

LA ANTROPOLOGÍA DE CORNELIO FABRO

ARIBERTO ACERBI – LUIS ROMERA

Cornelio Fabro's rich anthropological reflections are not as well known as his writings and essays on Saint Thomas Aquinas, Søren Kierkegaard and atheism. His research on perception and freedom aims to obtain a more comprehensive understanding of the existential unity of the human person. In this article, we develop the key concepts of Fabro's thought on freedom, which are based primarily upon his university lectures and other unpublished manuscripts.

Keywords: Cornelio Fabro, Saint Thomas Aquinas, Søren Kierkegaard, atheism, unity of the human person.

1. LA FILOSOFÍA DE FABRO

Cornelio Fabro (1911-1995) es, sin duda, una de las figuras destacadas del tomismo contemporáneo¹. Sin embargo, su filosofía no se limita a entablar una diálogo especulativo con el pensador medieval; por el contrario, se extiende hasta enfrentarse tanto con ins-

1. Cfr. AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini 1984; AA.VV., *Veritatem in Caritate, Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione del LXXX genetliaco*, Potenza 1991; Número monográfico sobre C. Fabro: "Euntes Docete", L (1997), 1-2; R. GOGLIA, *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Venezia 2004 (contiene la bibliografía más completa de los escritos de Fabro, tanto publicados como inéditos); A. DALLEDONNE, *Fabro Cornelio*, Gran Enciclopedia Rialp, t. 25, Madrid 1987, pp. 721-725; A. PIERETTI, *Fabro Cornelio*, en AA.VV., *Christliche Philosophie*, Band 2, Graz-Wien-Köln 1988, pp. 730-738 (tr. esp.: Madrid 1994, t. 2, pp. 667-674).

tancias elaboradas por el pensamiento moderno como con problemas característicos de la postmodernidad. En su pensamiento se dan cita la hermenéutica histórica y la especulación metafísica, la reflexión antropológica y la atención hacia la mística.

En un texto de 1984 indicaba, con una mirada retrospectiva hacia el curso de su carrera académica:

Tres me parece que son las direcciones fundamentales de una investigación, sin duda modesta y quizás destinada a ser olvidada pronto, a la que he procurado permanecer fiel durante casi medio siglo, 1) la profundización en la noción metafísica de participación, 2) la determinación de la esencia metafísica del principio moderno de inmanencia como “ateísmo radical” y 3) la recuperación del realismo clásico-cristiano en el existencialismo de Kierkegaard contra el antropologismo ateo de la inmanencia moderna².

En el ámbito de la metafísica destacan sus estudios sobre la participación y el ser en Santo Tomás. El fruto de las investigaciones de, por lo menos, tres décadas, se centra en la afirmación de la primacía que posee la noción de participación en la ontología de Tomás de Aquino. En relación directa con la participación, recupera la comprensión del ser como *actus essendi*, es decir, como no reductible a la mera afirmación de la existencia fáctica o al ser en acto de la sustancia aristotélica (*esse in actu*), sino como “ser intensivo”, acto radical del ente (*esse ut actus*). Fruto de tales reflexiones son las monografías *La nozione metafisica di partecipazione* (1939), *Partecipazione e causalità* (1960), *Breve introduzione al Tomismo* (1960) y la colección de artículos *Esegesi Tomistica* (1969)³.

2. C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, en AA. VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, cit., pp. 17-70, aquí p. 17. De ahora en adelante, omitiremos la referencia completa de las citadas en el texto y ya señaladas. La traducción de los textos de los que no se dispone una edición española es nuestra.

3. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Milano 1939¹; Torino 1950²; Torino 1963³; nueva reedición: Segni (Rm) 2004; ID., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Université de Louvain, Chaire Card. Mercier, 1954, Paris-Louvain 1960; Torino 1960¹; Torino 1963²; ID., *Breve introduzione al Tomismo*, Roma 1960 (tr. esp.: *Introducción al tomismo*, Madrid 1967); ID., *Esegesi Tomistica*, Roma 1969 (colección de artículos de los años

Fabro acude al texto de Tomás de Aquino estableciendo un diálogo con pensadores modernos y contemporáneos, en especial con Hegel y Heidegger, tal y como se manifiesta en los siguientes libros: *Dall'essere all'esistente* (1957), *La dialettica* (1960), *Tomismo e pensiero moderno* (1969) e *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno* (1983)⁴.

En segundo lugar, Fabro se enfrenta directamente con lo que considera el núcleo especulativo que caracteriza a la Modernidad, la inmanencia del sujeto en su dinamismo intelectual y la emancipación en el ámbito de la libertad, para interpretarlo como virtualmente cerrado a una instancia trascendente. Resultado de tales investigaciones son los dos volúmenes publicados con el título *Introduzione all'ateismo moderno* (1964, 1969) y una serie de estudios centrados en la cuestión de Dios, tanto desde un punto de vista especulativo como antropológico: *Dio. Introduzione al problema teologico* (1953), *L'uomo e il rischio di Dio* (1967), *Le prove dell'esistenza di Dio* (1989)⁵.

La lectura de Kierkegaard, del que fue traductor al italiano, y el diálogo con sus contemporáneos le condujo, en tercer lugar, hacia el existencialismo, con obras como *Introduzione all'esisten-*

1936-1967); M. PANGALLO, *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso*, Città del Vaticano 1991; L. CLAVELL, *Les principals tesis de Tomàs d'Aquino segons Cornelio Fabro*, Actas del Congreso: "La síntesis de santo Tomás de Aquino", Barcelona 12-14 sept. 2002, Publicacions i Edicions, Universitat de Barcelona, pp. 57-100.

4. Cfr. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957¹; 1965²; nueva reedición: Génova 2004; ID., *La dialettica*, Brescia 1960 (tr. esp.: *La dialéctica de Hegel*, Buenos Aires 1969); ID., *Tomismo e pensiero moderno*, Roma 1969 (colección de artículos de los años 1958-1967); ID., *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano 1983; Milano 1997².

5. Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964; ID., *Dio. Introduzione al problema teologico*, Roma 1953 (tr. esp.: *Dios. Introducción al problema teológico*, Madrid 1961); ID., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 (tr. esp.: *Dios. Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid 1977); ID., *Le prove dell'esistenza di Dio*, Brescia 1989 (antología de textos, con introducción y comentarios de Fabro).

zialismo (1943) y *Problemi dell'esistenzialismo* (1945)⁶, y hacia el problema antropológico, del que ahora nos ocuparemos.

2. PANORÁMICA DE LA ANTROPOLOGÍA DE FABRO

La antropología de Fabro se concentra en torno a dos importantes temáticas, a partir de las cuales se abordan cuestiones de índole más general: la psicología de la percepción y la doctrina de la libertad. A la primera corresponden las monografías *Fenomenologia della percezione* y *Percezione e pensiero* (1941)⁷; a la segunda se dedicaron tanto los cursos en la Universidad de Perugia entre los años 1967 y 1981, como numerosos artículos publicados durante dicho periodo, algunos de los cuales se recogen en el volumen *Riflessioni sulla libertà* (1983)⁸.

No obstante, la problemática antropológica recorre la totalidad de su investigación. Un ejemplo de ello lo constituye el libro *L'anima* (1955), en cierto modo contemporáneo con el curso de metafísica que Fabro dictó en Lovaina y publicó posteriormente con el título *Partecipazione e causalità* (1960)⁹. *L'anima* consiste en un manual en el que el autor se enfrenta con los temas centrales de la antropología clásica, tales como la estructura de las facultades cognitivas y tendenciales o la espiritualidad del alma. Al margen de su finalidad didáctica, el interés del texto estriba en la originalidad de la elaboración con que presenta los temas tratados, originalidad motivada en gran parte por la atención a problemas típicos de la fi-

6. Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano 1943; ID., *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma 1945.

7. C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, Milano 1941¹; Brescia 1961²; ID., *Percezione e pensiero*, Milano 1941¹; Brescia 1962²; tr. esp.: *Percepción y pensamiento*, Pamplona 1978.

8. Cfr. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Rimini 1983; nueva reedición, Segni (Roma) 2004.

9. Cfr. C. FABRO, *L'anima*, Roma 1955; nueva reedición: Segni (Roma) 2004 (tr. esp.: *Introducción al problema del hombre*, Madrid 1982).

losofía contemporánea, como, por ejemplo, el método de la psicología, el papel de los sentimientos, la libertad, la concepción del sujeto, etc. En el manual se retoman los resultados de su anterior investigación sobre la psicología de la percepción y se vislumbran las líneas maestras de su posterior reflexión acerca de la libertad.

