

EL SER EN TOMÁS DE AQUINO DESDE LA PERSPECTIVA DE CORNELIO FABRO

The Being in Thomas Aquinas and Hegel from Cornelio Fabro's perspective

Christian BENAVIDES

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)*

BIBLID [(0213-356)16,2014,111-131]

Recibido: 11 de junio de 2014

Aceptado: 30 de septiembre de 2014

RESUMEN

Los nombres de Tomás de Aquino y de Hegel tienen un lugar destacado en la Historia de la Filosofía. Sus concepciones metafísicas se elevan como dos grandes edificios que resumen en sí toda la cultura y el pensamiento de una época. Cornelio Fabro considera que se trata de dos posiciones especulativas bien definidas que merecen una especial confrontación en lo que respecta al problema central de la metafísica, el problema del ser. El presente escrito intenta mostrar la novedosa interpretación de estos dos grandes autores realizada por el filósofo italiano, con el propósito de revalorar su exégesis y reflexión especulativa.

Palabras clave: Ser; Metafísica; Tomás de Aquino; Hegel; Fabro.

ABSTRACT

The names of Thomas Aquinas and Hegel have a prominent place in the history of philosophy. Their metaphysical conceptions rise as two large monuments that summarize the whole culture and thought of an Era. Cornelio

Fabro considers that they both have two clearly defined speculative positions which deserve special confrontation with regard to the central problem of Metaphysics: the problem of Being. The present paper aims to show the innovative interpretation of these two great authors made by the Italian philosopher, in order to re-evaluate his exegesis and speculative reflection.

Key words: Being; Metaphysics; Thomas Aquinas; Hegel; Fabro.

I. INTRODUCCIÓN

La obra de Cornelio Fabro tiene como núcleo teórico la profundización y el esclarecimiento de la noción de ser y, junto a ello, el ahondamiento cada vez mayor en los últimos años en la problemática de la libertad y su desarrollo en el plano existencial¹.

La mayoría de sus escritos –sin olvidar aquellos de su juventud que desarrollan la temática de la percepción–² giran en torno a estos dos aspectos fundamentales³, los cuales se despliegan de manera especial a partir de la lectura

1. Sobre la problemática de la libertad pueden verse, entre numerosos artículos, los siguientes: FABRO, C. “Breve discorso sulla libertà. Annotazioni su Fichte”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, LXX, 1-2, (1978), pp. 267-280. FABRO, C. “Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea”, en *Studium*, (1968), 1, pp. 12-27. FABRO, C. “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, en *Sacra doctrina*, 66, (1972), pp. 165-186. FABRO, C., “La fondazione metafisica della libertà di scelta in S. Kierkegaard”, en *Vita e pensiero*, Milano, (1975), pp. 86-116. FABRO, C. “La dialettica d’intelligenza e volontà nella costituzione dell’atto libero”, en *Doctor Communis*, 2, (1977), pp. 163-191. FABRO, C. “El primado existencial de la libertad”, en *Scripta Teologica*, XIII, 2-3, Pamplona, (1981), pp. 323-337. FABRO, C. “Atto esistenziale e impegno della libertà”, en *Divus Thomas*, LXXXVI, (1983), 2-3, pp. 125-161. FABRO, C. “Libertà teologica, antropologica ed esistenziale”, en *Atti del Colloquio internazionale di Etica*, a cura di Marcelo Sánchez Sorondo, Città del Vaticano, (1991), pp. 15-30. Algunos de los trabajos citados se encuentran compendiados en el libro: FABRO, C. *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, Maggioli, 1983, p. 349.

2. Los libros que desarrollan esta temática son principalmente dos: FABRO, C. *La fenomenologia della percezione*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, p. 457 y FABRO, C. *Percezione e pensiero*, Milano, Vita e Pensiero, 1941, p. 616. En ambos trabajos, pese a que se tratan de estudios provenientes de la psicología experimental y la fenomenología, el trasfondo metafísico se hace fuertemente presente.

3. Sin lugar a dudas, las nociones de *ser* y *libertad* representan el centro de toda la obra fabriana. Este hecho, por ejemplo, lo confirma el volumen dedicado al

e interpretación de diversos autores del mundo clásico, medieval, moderno y contemporáneo.

Pueden señalarse al respecto los estudios sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Fichte, Marx, Sartre, etc.⁴. Sin embargo, el filósofo italiano presta especial atención a la obra de Tomás de Aquino, Kierkegaard, Hegel y Heidegger. En relación con los dos primeros autores, el filósofo italiano muestra una particular complacencia especulativa⁵; en relación con los dos últimos la admiración se mezcla con reparos y profundos desacuerdos⁶.

pensamiento del filósofo italiano con ocasión del cumplimiento de los 70 años de edad. El mismo, conformado por ensayos de cerca de veinte autores, tiene por título nada casual: *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, AA.VV., Rimini, Maggioli, 1984, pp. 586.

4. A modo de ilustración pueden citarse: FABRO, C. "Platonism, Neoplatonism, Thomism", en *The New Scholasticism*, XLIV, (1970), 1, pp. 69-100. FABRO, C. "Dall'ente di Aristotele all'esse di S. Tommaso", en *Aquinas*, I, 1 (1958), 1, pp. 5-39. FABRO, C. "Eine Unbekannte schrift zum Atheismusstreit?", en *Kant-Studien*, Bonn H. Bouvier u. Co. Verlag, 1, (1967), pp. 5-21. FABRO, C. "Dialectique de la liberté et autonomie de la raison chez Fichte", en *Revue Thomiste*, LXXXVIII, 2, (1980), pp. 216-240. FABRO, C. "L'annientamento in Sartre", en *Città di Vita*, VII, 4, (1952), pp. 406-415.

5. El reconocimiento académico de Fabro en el mundo científico se debe principalmente a la exégesis que realiza de la obra de Tomás de Aquino. Algunas de las obras más importantes serán citadas a lo largo de este trabajo. En relación con la obra kierkegaardiana pueden destacarse los siguientes libros: FABRO, C. *Introduzione all'esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1943, pp. 195. FABRO, C. *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma, A.V.E., 1945, pp. 139. FABRO, C. *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Firenze, Vallecchi, 1952, pp. 242. FABRO, C. *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, Milano, Catania, 1953, pp. 121. Fabro se abocó asimismo a un extenso trabajo de traducción del pensador danés al idioma italiano que comprende en su totalidad cerca de 20 obras.

6. Los principales trabajos de Fabro sobre Hegel serán mencionados en las páginas que siguen. En cuanto al pensamiento de Heidegger puede verse: FABRO, C. "Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger", en *Studi filosofici*, LXVII, (1954), pp. 17-29. FABRO, C. "L'essere e l'esistente nell'ultimo Heidegger", en *Giornale critico della filosofia italiana*, XIII, (1959), 2, pp. 240-258. FABRO, C. "Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger", en *Humanitas*, 4, (1978), pp. 485-517. FABRO, C. "L'angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard", en *La Panarie*, XV, 55, (1982), pp. 79-94. Debe tenerse en cuenta que la obra del filósofo italiano es verdaderamente cuantiosa: escribió cerca de 40 libros, 60 cuadernillos universitarios y casi 900 artículos. Todo ello sin contar las traducciones del danés junto con algunas otras del alemán, y su colaboración en diferentes diccionarios y enciclopedias filosóficas de todo el mundo.

