DE AQUINO Y HEGEL SEGÚN CORNELIO FABRO

Christian Eduardo Benavides

Universidad Nacional de Cuyo,
CONICET. Argentina

1. Introducción

La actividad especulativa del filósofo italiano Cornelio Fabro se concentra fundamentalmente en el repensamiento crítico-teorético de la obra del autor medieval Tomás de Aquino (Dalledone y Goglia, 1996, pp.19-31). Asimismo son de capital importancia sus estudios sobre la filosofía moderna y contemporánea, en especial aquellos trabajos que tratan sobre Kant, Fichte y Heidegger.¹

Entre los diversos temas que aborda a lo largo de su obra, dos de ellos son los principales, a saber, la problemática existencial de la libertad y la problemática metafísica del ser.² En relación con lo primero, Fabro descubre

¹Al respecto pueden mencionarse los siguientes artículos: C. Fabro, “Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico”, en *Angelicum* 60 (1983b), IV, pp. 534-558; C. Fabro, “Ateismo e deviazione radicale della libertà”, en *Renovatio* 16 (1981b), IV, pp. 488-534; C. Fabro, “Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte”, en *Revue Thomiste* 88 (1980), II, pp. 216-240; C. Fabro, “Breve discorso sulla libertà. Annotazione su Fichte”, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 70 (1978), pp. 267-280; C. Fabro, “Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l’ontologia di Heidegger e la metafisica di San Tommaso d’Aquino”, en *Sapienza* 26 (1973), 265-278; C. Fabro, “L’angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard”, en *La Panarie* 55 (1982), pp. 79-94.

²En relación con la problemática de la libertad pueden destacarse: C. Fabro, “Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà”, en *Angelicum* 48 (1971), pp. 302-354; C. Fabro,

en los escritos del autor danés Søren Kierkegaard una aguda reflexión de la existencia que le permite discernir e interpretar los planteamientos más profundos del hombre y de su vivir en el mundo contemporáneo.³ En relación con lo segundo, el filósofo italiano advierte que la novedosa noción de ser que despliega Tomás de Aquino, lejos de ser un mero dato historiográfico, proporciona efectivas respuestas especulativas a las interrogantes y reclamos esenciales del propio tiempo, y en particular a las exigencias metafísicas que el mismo Hegel sienta en la modernidad.

El presente trabajo se circunscribe a esta segunda problemática del pensamiento de Fabro, concretamente al inicio o punto de partida del pensar filosófico. En el primer apartado, en consecuencia, se delimitará la noción de *cominciamento* y se desarrollará de forma concisa la visión de la misma que tiene Hegel. En el segundo apartado se presentará –a modo de confrontación– la perspectiva filosófica del Aquinate respecto del mismo tema, junto con las observaciones propias del filósofo italiano. En las “consideraciones finales” se harán algunas apreciaciones sobre la posición especulativa de Fabro.

2. La instancia filosófica del *cominciamento*

El *cominciamento* no designa en filosofía un mero punto de partida que queda atrás con el transcurso de la reflexión, sino que indica propiamente aquel inicio que contiene en sí mismo el fundamento del propio desarrollo, que comprende en sí la forma en acto del acto teórico fundamental. El *cominciamento* es pues aquel inicio radical que hace de su propio punto de partida la garantía total y absoluta de la verdad.

El *cominciamento* no es tanto un primer paso del pensar cuanto un paso hacia atrás, esto es, un “retorno al fundamento”. En este sentido, observa Fabro, el problema del comienzo denota concretamente la exigencia esencial

“El primado existencial de la libertad”, en *Scripta Teologica* 13 (1981a), pp. 323-337; C. Fabro, “Atto esistenziale e impegno della libertà”, en *Divus Thomas* 86 (1983a), pp. 125-161; C. Fabro, “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, en *Sacra doctrina* 66 (1972), pp. 165-186; C. Fabro, “La dialettica d’intelligenza e volontà nella costituzione dell’atto libero”, en *Doctor Communis* 9 (1977), pp. 163-191. Algunos de los trabajos indicados se encuentran compendiados en el libro: C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini, 1983d, pp. 349. Con respecto a la problemática del ser, puede verse la bibliografía citada en los apartados que siguen.

³ Sobre el pensamiento kierkegaardiano merece destacarse: C. Fabro, *Introduzione all’esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1943, pp. 195. C. Fabro, *Problemi dell’esistenzialismo*, A.V.E., Roma, 1945, pp. 139. C. Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell’esistenza*, Vallecchi, Firenze, 1952, pp. 242. C. Fabro, *L’Assoluto nell’esistenzialismo*, Catania, Milano, 1953, pp. 121. La obra de Fabro es muy extensa: escribió alrededor de 40 libros, 60 cuadernillos universitarios y casi 900 artículos, sin contar las cerca de 20 traducciones que realizó sobre Kierkegaard y otras colaboraciones menores.

del pensar filosófico de reconducirse al momento indivisible y constitutivo del encuentro originario de la conciencia con el ser.⁴

La instancia filosófica del *cominciamento* señala aquel primer acto del pensar en el que se determina la verdad en sí, es decir, en el que se establece aquella “evidencia primitiva” que –aún privada de todo tipo de experiencias, disposiciones y nociones previas– torna posible toda certeza y verdad ulterior, todo recorrido del propio pensamiento (Fabro, 2004, p.14).