Para obtener una imagen de conjunto del pensamiento de Fabro sobre nuestro tema, es de especial interés el último capítulo de dicho texto, dedicado a la definición del concepto de humanismo. En él se pone de manifiesto que la inspiración que sostiene el pensamiento antropológico de Fabro es de tenor “humanista”. Es más, dicha inspiración explica la unidad de toda su obra y concretamente la articulación entre sus investigaciones en el campo de la metafísica y su reflexión antropológica. Tal unidad radica en el reconocimiento del carácter originario de la “subjetividad” del hombre y de la armonía entre las dimensiones inmanente y trascendente del ser humano.

El Humanismo expresa un fenómeno de cultura y una orientación de pensamiento que, para solucionar los problemas del ser del mundo y de la trascendencia, se fija en el hombre, queriendo encontrar la determinación de su ser y de su destino. Pero en este sentido no hay filosofía o concepción del mundo y de la vida que no sea intrínsecamente humanista: pertenece a la esencia misma de la vida del espíritu el que todo acto sea una actuación del sujeto, una vuelta sobre sí mismo, un “incremento de sí mismo” —*epidosis eis auto*—, como decía Aristóteles con la plena aprobación de Hegel¹⁰. Según esta noción elemental, el hombre está presente en todo acto, proyecto o aventura suyos como el “sujeto” mismo que aquellos actos y los objetos correspondientes deberían actuar (*Introducción al problema del hombre*, p. 293).

Si quisiésemos precisar mejor el motivo dominante de su investigación, podríamos señalar su intento por acceder a una consideración unitaria del hombre, sin limitarse al análisis de la diversidad

10. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 5, 417 b 7; G. W. F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, ed. C. L. Michelet, *Werke*, Bd. XV, Berlín 1840, pp. 333 ss.

formal propia de cada una de sus dimensiones constitutivas u operativas. Dicho en términos históricos, Fabro pretende asimilar, desde una perspectiva tomista, tanto la reivindicación moderna del carácter irreductible de la subjetividad del hombre, como la insistencia existencialista en la finitud humana frente a su disolución en formas de pensamiento abstracto y de tenor totalitario, como acontece en las diversas versiones del idealismo o en el colectivismo marxista¹¹. De ahí su defensa de la actualidad de la crítica de Kierkegaard al pensamiento hegeliano, sobre todo con respecto al primado ontológico del hombre concreto¹².

Su deseo por alcanzar una comprensión unitaria de la persona humana le ha llevado a concentrar sus investigaciones antropológicas en dos dimensiones especialmente relevantes para tal objetivo: la *cogitativa*, como principio de síntesis de las facultades sensitivas y la inteligencia; y la libertad, en cuanto instancia en la que radica la síntesis del actuar personal.

Antes de detenernos en este último punto, al que dedicamos la parte central de nuestro estudio sobre la antropología de Fabro, vale la pena aludir a sus investigaciones psicológicas, especialmen-

11. Cfr. C. FABRO, *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma 1945; ID., *Il significato dell'esistenzialismo*, en AA.VV., "L'esistenzialismo", Roma 1947, pp. 9-39; ID., *Il problema dell'esistenza nella dialettica hegeliana*, Roma 1949; ID., *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*, Firenze 1952; Roma 1978; ID., *La filosofia contemporanea*, en "Storia della filosofia", C. FABRO (ed.), Roma 1954; ID., *Dall'essere all'esistente*, cit.; ID., *Tomismo e pensiero moderno*, cit.; ID., *L'io e l'esistenza*, Perugia 1975-'76, pro manuscripto (texto de las lecciones del curso de Fabro en la universidad de Perugia); ID., *Essere nell'io*, Perugia 1980-1981, pro manuscripto (texto de las lecciones del curso de Fabro en la universidad de Perugia); ID., *Appunti di un itinerario*, cit., pp. 17-70, 535-545; B. MAIORCA (ed.), *L'esistenzialismo in Italia*, Torino 1993, p. 205; G. BURGHI, *Conversazione con Cornelio Fabro*, en "Aquinas", 3, 1996, p. 465; G. MAZZOTTA, *Ipotesi su Fabro*, en "Euntes Docete", L, 1997, 1-2, pp. 213-231.

12. Cfr. B. DELFAGAAUW, *Il contributo agli studi kierkegaardiani*, en AA.VV., *Essere e libertà*, cit., pp. 457-493; A. RIZZACASA, *Cornelio Fabro interprete di Kierkegaard*, en "Euntes Docete", L (1997), pp. 261-283; A. SCARAMUCCIA, *The Italian Reception of Kierkegaard's Journals and Papers*, en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2003*, N. J. CAPPELØRN-H. DEUSER-J. STEWART (edd.), Berlin-New York 2003, pp. 366-372.

te a las que conciernen a la *cogitativa*, dado que ilustran aspectos centrales de su visión del hombre¹³.

La solución aportada por Kant en su doctrina sobre el esquematismo responde a un problema epistemológico de importancia: ¿Cómo se articula la universalidad del concepto con la concreción de la experiencia? Las implicaciones antropológicas de la cuestión subrayan la envergadura del problema: ¿Cómo se entiende la presencia del intelecto en la vida, se pregunta Fabro, si las propiedades que caracterizan a ambos se manifiestan opuestas: universalidad-particularidad, dimensión formal-dimensión existencial, intencionalidad teórica-intencionalidad práctica?

Fabro recurre, para enfrentarse con el problema, a una revalorización de la psicología clásica a la luz de algunas sugerencias ofrecidas por el pensamiento de Dilthey, la fenomenología (en especial de Stumpf) y la psicología científica de su época. Con ellas pretende superar la herencia del dualismo cartesiano y la consiguiente diatriba entre racionalismo y empirismo¹⁴. Fabro encuentra en dichas sugerencias la sanción de algunos principios de la concepción aristotélica, como, por ejemplo, el aspecto dinámico y articulado de los actos anímicos o las nociones de forma y totalidad para expresar la determinación constitutiva del objeto de los mismos.

En contraposición a lo postulado por doctrinas asociacionistas, la experiencia humana no se presenta nunca como una mera impresión de cualidades sensibles, aisladas de la realidad concreta de la que son propiedades inherentes o desconectadas del dinamismo vital del sujeto que las percibe. La experiencia humana de lo dado contiene como elemento constitutivo una interpretación en la que se captan relaciones de sentido de lo percibido, con una referencia implícita a las primeras categorías ontológicas y una apreciación de su valor práctico-existencial.

13. Cfr. J. J. SANGUINETI, *Ermeneutica dell'apprendimento percettivo*, en "Euntes Docete", L (1997), pp. 195-212.

14. Cfr. C. FABRO, *Fenomenologia della percezione*, p. 62; ID., *Percezione e pensiero*, p. 7.

La experiencia del hombre acontece gracias a la presencia inmanente de la inteligencia en el contacto sensible y práctico que tenemos con las cosas. Fabro subraya a este respecto que nosotros captamos el ser real a través de la sensibilidad y de la acción, de manera que sin la mediación de los sentidos no cabría superar el ámbito de lo universal, característico de lo intelectual. Por otra parte, una sensibilidad desasistida de la inteligencia no es capaz de experimentar el ser de lo real¹⁵. De ahí la integración operativa de la percepción con el pensamiento. Junto a ello, no hay que olvidar, indica Fabro, que la experiencia es el principio de cualquier mediación ulterior del saber y que permanece como instancia de referencia en la formación de los conceptos. En los juicios teóricos o prácticos tiene lugar un cierto remitir lo universal a lo particular, conjugándose de nuevo la percepción con el pensamiento.

La facultad a la que compete conectar o dar continuidad a las instancias sensibles con la inteligencia, y viceversa, es la *cogitativa*. Dicha facultad constituye la instancia más alta de la experiencia sensible, en la que lo concreto real se capta con su inteligibilidad, incluso con anterioridad a las elaboraciones abstractivas del intelecto.

3. EL PENSAMIENTO DE FABRO ACERCA DE LA LIBERTAD

Detengámonos en el segundo aspecto destacado de la antropología de Fabro: su concepción de la libertad, todavía poco conocido, en parte porque muchos de los escritos en los que desarrolla sus reflexiones sobre ello permanecen inéditos, y sin embargo de actualidad¹⁶. Se procederá reordenando los elementos más signifi-

15. Sobre este tema: cfr. L. ROMERA, *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del "Actus essendi" según C. Fabro*, Editions Scientifiques Européennes, Berna 1994.