En el presente escrito se expondrá en forma breve la interpretación fabriana de dos de los autores citados, a saber, Tomás de Aquino y Hegel, con el propósito de mostrar, las diferencias y similitudes, concordancias y discordancias, que tienen los mismos en sus respectivas consideraciones del ser.

2. EL SER COMO PUNTO DE PARTIDA DEL PENSAMIENTO

El ser es la forma universal de todo discurso, del más elemental al más complejo y elevado, pues toda vez que el hombre quiere comunicar a otro un conocimiento, sea éste espontáneo o reflejo, necesariamente recorre el ser, transita el ser. Cualquier cosa que se diga sobre algo, siempre comprende una declaración de lo que ese algo es o de lo que ese algo no es. Este simple expediente lógico-gramatical contiene de fondo una profunda realidad, a saber, que la conciencia, el pensamiento, vive en el ser como en su ámbito o espacio propio, y por ende, que no puede ir *más allá* de él, como comenta Fabro:

En el ser por eso no se entra, porque en él se está siempre, y del ser el pensamiento no sale, porque salir del ser es para el pensamiento salir de sí mismo, y esto para la conciencia es contradictorio: sería un ser consciente, y a un tiempo, un no-ser consciente, o bien un “decidir” abandonarse a sí mismo para conducirse “más allá del ser”. Empero, un “más allá del ser” no puede darse, no más que un más acá del ser mismo pues ¿Qué cosa sería un remontarse más acá o más allá ser?⁷.

Para el filósofo italiano el ser tiene la cualidad de ser *prius absoluto*, razón por la cual no es susceptible de clasificación alguna. En efecto, el ser no puede ser pensado como forma, ni como contenido, ni como objeto, ni como sujeto, ni como yo, ni como no-yo, ni como esencia, ni como existencia⁸. Cada

7. «Nell'essere perciò non si entra, perché in esso si è sempre, e dall'essere il pensiero non esce perché uscire dall'essere è per il pensiero uscire da se stesso, e questo è per la coscienza contraddittorio: sarebbe un essere cosciente ch'è a un tempo non-essere cosciente ovvero un “decidere” di abbandonare se stessi per portarsi “al di là” dell'essere. Ma un “al di là dell'essere” non si può dare, non più di un al di qua dell'essere stesso. E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere?» (FABRO, C. *Dall'essere all'esistente*, 2.^a ed. revisada, Brescia, Morcelliana, 1965, p. 12).

8. A lo largo de su trayectoria filosófica, Fabro ha insistido en la profunda diferencia que existe entre la noción de ser y de existencia. Mientras el ser designa el acto metafísico más íntimo, profundo, primero y último de toda cosa, la existencia indica más bien el curso espacial y temporal de la cosa. Se trata de una realidad

uno de estos conceptos es derivado, y en consecuencia, tiene la propiedad de escindir, polarizar, multiplicar, dispersar al ser, o bien, de introducirlo en la tensión propia del devenir dialéctico.

Considerado originariamente, en cambio, el ser se muestra como la omnipresente presencia que atraviesa todas y cada una de las cosas, pues las mismas se dicen tales en virtud del ser que hace que las cosas sean. El ser implica por lo tanto, y como no puede ser de otra manera, el *todo* del ser mismo. Esta totalidad, empero, no debe entenderse como resultado de la suma o unión de las partes, sino como la completitud indivisa e indivisible de la verdad del ser que anticipa y afirma toda etapa de la conciencia, toda actividad del conocer.

Puesto que el ser es un *prius absoluto*, exige por naturaleza la reivindicación de la identidad de sí en la predicación de lo real. Es decir, reclama para sí mismo la actuación de la identidad de materia y forma, substancia y accidentes, forma y contenido, como la de cualquier otra síntesis que se realice en el camino del pensamiento⁹.

En razón de lo expuesto debe ser recordado el célebre principio parmenídeo que reza “el ser es y el no-ser no es”, pues el mismo tiene para Fabro una importancia excepcional. Efectivamente, el filósofo italiano considera que dicha fórmula expresa la *tautología suprema*, y simultáneamente, la *sinteticidad última* que conviene al ser como tal¹⁰.

En rigor, el ser en cuanto ser no puede ser concebido como sujeto ni como predicado, pues ambos señalan de igual modo una *caída ontológica* del ser en otra cosa. En otras palabras, el ser considerado bajo uno u otro aspecto, deja de indicar al ser sin añadidos para pasar a considerar una cierta *forma* del ser ya determinada. El ser en cuanto ser, no obstante, no dice ser esto o ser aquello, ser de este modo o ser de aquel otro, sino que carece de toda determinación y particularidad¹¹. Esta indeterminación expresa a un tiempo la universalidad del ser, y es precisamente esta universalidad la que salva a lo particular, al ente, de su precipitación en la nada.

perteneciente al ámbito fenoménico y no al ámbito ontológico como en el primero (Cf. FABRO, C. *Curso de Metafísica*, Buenos Aires, P.U.C.A., 1948, p. 67).

9. Cf. FABRO, C. *Dall'essere...*, p. 12.

10. Sobre el carácter sintético del ser puede verse: FABRO, C. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, S.E.I., 1960, pp. 7-18.

11. Por esta razón, Fabro declara que la existencia del ente finito es un “dato de hecho” –no un contenido nocional alcanzado mediante el análisis– que tiene su fundamento último en el profundo misterio de la libertad divina que es el Ser sin añadidos. Cf. FABRO, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Opere Complete, t. 3, Segni, Edivi, 2005, pp. 317-321.

Entre ser y pensamiento, afirma Fabro, existe una verdadera correlatividad, pues justamente la cualidad originaria de la conciencia es la de su referencia o apertura al ser. Es decir –con una fórmula más técnica–, la condición constitutiva, o lo que es lo mismo, la condición *trascendental* de la conciencia es la de ser para el ser (*essere-per-l'essere*). Dicha expresión comprende dos cosas: por un lado, el aparecer en el ser (*apparire nell'essere*) y por otro lado el hacer aparecer el ser (*far apparire l'essere*) como momentos alternos de la conciencia en su proceso constitutivo de “ser para la verdad del ser”¹².

Pues bien, esta cualidad *trascendental* de la conciencia no se presenta en una etapa o en una circunstancia particular, sino que está presente en todos y cada uno de sus momentos: desde las percepciones de las cualidades sensibles en la vida ordinaria hasta las más elevadas síntesis de la ciencia y la especulación. “Ser para el ser” es pues la determinación esencial de la conciencia, mediante la cual esta se establece en su movimiento inmanente y sobre el vértice de su *libertad originaria*¹³.

