

EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION DEL SER

UNA CONFRONTACION DE HEIDEGGER CON STO. TOMAS

Nos parece de especial significación y singular relieve la extensa obra que ha publicado el pasado año Cornelio Fabro bajo el título "*Tomismo e pensiero moderno*", que unifica un conjunto de trabajos monográficos referidos todos a la misma temática de la metafísica tomista del ser en confrontación con la filosofía moderna y muy especialmente con el pensamiento de Heidegger (1). Por ello queremos glosar en especial recensión su contenido en un empeño valorativo de su alcance y fondo doctrinal.

El autor de la obra es actualmente docente en la Pontificia Universidad Lateranense en cuya Editorial publica su obra. Pero era ya bien conocido entre los más relevantes escritores del campo tomista por sus numerosas publicaciones en temas de alta filosofía. Tomista convencido y auténtico, no es extraño que en el trabajo introductorio de esta obra y a lo largo de toda ella clame por el retorno de la filosofía perenne, representada con tanta fidelidad por Sto. Tomás, con sólidas argumentaciones tanto del Magisterio de la Iglesia como por la experiencia de las azarosas vicisitudes del pensamiento moderno en continua decadencia y que tanta ambigüedad y confusión siembra aún en los mejores espíritus.

Porque C. Fabro tiene plena conciencia de la que él llama "crisis del tomismo" en la hora actual (p. 435). Crisis que coincide con la otra crisis más vasta, o enorme ola de confusión, incertidumbre e inseguridad que invade en la actualidad el pensamiento cristiano, donde todo es puesto en cuestión, todo está sometido a duda, entre metódica y real, y todo se pretende sea sometido a revisión: desde las instituciones y estructuras de la Iglesia hasta las creencias y dogmas, las evidencias racionales más firmes y ca-

(1) CORNELIO FABRO, C. S. S.: *Tomismo e Pensiero moderno*. Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969, 468 pp.

si todos los valores morales y formas estructurales de la vida humana y social. Sopla desde las planicies nórdicas un aire fresco y helador que destruye el calor y el brío de la mente para elevarse a las alturas de un pensamiento espiritualista y ha enrarecido el ambiente propicio para el vuelo del espíritu a la esfera de lo suprasensible aun en el mundo católico de la Iglesia postconciliar...

Nuestro autor piensa con razón que en el fondo ideológico de esta crisis y confusión de pensamiento subyace, como causa principal, el olvido de la auténtica filosofía del ser y, por tanto, de la esencia de la verdad.

Cornelio Fabro subraya con insistencia cómo ha sido el mismo Heidegger en sus últimos trabajos quien ha denunciado la situación de "malestar incurable" en que ha venido a encontrarse el pensamiento occidental a causa del "principio de la conciencia", o de la inmanencia subjetivista de su concepción del conocimiento que ha tenido su resolución lógica en el nihilismo de la filosofía actual. El mismo Heidegger ha acuñado la expresión "olvido del ser" para significar esta desviación fundamental del pensamiento moderno, consistente, según él, en haberse cerrado en el "existente en cuanto existente", sin esclarecer primero "el ser del existente" con aquella experiencia fundamental del mismo en que se ilumina para el hombre la verdad del ser (2).

Por ello mismo, añade el citado C. Fabro, "se puede reconocer a la obra de Heidegger —cualquiera que pueda ser su éxito— el mérito de haber recuperado *el significado del problema del ser*, de haber esclarecido de modo radical la pertenencia esencial del ser a la verdad y de la verdad al ser, en cuanto que el hombre mismo como tal está ordenado al ser. Su característica como esencia pensante es de estar abierto al ser, puesto delante de él, referido al ser" (3). Es también este último Heidegger el que ha lanzado la recomendación de "retorno al fundamento de la metafísica" (4) y "del paso atrás" (*Schritt zurück*), que debe dar la filosofía (5), como movimiento opuesto a la "superación" (*Aufhebung*) de la dialéctica hegeliana, es decir, la fundación de la verdad como "presencia del pensante" que es reivindicación del "ser del existente" como manifestación de esta presencia, y por tanto retorno al primado del ser con la restauración de la metafísica.