16. Cabe entresacar las siguientes publicaciones: cfr. C. FABRO, *Freedom and existence in contemporary philosophy and St. Thomas*, en "The Thomist", XXXVIII- 3 (1974), pp. 521-556; ID., *El primado existencial de la libertad*, en

cativos que se desprenden de una lectura comparada de los textos inéditos o publicados, según un esquema que responda a una introducción a su pensamiento. En primer lugar se esbozará una descripción de la estructura formal de la libertad; de ahí se pasará al análisis de un acto decisivo en el ejercicio de la libertad humana, a saber: la elección del fin último; se concluirá con la tesis que afirma la relación con Dios como la culminación de la libertad humana.

“Scripta Theologica”, XIII, 2-3 (1981), pp. 323-337; ID., *Atto esistenziale e impegno della libertà*, en “Divus Thomas”, 1983, LXXXVI (1983), nn. 2-3, pp. 125-161; ID., *Riflessioni sulla libertà*, cit.; ID., *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma 1983; ID., *Libertà teologica, antropologica ed esistenziale*, en “Atti del Colloquio Internazionale di Etica”, M. SÁNCHEZ-SORONDO (ed.), Città del Vaticano 1991, pp. 15-30. Entre los inéditos se encuentran los siguientes textos correspondientes a cursos en la universidad de Perugia: cfr. C. FABRO, *Essere e libertà*, Perugia 1967-’68, pro manuscrito; ID., *L’Io e l’esistenza*, Perugia 1975-’76, pro manuscrito; ID., *Essere nell’io*, Perugia 1980-1981, pro manuscrito. Entre la literatura secundaria, además de los ya citados, A. GIANNATIEMPO, *Sul primato trascendentale della volontà in San Tommaso*, en “Divus Thomas”, 74 (1971), pp. 131-154; M. GIGANTE, “Actus essendi” e atto libero nel pensiero di S. Tommaso, en “Atti del VII Congresso Tomistico Internazionale”, vol V., Città del Vaticano 1982, pp. 249-282; C. VANSTEENKISTE, en “Rassegna di letteratura tomista”, VI (1974), pp. 157-159; VII (1975), pp. 191-192; IX (1977), pp. 220-221; XIII (1980), pp. 193-194; XVII (1984), p. 678; T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, Pamplona 1985, pp. 101-102; M. PANGALLO, *Causalità e libertà. La questione del fondamento metafisico della libertà creata nel pensiero di Cornelio Fabro interprete di S. Tommaso*, en “Doctor Communis”, 43-3 (1990), pp. 203-233; D. COMPOSTA, *La libertà secondo l’antropologia tomista. Confronti col pensiero moderno*, en A.A.V.V., *Studi in onore di Milan S. Durica*, Bratislava 1995, pp. 43-62; J. SEIFERT, *El concepto de persona en la renovación de la Teología moral. Personalismo y personalismos*, en AA.VV., “El primado de la persona en la moral contemporánea”, Pamplona 1997, pp. 33-61; E. RAMÍREZ NAVARRO, *El dinamismo de la libertad según Cornelio Fabro*, Roma 1998; L. ROMERA, *Questione dell’essere, problematicità dell’esistenza e religione*, en “Acta Philosophica”, vol .7 (1998), fasc. 2, pp. 267-297; F. BERGAMINO, *La razionalità e la libertà della scelta in Tommaso d’Aquino*, Roma 2002, pp. 169-191; L. ROMERA, *Finitud y trascendencia*, Pamplona 2004; A. ACERBI, *La libertà in Cornelio Fabro*, Roma 2005.

3.1. *La estructura formal de la libertad*

Es experiencia común que la libertad se constata en sus declinaciones concretas, es decir, como libertad económica, libertad de expresión, libertad religiosa, etc., las cuales regulan el desarrollo de la vida personal y el flujo de la historia. Si nos detenemos en la asunción del punto de vista empírico, la libertad se describe en función de la independencia y disponibilidad que el sujeto posee ante los diferentes “objetos” (económicos, de expresión, de culto...) que se le van presentando a lo largo de la vida¹⁷.

Ahora bien, como observa Fabro en sus numerosos textos dedicados a la libertad, cabe dar un paso más y preguntarse acerca de la dimensión o instancia originaria, unitaria, constitutiva de la que deriva y a la que remite todo acto libre en cuanto expresión de libertad. Fabro sostiene que el fundamento de la libertad no reside en el polo objetivo del acto, en la diversidad de opciones ante las que se encuentra situado el sujeto, ni en la mera indeterminación del hombre frente a dicha diversidad, aunque todo ello sea una condición para la acción libre. El fundamento lo identifica en el mismo sujeto, en su dimensión esencial y originaria, de tal modo que los ejercicios concretos de libertad son aplicaciones categoriales de la libertad, en cuanto forma y principio constitutivo según el cual el hombre vive, relacionándose consigo mismo y con los objetos que le salen al paso o produce. Aquí radica la fundamentación antropológica de la libertad en la perspectiva de Fabro.

La libertad es inherente al hombre en cuanto tal. Su ser, en la medida en que proviene de un acto creador inmediato, observa Fabro desde un punto de vista ontológico, no es esencialmente “relativo a otro” en el orden de lo creado, ni en un sentido eficiente ni en un sentido final. En consecuencia, el hombre no puede actuar como si fuese un simple medio de cara a la existencia de una realidad exterior. El actuar del hombre debe ser reconducido a su finalidad inmanente desde la diversidad de sus especificaciones; es

17. Cfr. C. FABRO, *L'anima*, pp. 121-122; ID., *Essere e libertà*, pp. 81, 241.

decir, no se puede olvidar —ni en el ejercicio de la libertad ni en la reflexión sobre ella— que el actuar libre no se agota en su dimensión objetiva, sino que posee una dimensión inmanente en el mismo sujeto. Desde este punto de vista, el concepto moderno de libertad como autonomía adquiere su pleno valor.

El problema de la libertad es [...] el problema de la *subjetividad trascendental*, entendiendo “trascendental” en el sentido moderno, es decir como *constitutivo del acto del sujeto mismo*. En otros términos, cualquier actividad humana que no se refiera a la libertad, no es humana; cualquier acto de libertad que no se refiera al perfeccionamiento del yo como principio originario e inderivable, constitutivo de sí mismo, no es libre. Este es el “trascendental” del pensamiento moderno que yo acepto como legítimo (*Essere e libertà*, p. 48)

La libertad constituye la primera nota distintiva del actuar humano: cualquier actividad humana que no se remita a la libertad no alcanza la categoría de lo humano, subraya Fabro. La libertad abarca el conjunto de aspectos gracias a los cuales el hombre posee dominio sobre sí y sobre sus actos, en el sentido eficiente y final contenido en la noción aristotélica de *causa sui*¹⁸. La capacidad de dominio sobre sí pertenece a la constitución del ser de la persona, tal y como la conciencia de cada uno lo testimonia: el yo, señala Fabro, se presenta desde un punto de vista existencial-operativo como un principio originario, constitutivo de sí mismo, que no acepta ser considerado como derivado de una instancia más primigenia.

La instancia moral es la más adecuada para convalidar dicho concepto de libertad. Desde un punto de vista moral es claro que el hombre, en su actuar, no dispone únicamente de objetos, sino también de sí mismo y que tal disposición —indica Fabro— es en cierto modo “absoluta”. Las determinaciones del actuar humano, que cualifican al sujeto en cuanto tal, proceden de su iniciativa. El hombre es bueno en sentido “absoluto” si su voluntad es buena,

18. Cfr. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, p. 35.

pues el sujeto persigue su bien y dispone a ello la totalidad de sus facultades con su voluntad¹⁹.

Por lo demás, la libertad ilumina el ser de la persona en la medida en que determina a la misma persona operante en su actuar libre. De ahí que la libertad, según Fabro, connote o implique la unidad de la persona: su autoposesión, desde un punto de vista ontológico, y la naturaleza reflexiva e inmanente de sus actos (autodeterminación operativa). La actualidad operativa en que consiste, en general, la perfección última del ser, procede directamente de la iniciativa de la libertad, en cuanto instancia unitaria y originaria del actuar del hombre que engloba, al menos virtualmente, la totalidad de la persona. El ejercicio de cada facultad, cuya continuidad articulada en el tiempo teje el entramado de la existencia en lo que ésta tiene de operativo, depende de la libertad y se cualifica gracias a ella²⁰.