El ser para el filósofo italiano es el lugar absoluto de la verdad, de manera que todo progreso de la conciencia en su proceder práctico, técnico, axiológico, etc., solo es posible dentro del ser y en virtud del ser. El ser es, por lo tanto, el inicio o “punto de partida” (*Anfangspunkt*) del pensamiento¹⁴.

La filosofía moderna, asentada sobre las bases del pensamiento cartesiano, parece sin embargo haber dejado de lado este asunto, o mejor dicho, haberlo reemplazado por el *cogito* como inicio absoluto¹⁵. El yo, así, se ha erigido por encima del *no-yo*, el sujeto por encima del objeto y la certeza por encima de la duda, olvidándose de este modo, según juzga Fabro, la *unidad* que estos pares suponen, lo *simple* que anticipa tales nociones.

12. Cf. FABRO, C. *Dall'essere...*, p. 13.

13. La *libertad originaria* tiene en el pensamiento de Fabro, como se describe en el cuerpo del escrito, una subordinación metafísica al ser, la cual en el ámbito existencial se ve en cierto modo invertido sin contradecirse. Para tener una visión en conjunto del tema de la libertad en la doctrina del filósofo italiano se recomienda leer la tesis doctoral de: ACERBI, A. *La libertà in Cornelio Fabro*, Università della Santa Croce, 2005, pp. 277.

14. Esta tesis del pensador italiano se asienta en la obra filosófica del doctor medieval. Puede verse al respecto: OLIVERA RAVASI, J. *El punto de partida de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, según Cornelio Fabro*, tesis de doctorado, Roma, P.U.L., 2007, pp. 440.

15. En relación con el *cogito* cartesiano y su desarrollo como principio en la filosofía moderna: Cf. FABRO, C. “Pensiero moderno e cristianesimo”, en *Filosofia e formazione ecclesiastica*, Città del Vaticano, 1960, pp. 129-175.

El ser, empero, es lo absolutamente idéntico consigo mismo, de manera que todas las determinaciones aludidas, más allá de que se reconozcan efectivamente como tales en la experiencia, en la ciencia o en la actividad práctica, en última instancia deben remitirse y subordinarse al ser en su forma originaria tautológica.

Ahora bien, decir que el ser es el punto de partida del pensamiento, y por lo tanto, de la filosofía, no significa, desde el punto de vista constitutivo del pensamiento en acto, que la conciencia tenga un inicio determinado, concreto, particular, del que penda todo su desarrollo posterior. En realidad, el pensamiento no se produce de una vez y para siempre sino que se origina una y otra vez en cada acto a través del cual testifica la presencia de la verdad del ser. Y es precisamente a partir de tal testimonio de la conciencia que ella misma puede testificarse a sí misma atestiguando la presencia del ser¹⁶.

Solo la verdad del ser tiene, por lo tanto, el privilegio absoluto de presentarse a la conciencia como momento primigenio, exento de todo error y anterior a toda duda, el cual se renueva y perpetúa en cada acto de conocimiento conforme con el prodigio siempre nuevo y siempre viejo del aparecer, o bien, del hacerse presente del ser¹⁷.

En este sentido Fabro reconoce a Hegel el mérito de poner, frente a las desviaciones del subjetivismo escéptico y crítico de la modernidad, el pensamiento del *ser* como inicio o comienzo (*cominciamento*) del filosofar. El pensador alemán ha reivindicado, según juzga el filósofo italiano, el lugar que le corresponde al ser, previo a toda alternativa de finito-infinito, mediato-inmediato y demás oposiciones categoriales¹⁸.

A raíz de esto, debe quedar asentada la siguiente proposición, a saber, que no es más que en el interior del ser y pues «*mediante* el darse del mismo ser a la conciencia, que puede establecerse el significado y el valor del conocer mismo como el acto propio del aparecer del ser dentro del cual se pone la verdad del ser»¹⁹.

16. «Non c'è per il pensiero un punto isolato o isolabile d'inizio che sia come un chiodo fermo a cui poter attaccare il peso e lo sforzo dello sviluppo successivo; perché il pensiero difatti si origina sempre e ogni volta nel certificare se stesso in ogni suo atto in quanto attesta la presenza –della verità– dell'essere» (FABRO, C. *Dall'essere...*, p. 18).

17. Cf. FABRO, C. *Dall'essere...*, p. 18.

18. Cf. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. v. G. Lasson, I, Hamburg, 1975, p. 51.

19. «*mediante* il darsi dello stesso essere alla coscienza, che si può stabilire il significato ed il valore del conoscere stesso come l'atto proprio dell'aparire dell'essere dentro il quale si pone la verità dell'essere» (FABRO, C. *Dall'essere...*, p. 18). *Cursiva del autor*.

Esta elevación del ser a *prius absoluto* del pensamiento tal como se presenta en la obra de Tomás de Aquino y, en los tiempos modernos, en el sistema lógico de Hegel, no solo es para Fabro la exigencia fundamental de la reflexión especulativa, sino que es también, y por esta exigencia, la determinación esencial de la filosofía en cuanto tal.

3. LA “CORRESPONDENCIA ANTITÉTICA” ENTRE EL SEIN HEGELIANO Y EL ESSE TOMÍSTICO²⁰ (PRIMERA PARTE)

Sin intención alguna de hacer de Hegel un pensador tomista o bien de Tomás de Aquino uno hegeliano, el filósofo italiano encuentra entre ambos autores una cierta afinidad especulativa, una convergencia de instancias que no puede pasar de modo alguno inadvertida. Se trata nada más y nada menos que de la exigencia esencial del problema metafísico del ser²¹.

Fabro considera, en este sentido, que la obra filosófica de Hegel comprende dos aspectos fundamentales que justifican la elección de su figura, y posibilitan de manera peculiar la profundización, por contraste, del pensamiento metafísico del doctor medieval:

El recurso a Hegel es particularmente ejemplar, sea por la “clara conciencia resolutive” que trae al problema especulativo en su devenir histórico, sea, y sobre todo, por la recuperación del ser (*Sein*) en el centro de la dialéctica, como inicio, medio y término de la misma²².

20. El término *tomístico* se utiliza aquí deliberadamente con el propósito de diferenciarlo de *tomista* y *tomasiano*. Pues mientras que el primero hace referencia exclusivamente a la interpretación que Fabro hace de la obra de Tomás de Aquino, el segundo señala la escuela que históricamente se ha formado en torno a la figura del doctor medieval y del cual toma cierta distancia el filósofo italiano, y el tercero expresa el pensamiento del propio dominico sin mediación de autor alguno.

21. «Il merito principale di questa ripresa del problema dei problemi spetta ad Hegel ch'è un ebbro dell'essere, la cui passione per il fondamento dell'essere non ha confronto che col massimo spirito speculativo dell'occidente, S. Tommaso d'Aquino, ch'egli non conobbe ma al quale lo legano effettive affinità spirituali e reali derivazioni speculative» (FABRO, C. “Per la determinazione dell'essere tomistico”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L., 1969, p. 243).