Para Hegel, que es precisamente quien reivindica en el pensamiento moderno la instancia radical del comienzo (*Anfang*), la filosofía tiene como punto de partida la noción de ser (*Sein*).⁵ El ser, en efecto, se presenta al pensamiento como lo más inmediato, lo más universal y lo más indeterminado.⁶

Ahora bien, por el mismo motivo que el “ser puro” (*reines Sein*) se manifiesta como punto de partida del pensamiento, se revela también –en este primer momento– como la noción más abstracta, simple y pobre del saber (Hegel, 1940, p.224). De allí entonces, observa Fabro, que en el pensamiento hegeliano la problemática del *cominciamento* se resuelva concretamente en un “pasaje dialéctico” del ser inicial al ser terminal:

Toda la preocupación de Hegel en torno al comienzo se resuelve en un “pasaje” en el interior del concepto o sea en el pasaje del concepto inicial de ser del todo vacío e indeterminado al concepto final que es el Todo omnicomprensivo y omnipresente, el ser completo intensivo que es Dios mismo, el cual adviene para Hegel mediante el mismo e idéntico término “ser” (*Sein*).⁷

⁴ «Il problema del cominciamento indica questa esigenza della riduzione fondamentale al momento indivisibile costitutivo dell'incontro della coscienza con l'essere» (Fabro, 1969a, p. 366).

⁵ «Das *reine Sein* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann» (Hegel, 1979a, § 86. Cursiva del autor).

⁶ El filósofo alemán se refiere al ser del siguiente modo: «Sein, reines Sein, –ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere–. Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst» (Hegel, 1979c, p. 82).

⁷ «Tutto l'affannarsi di Hegel attorno al cominciamento si risolve in un “passaggio” all'interno del concetto ossia nel passaggio dal concetto iniziale di essere del tutto vuoto e indeterminato al concetto finale ch'è il Tutto omnicomprensivo e onnipresente, l'essere

El mismo filósofo alemán explica que el ser inicial del que se hace mención, no se refiere al inmediato de la intuición sensible ni tampoco al inmediato de las representaciones, sino que alude en sentido estricto, al ser vacío y abstracto del propio pensamiento (*Denken*). A este respecto hay que recordar que Hegel sostiene –de acuerdo con Fichte y en oposición a Kant que solo admite la intuición sensible– “un intuir interior suprasensible” (*ein übersinnliches, innerliches Anschauen*).

Hegel se esfuerza por mostrar en su sistema la unidad interior de la vida del espíritu, unidad que es conquistada y consolidada mediante la dialéctica de la “negatividad”, en cuyo proceso se avanza –en el interior del Concepto– desde el finito del contenido inmediato al Infinito o Concepto Absoluto. El movimiento del espíritu deviene así un movimiento inmanente, en el que el conocer se identifica con el ser y se convierte en su fundamento, de tal manera que el ser no se muestra más que como el aparecer del pensamiento al pensamiento mismo.

Fabro llega a la apreciación, sobre la base de lo referido sucintamente, que el proceder especulativo de Hegel en este punto clave de su reflexión, se muestra sin verdadera justificación:

Tal aparecer en el primer comienzo está en la forma más abstracta de la simple presencia o universalidad vacía; al final, en cambio, en la reflexión total, él es precisamente el aferramiento que da razón de todo lo real como despliegue de sí mismo, como pensamiento en su cumplimiento. Hegel no ha explicado jamás cómo del ser absolutamente indeterminado se puede pasar ante todo desde el interior del pensar a las ulteriores determinaciones, y luego cómo desde éstas se puede volver a alcanzar la unidad del ser e incluso afirmar la perfecta identidad real concreta del ser con el pensamiento.⁸

Para el filósofo italiano Hegel se contradice cuando intenta mostrar en la dialéctica de la “buena infinitud” las determinaciones que hacen posible el paso o elevación del finito al Infinito. En efecto, las mismas son tomadas

compiuto intensivo ch'è Dio stesso e questo avviene per Hegel mediante lo stesso e identico termine “essere” –*Sein*–» (Fabro, 1969a, p. 370).