La conciencia que se da al actuar es la modalidad habitual por la que aprehendemos nuestro ser y la trascendencia que le corresponde en cuanto ser que actúa guiado por una intención consciente. El yo se determina a través de su implicación en su actuar; por ello, la libertad es la expresión más sintética de la actividad personal. La autoposesión, en cuanto nota constitutiva de la persona, se manifiesta primariamente en la libertad ejercida. Consecuentemente Fabro identifica una correspondencia entre el sentido del yo y el sentido de la libertad²¹.

El yo se constituye, se actúa y se revela como sujeto mediante la libertad (*L'io e l'esistenza*, n. 5).

19. Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *De malo*, I, a. 5; q. 6, art. un.; *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 7, ad 2: "homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentialium humanarum".

20. Cfr. C. FABRO, *Introduzione a: S. KIERKEGAARD, Gli atti dell'amore*, Milano 1983, p. 18.

21. Cfr. C. FABRO, *Essere nell'io*, Perugia A.A. 1980-1981, sez. appendice, p. 16.

En la afirmación citada culmina un extenso itinerario de reflexión, con el que Fabro pretende alcanzar desde diferentes puntos de vista lo nuclear del ser espiritual, garantizando la consistencia inalienable, la interioridad y la apertura infinita del espíritu frente a toda suerte de disolución inmanentista. Fabro distingue entre la “inmanencia”, como propiedad de los actos del espíritu en cuanto permanecen y poseen su principal resultado en el sujeto (*inmanere*), y el “inmanentismo”, para el que dicha inmanencia está cerrada a una trascendencia intencional en términos de apertura a lo real²². En concreto, se esfuerza 1) por mostrar el carácter necesario del acto de ser del espíritu, desde un punto de vista ontológico; 2) por dilucidar la experiencia originaria del yo en la conciencia; 3) por desarrollar una fenomenología de la libertad que muestre su irreductibilidad.

a) *La índole necesaria del ser espiritual*. Fabro sostiene la existencia de entes creados de condición necesaria en su ser, en contraposición a la tendencia consolidada en la neoescolástica por subrayar el carácter contingente del ente creado como nota universal de lo finito. Para ello se remite a la acepción metafísica de contingencia según la noción original de Tomás de Aquino²³. La contingencia, en cuanto posibilidad real de un ente existente de no ser,

22. Fabro pretende reconducir la instancia inmanente de las concepciones modernas de la libertad a su medida y fundamento. La tesis final enuncia que la inmanencia sin una referencia a la trascendencia se disuelve. “L’immanenza riferita alla consistenza ossia alla libertà dello spirito umano può mantenersi tale solo in quanto e fino a quando l’essere e la libertà dell’uomo si pongono di fronte alla trascendenza e alla medesima si rapportano con una decisione che definisce e consolida in questo rapporto la stessa immanenza come assunzione del proprio essere e della propria responsabilità. Un’immanenza allora non è più dialettica, una volta che le si toglie la trascendenza: l’immanenza del cogito che si è contrapposto alla trascendenza, assorbendola grado a grado da Cartesio a Hegel, ha finito per svanire come immanenza” (C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, Roma 1964, p. 63).

23. Cfr. SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa contra gentiles*, lib. II, cap. XXX. Tal enfoque aparece, entre otros, en Garrigou-Lagrange, Maritain y en el mismo Gilson. Cfr. G. JALBERT, *Nécessité et Contingence chez saint Thomas d’Aquin et chez ses Prédécesseurs*, Ottawa 1961, pp. 20, 28, 163, 238; S. ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Pamplona 2005.

pertenece a la condición del ente material, expuesto a la corrupción²⁴. Por el contrario, los entes espirituales reciben el ser en sí, sin mediación de la materia y del devenir, a través de un acto creador inmediato. Dada su intrínseca actualidad, su ser no depende de una instancia material intrínseca ni es esencialmente relativo a una alteridad del orden creado. El ente espiritual se autopertenece de manera esencial. Por eso está dotado de una consistencia necesaria: una vez creado y puesto en el ser, no posee un principio intrínseco de disolución ontológica. De ahí también que su actuar proceda de sí mismo, como de un principio verdaderamente originario.

La libertad, en su acepción normal de capacidad de autodeterminación y de dominio, al menos parcial, del ser (de la materia, del tiempo, de los eventos), se enraíza en la trascendencia del ser espiritual. Sólo lo trascendente puede dominar²⁵. Si, por el contrario, el sujeto se redujese a un elemento inmanente de lo mundano o de la serie del tiempo, no dispondría de la capacidad de intervenir libremente. Fabro conecta su análisis antropológico con su metafísica del acto de ser y de la participación. La libertad, como nota distintiva de la persona humana, depende de su participación en la naturaleza del ser espiritual²⁶.

1. El sujeto espiritual, que es el yo individual o la persona, en cuanto participa y asume directamente el *esse*, como *actus essendi* de posesión necesaria, se pone y se impone como “persona subsis-

24. “Per san Tommaso è detto contingente l’ente che può essere e non essere in senso soggettivo, in quanto nella struttura fisica della sua essenza risulta corruttibile [...] san Tommaso fa responsabile di questa labilità radicale, la materia, principio essenziale di indeterminazione, essa ha una potenza nativa infinita, per cui, trovandosi sotto una forma particolare, resta in potenza a tutte le altre forme contrarie. [D’altra parte] Iddio produce delle cose di tal natura, nella quale non v’è alcun principio interno di corruzione, onde queste nature, in modo assoluto, vanno dette necessarie” (C. FABRO, *Intorno alla nozione tomista di contingenza*, en *Esegesi tomistica*, cit., pp. 61, 63); cfr. C. FABRO, *Contingenza” del mondo materiale e indeterminismo fisico*, en “Il problema della scienza”, Atti del IX Congresso del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Brescia 1954.

25. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 19.

26. Para una visión más completa de la temática, en el conjunto de la antropología de Fabro: cfr. C. FABRO, *L’anima*; ID., *Introduzione a san Tommaso*, Milano 1997, pp. 181-188 (tesis LI-LXIX).

tente” que es en sí libre en el actuar e inmortal en el ser [...]: esta es la audaz concepción metafísica de lo *necessarium ab alio*, que hace del conocer (como aprehensión de lo verdadero) y de la libertad (como decisión acerca del bien en la totalidad de la persona) una esfera en sí de cualidad absoluta. La fundamentación originaria de la independencia del actuar remite al absoluto de *esse*, en cuanto acto primero de subsistencia en el espíritu creado, que trasciende las vicisitudes del tiempo (*Riflessioni sulla libertà*, p. 55).

2. Si la “realidad” del espíritu se da siempre, de hecho, en sus manifestaciones ónticas, es decir, en el actuarse histórico de sus instituciones, en los proyectos y conflictos del actuar humano, en su esencia y verdad no está en el tiempo y no es histórica, si debe ser la razón y el punto de apoyo y de justificación del desarrollo que es la historia. Con ello no pretendemos decir que la libertad en sí sea una abstracción, que esté fuera del tiempo y de la historia; ella es más bien el principio mismo de la historia y perdura, en cada instante, como el principio permanente de su devenir (*Essere e libertà*, p. 242).

b) *La percepción de lo concreto espiritual*. Una interpretación rígida del realismo tomista vincularía la tesis de la intencionalidad del intelecto y de su referirse necesario a la experiencia sensible, con la negación de la tesis, genéricamente atribuible al idealismo, de que la inmanencia operativa del sujeto constituye un campo original de experiencia²⁷. En esta óptica, la percepción de la propia realidad subjetiva no sería un dato primario sino derivado, obtenido por la reflexión²⁸.

Fabro critica a este enfoque no haber sabido reconocer la experiencia o vivencia del yo y su papel determinante para la reflexión. Ni “la conciencia del yo”, en cuanto constitutiva y concomi-

27. Para una interpretación de la fenomenología desde los puntos de vista de la percepción y de la ontología: cfr. C. FABRO, *Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica*, en *Fenomenologia* (Atti dell’XI Congresso di studi filosofici, Gallarate 1955), Brescia 1956, pp. 252-266.