22. «Il richiamo ad Hegel è particolarmente esemplare sia “per la chiara coscienza risolutive” ch'egli porta al problema speculativo nel suo divenire storico, sia e soprattutto per il recupero dell'essere (*Sein*) al centro della dialettica, come inizio, medio e termine della medesima» (FABRO, C. “Per la determinazione...”, p. 244).

A pesar de la convergencia de instancias que Fabro descubre entre ambos autores en lo que se refiere a la problemática especulativa de fondo, el filósofo italiano estima que la divergencia en la prospectiva metafísica de cada uno es radical:

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 Medio Evo, la metafísica hegeliana del *Trascendental* absoluto en la época moderna²³.

La confrontación que Fabro realiza de estos dos autores, por consiguiente, parte de la base o supuesto de la diferencia fundamental o *lunga distanza* que media entre ellos. De allí el uso en este debate establecido entre los dos autores, de la expresión “correspondencia antitética”, con la cual Fabro viene a expresar a un tiempo la semejanza de *método* y la desemejanza de *contenido* existente entre las instancias teoréticas mencionadas. Conviene examinar esta primera confrontación general paso a paso²⁴:

1) En primer lugar, Fabro observa que tanto Tomás de Aquino como Hegel ponen el comienzo (*Anfang*) de la filosofía en el problema del ser²⁵.

2) Ambos piensan, desde un punto de vista fenomenológico, que la conciencia avanza de acuerdo con una sucesión de formas comprensivas ascendentes. Así, entienden que la forma superior contiene y actúa las virtualidades de la forma inferior, alcanzándose gradualmente una mayor universalidad y densidad comprensiva. Los dos concluyen por esta razón que la consecución

23. «Due pensamenti 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, C. *Dall'essere...*, p. 37). *Cursiva del autor*. Sobre la relación entre el pensamiento hegeliano y la teología católica cf. BORGHESI, M. “La dialettica tra protestantesimo e cattolicesimo nella filosofia di Hegel”, en *Aquinas* 24 (1981), pp. 391-539; ANDEREGGEN, I. *Hegel y el Catolicismo*, Buenos Aires, Educa, 1995.

24. Se sigue en líneas generales la confrontación expuesta en el libro: FABRO, C. *Dall'essere...*, pp. 37-44.

25. Ya en la introducción a la *Fenomenología* Hegel refuta enérgicamente el principio kantiano según el cual la crítica del conocimiento se constituye en prolegómeno de la metafísica. Cf. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 9, Frankfurt am Main, 1979, pp. 68-70.

del Absoluto por parte de la conciencia no es un *prius* sino un *resultado*, motivo por el cual éste se constituye en meta y tarea de toda la filosofía²⁶.

3) Los dos se oponen a la metafísica abstracta²⁷ al concebir la determinación de lo real desde el interior del ser mismo, en cuyo *resultado* se verifica la realización plena de toda perfección conforme con la identidad y unidad de los opuestos:

Como S. Tomás en la polémica contra el intelectualismo abstracto, también Hegel concibe la determinación de lo real según un proceso intrínseco al ser mismo mediante el cual se pasa de la indeterminación de la noción de *ens* a la comprensión total del *Begriff* final (unidad de esencia y existencia, de finito e infinito)²⁸.

4) Para los dos pensadores el concepto inicial de ser que se presenta a la conciencia de manera inmediata es intrínsecamente dialéctico ya que revela en sí mismo, en su incesante desaparecer, la presencia del *no-ser*. Es decir, el ser indeterminado se muestra en el simple presentarse inmediato como algo finito, y por ello mismo, como momento del *no-ser*.

Ahora bien, advierte Fabro, este *no-ser* que Hegel identifica con el ser tiene una función dialéctica y no una función *real*, motivo por el cual debe

26. Fabro tiene particularmente presente los siguiente pasajes: «Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, lib. 1, c. 4). “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, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes...*, p. 24) *Cursiva del autor*.

27. Respecto de lo mencionado y siguiendo los textos de Cornelio Fabro comenta Ferraro: «El rechazo tomístico del intelectualismo abstracto se concentra, sobre todo, en la iluminación del *ens* en el *esse*, en la reducción del *ens* al *esse* como a su acto correspondiente. Hegel, por su parte, es explícito y fogoso en el rechazo de la “metafísica del entendimiento” –*Verstandesmetaphysik*–, que permanece en el nivel de las oposiciones y tiene, si vale la expresión, carácter “abstractivo-dispersivo” y no “reductivo-intensivo» (FERRARO, C. *Para un retorno a la metafísica. Sobre la actualidad del tomismo esencial*, Segni, Edivi, 2003, p. 62).

28. «Come S. Tommaso nella polemica contro l'intellectualismo astratto, anche Hegel concepisce la determinazione del reale secondo un processo intrinseco all'essere stesso mediante il quale si passa dall'indeterminazione della nozione iniziale di *ens* alla comprensione totale del *Begriff* finale –unità di essenza ed esistenza, di finito e infinito–» (FABRO, C. *Dall'essere...*, p. 39).

ser entendido propiamente como caracterización de la inconsistencia radical de lo inmediato, de lo finito, que es tal hasta que sea vista en su referencia o fundación en el Absoluto, en el Infinito.

5) Entre ambos autores existe cierta consonancia en lo que respecta a la relación del binomio *esencia-existencia*, aunque el contraste se muestra más bien profundo. Para Hegel, en efecto, la esencia (*Wesen*) representa el momento de la *negatividad*, intermedio entre el “ser inicial” (*Dasein*) y el “ser mediato” (*Existenz*); mientras que para Tomás de Aquino la esencia (*essentia*) se comporta como potencia respecto del “acto de ser” (*actus essendi*).

En la metafísica de Tomás de Aquino, comenta Fabro, «la creatura, o bien lo finito, dado que está fundado sobre la esencia que de por sí es *no-ens* respecto del *esse*, tiene en sí el *nihil*, está fundado sobre el *nihil* y de por sí tiende al *nihil*: empero no es un *nihil*»²⁹. En tanto *potentia*, la esencia no tiene una función meramente negativa, sino que es un principio interno del ente, actuado por el *esse* y coexistente, en consecuencia, con el acto de ser³⁰.

6) Así como el doctor medieval afirma que Dios está presente en todas las cosas por esencia, presencia y potencia³¹, Hegel declara que el “Ser mismo” (*Sein selbst*) es la única realidad, en tanto que lo finito no es sino *mediante* lo infinito³².

7) La divergencia fundamental entre los dos pensadores reside, para el filósofo italiano, en la concepción de la relación de la creación con el Creador. Mientras que para Hegel la elevación al punto de vista especulativo comprende propiamente un remontarse a Dios en el momento precedente a la

29. «La creatura, ovvero il finito, perché fondata sull'essenza che di per sé è *non ens* rispetto all'*esse*, ha in sé il *nihil*, è fondata sul *nihil* e di per sé tende al *nihil*: ma non è un *nihil*» (FABRO, C. *Dall'essere...*, p. 41).