⁸ «Tale apparire nel primo cominciamento è nella forma più astratta di semplice presenza o di universalità vuota, alla fine invece, nella riflessione totale, esso è appunto l'afferramento che dà la ragione di tutto il reale come dispiegamento di se stesso, come pensiero nel suo compimento per l'appunto. Hegel non ha mai spiegato come dall'essere assolutamente indeterminato si possa passare anzitutto dall'*interno* del pensare alle ulteriori determinazioni e poi come da queste si possa ricongiungere l'unità dell'essere ed anzi affermare la perfetta identità reale concreta dell'essere col pensiero» (Fabro, 1969a, p. 370). *Cursiva del autor.*

de un campo que ha sido anteriormente excluido por principio, a saber, el campo o ámbito de la experiencia sensible.

El filósofo alemán presenta pues un pasaje dialéctico que va de la primera inmediatez a la segunda inmediatez, del ser vacío al Ser intensivo, del pensamiento como sola presencia sin contenido al pensamiento como lo Omniabarcante (*das Allumfassende*).

Pues bien –observa Fabro–, si el comienzo (*Anfang*) del pensar, es decir, el ser sin contenido, el ser vacío, ya es de suyo pensamiento como parece entender Hegel, debe reconocerse forzosamente lo siguiente: en primer lugar, que el pensamiento en cuanto pensamiento no necesita de contenido; en segundo lugar, que el pensamiento en cuanto pensamiento no puede obtener ningún contenido.

Sin embargo, si se admite –como lo hace el mismo Hegel– que el pensamiento reclama en su esencia el cumplimiento (*Erfüllung*) del contenido, es imposible seguir sosteniendo que el ser vacío del primer comienzo sea pensamiento. Ahora bien –se pregunta el filósofo italiano–, si el ser puro no es pensamiento entonces ¿Qué es? No es nada, y con ello no se comienza nada.

Hegel podría afirmar, como posible solución al problema planteado, que el ser vacío es un pseudo-pensamiento, y por lo tanto, un pseudo-comienzo. Podría decir que se trata de un pasaje dialecto de lo aparente a lo real, más con ello no haría más que postergar el problema, pues el mismo surgiría otra vez al momento de determinarse el auténtico comienzo del pensar: o bien la simple y pura presencia del pensamiento a sí mismo, con todas las consecuencias ya mencionadas; o bien lo Absoluto, con lo cual su conocida crítica a la intuición del Absoluto proclamada por Schelling quedaría sin efecto.

En opinión de Fabro, la metafísica de Hegel se ve gravemente impedida de demostrar la relación efectiva entre el “ser vacío” (*leeres Sein*) inicial y el “Ser pleno” (*erfülltes Sein*) terminal por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque el vacío del primer ser indica para el filósofo alemán la no-verdad del ser sensible en su inmediatez y multiplicidad; no-verdad que concebida por el pensamiento como no-ser, hunde a la conciencia en la nada, y por ende, la vuelve incapaz de moverse, de dar un solo paso. En segundo lugar, porque Hegel procede posteriormente de manera contraria a lo antes expuesto, y afirma el ser vacío y lo múltiple sensible de la primera inmediatez. De esta forma puede aferrar la segunda y esencial inmediatez, la del Absoluto, la del Ser completo.

Si el comienzo de la primera inmediatez es mera apariencia que deja su lugar a la segunda inmediatez que es el verdadero comienzo ¿Cómo puede

llamarse al Absoluto resultado (*Resultat*)?⁹ Por otra parte se pregunta Fabro ¿Cómo es posible arribar a la “totalidad completa” del segundo comienzo si el primer comienzo contiene en sí al ser abstracto que, en razón de su vacuidad, es idéntico al no-ser?

En conclusión, el desarrollo dialéctico del *Sein* vacío de la primera inmediatez como comienzo al *Sein* pleno y total de la segunda inmediatez como resultado, queda expuesto en el sistema sin explicación satisfactoria. Se trata, según el filósofo italiano, de una “sustitución” más que de una derivación real, de un salto (*Sprung*) como declara el propio Hegel,¹⁰ antes que de un “pasaje dialéctico” del ser abstracto inicial al ser comprendente final.

Los dos horizontes del ser, a saber, el ser abstracto inicial y el ser comprendente final, terminan de este modo sin verdadero vínculo, y por el mismo hecho, sin determinar el auténtico *cominciamento*: el primer ser no comienza porque muere de inmediato en la nada, el segundo ser no comienza porque ya concluyó.¹¹

3. La aprehensión originaria del *ens*

En opinión de Fabro, la instancia filosófica del *cominciamento* encuentra solamente en la noción de “ente” que formula Tomás de Aquino, su adecuada fundamentación teórica: «Parece que solo el *ens* tomístico satisface y a la vez trascienda la exigencia especulativa del comienzo inmediato, enunciado y con buen derecho, bajo el aspecto especulativo, por el pensamiento moderno».¹²

⁹ En lo relativo al Absoluto como “*Resultat*” afirma Hegel: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein» (HEGEL, 1979b, p. 24) *Cursiva del autor.*

¹⁰ Respecto del “salto” escribe el filósofo alemán: «Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*» (G. Hegel, 1979a, § 50). *Cursiva del autor.*

¹¹ Fabro expresa lo referido en los términos siguientes: «Due cominciamenti così fatti, che si escludono a vicenda, allora sono troppi: il primo non comincia perché muore subito nel nulla, il secondo neppure comincia perché pretende di essere già il Tutto compiuto» (Fabro, 1969a, p. 373).