28. Cfr. F. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*, Paris 1991; el autor critica la posición de Fabro, contraponiendo de forma más neta la función de la *conscientia concomitans* y de la *reflexio*: cfr. *ivi*, p. 128, nota 39.

tante con respecto a todo acto intelectual, puede ser relegada a mero objeto de un acto peculiar de la inteligencia (la reflexión); ni el “yo” se reduce a un contenido intelectual entre otros. Junto a ello, Fabro subraya que la reflexión acerca del sujeto no parece ser el acto adecuado para alcanzar el “ser” del yo, dado que ella se orienta por su propia naturaleza hacia la “esencia universal” de la subjetividad (de su sustancia, del alma, de sus actos), mientras que el ser de la subjetividad es individual y se da o manifiesta en su actividad.

Por otra parte, en opinión de nuestro autor, Tomás de Aquino no sostiene que la experiencia sensible sea la única forma de experiencia en que se capta el ser. A este respecto, Fabro cita un conocido texto del pensador medieval: “*Principium humanae cognitionis est a sensu: non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subjectum vel per effectum sensibilem immediate cognoscitur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus: similiter et interiorem actum voluntatis intelligit*”²⁹. Y añade: El lockiano “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*” no vale en el Tomismo más que para los objetos que dan conocimiento de sí a través de especies sacadas de los fantasmas, como son las esencias de las cosas materiales. El conocimiento de la realidad espiritual tiene un punto de partida propio y nuevo, aunque tenga lugar en continuidad y también en dependencia del otro conocimiento, puesto que se dan auténticas percepciones de la realidad espiritual (*Percepción y pensamiento*, p. 352).

La realidad espiritual, la misma alma, capta su propio ser en la percepción de su dinamismo interno. A pesar de no tratarse de un conocimiento comprensivo, ese saberse del yo no es simplemente fenoménico, sino que se ancla en el objeto del acto intelectual en el que se da concomitantemente. La conciencia del acto que acompaña a la intelección o a la experiencia incluye una referencia al sujeto que ejerce tal acto; el yo que comparece en dicha conciencia no puede ser un mero fenómeno. Por el contrario, en el ejercicio de

29. SAN TOMMASO D’AQUINO, *Q. de malo*, q. 6, art. un., ad 18.

los actos del sujeto se manifiestan de un modo peculiar, a través de una “co-percepción”, sus respectivos principios, hasta el sujeto realmente operante³⁰.

Fabro distingue dos modalidades de darse el sujeto a la conciencia; en otros términos, de saberse. Por una parte, la conciencia concomitante del yo que acompaña a cada acto consciente del hombre manifiesta al mismo sujeto operante su ser en acto. Esta modalidad de conciencia es la única que garantiza la conciencia originaria del yo, en la medida en que el actuar subsiste en un sujeto concreto y la conciencia concomitante estriba precisamente en la transparencia del mismo actuar en cuanto acto. Por otra parte, la reflexión en sentido estricto (*reflexio*) permite objetivar la subjetividad, asumiendo de la conciencia los actos de los que se es consciente para llevar a cabo una consideración temática, esencial, universal de ellos y de su principio.

Una cosa es la reflexión filosófica *in actu signato* que pretende elaborar una “teoría” de la esencia del alma y otra cosa es la reflexión espontánea *in actu exercito*, es decir, la experiencia inmediata, vivida (*Erlebnis*), que el alma tiene en el ejercicio de sus funciones superiores; experiencia de la originalidad de su naturaleza, de su trascendencia con respecto al mundo material, de lo inacabable de su actuar y tender, etc. La primera es un *posterius* y se mantiene cuestionable en su desarrollo incluso entre los pensadores cristianos; la segunda es a su modo un *prius* y pertenece a la reflexión constitutiva del mismo acto espiritual de conocer o de querer (*Coscienza e autocoscienza dell'anima*, p. 120).

30. “Noi abbiamo conoscenza [dell'anima] solo e in quanto esercitiamo l'uno o l'altro degli atti coscienti della nostra vita [...] in questa conoscenza l'anima è presente nella sua concretezza (“anima percept se esse”); si tratta perciò di una vera percezione o forse più esattamente di una “con-percezione”; percezione degli atti, con-percezione dei principi in atto e perciò dell'anima. [...] è solo in questa concomitanza che per noi la spiritualità può esser data percettivamente, non solo per l'esercizio dell'atto ma anche per la sua qualità. La nostra conoscenza della spiritualità, benché sia propria, è sempre relativa, diminuita, comparativa” (C. FABRO, *Percezione e pensiero*, pp. 356-357). La misma perspectiva se repropone para describir la experiencia de la libertad: cfr. ID., *Essere e libertà*, p. 107.

La presencia del sujeto en sus propios actos cognoscitivos refleja su estructura inmanente. El acto pertenece al sujeto en cuanto que procede de él. El acto exige la presencia del objeto y está condicionado y determinado por él. Pero el mismo aparecer intencional del objeto, su expresión en un juicio, la profundización analítica en su contenido, etc. pertenecen a la actividad del sujeto³¹. La génesis del conocimiento, por lo tanto, no se reduce a una recepción o a una determinación unívoca del sujeto por parte del objeto; ni viceversa.

Si es verdad que, en el conocer, el sujeto capta el objeto, este *captar* del sujeto que se dirige hacia el objeto —y en eso consiste la *intencionalidad*— es en realidad un *captarse* del sujeto en el objeto, pues el sujeto no podría captar el objeto si en dicho captar no aconteciese un *movimiento circular*, el cual, yendo hacia el objeto, retorna hacia el sujeto que capta el objeto (*Essere e libertà*, pp. 64-65).

c) *La fenomenología de la libertad*. La reflexión del conocimiento no constituye el último nivel en el que el sujeto puede encontrarse y reconocerse como origen de sus propios actos. El ejercicio de la voluntad refleja la autonomía operativa del yo de un modo más intenso. En un sentido radical, en los actos de la voluntad no tiene cabida un referirse a los objetos correspondientes que fuese *exclusivo* o una determinación de dichos actos *exclusivamente* extrínseca; como tampoco la tiene en el ámbito cognoscitivo. La voluntad implica en su acto a la persona que actúa, dice una referencia a ella y se determina desde ella.

Todas las restantes formas de asimilación objetiva —sentidos, fantasía, intelecto— tienen por objeto contenidos y valores objetivos; por el contrario, la voluntad, la libertad tiene como contenido la *totalidad de la persona*, el *significado* y el *valor* de la persona. (...) Nadie es juzgado bueno porque tenga una sensibilidad o capacidad receptiva superior a los otros (*Essere e libertà*, p. 76).

31. Cfr. *Atto esistenziale e impegno della libertà*, p. 147.

En este sentido, la voluntad puede denominarse la facultad de la persona (*facultas totius personae*). Estrictamente, la voluntad no se dirige meramente a un objeto en cuanto tal, sino de algún modo a la totalidad del actuar por el que la persona se conduce hacia el propio bien. El ejercicio de la voluntad, podríamos decir, acaba siendo doblemente reflexivo. Por una parte, el acto de querer (algo) se aplica a sí mismo en cuanto querer su querer (quiero mi querer eso que quiero, al quererlo): sólo de este modo, el acto de la voluntad es voluntario, libre. Por otra parte, el querer es siempre querer un bien, el cual se refiere al sujeto y a su actividad en la medida en que es intencionado precisamente como un bien perfectivo para el sujeto.

El yo está implicado en el querer de un modo primario, como objeto inmanente del mismo querer, pues lo propio de la voluntad es establecer y realizar la correspondencia entre la naturaleza y la condición actual del sujeto, por un lado, (...) y la perfección que él busca y decide alcanzar, por otro (*Atto esistenziale e impegno della libertà*, pp. 135-136).

La voluntad se refiere necesariamente a un objeto. El acto de la voluntad responde a una instancia objetiva que procede del intelecto: sin conocer no hay querer, lo querido debe ser conocido. Dicha instancia expresa la relación objetiva entre el bien y la naturaleza del sujeto. Pero la llamada que surge de la aprehensión intelectual del objeto en cuanto un bien para el sujeto, advierte Fabro, constituye únicamente un presupuesto para el ejercicio de la voluntad y no su causa, expresándonos con precisión. La actuación concreta de la voluntad y su determinación objetiva están mediadas, desde el punto de vista de la realización efectiva del acto, por la autodeterminación de la misma voluntad, gracias a la cual el bien captado es asumido, hecho propio, querido.

Yo “quiero” buscar, “quiero” estudiar, “quiero” llegar a una meta determinada... Dicho “quiero” es el acto que desencadena otro acto, un acto que sustenta otro acto. Es verdad que para “querer” es menester tener ante la vista un objeto real o posible; sin embargo, tal objeto no es el fundamento del “querer”. El objeto se limita a ser la razón del querer, su motivo, su pretexto, su objetivo.