30. La *potentia*, como bien distingue Fabro, no tiene para Tomás el mismo significado que el *esse in potentia*, pues mientras el primero señala un principio ontológico, el segundo indica la potencia en el ámbito del movimiento o del pasaje de estado o situación. Un ejemplo de lo mencionado puede verse en la definición de alma de Aristóteles que analiza el Aquinate. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, I, q. 76, a. 4, ad 1.

31. A la pregunta *Utrum Deus sit ubique per essentiam et potentiam et praesentiam* Tomás responde afirmativamente, con la siguiente conclusión: «Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est» (TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, I, q. 8, a. 3).

32. En cuanto a este tema puede leerse: BRITO, E. *Dieu et l'Être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

creación³³; el Aquinate juzga, por el contrario, que solamente a partir de la creación, entendida ella como producción absolutamente libre y total del ser por parte de Dios, puede tomar significado teórico la noción de ser y su distinción de la esencia.

8) Otro contraste muy importante se presenta en lo que respecta a la valencia que cada uno de los autores concede a la nada. Efectivamente Hegel considera que entre ser y nada hay un intercambio de *appartenenza essenziale*, esto es, de identidad; en tanto que Tomás de Aquino considera que la nada tiene un significado *real* y no puramente dialéctico como juzga el primero³⁴.

Hegel termina por confinar el ser a la esfera formal, como unidad de los contrarios; mientras que el doctor medieval –afirma el filósofo italiano– concluye con la emergencia absoluta del *esse* como “acto de todos los actos” (*esse ut actus*).

9) Tanto en uno como en otro, el momento teológico es central en la determinación especulativa de la verdad del ser. En el pensamiento del Aquinate el *Ipsium Esse Subsistens* es el punto resolutivo, en el sistema hegeliano el *Begriff* o *Geist* absoluto.

Es menester retomar estos puntos y examinarlos con mayor detenimiento en el apartado siguiente³⁵.

4. LA “CORRESPONDENCIA ANTITÉTICA” ENTRE EL *SEIN* HEGELIANO Y EL *ESSE* TOMÍSTICO (SEGUNDA PARTE)

Conviene introducirse en la discusión que plantea el filósofo italiano conforme con cada uno de los puntos antes descritos.

1) Para Hegel, según juzga Fabro, el ser que es inicio o comienzo del pensamiento es el ser puesto por la conciencia, derivado de la actividad creadora

33. «Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist» (HEGEL, G. F. W. *Wissenschaft der Logik...*, p. 31).

34. Cf. ANDEREGGEN, I. “La relación entre el ser y el bien en el comentario de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles y en la Filosofía del Derecho de Hegel”, en AA.VV., *La Belleza y el Bien, sus desafíos en la cultura contemporánea*, Buenos Aires, S.T.A., 2009, p. 5.

35. En cuanto a la relación entre el pensamiento de Tomás de Aquino y el de Hegel puede también verse: LAKEBRINK, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Düsseldorf, Henn, 1968.

de la conciencia³⁶. Para Tomás de Aquino, en cambio, el inicio o comienzo del pensamiento es el ente, es decir, “lo que es” (*id quod est*), aquello que ejerce el acto de ser³⁷. El pensamiento, por lo tanto, se despliega a partir de la conciencia del ser, esto es, luego de la advertencia primigenia de “lo que está siendo”³⁸.

Cuando el filósofo italiano caracteriza al pensamiento hegeliano por su metafísica *transcendental* frente a la tomística del *transcendente* absoluto, lo que intenta mostrar es precisamente la diferencia esencial que percibe entre ambos autores: en el filósofo alemán, el primado de la conciencia sobre el ser por cuanto el ser que es punto de partida del pensamiento es el “ser de conciencia”³⁹; en el filósofo medieval, el primado del ser sobre la conciencia

36. Según juzga Fabro, la filosofía hegeliana profundiza en el principio moderno de la subjetividad del ser que en su momento iniciara Descartes. No obstante, y a diferencia del filósofo francés para quien el “ser de conciencia” es de tipo gnoseológico-psicológico, Hegel recorre el camino del ser mediante la “fuerza del negativo”. De este modo, toma distancia también de Fichte y de Schelling, los cuales a través de la proclamación de la intuición intelectual, continúan a su modo la posición cartesiana de la idea clara y distinta. Cf. FABRO, C. “La trascendentalità della dialettica hegeliana”, en *Tempo e storicità dell'uomo*, Padova, Gregoriana, 1971, pp. 11-30.

37. El filósofo medieval es explícito al respecto: «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu» (TOMÁS DE AQUINO, *In librum De Causis*, lect. 6). «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1). «Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu» (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3).

38. El filósofo italiano insiste repetidamente en sus escritos sobre la aprehensión originaria del *ens* como fundamento fundante del conocer: «L'ente è il primo plesso noetico originario –*primum cognitum*– costitutivo del conoscere in senso forte: cioè, opera e si presenta alla confluenza di tutte le funzioni di coscienza sia conoscitive sia tendenziali, sia sensibili come spirituali: esso perciò trascende sia l'intuizione –sensibile– come l'astrazione –intellettiva–, perché le sostiene entrambe» (FABRO, C. *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, 2 ed. ampliada, 1997, p. 160).

39. La metafísica *transcendental* de la cual –según Fabro– forma parte Hegel, tiene su origen en el *cogito* cartesiano. Explica el filósofo italiano al respecto: «El “principio de lo trascendental” es la elevación del *cogito* cartesiano a su exigencia teórica radical; afirma que el modo de aparecer del ser a la conciencia está en función del modo de actuarse y de estructurarse de la conciencia misma, de manera que el ser del que se habla o de cualquiera que se pueda hablar es el ser-de-conciencia

por cuanto la conciencia es primeramente “conciencia del ser” y posteriormente, en un segundo momento, conciencia de sí, conciencia refleja⁴⁰.

2) El Absoluto que las dos filosofías tienen como *resultado* también es sustancialmente diferente, ya que para Hegel el Absoluto al que se arriba está presente desde un principio, “obra detrás de las espaldas”. Gracias al método dialéctico, se hace posible advertir o reconocer justamente lo que en el inicio o momento primero de la inmediatez es todavía velado para la conciencia finita, a saber, la presencia del Absoluto como resultado absoluto de sí mismo⁴¹.