Y se puede, por fin, convenir con el último Heidegger en la otra diagnosis del pensamiento moderno, que es de haber perdido

(2) Es la expresión, *Vergessenheit des Seins*, contenida en *Holzwege, Wozu Dichter?*, Frankfurt 1950, p. 252, y en otras obras.

(3) C. FABRO. *Tomismo e Pensiero moderno*, III: *Dall'ente di Aristotele all'esse di S. Tommaso*, p. 81.

(4) *Der Ruckgang in den Grund der Metaphysik*, en *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1949, *Einleitung*.

(5) En el Ensayo, *Das Ding: Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 184.

el sentido del problema de Dios por haber perdido el sentido de la verdad del ser y haber señalado en el ateísmo moderno la conclusión inevitable del subjetivismo que desde Descartes está en el fundamento de la especulación filosófica del pensamiento moderno.

En efecto, Heidegger, en uno de sus últimos escritos, ha planteado más expresamente el problema de Dios, profundizando en la discusión sobre Dios dentro de su temática del fundamento del ser del existente, o "de la estructura *onto-teo-lógica* de la metafísica" (6). Pero de sus sibilíticas sutilidades en la lingüística y fenomenología del ser no puede surgir el esclarecimiento del ser mismo (*Sein selbst*), es decir del Ser subsistente. Dios es declarado lo desconocido, incapaz de manifestarse, el misterio. Y el ser en sí, fuera del existente humano, es pensado como algo vacío. La realidad original del ser no puede venir de la inmersión del ser en el devenir y el tiempo, o de la determinación del límite, sino del reconocimiento de la consistencia del ser como acto, abierto a la plenitud infinita del Ser en sí.

Heidegger tiene el mérito de haber hecho resaltar en sus análisis que la reflexión sobre "el ser mismo" es mantenida como hilo conductor en el pensamiento de la humanidad y por eso se le encuentra en todas las filosofías de todas las épocas. Pero su posición y metafísica del ser ha quedado a medio camino entre el ser abstracto y puramente semántico y el Ser absoluto, primero vacío y después lleno, de la lógica hegeliana. A causa del mismo principio de la conciencia o de la inmanencia, Heidegger ha caído en el mismo "olvido del ser" y "olvido de Dios" que él atribuye a las otras formas más idealistas del pensamiento moderno. Ciertamente no es el ser para él simple producto de la conciencia, co-

(6) *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 45 ss. Este ensayo, fruto del Seminario sobre Hegel del semestre de invierno 1956-57, figura como uno de los escritos más recientes del último Heidegger, según la designación de C. Fabro.

Como producciones del último Heidegger, es decir, de la etapa posterior a la obra principal *Sein und Zeit*, C. Fabro se refiere a sus numerosos escritos postbélicos, o los ensayos a partir del *Brief über Humanismus*, Berna 1947, hasta la monumental obra, NIETZSCHE, vol. I-II, Pfullingen 1961, del filósofo alemán. Figuran, entre otros importantes, *Erläuterungen zu Hölderling Dichtung*, 2 ed. Frankfurt 1951, en que apunta tanto el tema de Dios, ya que el argumento central del mismo es "la falta de Dios" (*Fehl Gottes*), inspirado positivamente por la poesía de Hölderling y negativamente por Nietzsche. En la atmósfera convergente de lo sagrado de Hölderling y del "Dios ha muerto" de Nietzsche, indaga el filósofo germano no tanto el fundamento para una presencia de Dios cuanto el significado de la ausencia de Dios, como resultado del pensamiento moderno. La falta de Dios y de lo divino es ausencia, no como simple nada, sino como referencia a un "aún-no", a una misteriosa experiencia del ser, aun cuando este ser no es Dios y justamente porque no lo es. Asimismo pertenecen a esta etapa otros ensayos contenidos en *Holzwege*, Frankfurt 1950, en la citada colección, *Vorträge und Aufsätze*, etc. Cf. C. FABRO, *ob. cit.* II: *Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere*, p. 21 ss.

mo en Hegel; pero es siempre acto en cuanto es por las conciencias, por cuanto es "ser presente" por un existente de naturaleza particular que es precisamente el hombre. "El ser, que es en el modo de existencia, es el hombre. Solo el hombre existe. El árbol, la piedra, el angel, Dios son, pero no existen", sentencia una vez Heidegger (7).