Pero lo que sustenta y actúa, lo que es estrictamente el primer principio de todo principio es el *querer mismo*. (...) El acto más fundamental y trascendental de la voluntad misma es el “querer querer”: *la reduplicación absoluta del querer en sí mismo (Essere e libertà, p. 77)*.

La experiencia subjetiva del actuar testimonia tal emergencia activa de la voluntad sobre sus propias determinaciones. Su contenido no se da nunca como un hecho simplemente objetivo. Por el contrario, su contenido se da en la inmanencia del acto de autodeterminación. Fabro, utilizando el verbo “poner” según una acepción de resonancias fichtianas, observa que el acto voluntario debe ser “puesto”, realizado, y al mismo tiempo siempre es susceptible de ser modificado. La conciencia aferra el devenir real del actuar: su actualidad operativa y su potencialidad.

¿Tenemos conciencia también de esta voluntad y libertad radical, es decir, del “pertenecerse total” —antes de salir al acto— y del “trascender total” —también una vez que hemos salido en el acto—; de tal modo que, salidos en el acto, somos capaces de volver a nosotros mismos y cambiar el acto y modificar el fin? ¿Tenemos la conciencia de esa trascendentalidad de la libertad, es decir, de su emergencia trascendental, de tal modo que la libertad, que pone todo y puede poner todo, no puede ser puesta por nadie excepto que por sí misma? Yo creo que sí (*Essere e libertà, p. 70*).

Teniendo en cuenta la dimensión inmanente de la voluntad, anteriormente recordada, se puede acceder a la cuestión planteada por Fabro; sobre todo si se considera el ejercicio de la voluntad en su dimensión moral. En esta esfera, la voluntad debe autodeterminarse y no puede ser predeterminada. La determinación a actuar o no, a actuar de este modo o de tal otro, procede de la voluntad; por eso, sostiene Fabro, la voluntad es en sí impredecible y alcanza gracias a ella misma sus cualidades.

Si [la libertad] poseyese un carácter, éste sería limitante: su carácter consiste en no tener carácter, su cualidad consiste en ser sin cualidad, su valor consiste en ser sin valor..., porque la cualidad, el carácter, el valor se lo da la libertad a sí misma. Y esto es lo que produce la imputabilidad: la virtud y el vicio, el mérito o el

desmérito. En este sentido, la libertad es la facultad, la capacidad, el principio y el fundamento de la persona. Y la persona es lo que hay de más subjetivo, lo que más pertenece al sujeto, lo más incommunicable (*Essere e libertà*, pp. 106-107).

d) *Conclusión*. Según Fabro, el acto de la voluntad es el acto más propio de la persona, en el que ella se expresa y se posee. El yo se reconoce plenamente en el ejercicio del querer originado por la libertad. *El yo se constituye, se actúa y se revela como sujeto mediante la libertad*. Por otra parte, reconoce Fabro, la voluntad presupone la totalidad de lo dado en la existencia: la situación del hombre en el mundo, el cuerpo, el activarse espontáneo de las facultades, el orden objetivo de los fines, etc. Pero la síntesis, subraya, en la que tales “objetos” son asumidos en la unidad de la vida personal, corre a cargo de la voluntad.

3.2. *La elección del fin último*

La realización más significativa de la libertad, según el concepto ahora esbozado, se alcanza en su relación con el fin último. A éste se refiere el acto de libertad en el que acontece la apertura completa de la persona y su autodeterminación unitaria, como una totalidad. Si la libertad incluye la capacidad de proponerse el fin del propio actuar, y si la serie de actos particulares de libertad tiene un sentido definitivo solamente en la medida en que se encuentra orientada hacia un bien absoluto, entonces el acto por el que el sujeto se pronuncia con respecto a su fin último es la expresión fundamental de la libertad. En opinión de Fabro, lo dicho se constata de hecho en el actuar del hombre: el hombre se determina radicalmente cuando identifica, quiere y se proyecta en aquello en lo que considera que se encuentra realmente el fin universal de la felicidad, es decir, en el placer, en la autoafirmación, en la entrega a un ideal humano, en la relación con Dios. La felicidad no consiste en un estado final vago, amorfo, indeterminado, sino en un referirse

operativamente a un bien, en cuya aproximación y fruición reside la vida cumplida de toda persona.

De lo dicho concluye Fabro que la libertad se extiende hasta el fin último. Sin embargo, a esta tesis se opone la doctrina aristotélica, acogida por Tomás de Aquino, según la cual el ámbito propio de la libertad, es decir, la esfera de la posibilidad y de la elección (*proairesis, electio*), corresponde a lo que de por sí es susceptible de ofrecer una alternativa: la esfera de los medios (*ea quae sunt ad finem*)³². Por el contrario, el fin último objetivo, la felicidad, es algo a lo que todos tienden necesariamente.

Desde esta perspectiva, cabría la posibilidad de asumir un bien, de entre una multiplicidad de bienes finitos, como fin. Pero en tal caso, el motivo de la elección estibaría en la presunción de la idoneidad de dicho bien para obtener la felicidad. En definitiva, el bien elegido se comprendería, también en este supuesto, como un medio para conseguir un fin no elegido, la felicidad. De ahí que algunos pensadores de inspiración tomista hayan criticado la propuesta de Fabro de una *electio finis*, considerándola por lo menos ambigua y no articulable con la doctrina clásica³³. Fabro responde a la objeción del siguiente modo:

El fin último (existencial) no puede ser el abstracto *bonum in communi* o la felicidad en sentido indeterminado; por el contrario, debe ser “elegido” en un bien real que el hombre intentará conseguir y fruir. (...) El fin último, (...) que consiste en la felicidad, si es un bien como objeto, es, al mismo tiempo y sobre todo (en el plano existencial), una tarea y un proyecto de vida y por ello un

32. Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 24-30. P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris 1973 (2 ed.), pp. 119-143; SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 13.

33. Cfr. C. VANSTEENKISTE, *Rassegna di letteratura tomista*, VI (1971), p. 159; T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de “voluntas ut natura” y “voluntas ut ratio”*, cit., pp. 101-102; M. PANGALLO, *Causalità e libertà. La questione del fondamento metafisico della libertà creata nel pensiero di Cornelio Fabro interprete di s. Tommaso*, en “Doctor Communis”, 43-3 (1990), pp. 203-233; D. COMPOSTA, *La libertà nel pensiero di Cornelio Fabro*, en “Euntes Docete”, 1997, pp. 179-194. Son de otro parecer Cardona y Gigante.

“objeto de elección” por parte de la voluntad creada. Es un hecho evidente —como es evidente la realidad del mal moral del pecado— que el hombre (...) *puede* elegir tanto el Infinito como lo finito, los bienes efímeros o la vida eterna. Por lo tanto, la *electio* no se refiere solamente a los medios, sino también (y *especialmente*) al fin existencial. (...) La inclinación natural, propia de la voluntad, se refiere a la felicidad en general, lo cual es todo y no es nada hasta que no se determina: el paso a esta determinación constituye el actuarse de la libertad real, existencial, exigiendo el primado de la voluntad (*Riflessioni sulla libertà*, p. 67).

El acto de elección implica el paso de una relación natural con el bien, determinada por un finalismo objetivo, a una relación estrictamente intencional. La elección connota, además de la “determinación” positiva del querer con respecto a un “objeto”, la existencia de la “posibilidad”, como su antecedente desde un punto de vista “subjetivo”. El sentido de la elección no se refiere únicamente a la “posibilidad objetiva”, a lo que es fácticamente realizable en el mundo, a los medios con su riqueza de posibilidades, sino también a la autodeterminación operativa del sujeto ante el objeto, la cual presupone una “posibilidad subjetiva” que atañe al sujeto en primera persona. Dicho con más precisión, es menester que se dé la elección en el ámbito de la relación entre el sujeto y el bien, si en el ámbito de la libertad humana se dan la responsabilidad y la posibilidad del mal. La responsabilidad exige, desde un punto de vista subjetivo, la indeterminación como condición de posibilidad intrínseca y antecedente del acto de autodeterminación. La posibilidad del mal, por su parte, deriva del hecho de que la voluntad nunca acaba de estar definitivamente garantizada como decisión por el bien; es decir, su referencia al bien debe ser “puesta” y confirmada, señalará Fabro.