Para el doctor medieval, el Absoluto al que se llega como resultado no resuelve en sí mismo, en su Vida Suprema, la actualidad transeúnte de la vida finita, sino que es el fundamento de la propia verdad y del propio acto de lo finito. El Absoluto es pues alcanzado luego de un complejo movimiento reflexivo que comienza con el ente y culmina con el *Ipsum Esse*, esto es, con Dios como “Perfección Separada”⁴². Se trata, en términos fabrianos, de una “síntesis resolutive emergente” de todos los actos en el Acto Puro por sí Sub-

simplemente. El principio de lo trascendental por lo tanto es el mismo principio de la conciencia cuando se toma la conciencia no simplemente como función psicológica individual sino como presencialidad, como presencia constitutiva en acto de la verdad» (FABRO, C. *La dialéctica del Hegel*, tr. J. R. Courrèges, Buenos Aires, Columba, 1969, p. 91).

40. La distinción de sujeto y objeto es un acto de reflexión que deriva y es dependiente de la aprehensión sintética y originaria del ser, el cual trasciende y a su vez conecta a ambas determinaciones. Cf. FABRO, C. *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni, Edivi, 2004, pp. 231-232. Al momento de hacer esta observación, el filósofo italiano tiene presente el siguiente texto del Aquinate: «Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis» (TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad 2).

41. Según estima el filósofo italiano, cada uno de los inicios que Hegel presenta en sus diferentes obras, a saber, en la “*Fenomenología del Espíritu*” el inmediato aparente, en la “*Ciencia de la Lógica*” el ser indeterminado, vacío, idéntico a la nada; en la “*Filosofía de la religión*” el finito en sí inconsistente que exige su fundación en el Infinito, corresponden todos ellos en rigor a la esfera del *Verstand*. En la esfera de la *Vernunft*, empero, la situación es al revés. El Absoluto que se muestra en la primera dialéctica como resultado, se revela después como “resultado de sí mismo”, y por ende, como el verdadero comienzo –*Anfang*–, como el inicio propiamente dicho. Cf. FABRO, C. “Presenza ontica, ontologica e metafisica dell’essere”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L., 1969, pp. 32-33.

42. Sobre el principio de la “Perfección Separada” cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 3.

sistente, principio metafísico que –siguiendo la exégesis tomística del filósofo italiano– opera de manera original la convergencia teórica de la forma platónica y del acto aristotélico⁴³.

3) En relación íntima con el punto anterior, puede observarse que para el filósofo alemán el ser del comienzo es un “ser vacío” (*leeres Sein*), abstracto, y por ello un “inicio aparente”, aunque indispensable desde el punto de vista del método dialéctico⁴⁴. Este ser absolutamente indeterminado se manifiesta ulteriormente en el retorno completo del Espíritu a su propia actualidad –siempre en el interior mismo del concepto puro– como “Ser pleno” (*erfülltes Sein*), totalidad intensiva⁴⁵.

En el pensamiento del doctor medieval, Fabro considera que se halla comprendida una especie de progresión metafísica en la noción de ser: de aquella *inicial*, como acto del ente en un sentido indeterminado, a aquella más *constitutiva* o estructural como principio de realización o actualización de la esencia, hasta alcanzarse finalmente la *intensiva* como Perfección absoluta, plexo de todas las perfecciones, las cuales se dicen tales en virtud del ser mismo del cual participan⁴⁶.

Con esta última noción de ser –explica el filósofo italiano–, Tomás determina la diferencia ontológica de los entes respecto del Ser, es decir, la naturaleza metafísica de Dios como *Esse per essentiam* y de la creatura como *ens per participationem*⁴⁷.

43. Cf. FABRO, C. “La problematica dello *esse* tomistico”, en *Aquinas*, II, 1959, p. 125.

44. Cf. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik...*, pp. 49-65 y también cf. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, Bd. 8, Frankfurt am Main, § 87, pp. 186-187.

45. Se trata, según examina el filósofo italiano, de un “pasaje dialéctico” del ser inicial al ser terminal: «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 onnicomprensivo e onnipresente, l'essere compiuto intensivo ch'è Dio stesso e questo avviene per Hegel mediante lo stesso e identico termine “essere” –*Sein*–» (Cf. FABRO, C. “Breve discorso sull'essere”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L., 1969, p. 370).

46. Cf. FABRO, C. “La problematica dello...”, pp. 107-109.

47. Fabro entiende de este modo, que lo esencial del pensamiento del dominico se halla expresado en la noción de participación: «La nozione di partecipazione esprime pertanto nella speculazione tomistica l'ultimo punto di riferimento sia dal punto di vista statico della struttura della creatura come da quello dinamico della sua dipendenza da Dio: questa nozione assume dal platonismo il rapporto di esemplarità

4) En el pensamiento de Hegel, al igual que en el del Aquinate, Dios tiene perfecta autosuficiencia. Tomás llega a afirmar, en este sentido, que Dios no tiene relación real con las creaturas⁴⁸, principio del cual se sigue que la Creación del mismo modo que la Encarnación nada suman ni restan a la perfección divina en sí misma considerada.

Ahora bien, en el sistema hegeliano la suficiencia divina es solidaria con la insuficiencia de la creatura, con la irrealidad de lo finito que es concebido como simple *momento* de lo Infinito⁴⁹. Fabro juzga que tal consideración deja de lado la causalidad y participación del ser, y por la misma razón, la “positividad ontológica”, o en otras palabras, la “consistencia absoluta” propia del finito *accanto all’Infinito*⁵⁰.

5) De acuerdo con el procedimiento hegeliano, la esfera del ser corresponde a la primera inmediatez de la experiencia sensible, en tanto que la esencia se expresa propiamente en el ámbito del intelecto (*Verstand*) como “momento de la mediación” y tránsito de la conciencia, todavía incompleto, hacia el mundo de la razón (*Vernunft*). El filósofo alemán reasume la verdad de estas esferas con dos fórmulas que Fabro juzga de indudable resonancia escolástica: para la esfera del ser, aquella que reza “El Ser es Esencia” (*Das Sein ist Wesen*); para la esfera de la esencia, aquella que reza “La esencia es Ser” (*Das Wesen ist Sein*)⁵¹.

Este Ser al cual se reduce la esencia recibe el nombre de *existencia* y señala propiamente el aparecer de la esencia como un “ser-salido-fuera de la negatividad y de la interioridad” (*ein Herausgegangensein aus der Negativität und Innerlichkeit*). Conforme con lo mencionado, debe rechazarse, desde la óptica hegeliana, la distinción entre esencia y existencia, pues no puede afirmarse que la esencia *tenga* existencia sino que *pasa* a la existencia como su misma y absoluta extrinsecación⁵².

e distinzione assoluta fra l’ente partecipante e lo *Esse subsistens* e dall’aristotelismo il principio della composizione reale e della causalità reale ad ogni livello di partecipazione da parte dell’ente finito» (FABRO, C. “Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione”, en *Esegesi Tomistica*, Roma, P.U.L., 1969, p. 435.

48. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, I, q. 28, a. 1, ad 3.

49. «Hegel piega verso una formula di appartenenza intrinseca del finito all’Infinito facendo del finito un “momento” dell’Infinito: resta comunque che solo l’Infinito è, mentre le altre cose soltanto esistono ovvero “appariscono” sulla scena mutevole della immediatezza» (FABRO, C. “Presenza ontica..., p. 39).