¹² «Sembra che solo l’*ens* tomistico soddisfi ed insieme trascenda l’esigenza speculativa del cominciamento immediato, enunciato e con buon diritto, sotto l’aspetto speculativo, dal pensiero moderno» (Fabro, 1984, p. 35). En otro lugar el filósofo italiano expresa una idea similar: «When St. Thomas, therefore, affirms that *ens* is the *punctum resolutionis* of knowing in all its fullness, he, and not Hegel, adequately fulfills the demand of the “beginning”» (Fabro, 1969b, p. 347).

Para Hegel el *Sein* del inicio, tal como lo indica su misma forma gramatical en infinitivo, es del todo indeterminado, abstracto y vacío. Por esta razón considera –de manera coherente dentro de la lógica de su sistema– que es menester superar la primera y vacua inmediatez del ser que es equivalente a la nada,¹³ mediante un “salto” (*Sprung*) dialéctico que posibilite el surgimiento de la totalidad omnicomprensiva del *Geist* como Concepto Absoluto (Fabro, 1984, p.35).

Para Tomás de Aquino, por el contrario, el *esse* del inicio no es un abstracto sino un “concreto universal”, un “concreto trascendental” que, entendido propiamente en su forma gramatical de participio (*ens*), designa de forma directa –aunque todavía en esta primera etapa implícitamente–¹⁴ la síntesis de nombre y verbo, contenido y forma, sujeto y acto, esencia y ser (Fabro, 2004, p.211).

El *cominciamento*, en sentido estricto, no puede ser hecho más que con un plexo noético que abrace de modo simultáneo e indisoluble el sujeto y el objeto, el contenido y el acto, lo concreto y lo abstracto. En efecto, declara el filósofo italiano «el primer paso del pensamiento debe ser fundante en sentido absolutamente constitutivo e iluminante del entero camino del espíritu y por lo mismo debe ser condicionante de todo sucesivo conocimiento del real sea del finito como del Infinito».¹⁵

Este primer paso del pensamiento es indicado sin ambigüedad por el doctor medieval con la noción de *ens*:

*Aquello que primero el intelecto concibe como
evidentísimo, y en lo cual resuelve todas las
concepciones, es el ente (De Veritate, q. 1, a.
1).*¹⁶

¹³ Para Hegel ser y nada se identifican: «*Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein – nicht übergeht, sondern übergegangen ist*» (Hegel, 1979c, p. 83). Cursiva del autor.

¹⁴ «Il primo momento dello spirito nel contatto col reale è sintetico, non analitico; è l'afferramento dell'*ens*, come apprensione unitaria di un –qualsiasi– contenuto in atto. La distinzione esplicita perciò fra contenuto e atto è oggetto di riflessione viene in un secondo momento e non ha senso che per riferimento indissolubile a quella sintesi originaria» (Fabro, 2004, p. 231).

¹⁵ «Il primo passo del pensiero dev'essere perciò fondante in senso assolutamente costitutivo e illuminante dell'intero cammino dello spirito e perciò dev'essere condizionante ogni successiva conoscenza del reale sia del finito come dell'Infinito» (Fabro, 2004, p. 229).

¹⁶ «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens*».

La aprehensión originaria del *ens* se presenta como el primer paso de la inteligencia en su contacto con la realidad. Aquí no se habla simplemente de un *primum* en el orden psicológico sino de un *primum fundans* del conocer que es acorde –según el filósofo italiano– con la instancia hegeliana de la *Voraussetzungslosigkeit* (Fabro, 1969c, p.393). Escribe el Aquinate:

Lo primero que cae en la concepción del intelecto es el ente, porque según esto cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto (*Summae Theologiae*, I, q. 5, a. 2).¹⁷

El ente es el objeto primero de la inteligencia, no en el orden de la pura y sola prioridad temporal sino de la prioridad metafísica constitutiva. El ente es lo primero pensado y solo mediante el ente se piensa y se puede pensar el resto de las cosas, a tal punto que sin él no podría pensarse nada (Fabro, 1969a, p.263), como declara Tomás de Aquino en el siguiente párrafo:

Aquello primero que adquiere el intelecto es el ente, y por eso lo que no se encuentra en la razón de ente no puede ser captado por el intelecto (*In librum de Causis*, lect. 6).¹⁸

De este modo –comenta Fabro– el ente se revela como punto de referencia o de apoyo de todo el conocer: «Como fulcro de la inteligibilidad y nudo dialéctico de todo conocimiento el plexo *ens* es el *substantans* de todo entender, el *faciens intelligere* de cualquier objeto de conocimiento y ciencia». ¹⁹ En este sentido debe tenerse en cuenta que la *apprehensio entis* no solo da origen a las primeras nociones sino incluso a los “primeros principios” como menciona el filósofo italiano a continuación:

El *ens* es un plexo intencional intensivo del que proceden antes que nada las primeras nociones y los primeros principios y en el cual se contienen todas las siguientes nociones virtualmente en modo unido y distinto –el

¹⁷ «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu».