Esta filosofía del ser heideggeriana, basada asimismo sobre el principio de la inmanencia, no puede tampoco llevar al descubrimiento del ser de la metafísica, cuya resolución definitiva es el Ser puro, el Ser por sí y Acto de ser en su plenitud.

Y es cierto que el último Heidegger, sin renegar del primero, presenta ya el planteamiento de una explícita proyección del ser hacia la presencia inminente del Absoluto. Sería un cambio definitivo (*Kehre*) en su pensamiento, estimulado especialmente por la profundización de la poesía de Hölderlin. Cambio que puede llamarse paso del "tiempo" al ser mismo, de la ontología a la metafísica, de la presencia como proceso onto-fenomenológico a la presencia como "retorno al Principio" en el sentido de la última fundamentación de la verdad del ente mediante la manifestación del Absoluto, gracias al desvelamiento de la presencia del Infinito como fundamento de lo finito. La filosofía que recorre este camino es llamada metafísica.

Pero, en definitiva, "la cuestión del ser" (*Seinsfrage*) sigue siempre abierta y sin respuesta en Heidegger. El mismo ha dicho que el ser no es Dios ni tampoco un fundamento del mundo (*Weltgrund*). El ser es de hecho todo existente, y es lo más vecino al hombre a la vez que lo más distante. El hombre piensa siempre y solo en el existente, nunca propiamente en el ser como tal. La presencia del ser se da en forma de iluminación (*Lichtung*), mas la verdad del ser como iluminación sigue siempre escondida a la metafísica. El ser por lo tanto está presente, porque es la presencia misma del existente. Por otra parte, el momento decisivo en el pensamiento de Heidegger es la esencial pertenencia del ser a la esencia del hombre, como respectiva apertura que trata de romper el círculo cerrado de la relación sujeto-objeto. La presencia del ser es siempre presencia a la esencia del hombre, relación mutua del ser al existente, puesto que el ser solo aparece en el existente humano...

Heidegger en todo caso vislumbra una cierta distinción entre el ser y el existente que lo muestra, y cierta referencia del existente al ser como trascendencia, que sería como la esfera metafísica; pero no llegó a clarificar la "diferencia ontológica" del ser y los existentes, ya que el *Sein* heideggeriano como presencia pura o puro aparecer está antes y más acá de toda distinción y dualidad de esencia y existencia, materia y forma, causa y efecto, su-

(7) En, *Was ist Metaphysik?* Einleitung, Berna 1947, p. 75.

jeto y objeto, lo humano y lo divino. El Heidegger de los últimos ensayos planteó esta cuestión y rechazó expresamente tales dualidades, en especial la de *esse essentiae* y *esse existentiae*, como desviaciones iniciales de la filosofía tradicional desde Platón, pasando por Sto. Tomás, hasta Nietzsche y Sartre (8).

En suma, la obra de Heidegger representa un esfuerzo notable por plantear el núcleo especulativo más importante y fondo de toda filosofía, que es el problema metafísico *del ser*. Su posición, sin embargo, se coloca intermedia entre los dos modos más orgánicos y coherentes de la concepción del ser: el idealismo puro de Hegel y la metafísica realista de Santo Tomás que formula la estructura ontológica del ser bajo el primado del *actus essendi*, fundamentado en el Ser subsistente como puro acto de ser, del cual todos los existentes participan.

Ni tampoco el ser en Heidegger se abre a la auténtica trascendencia. Su posición es similar a la de Jaspers que concibe la trascendencia o el Absoluto como el "envolvente" o límite de los existentes finitos. De igual suerte, repite Heidegger, el ser aparece, está en todo presente, como el aparecer, la presencia o iluminación del existente en esta presencia. Pero el ser no es Dios, porque Dios no está presente, sino lejano.

Así quedan fallidos los esfuerzos del existencialismo representativos del mayor intento del pensamiento moderno para estructurar la auténtica metafísica del ser, para dar satisfacción a las exigencias de la plena actualización y realidad del ser. Los presupuestos de la mentalidad postkantiana no permiten romper el cerrado círculo de la inmanencia del yo cognoscente en que se mueve el pensamiento actual.

Vayan por delante estas reflexiones, tomadas de la obra que glosamos, de *Cornelio Fabro, "Tomismo e Pensiero moderno"* para introducirnos en la valoración de esta última producción del insigne filósofo tomista.