50. La “positividad de ser” que compete al finito *accanto all’Infinito* es solidaria con la dependencia total y absoluta de la creatura respecto del Creador. Cf. FABRO, C. *Partecipazione e causalità...*, pp. 39-40.

51. Un estudio detenido sobre el pasaje hegeliano del ser a la esencia puede verse en: FABRO, C. *La prima riforma...*, pp. 31-47.

52. Cf. FABRO, C. *La prima riforma...*, pp. 34-35.

En la obra de Tomás de Aquino no se encuentra, en sentido riguroso, el binomio *esencia-existencia*, sino que tal terminología ha sido utilizada por la neoescolástica y la escuela tomista. Dicha denominación, empero, es ambigua, y –según juzga Fabro– muestra una verdadera “depotenciación metafísica” de la doctrina del doctor medieval y una “flexión formalista” de la genuina concepción del *esse* en su significado de acto intensivo⁵³.

En el pensamiento del Aquinate existe en sentido propio, y a diferencia de Hegel, una distinción y composición *real* –y no solo de razón– de acto y potencia, ser y esencia, en el orden del ente finito, del ente creado. Solo en el Ser Divino ser y esencia se identifican de manera plena⁵⁴. Ahora bien, esta composición no señala dos cosas o entes distintos, sino que son *principia quibus*⁵⁵, es decir, principios internos de un único ente:

En verdad la esencia y el *actus essendi*, aun distinguiéndose *realiter*, no pueden ser llamados *res et res*, pues son principios constitutivos del ente real subsistente y no entes por sí, ni partes de la esencia. Su unión y complementariedad recíproca en el campo metafísico es la más profunda que se pueda pensar y escapa a todo esfuerzo imaginativo de representarla⁵⁶.

La fundamentación última de la doctrina del acto y la potencia en Tomás de Aquino está dada, según la exégesis de Fabro, por la noción metafísica de participación. En efecto, la misma indica por un lado la pureza y simplicidad de la perfección divina cuyo *Esse* es por sí absolutamente subsistente, y por otro lado la realidad constitutiva de la creatura, cuya esencia participa del *esse*

53. *ssentia*, non va percìo confuso con la *existentia*. La *existentia*, bisogna affermarlo con forza, è un termine estraneo alla semantica della metafisica tomistica: il suo apparire con la controversia fra Enrico di Gand e Egidio Romano –*esse essentiae*, *esse existentiae*– ha segnato la perdita della novità rivoluzionaria dello *esse* tomistico e l’inizio della *Seinsvergessenheit*, giustamente rilevata e deplorata da Heidegger» (FABRO, C. “Il nuovo problema dell’essere e la fondazione della metafisica in S. Thomas Aquinas”, en *Commemorative Studies*, t. 2, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 454-455).

54. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, I, q. 3, a. 4.

55. Cf. FABRO, C. “Neotomismo e Suarezismo: una battaglia di principi”, en *Esegesi Tomistica*, Roma, P.U.L., 1969, pp. 192-193.

56. «In verità l’essenza e l’*actus essendi*, pur distinguendosi *realiter*, non possono essere detti *res et res*, poiché sono principi costitutivi dell’ente reale sussistente e non per sé enti, né parti dell’essenza. La loro unione e complementarietà vicendevole nel campo metafísico è la più profonda che si possa pensare e sfugge a ogni sforzo immaginativo di rappresentarla» (FABRO, C. “Circa la divisione dell’essere in atto e potenza secondo San Tommaso”, en *Esegesi Tomistica*, Roma, P.U.L., 1969, pp. 120-121).

como su acto último, acto respecto del cual toda realidad, por perfecta que ella sea, se comporta como potencia⁵⁷.

6) Según opinión del filósofo italiano, Hegel es uno de los autores que con mayor intensidad ha planteado filosóficamente el problema de la presencia del Absoluto, de la inmanencia metafísica del Infinito en la realidad finita. En este sentido, la prospectiva metafísica del pensador alemán tiene una profunda analogía con la tomística, si bien la posición especulativa de cada pensador, llevada a su extremo, es notoriamente distinta⁵⁸.

En el doctor medieval la presencia del Absoluto o bien la presencia de Dios, es el fundamento tanto de la *positio* metafísica de todos los entes como de su *actividad* como causas creadas⁵⁹. En el sistema hegeliano, en cambio, la presencia del Absoluto termina absorbiendo toda finitud, pues el “Infinito positivo”, y no el “Infinito negativo” que es más bien un Otro que el finito y por ello alteridad no superada, se manifiesta en última instancia como la unidad dialéctica y sin residuos de finito e Infinito⁶⁰.

7) La tarea que Hegel explicita en la introducción a la *Ciencia de la lógica* no es otra que la exposición de Dios en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito.⁶¹ Dicha empresa es imposible de realizar en el pensamiento de Tomás de Aquino, pues tal como entiende el filósofo italiano, la verdad del ser que al hombre se hace accesible se manifiesta solamente a partir del *éxtasis* o “libre salida” de la creación divina, cuyo secreto permanece escondido en Dios mismo⁶².

En relación con lo señalado, puede observarse que el problema de fondo que aquí se presenta es el de la *causalidad* o “producción del ser”, problema que en el idealismo hegeliano termina absorbido, según juzga Fabro, por el retorno completo a la *identidad*, mientras que en la obra de Tomás de Aquino se sostiene y fundamenta en el principio metafísico de la *participación*⁶³.

57. Cf. FABRO, C. “Elementi per una dottrina...”, p. 433.

58. Cf. FABRO, C. “Presenza ontica...”, pp. 31-32.

59. Sobre la fundamentación de la actividad de las causas creadas en especulación tomística cf. FABRO, C. *Partecipazione e Causalità...*, pp. 448-466.

60. Cf. HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften...*, § 95, pp. 200-203.

61. Cf. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik...*, p. 31.

62. Cf. FABRO, C. *Partecipazione e Causalità...*, pp. 10-11.

63. «Nella prospettiva formalistica ed essenzialistica il problema della causalità ovvero della produzione dell'essere viene gradualmente assorbito nel plesso dei rapporti nozionali immanenti ai principi dell'essenza e nelle forme più compiute del razionalismo moderno, come nell'idealismo, il momento della causalità ritorna completamente nell'identità» (FABRO, C. *Partecipazione e Causalità...*, p. 40).

Dicha noción, ubicada en el núcleo del dogma de la creación, indica tanto la composición de *esse* y *quod est* en la estructura del finito como su total dependencia del Infinito, dos notas que manifiestan en la metafísica del Aquinate la “diferencia cualitativa radical” de la creatura respecto del Creador que es el único Ser por sí necesario y subsistente.