¹⁸ «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu».

¹⁹ «Come fulcro dell'intelligibilità e nodo dialettico di ogni conoscenza il plesso *ens* è il *substantans* ogni intendere, il *faciens intelligere* di qualsiasi oggetto di conoscenza e scienza» (Fabro, 2004, p. 233).

ente es lo primero y a su vez contiene el supremo momento intencional energético de todo el conocer.²⁰

Bajo el aspecto semántico la noción de ente es la más intensiva, extensiva y comprehensiva (Fabro, 2004, p. 232). Efectivamente se trata del primer plexo, el más originario y constitutivo, el cual expresa a un tiempo el primer nexa, es decir, la exigencia esencial del conocer y la estructura fundamental del ser (Fabro, 1969c, p. 393).

El ente –declara Fabro–, es aquel semantema primario que designa al real concreto en acto, no a cualquier nivel de concreción sino según aquella suprema que es la de tener el “ser”. A este respecto debe advertirse que la *notio entis* es más concreta que la noción de “hombre” e incluso que la de “este hombre” (Juan) (Fabro, 1997, p. 159), pues ni la esencia ni las connotaciones particulares de los individuos de una misma especie son tales sin el *esse* que es el principio de todos los actos:

“Ente”, entonces, en cuanto que es el semantema originario que indica “aquello que tiene el acto de ser”, es el semantema de la primera y última concreción de la realidad en acto, en el interior del cual se actúan todas las otras determinaciones de lo real como como sus participaciones. “Ente” es el semantema “trascendental fundante” respecto de cualquier determinación de lo real: el cual escapa de toda determinación lógica (de géneros y especies...) ya que no se encuentra sobre el lado de los conceptos formales constitutivos, sino que se pone como primer plexo del acto primero (el *esse*) como fundamento de la realidad de todas las formas y de todos los actos que constituyen el concreto en sí.²¹

Siendo entonces el *trascendentale fundans*, el ente señala conjuntamente la inserción constitutiva de la conciencia en lo real y la pertenencia de lo real a la conciencia (Fabro, 1969c, p. 394):

²⁰ «L'ens è un plesso intenzionale intensivo da cui procedono anzitutto le prime nozioni e i primi principi e nel quale si contengono tutte le seguenti nozioni virtualmente in modo unito e distinto –l'ente è il primo ed insieme contiene il supremo momento intenzionale energetico di tutto il conoscere» (Fabro, 1969a, p. 263).

²¹ «“Ente”, allora, in quanto è il semantema originario che indica “ciò che ha l'atto di essere”, è il semantema della prima e ultima concretezza della realtà in atto, all'interno del quale si attuano tutte le altre determinazioni del reale come sue partecipazioni. “Ente” è il semantema “trascendentale fondante” rispetto a qualsiasi determinazione del reale: che sfugge a ogni determinazione logica –di genere e specie...– in quanto non si trova sul versante dei concetti formali costitutivi, ma si pone come primo plesso dell'atto primo –l'esse– a fondamento della realtà di tutte le forme e di tutti gli atti che costituiscono il concreto in sé» (Fabro, 1997, p. 160).

Ens dice la presencia en acto, no de la sola conciencia ni tampoco del solo real, sino que manifiesta el acto de ser presente de lo real a la conciencia, su presentarse y *presentificarse* a la conciencia, y juntamente atestigua el acto de la conciencia y su presentificarse en el *esse* del ente, de manera que mediante el actuarse y el revelarse del ente se sale al *esse* como al acto en sí y por sí.²²

En razón de lo descrito, el filósofo italiano estima que solo el *ens* tomístico cumple a un tiempo la exigencia metafísica del comienzo (*Anfang*) y del fundamento (*Grund*). Pues el mismo comprende simultáneamente y sin contradicción, la máxima indeterminación y la máxima determinación que atañe como tal al principio:

[El ens] es lo absolutamente indeterminado en la línea formal del contenido, porque no indica ningún contenido particular de esencia –como *id quod habet esse*, puede ser cualquier cosa, desde el microbio y la partícula de materia infinitamente pequeña hasta la suprema dignidad y realidad del espíritu. Pero *ens* es también lo completamente determinado en cuanto al acto: dice, en efecto, el ejercicio en acto del acto de ser (*esse*) que es el acto de todo acto y la perfección de toda perfección. Por el hecho entonces de que *habet esse*, el *ens* tiene en acto todo aquello que el *esse* actúa, es decir todo, o sea presupone en acto (en el ente) todas sus determinaciones, desde la forma substancial hasta las últimas cualidades y actualidades del real existente.²³

De allí que en lo que se refiere a la instancia filosófica del *cominciamento* Fabro concuerde con Hegel en un aspecto y discrepe profundamente en otro. Conviene con el filósofo alemán en que el “contenido” del acto primero y constitutivo del pensamiento es completamente indeterminado. Disiente

²² «*Ens* dice la presenza in atto, non della sola coscienza e neppure del solo reale, bensì manifesta l’atto di essere presente del reale alla coscienza, il suo presentarsi e *presentificarsi* alla coscienza, ed insieme attesta l’atto della coscienza e il suo presentificarsi nello *esse* dell’ente così che mediante l’attuarsi e il rivelarsi dell’ente si sale all’*esse* come all’atto in sé e per sé» (C. Fabro, 1969c, p. 395). Cursiva del autor.

²³ «È lo assolutamente indeterminato nella linea formale del *contenuto*, poiché non indica alcun contenuto particolare di essenza –come *id quod habet esse*, può essere qualsiasi cosa, dal microbo e dall’infinitamente piccola particella di materia fino alla suprema dignità e realtà dello spirito. Ma *ens* è anche il completamente determinato quanto all’atto: dice infatti l’esercizio in atto dell’atto di essere –*esse*– ch’è l’atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione. Così per il fatto che *habet esse*, l’*ens* ha in atto tutto ciò che l’*esse* attua, cioè tutto, ossia presuppone in atto –nell’ente– tutte le sue determinazione della forma sostanziale fino alle ultime qualità e attualità del reale esistente» (Fabro, 1969c, pp. 395-396). Cursiva del autor.

con él, sin embargo, en la consideración de este mismo “acto” –no ya de su contenido–, pues para el filósofo italiano es máximamente determinado, de modo tal que contiene de forma virtual y paradigmática la determinación de toda determinación ulterior del pensar (Fabro, 1969d, p. 368).

Es por este motivo –observa Fabro– que Tomás de Aquino no recurre a un “salto” especulativo para alcanzar desde lo finito lo Infinito. Pues a diferencia de Hegel, el dominico considera que la verdad del Infinito (Dios) es asegurada por la verdad misma del inicio y de su tensión interna, es decir, por la verdad del *ens*, el cual se conserva y mantiene en todo el arco de la reflexión filosófica:

La realidad del finito es atestiguada en el plexo de *ens* y no se resuelve en el aparecer del Ser; por eso la realidad del Infinito que es el *Esse* subsistens está reclamada por el nexo de la fundación del plexo de *ens*, es decir, en la tensión-distinción real de *essentia-actus essendi* que conduce desde el *ens per participationem* al *Esse per essentiam*.²⁴

Esta tensión-distinción de la que habla el filósofo italiano no es conocida como tal en un primer momento del presentarse del *ens*, sino que exige para su explicitación de una larga reflexión metafísica mediante la cual se arriba –supuestos los principios de participación y de causalidad– a la composición de *essentia et esse* en el ente:

La primera noción de ens es ciertamente confusa (...) Sin embargo, ella contiene ya una distinción inicial, confusa: sea porque toda afirmación de realidad y verdad, inicial o evolucionada, no puede ser más que en forma de síntesis implícita o explícita, sea porque si la aprehensión y la afirmación del ser no portara en sí desde el inicio indicada en la noción de “ente” como tal una distinción constitutiva (de sujeto y acto, de sustancia y accidentes, de esencia y esse...), las ulteriores determinaciones metafísicas vendrían (¿Pero cómo?) desde lo exterior y no podrían ligarse con el contexto del ser y de la experiencia. El proceso constitutivo de la reflexión metafísica es el de la “reductio”, gracias al principio de contradicción, de aquellas determinaciones confusas (presentadas inmediatamente) a las determinaciones distintas según la exigencia de la estructura del ser: esto no es trabajo de abstracción o de “demostración”, sino de “reflexión

²⁴ «La realtà del finito è attestata nel plesso di *ens* e non si risolve nell'apparire dell'Essere; perciò la realtà dell'Infinito ch'è l'*Esse subsistens* è richiesta dal nesso della fondazione del plesso di *ens* ossia nella tensione-distinzione reale di *essentia-actus essendi* che porta dallo *ens per participationem* allo *Esse per essentiam*» (Fabro, 1969c, p. 401).