El P. Cornelio Fabro es una figura bien conocida en los medios filosóficos por sus numerosas publicaciones en torno al núcleo central del sistema tomista, que es la estructura ontológica del ser. Es en especial conocida una de sus primeras obras sobre *la noción de participación en la filosofía de Sto. Tomás* (9). Desde entonces ha vuelto una y otra vez sobre la misma temática del

(8) En su escrito, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, de la colección, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 63 ss., y en otros escritos, como *Einführung in die Metaphysik*, p. 64 ss.; *Brief über Humanismus*, 1947, p. 72 ss.

(9) C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, en su 3 ed. Turín 1963; *Id.*, *Participation et causalité selon S. Thomas*, París 1961. Otras obras suyas posteriores e importantes, C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 2 ed. Brescia 1965; *Id.*, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 ed. Roma 1969, que también se refieren al mismo tema.

ser como *actus essendi* que con razón presenta como clave de bóveda de la concepción tomista y punto crucial de toda la especulación filosófica de los siglos.

Pero C. Fabro no ha limitado sus esfuerzos a la investigación de los textos del Aquinate para penetrar las virtualidades de su concepción metafísica del ser. Como Maritain, Gilson, Derisi (10) y otros tomistas, se ha percatado de la problemática fundamental de la filosofía que, a lo largo de todos los sistemas filosóficos y pensadores desde Parménides, ha girado en torno a este concepto primero del ser. Y que las concepciones ideológicas del mundo que más influyeron en la marcha histórica de las ideas derivaron principalmente de una desviación inicial en la interpretación de esta intuición primera del pensamiento, que es el ser en su interna armónica constitución de esencia y acto de existir.

Esto se ha hecho patente con el existencialismo actual, que de un falseamiento del problema del ser, de una flexión indebida de esa experiencia del ser resuelto en el puro devenir de los existentes y desvelado en la simple autoconciencia del yo ha extraído consecuencias incalculables que representan las mayores desviaciones del pensamiento actual.

Por ello C. Fabro, en una actitud ejemplar y ahora tan recomendada por el Concilio, ha dirigido sus esfuerzos a profundizar también en la temática del pensamiento moderno con la finalidad de *confrontarlo* con la filosofía clásica de Sto. Tomás. Su labor investigadora se ha centrado principalmente en el existencialismo de Heidegger. En esta obra delata un conocimiento especial del llamado "el último Heidegger", es decir, de los escritos de postguerra del filósofo germano hasta el monumental y más reciente titulado *Niezsche*, cuyo valor y riquezas no han sido advertidos aun por sus mismos discípulos. Pero también refleja un conocimiento muy amplio tanto de las fuentes principales de la filosofía antigua como del pensamiento moderno. Los textos de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel y los idealistas vuelven con insistencia a lo largo de las densas páginas de esta obra.

De ahí el conjunto de esta producción, puesta bajo el título *Tomismo e Pensiero moderno*. El título, si bien incluye todo el contenido, no da idea de la riqueza de aspectos y vertientes bajo los cuales el autor trata dicha temática. Puede ello verse por la enumeración de los trabajos en que se desenvuelve y que los transcribimos, omitiendo algunos:

(10) J. MARITAIN, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris 1947, vers. esp. Buenos Aires 1949; E. GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris 1948, vers. esp. Buenos Aires 1951; O. N. DERISI, *Tratado del Existencialismo y del Tomismo*, Buenos Aires 1956. Merecen también especial mención J. KALINOWSKI-S. SWIEZAWSKI, *La Philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965.

- 1.—*Per un tomismo essenziale.*
- 2.—*Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere.*
- 3.—*Dall'ente di Aristotele all'esse di S. Tommaso.*
- 4.—*La problematica dell'esse tomistico.*
- 5.—*The Problem of Being and the Destiny of Man.*
- 6.—*Intorno al fondamento della metafisica tomistica.*
- 7.—*Dell'ente, dell'essere e della nulla.*
- 8.—*Per la determinazione dell'essere tomistico.*
- 9.—*Le retour au fondement de l'être.*
- 10.—*The Transcendentality of ens-esse und the Ground of Metaphysics.*
- 11.—*L'esse tomistico e la ripresa della metafisica.*
- 12.—*Platonismo, neoplatonismo e tomismo.*

Poco importa que la obra esté aglutinada de trabajos casi todos publicados en distintas ocasiones en los últimos años. En todos ellos vuelve al mismo problema de la comprensión y esclarecimiento del ser, a través de ricos análisis y reflexiones sobre el tema del *ens-esse*, cuya estructura ontológica de la clave iluminadora de todo el ámbito de la filosofía.