8) Más allá de la tensión monista de la dialéctica de *ser* y *no-ser* que se presenta en la metafísica de Hegel, en el Cristianismo –afirma Fabro– la nada asume una posición absolutamente original, intermedia entre el Ser y el ente, entre Dios y las creaturas, entre el Uno y los muchos. La nada indica justamente aquello que la creatura *es* antes y fuera del acto creativo divino; en otras palabras, denuncia el no-ser que la creatura *es* sin el acto creador de Dios⁶⁴.

En la metafísica creacionista de Tomás de Aquino, por consiguiente, la nada es concebida de manera positiva, real, y no como un simple expediente o momento lógico-dialéctico. El siguiente texto del filósofo italiano resulta muy instructivo al respecto:

La nada hegeliana es la negativa pura que es idéntica al ser vacío y abstracto; se disuelve en un momento lógico que es consecuente al ser (ser finito). La nada termina por no ser nada, solamente un mero momento dialéctico. Por otro lado, la nada de Santo Tomás es positiva, debido a que es presupuesta por el ser finito, y de este modo garantiza la libertad absoluta de Dios Creador, que crea desde la nada, y hace posible la libertad participada que es propia del espíritu finito. Esta positividad ontológica de la nada tomística, en relación con la actualidad perfecta de Dios es expresada, metafísicamente, en la postulación de una potencia real como co-principio del ser. En el orden formal (corporal), es la materia prima en relación con la forma; en el orden existencial, es la esencia finita en relación con el *esse*. De esto se sigue que el ser finito toma su propia consistencia de *esse*, considerada esta no como absoluta sino como participada⁶⁵.

64. Cf. FABRO, C. *Partecipazione e Causalità...*, p. 20.

65. «The Hegelian nothingness is the pure negative which is identical with empty and abstract being; it is dissolved in a logical moment which is consequent on being (finite being). Nothingness ends up by not being nothingness except as a mere dialectical moment. On the other hand, the nothingness of ST. Thomas is positive, since it is presupposed for finite being, and thus both guarantees the absolute freedom of God the Creator, who creates from nothing, and makes possible the participated freedom that is proper to finite spirit. This ontological positivity of the Thomistic nothingness in relation to the perfect actuality of God is expressed, metaphysically, in the positing of real potency as a co-principle of being. In the formal (corporeal) order, it is prime matter as related to form; in the existential order, it is finite essence as related to *esse*. From this it follows that finite being draws its proper consistency from *esse*, though this consistency is not absolute but participated» (FABRO, C. “The

La cuestión señalada muestra dos aspectos que son complementarios: por una parte la absoluta indigencia de la creatura, y por otra parte la infinita potencia del Creador que a cada instante conserva todas las cosas en el ser. Todo esto encuentra su expresión más acabada y completa en la noción de participación, la cual conlleva tanto la diferencia radical como la dependencia total de la creatura respecto de Dios, gracias a la emergencia metafísica del ser como acto primero por excelencia sobre el cual se funda y sostiene la creación.

9) Recuperando la trama del argumento ontológico de San Anselmo, Hegel expone el camino de elevación del pensamiento al conocimiento de Dios como mediación absoluta, esto como un “pasar” (*übergehen*) –dentro del concepto mismo de lo Infinito en el que este se desarrolla– de un contenido a otro, de lo finito al Infinito⁶⁶. Para el entendimiento (*Verstand*) abstracto existen dos entes: acá, el mundo y allá, Dios. Lo finito es hecho subsistir junto con lo Infinito, de forma tal que el primero es fundamento de la demostración del ser del segundo. Para la razón (*Vernunft*), en cambio, lo finito, el mundo, no tiene auténtica consistencia. No tiene verdadero ser sino tan solo un ser aparente. La demostración de Dios en esta última y auténtica mediación, no se efectúa a través del tránsito del ser finito al Ser Infinito, sino del no-ser de lo finito al Ser simplemente del Infinito. Lo finito como ente desaparece y da lugar a la emergencia del Infinito como Ser de la negación de lo finito.

Removido el límite del finito, que en el inicio, se muestra a la conciencia inmediata como ser vacío o puro, se revela o bien *resulta* el Infinito. La distinción entre ambos solo concierne al camino del espíritu, a su desarrollo (*Entwicklung*), y no al Ser mismo, el cual en su autorreconocerse en el Absoluto, es siempre idéntico a sí mismo⁶⁷.

5. CONSIDERACIÓN FINAL

De acuerdo con lo desarrollado hasta aquí puede apreciarse que el pensamiento de Hegel y el de Tomás de Aquino representan para el filósofo italiano

problem of being and the destiny of man”, en *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L., 1969, p. 159).

66. Cf. HEGEL, G. W. F. *Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831*, Hrsg. v. G. Lasson, Bd. III, “Die Gottesbeweise”, p. 172.

67. En lo relativo a la continuación hegeliana del argumento ontológico de San Anselmo cf. FABRO, C. *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Studium, 1967, pp. 303-309.

dos puntos de vista irreconciliables. La razón última de esta diferencia estriba en la distinta cualificación metafísica que cada uno de estos autores otorga a la noción de ser. Pues mientras que Hegel considera que el ser (*Sein*) del comienzo es un ser vacío y abstracto, Tomás de Aquino, por su parte, afirma que el ser (*esse*) que se presenta al entendimiento es –ya desde su mismo inicio– un ser máximamente concreto y determinado.

Fabro señala que respecto de este asunto es menester reparar en lo siguiente: si se atiende a la noción de ser en la línea formal del contenido, éste se manifiesta totalmente indeterminado, pues ente (*id quod habet esse*) se dice de cualquier cosa o realidad, desde la más ínfima y pequeña hasta la más elevada y sublime. Empero, si se atiende a la noción de ser en la línea del acto, éste, por el contrario, se revela completamente determinado, pues ente se dice de aquello que ejerce en acto, esto es, de modo efectivo y concreto, el acto de ser.

El ente es lo primero que el entendimiento concibe y aquello por lo cual se conciben todas las demás cosas. De allí que solo a partir de la noción de *ens*, síntesis de acto y sujeto, contenido y forma, nombre y verbo, se torne posible el conocimiento y la ciencia de todas las demás determinaciones que le suceden y acompañan.

La especificación del comienzo del pensar, el devenir gradual y progresivo de la conciencia en su mismo despliegue especulativo, la consistencia metafísica de lo finito, su estructura ontológica, la presencia de lo Absoluto en lo finito, la clarificación especulativa de la noción de creación, la positividad metafísica de la nada, la *Diremtion* entre finito e Infinito, la resolución de toda verdad en la verdad del *Esse per essentiam*, son, todas ellas, cuestiones fundamentales de la indagación filosófica que se asientan, en opinión de quien escribe, sobre la base de esta primera especificación de la conciencia en su encuentro originario con el ser.

Movido por la grave acusación heideggeriana de olvido del ser por parte de la historia de la filosofía occidental, Fabro se ha abocado a una intensa tarea exegética de los autores en cuestión, con el fin recuperar y repensar lo esencial del pensar filosófico. Su reflexión, en este sentido, se hace digna de consideración y de estudio por parte de los estudiosos contemporáneos.