*comprensiva” o bien de clarificación del ser del ente en el esse como acto originario.*²⁵

De aquella primera noción de *ens* que es confusa respecto del contenido –no así respecto del acto–, se avanza progresiva y resolutivamente al *esse participatum* cuyo acto reclama finalmente, como fundamento último, al *Ipsum Esse Subsistens*.

4. Consideraciones Finales

No se ha pretendido en estas breves páginas exponer el complejo laberinto del pensamiento hegeliano ni tampoco presentar de forma acabada la doctrina de Tomás de Aquino respecto de la noción de *ens*. La tarea propuesta aquí ha sido más bien la de mostrar los momentos y pasajes más decisivos del pensamiento de ambos autores en lo que se refiere estrictamente a la instancia filosófica del *cominciamento*, a la luz de la exégesis e interpretación de Cornelio Fabro.

184 Pues bien, sobre esta base pueden hacerse algunas observaciones de relevancia. En primer lugar, debe destacarse la importancia excepcional que tiene en el pensamiento moderno y en toda la filosofía occidental la obra de Hegel, la cual –según estima Fabro– solo se equipara en el mundo medieval a la obra de Tomás de Aquino y en el mundo antiguo a la de Aristóteles:

Lo que Aristóteles ha significado en la antigüedad y Santo Tomás en el Medio Evo para la resolución de la problemática de su tiempo, lo representa Hegel en la edad moderna: cada uno de ellos ha sabido, en su propia época, poner el ojo más a fondo y más adelante, o sea ha conseguido colocarse sobre el vértice de la vida del espíritu, donde se diluyen las determinaciones opuestas para alcanzar la afirmación del Absoluto, que verdaderamente es

²⁵ «La prima nozione di *ens* è certamente confusa (...). Tuttavia essa contiene già una distinzione iniziale, confusa: sia perché ogni affermazione di realtà e verità, iniziale od evoluta, non può essere che in forma di sintesi implicita od esplicita, sia perché se l'apprensione e l'affermazione dell'essere *non portasse* in sé fin dall'inizio accennata nella nozione di "ente" come tale una distinzione costitutiva –di soggetto e atto, di sostanza e accidenti, di essenza ed *esse*...–, le ulteriori determinazioni metafisiche verrebbero –ma come?– dall'estrinseco e non potrebbero legare col cotesto dell'essere e dell'esperienza. Il processo costitutivo della riflessione metafisica e quindi quello della "reductio", grazie al principio di contraddizione, di quelle determinazioni confuse –presentate immediatamente– alle determinazioni distinte secondo l'esigenza della struttura dell'essere: questo non è compito di astrazione o di "dimostrazione", ma di "riflessione comprensiva" ovvero di chiarificazione dell'essere dell'ente nell'*esse* come atto originario» (Fabro, 1963, pp. 228-229). *Cursiva del autor.*

la coincidencia de Ser y Vida, de Ser y Perfección, de Ser y Pensamiento: “el Ser cumplido”, como dice Hegel.²⁶

Fabro parece descubrir entre Tomás de Aquino y Hegel una cierta afinidad de instancias que emana de la centralidad misma de la noción de ser que se presenta en ambos pensamientos de principio a fin. No obstante esta convergencia, también el filósofo italiano encuentra entre ellos una divergencia radical respecto de la prospectiva metafísica de fondo:

*Dos pensamientos que se encuentran en la antítesis más neta como es la que se da entre las dos formas más completas del pensamiento occidental, las cuales caracterizan la conclusión especulativa más alta de dos mundos y civilizaciones: la metafísica tomística del Trascendente absoluto en el medioevo, la metafísica hegeliana del Trascendente absoluto en la época moderna.*²⁷

Si bien el “método” especulativo de uno y otro es semejante, el “contenido” teórico es diferente e inclusive antagónico en determinados aspectos. En la metafísica de Hegel las leyes del pensamiento son concebidas como las leyes mismas del ser. De allí que su idealismo exprese ante todo un intento de superación de la oposición entre ser y pensamiento por medio de la afirmación de la idea como verdad primera y última del ser.

Lo “trascendental” señala así en el pensamiento moderno y en Hegel particularmente, el principio de fundación del ser a partir de la conciencia. Es decir, alega que el modo de aparecer del ser a la conciencia –como momento constitutivo e inicial de ésta–, no es otra cosa que el actuarse y estructurarse de la conciencia a sí misma en su función universal.

El principio de la “trascendencia”, en cambio, asevera que el aparecer del ser a la conciencia está en función del mismo ser, esto es, que la conciencia se nutre de la cualidad misma del ser como el acto primero, el acto

²⁶ «Ciò che Aristotele ha significato nell’antichità e S. Tommaso nel Medio Evo per la risoluzione della problematica del loro tempo, questo Hegel rappresenta nell’età moderna: ognuno di essi ha saputo, nella propria epoca, portare l’occhio più a fondo e più avanti; è riuscito cioè a collocarsi sul vertice della vita dello spirito dove si dileguano le opposte determinazioni per attingere all’affermazione dell’Assoluto che veramente è coincidenza di Essere e Vita, di Essere e Perfezione, di Essere e Pensiero: “l’Essere compiuto”, come dice Hegel» (Fabro, 1983c, p. 5).