Y toda la obra es un libro de *confrontación* entre la visión metafísica de Sto. Tomás y el pensamiento moderno. En buena parte de los trabajos citados vuelven de continuo los largos análisis de los escritos de Heidegger, quien también orientaba sin cesar sus reflexiones sobre el ser y su fundamentación que es el centro del problema metafísico. Otros trabajos presentan la misma temática en los textos de Hegel, otros en la filosofía antigua o en la marcha general del pensamiento moderno. La unidad del tema y de confrontación con la concepción de Sto. Tomás marca claramente el camino único que recorre el autor a través de tanta variedad de reflexiones

En todo ese conjunto de elevadas discusiones, C. Fabro asume como punto de partida el problema planteado por el último Heidegger: es el problema de la *fundación del ser*, es decir cuál es el *fundamento ontológico del ser de los entes*. Es el mismo planteado por su colega en la línea existencialista Jaspers, que propone también como suprema pregunta de su *Metafísica* "el esclarecimiento de la Existencia" (a Jaspers, sin embargo, nuestro autor no le menciona; no ha hecho aun de las ideas de éste objeto de sus investigaciones). Este problema lleva consigo el otro tan explícitamente puesto también por Heidegger de la "diferencia entre el ser y los existentes" que habría de esclarecer el fundamento común a todo ente, o el contenido y núcleo primordial de todos los entes (*das Sein des Seindes*).

Por otra parte, Heidegger ha declarado que la metafísica no ha esclarecido hasta ahora dicha "diferencia" entre el ser y los existentes. Y afirmado que la distinción real de *essentia* y *actus essendi* enseñada por Sto. Tomás y la Escolástica es una solución

falsa y simple derivación de la especulación platónica, la cual además habría caído en un círculo vicioso, en un movimiento circular del ser y el existente: el ser aparece como fundamento y el existente como el fundado; mas el existente supremo sería el fundante en el sentido de *prima Causa*. Si la metafísica piensa en el existente por relación a su fundamento común a todo ente como tal, entonces ella es lógica como *Onto-lógica*. Si la metafísica piensa el existente como tal en el todo, es decir, por relación al Existente supremo que funda todo, entonces es lógica como *Teo-lógica*. Tendríamos que el ser como fundamento funda el existente, mas el existente a su vez funda el ser. A este ente supremo la metafísica occidental lo llamó Dios como "existentísimo" (*das Seiendste*), como *Causa sui*, porque el fundamento que es el ser necesita a su vez de fundación, es decir que es la causación de sí mismo. Este no puede ser el Dios a quien se puede adorar, sino el Dios de la metafísica formalista de tipo neoplatónico-espinosiano-idealista, que la filosofía occidental ha aceptado y que se debe abandonar.

Solamente que Heidegger no ha resuelto el doble problema planteado por incidir de lleno en el círculo idealista que él atribuye al pensamiento occidental, del cual no le es posible salir en fuerza de su concepto fenomenológico del ser como presencia. Con ello continúa en el ámbito del horizonte moderno que piensa el ser en función de su "aparecer". El ser de Heidegger si no es ciertamente producto de la conciencia, como en Hegel, se hace sin embargo en acto en cuanto "es por la conciencia", por cuanto este acto que es el ser es "ser presente" por un existente de naturaleza particular cual es justamente el hombre.

De ahí su definición del hombre como "custodio del ser" (*Wächter des Seins*), de "pastor del ser" (*Hirt des Seins*) que debería sustituir a la antigua de "animal racional". Y una vez entendido el ser como "presencia" o "ser-por-la-conciencia", se comprende que reserve la existencia al hombre. En cambio, Dios no es calificado ni como ser ni como *Seiendste*, porque solo podrá ser apelado tal en virtud de una presencia. Ahora bien, Dios permanece como "lo desconocido". No hay vía alguna de salida sino en el aparecer mismo en que se da el ser del existente humano en recíproca pertenencia. Mas el Absoluto, cuyo ser sea atestiguado como reciprocidad del aparecer, ya no es el Absoluto, y así Dios no es ya Dios (11).