La posibilidad subjetiva, en cuanto capacidad y exigencia de autodeterminarse éticamente, implica que la relación que el sujeto establece con el bien sea una relación personal, caracterizada por ser libre, así como también es libre el dinamismo temporal gracias al cual el sujeto realiza dicha relación elegida a lo largo de la vida. Dada la existencia de un bien objetivo y su evidencia para la con-

ciencia, corre a cargo del sujeto, de su libre voluntad, asumirlo como fin y medida de sus actos; asunción que no puede darse por descontada. Por lo demás, Fabro recuerda que la autodeterminación del sujeto ante un bien no excluye la posibilidad de una regresión o de una conversión, según la condición temporal de la existencia.

El planteamiento expuesto no rehúsa que a la inteligencia competente el discernimiento del fin último objetivo. La relevancia antropológica de la elección del fin último, en la que la autodeterminación de la voluntad adquiere su máxima expresión según su misma estructura inmanente, impele a la inteligencia a dilucidar en dónde se encuentra el fin que corresponde a la naturaleza del hombre y a confutar la plausibilidad de otras alternativas.

Un criterio, si bien no exclusivo, para la identificación del fin se puede establecer en función de la capacidad de un bien de referirse a la libertad, ya que la libertad constituye un aspecto esencial de la naturaleza humana. A este respecto, Fabro subraya que el fin debe permanecer inmanente al querer, en la medida en que el sujeto debe llevarse a cabo en ese bien y su plenitud no es susceptible de reducirse a la simple producción de un estado de cosas. La determinación del fin último cualifica al sujeto según la serie completa de sus actos. Por ello, su contenido debe abrazar la integridad de la actualidad operativa de la persona, la totalidad de su vida tanto desde un punto de vista extensivo como intensivo. Además, no es posible pensar la vida de la persona, en el conjunto de sus actividades peculiares, sin referirse de algún modo a la libertad³⁴.

Existen contenidos que, aunque sean elegidos libremente, contradicen el sentido profundo de la libertad si son asumidos como fin. La elección que se refiere a lo finito corresponde ciertamente a

34. “Sembra, ed è anche ovvio, che la libertà possa darsi come contenuto se stessa come capacità attiva ed il proprio atto che la realizza: è questo il momento del suo “divenire intrinseco” ossia dell’approfondirsi della propria appartenenza a se stessa, ch’è un accrescersi nel ritorno a se stessa. Ma affinché l’atto, e il divenire ch’esso comporta, non si riveli una pura tautologia e non si risolva in una ripetizione vuota e indeterminata della possibilità ovvero capacità attiva originaria, occorre una determinazione che resti bensì intrinseca all’atto ma comporti insieme un’effettiva attuazione della possibilità originaria” (C. FABRO, *Essere e libertà*, p. 245).

uno de los sentidos básicos de la libertad humana, a la libertad práctica que se ejerce en el uso de los medios. Pero no se puede absolutizar esta función de la libertad, actuando como si la vida plena del sujeto, su fin, consistiese en la disposición de los medios. La libertad y el fin último implican al ser mismo del sujeto.

Si la libertad se encamina hacia lo finito solamente por lo finito, en el momento que transcurre y en función de un episodio singular, la libertad se pierde a sí misma y pierde lo finito mismo: se pierde en la medida en que hace vana su propia capacidad infinita en lo amorfo de la sucesión continua de lo finito en lo finito y, por ello, en la comprobación radical de su propia nulidad (*La preghiera nel pensiero moderno*, p. 46).

En el caso de una libertad que se limitara a su posición ante lo finito cabrían dos resultados: la alienación del sujeto en lo finito, recorriendo una serie indefinida de posibilidades objetivas incapaces de colmar la apertura intrínseca del sujeto, o bien la sustracción constante del sujeto ante cualquier determinación. En ambos casos, la libertad se entiende en función de una relación con la posibilidad definida ópticamente o categorialmente, es decir, con la posibilidad siempre finita de algo que se manifiesta incapaz de asumir la expresión plena de la libertad del hombre. De ahí que en un caso el hombre se enajene en el constante referirse a lo provisional y en el otro haga dejación de la libertad concreta, la única factible en su supuesto. En esta tesitura, el hombre no sabe cómo llevar a cabo su libertad en su actuar. La actualidad sería una determinación de la posibilidad.

Fabro, lector atento de Kierkegaard, considera que ante el problema de la elección del fin hay que tener en cuenta dos elementos. Por un lado, que en dicha elección lo que está en juego es el mismo sujeto: el hombre se determina al elegir y decidirse. Por otro, que la dificultad de fondo consiste en identificar aquello en lo que el hombre encontrará la realización cumplida de su libertad. Es menester, entonces, encontrar un “objeto” en el que el hombre pueda identificarse integralmente, según una forma de vida constituida por el referirse constante a dicha realidad en cada uno de sus actos. El “objeto” debe corresponder al despliegue completo y siempre en

acto de la apertura e intencionalidad del sujeto, de por sí infinita. El “objeto”, además, debe contener una referencia intrínseca a la libertad, ya que sólo la relación a una realidad de tal índole garantiza una forma de existencia cumplida. Como es lógico, Fabro considera que lo único que responde a estas exigencias de la libertad del hombre es Dios. El ser de Dios es absoluto y, por tanto libre por excelencia. En la relación con Dios se colma la intencionalidad y apertura infinita del sujeto. Sólo con el Infinito cabe obtener un dominio definitivo de lo finito, según modalidades que habrá que precisar.

Sólo lo que está “fuera” de cualquier plexo y relación es verdaderamente el Principio y no pertenece a la cadena de la finitud; sólo ello es la libertad en acto. Por tanto, la consideración de tal Principio en su prominencia, en su trascendencia sobre lo finito y sobre el ser del mundo es un alcanzar la libertad y vivir en ella. Lejos de coartar la libertad, de hacer dependiente y condicionar la existencia —como mucha filosofía, sin razón, ha pretendido—, elevarse al Absoluto es, más que una condición o un medio para expresar o defender la libertad, su constituirse en acto (*La preghiera nel pensiero moderno*, pp. 22-23).

La libertad finita del hombre remite a la Libertad infinita, tanto desde el punto de vista ontológico como existencial. Ontológicamente, porque un acto se fundamenta en otro acto, no en la potencia. Existencialmente, porque el actuarse de la libertad finita alcanza su plenitud en una relación que en lugar de restringirla la ensalza hasta su vértice.

La libertad de inmanencia sería una pura tautología, tal como es concebida por el pensamiento moderno: el yo quiere al yo, la voluntad quiere la voluntad... lo cual es pretender fundamentar el acto a partir de la posibilidad. Y ello es lo que ha llevado a la filosofía contemporánea a concebir la libertad como elección, en el sentido de la aceptación pasiva del propio ser situado o como rechazo de la situación, es decir, como revolución. Sin embargo, el acto reclama un acto y se fundamenta únicamente en un acto. Por eso, sólo el Óptimo puede ligar dejando libre a quien ha ligado. Quien es ligado y es dejado y permanece infinitamente libre mientras está li-

gado y es el ligarse mismo, en cuanto es un alcanzar el Óptimo, se constituye en libertad (*La preghiera nel pensiero moderno*, pp. 25-26)³⁵.

Detengámonos, para concluir, en este último punto, aunque sea de un modo somero.

3.3. *La libertad y Dios*

¿En qué medida Dios puede constituir el contenido de la libertad? O, con otras palabras, ¿de qué modo es comprensible y factible la relación con Dios desde la óptica de la libertad?³⁶ La pregunta no se refiere únicamente a la modalidad del acto libre que se decide por un fin, sino que considera también la libertad en su relación con lo que constituye el contenido de su elección y lo cuestiona en cuanto aquello que, de un modo exclusivo, hace al sujeto verdaderamente libre o aquello en lo que su libertad se realiza plenamente como libertad. En este sentido, la libertad se enfoca como lo que cualifica de un modo integral la existencia del hombre, y no sólo según el significado que posee como característica peculiar de los actos de una facultad. La libertad psicológica, que se experimenta como propiedad de los actos de la voluntad, remite a una libertad más fundamental, que constituirá el principio hermenéutico de la condición humana en su totalidad y se realiza en el acto por el que se refiere libremente al fin último.

35. Cfr. L. ROMERA, *Questione dell'essere, problematicità dell'esistenza e religione*, en "Acta Philosophica", vol. 7 (1998), fasc. 2, p. 292.