²⁷ «Due pensieri che si trovano nell’antitesi più netta qual è quella fra le due forme più compiute del pensiero occidentale le quali caratterizzano la conclusione speculativa più alta di due mondi e civiltà: la metafisica tomistica del *Trascendente* assoluto nel Medio Evo, la metafisica hegeliana del *Trascendentale* assoluto nell’epoca moderna» (Fabro, 1965, p. 37). *Cursiva del autor.*

de todos los actos, sin el cual ninguna cosa se ofrecería a la conciencia ni la conciencia se manifestaría como tal a sí misma (Fabro, 1983c, pp. 90-92).

En esta oposición se pone en juego para el filósofo italiano toda la determinación del *cominciamento* filosófico: o el “ser de conciencia”, y por lo tanto, la primacía de la conciencia sobre el ser, o bien la “conciencia del ser”, y por ende, la primacía del ser sobre la conciencia. Fabro, como se desarrolló a lo largo de este trabajo, considera que la segunda posición es sin duda la adecuada.

Referencias bibliográficas

Dalldonne, A. & Goglia, R. (1996). *Cornelio Fabro, pensatore universale*, Frosinone.

Fabro, C. (1943). *Introduzione all'esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano.

Fabro, C. (1945). *Problemi dell'esistenzialismo*, A.V.E., Roma.

Fabro, C. (1952). *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Vallecchi, Firenze.

Fabro, C. (1953). *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, Catania, Milano.

Fabro, C. (1963). *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino.

Fabro, C. (1965). *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia, 2 ed.

Fabro, C. (1969a). “Per la determinazione dell'essere tomistico”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P.U.L., Roma, pp. 243-270.

Fabro, C. (1969b). “The Transcendentality of *ens-esse* and the Ground of Metaphysics”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P.U.L., Roma, pp. 319-357.

Fabro, C. (1969c). “L'esse tomistico e la ripresa della metafisica”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P.U.L., Roma, pp. 381-407.

Fabro, C. (1969d). “Breve discorso sull'essere”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P.U.L., Roma, pp. 359-380.

Fabro, C. (1971). “Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà”, en *Angelicum* 48, pp. 302-354.

Fabro, C. (1972). “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, en *Sacra doctrina* 66, pp. 165-186.

Fabro, C. (1973). “Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di San Tommaso d'Aquino”, en *Sapienza* 26, 265-278.

Fabro, C. (1977). “La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero”, en *Doctor Communis* 9, pp. 163-191.

Fabro, C. (1978). “Breve discorso sulla libertà. Annotazione su Fichte”, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 70, pp. 267-280.

Fabro, C. (1980). “Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte”, en *Revue Thomiste* 88, pp. 216-240.

Fabro, C. (1981a). “El primado existencial de la libertad”, en *Scripta Teologica* 13, pp. 323-337.

- Fabro, C. (1981b). “Ateismo e deviazione radicale della libertà”, en *Renovatio* 16, pp. 488-534.
- Fabro, C. (1982). “L’angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard”, en *La Panarie* 55, pp. 79-94.
- Fabro, C. (1983a). “Atto esistenziale e impegno della libertà”, en *Divus Thomas* 86, pp. 125-161.
- Fabro, C. (1983b). “Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico”, en *Angelicum* 60, pp. 534-558
- Fabro, C. (1983c). *La dialettica. Antologia Sistemática*, La Scuola, Brescia, 4 ed.
- Fabro, C. (1983d). *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini.
- Fabro, C. (1984). “Appunti di un itinerario”, en AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini.
- Fabro, C. (1997), *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, 2 ed. ampliada, Milano.
- Fabro, C. (2004). *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Edivi, Segni.
- Hegel, G. (1940). *System und Geschichte der Philosophie*, Hoffmeister, Leipzig.
- Hegel, G. (1979a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Werke*, Bd. 8, Frankfurt a. M.
- Hegel, G. (1979b). *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Bd. 3, Frankfurt a. M.
- Hegel, G. (1979c), *Wissenschaft der Logik*, I, en *Werke*, Bd. 5, Frankfurt a. M.
- Tomás de Aquino (1952). *Summae Theologiae*, Marietti, Taurini-Romae.
- Tomás de Aquino. (1954). *In librum de Causis*, H. D. Saffrey, Fribourg-Louvain.
- Tomás de Aquino. (1970). *De Veritate*, en *Opera Omnia*, Ed. Leonina XXII, Editori di san Tommaso, Roma.