A este humanismo idealista de Heidegger, como a todas las concepciones anteriores del pensamiento moderno de signo idealista, basadas en el principio de inmanencia de la conciencia, opone con razón C. Fabro *la concepción metafísica del ser dada por*

(11) En el escrito, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, p. 67-71. Cf. C. FABRO, *Tomismo e Pensiero moderno*, V: *La problematica dell' esse tomistico*, p. 95-100.

Sto. Tomás y seguida por su Escuela, la única que ha puesto en claro la *estructura ontológica* del ser de los seres y resuelto la doble problemática del último Heidegger en tono a la fundación del ser y la diferencia real del ser y los entes o esencia de los mismos, sentando el principio del primado del ser como *actus essendi* y *actualitas omnium entium*, cuya dialéctica tiene como resolución última en el *Ipsum Esse Subsistens*, o Acto de ser en su plenitud infinita, del cual todos los otros seres participan por vía de causalidad creadora.

No podemos seguir al autor en sus prolijas disquisiciones que a lo largo de los trabajos antes enumerados vuelve y retorna siempre sobre la misma temática del concepto tomista del ser, constituido por el *actus essendi*. Los desarrollos del tema son bastantes repetidos y un tanto desordenados. Pero en esas repetidas reflexiones se encuentran casi siempre nuevos matices y profundizaciones del pensamiento central. Diríase al filósofo que ha encontrado el principio supremo de explicación de las cosas, que desde lo alto del mismo quiere iluminar todas las vicisitudes del pensamiento humano, volviendo siempre a la misma idea central.

A) En dos conclusiones básicas centra el autor su posición. *La primera es la originalidad absoluta de Sto. Tomás* en su noción peculiar del *esse* y su concepción de la estructura ontológica del ser.

Esta originalidad la entiende C. Fabro por relación a las ya conocidas fuentes inmediatas de la doctrina tomista de la *real composición* en los seres de *essentia* y *actus essendi*, que son algunos textos de Aristóteles, los de Boecio, neoplatónicos, y sobre todo de los árabes Alfarabi y Avicena. El autor prueba su aserción por un análisis detallado de dichos textos de la antigüedad clásica. Si bien en ellos se encuentra una base cierta e inmediata de la intuición de Sto. Tomás sobre la real distinción de *essentia* et *esse* en el interior de todo ser creado, pero no se advierte en ellos toda la profundidad del pensamiento tomista, con todas las consecuencias metafísicas en orden a determinar con precisión la trascendencia de Dios y su radical distinción del mundo creado, a la vez que su inmanencia y operatividad en él, que Sto. Tomás ha derivado.

Sin duda en Aristóteles se encuentra claro el análisis del concepto de *ens* y su resolución en sus principios que son *quod est* o *essentia* y *esse*. Esta resolución es doble y Aristóteles se fijó directamente en la primera y fundamental, que responde a la doble pregunta que nos hacemos sobre todo ser real: *qué es (quid sit)* y *si existe (an sit)*.

La segunda resolución puede presentarse como profundización de la primera en cuanto interroga sobre la determinación del *esse* que es acto de presencia del *ens*, la cual es a su vez doble: co-

mo presencia en la mente (*esse logicum*) y como presencia en la realidad (*esse reale*). El acto de presencia lógica se explica en el juicio, que conjuga precisamente el verbo *esse*.

Es claro que estas determinaciones son de natural analítica y se detienen en la esfera fenomenológico-óptica. La originalidad de la especulación de Sto. Tomás respecto del pensamiento anterior está en esclarecer "el pasaje semántico" del concepto lógico de ser a la determinación metafísica de la estructura real entre *essentia et esse* y sobre todo del "pasaje" del *esse* funcional de las metafísicas esencialistas o de la forma (*esse in actu*), al ser en acto de las cosas que es fundante respecto del ser en acto en la mente.