36. Dejamos de lado la cuestión de Dios como fundamento de la libertad, en cuanto temática más propia de la metafísica. Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, pp. 424-483; ID., *La fondazione metafisica della libertà di scelta in S. Kierkegaard*, nel vol. "Studi in onore di Gustavo Bontadini", Milano 1975, pp. 86-115, rist. en C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, pp. 201-230; ID., *Le "Liber de bona fortuna" chez saint Thomas*, en "Revue Thomiste", XCVI, LXXXVIII, 4, oct.-dec., 1988, pp. 556-572. Entre los texto más citados por Fabro al respecto se encuentran: cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 105 a. 5; S. KIERKEGAARD, *Diario*, Brescia 1962, I vol., p. 512, n. 1017.

A este respecto, Fabro identifica una tensión en la interioridad del hombre entre su apertura e intencionalidad infinitas y su condición ontológica finita. Su inteligencia y su voluntad no se agotan con un objeto determinado, sino que se extienden virtualmente a todo objeto posible y a Dios como infinito subsistente. El hombre se afana por unirse con lo que constituye el objeto de su anhelo radical, el Infinito, pero su ser está rodeado de finitud por todas partes. Lo ponen de manifiesto sin cesar tanto los límites que circunscriben el ámbito de su poder, como la constatación del error, del mal, de la muerte.

La trascendencia de que son capaces la inteligencia y la voluntad de por sí, no se corresponde plenamente con la condición *real* del hombre. Incluso la referencia a Dios, que constituye el acto de trascendencia del hombre por antonomasia según su naturaleza, permanece en la inmanencia operativa del sujeto sin mengua de su intencionalidad y verdad. La trascendencia intelectual, tal y como se lleva a cabo gracias al pensamiento especulativo en su uso natural, no responde plenamente al anhelo o dinamismo extático del querer del hombre.

En este sentido, la voluntad, asumiendo en sí la condición del sujeto de un modo integral, desea una presencia real y un contacto existencial con Dios, sin conformarse con una presencia meramente intencional. Fabro sostiene que la aspiración suprema de la libertad no se agota en una relación intencional con el Absoluto, en una contemplación meramente especulativa, filosófica, de Dios; sino que consiste en el anhelo de participar realmente en su plenitud de vida, en una relación personal con Dios. Por eso, Fabro subraya el papel de la razón en su orientación a la praxis y el cometido del deseo de la voluntad a la hora de comprender al hombre y de identificar el sentido de su libertad. La voluntad aspira, implicando a la totalidad de la persona, a una relación con Dios en la que se dé una participación en su Vida.

La *razón práctica* constituye la esfera propia de los “trascendentes reales”: ella es guía próxima de la acción y se refiere a los objetos en la situación real, es decir, según el significado, contenido y valor efectivo que tienen en la realidad. (...) De este modo

se puede reconocer que, como la razón teórica puede considerarse la esfera de la inmanencia, la razón práctica constituye la esfera de la trascendencia. (...) De ahí que la relación de la razón práctica con el infinito sea diversa: si bien la conciencia puede tener y operar en sí una cierta “presencia objetiva” del infinito en cuanto razón teórica, no puede de ningún modo operar en sí una presencia real subjetiva: Dios no sería Dios, el *Esse ipsum*, si se dejase comprender por una conciencia finita. El único modo de operar en sí una presencia real de Dios consiste en trasladarse a Él, en dirigirse a Él mediante el movimiento de la libertad (*La preghiera nel pensiero moderno*, pp. 43-44).

Ahora bien, dicha participación vital sólo es realizable en la forma de las relaciones personales. Una forma analógica adecuada para pensar la “presencia” del Absoluto a la que aspira el hombre, según Fabro, es la relación de amistad, o bien, con mayor profundidad, la de la filiación. Tal deseo, que en el fondo es un deseo de libertad, surge de la intimidad más honda del hombre y, sin embargo, supera nuestras posibilidades. De ahí que Fabro concluya afirmando que el único modo en el que el hombre puede encaminarse hacia dicho anhelo con su libertad sea la oración.

Sólo la oración establece una relación personal con Dios, según la verdad de nuestra condición ontológica, que es una situación de radical indigencia. La oración constituye la modalidad más común y auténtica de expresar la decisión por Dios, como respuesta al don del ser recibido y como resolución personal por remitirse a Dios. La decisión por Dios que el hombre lleva a cabo en la oración actúa la forma más alta de libertad, dado su carácter de respuesta y de disposición completa del propio ser.

La oración como acto de libertad, expresa el *cambio cualitativo* más profundo que se puede dar después de la creación que ha sacado el ser de la nada por primera vez. En la elección por Dios la libertad consolida y cumple, en un cierto sentido, tal emergencia de la nada trasladándose a sí misma en Dios. Con mayor precisión, en el acto supremo de la elección por Dios, que posee su integración normal en la oración, la conciencia humana se pierde completamente y completamente se salva. Se pierde completamente porque

reconoce que la salvación no le puede venir de sí misma, ni de ningún objeto finito; (...) completamente se salva, en la medida en que no hay ninguna garantía de salvación más sólida que la protección paterna de Dios, el Omnipotente (*La preghiera nel pensiero moderno*, p. 47).

Concluyendo, la reflexión sobre la libertad de Fabro aúna la instancia metafísica con la existencia y la religión. La libertad se pretende enfocar según la totalidad del campo de sus significados y de los problemas que le conciernen. Fabro no se ha limitado a afrontar los aspectos formales de la libertad, como los que se refieren a la estructura y a las condiciones del acto de elección. En conformidad con su perspectiva metafísica, Fabro ha intentado dilucidar la libertad en su conexión con el ser, con la vida de la persona y su finitud.

Desde este punto de vista, la libertad no se presenta como un aspecto más del ser de la persona entre otros muchos; por el contrario, se refiere a la totalidad de la persona determinándola cualitativamente en cuanto tal. De ahí que, en su opinión, el tema de la libertad exceda el campo de la antropología, si ésta se considera en su acepción reducida de disciplina académica de índole óptica. Dado su alcance trascendental, la libertad se introduce en el campo de la metafísica: en otros términos, el tema de la libertad conecta la antropología con la metafísica. Este enfoque se propone como el más adecuado para acceder a la libertad según la amplitud y riqueza de su significado.

4. CONCLUSIÓN

La antropología de Fabro posee una consistencia ontológica, contiene una relevancia existencial y se extiende hasta un alcance religioso.

Su antropología contiene consistencia ontológica pues en ella son centrales los conceptos de acto y participación. La dimensión de acto se refiere tanto a la consistencia interna del ser espiritual,

como a su actuar. En éste se reflejan las propiedades peculiares del ser del hombre: la reflexividad e inmanencia, y su apertura y trascendencia (en las operaciones cognoscitivas y en el ejercicio de la libertad). Por su parte, la dimensión de la participación muestra el carácter creado de su ser y su destino trascendente. La participación, subraya Fabro, permite articular dos aspectos aparentemente opuestos de la libertad, entre los que oscilan muchas filosofías de la libertad: su aspecto en cierto modo absoluto y su finitud. La libertad indica que la persona humana ha sido constituida a imagen del Creador, como un principio autónomo de iniciativa gracias a su “creatividad participada” (*Riflessioni sulla libertà*, p. VIII).

La antropología de Fabro contienen una relevancia existencial, porque el yo del que reflexiona está implicado en primera persona. A través de la conciencia, la libertad se capta en su ejercicio. La libertad es enfocada por Fabro según la amplitud global de sus contenidos, de lo que se deduce que ella no es clausurable en un concepto unívoco, ni se limita a lo que suele indicarse según la acepción más frecuente del uso de la palabra “libre”: la propiedad de los actos de la voluntad, en cuanto facultad de disponer de posibilidades o medios. En la relación entre la libertad y la dimensión ética de la existencia Fabro identifica la dimensión inmanente de la libertad, la autonomía operativa de la persona y su trascendencia.

Por último, la contribución antropológica de Fabro se extiende hasta lograr alcance religioso, reconociendo en la oración el acto en el que se realiza máximamente la libertad del hombre. La dimensión religiosa constituye por tanto el ámbito imprescindible para elaborar una antropología que se adecue a la apertura constitutiva del ser humano.

Luis Romera
Profesor Ordinario de Metafísica
Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma)
e.mail: romera@usc.urbe.it

Ariberto Acerbi
Profesor de Ética
Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma)
e.mail: acerbi@pusc.it