Porque la reflexión metafísica se puede detener en el *esse* como realización de la esencia y es el significado tradicional de *existencia* que indica "el hecho" de la realidad en acto y por tanto el pasaje del "estado" de la esencia de mera posibilidad a la realidad, que fue descrito como *positio extra nihilum et extra causas*. En la filosofía cristiana patrística y pretomista, esta "posición" tiene su fundamento en el acto libre creador de Dios, y por esto su concepto de *esse-in-actu* se distingue radicalmente de las precedentes concepciones de la filosofía pagana las cuales, faltando el concepto de creación, se habían detenido en el *esse-forma*. Una potente sugestión para la profundización del *esse* está en la noción revelada en que Dios es presentado a Moisés como *Ego sum qui sum* (Ex. 3,14). Mas parece que tanto la tradición judía como gran parte de la patrística han acogido esta noción *en sentido atributivo y no constitutivo*, como la cualidad de la existencia de Dios que no consta de pasado ni futuro, sino es eternamente presente. La existencia de la creatura sería, al contrario, un predicado contingente y cualificación extrínseca. La realidad del ente estaría dada en la esencia en acto.

Todo esto es verdad. Pero Sto. Tomás ha profundizado aún más en el análisis del *esse* con el paso ya indicado del *esse in actu* al *esse ut actus*. Este paso implica un *cambio radical* tanto en el concepto de la creatura como en el de Dios. Tal cambio se ha verificado en los dos polos: de una parte en la primera proposición de Boecio: *Diversum est esse et id quod est: ipsum enim esse nondum est* (De Hebdomad. prop. 1), donde el *esse* puro no es y no significa nada según la afirmación de Aristóteles; y de otra parte en la determinación tomista de Dios como *ipsum Esse subsistens* y de la creatura como síntesis de esencia y de acto de ser participado, donde el *esse* puro contiene la relevancia semántica y metafísica suprema. "Esta doble noción, desarrollada por Sto. Tomás, no se encuentra a mi modesto parecer en ninguna otra forma del pensamiento clásico y patrístico, sino que es una conquista suya original derivada de la especulación platónica sobre el *esse* y de la metafísica aristotélica del acto y la potencia"... (12).

(12) *La problematica dell'esse tomistico*, cit. p. 105.

Ya no podemos seguir al autor en su sutil proceso probativo de este progreso del *esse* tomista desde la noción inicial como acto del *ente* en el sentido más indeterminado o de *primum logicum* hasta su promoción, como *actus essendi*, a *primum metaphysicum* y actualidad de todos los seres. En las páginas siguientes recoge el autor los principales textos del Aquinate que hablan de esta visión culminante del *esse* como la suprema actualidad y perfección de las cosas, como el acto y realidad íntima de los seres. Las numerosas invocaciones a los textos del Pseudo-Dionisio y del libro *De Causis* prueban que el Aquinate ha tomado de estas fuentes neoplatónicas lo más elevado de su metafísica del ser en armoniosa conjunción con la doctrina aristotélica del acto y la potencia: Que el Ser subsistente es el Acto puro e imparticipado de ser, ser por sí mismo y plenitud del ser, del cual todos los demás seres participan. Que las criaturas no contienen esa pura actualidad de ser, sino que reciben una participación de ser y de sus perfecciones, constituyendo una mezcla o composición de potencia y acto de ser, seres participados y en potencia.

En cambio, en otro trabajo subsiguiente en que reporta de manera casi exhaustiva los textos de Alfarabi y Avicena en pos de los de Boecio (13), nuestro autor es en exceso duro y casi injusto para con estos meritísimos aristotélicos árabes, cuyos textos de modo tan lúcido reflejan la metafísica de la real composición de la esencia y el ser en las criaturas, la transcendencia del Ser puro de Dios cuya esencia se identifica con su ser, con los otros básicos atributos de Ser por sí y Ser necesario, causa de todos los seres contingentes, que por lo mismo tienen el ser por participación.

Pero C. Fabro reprocha a Avicena de extrinsecismo y contingentismo universal, reproduciendo la acusación que ya le dirigió Sto. Tomás de haber concebido la existencia como accidente. Hay pues en ellos una flexión o desviación en la concepción del *esse* que en el Aquinate había pasado de la indeterminación de su contenido y significado inicial a la plenitud de perfección del significado final. De ahí la concepción aviceniana de la creación necesaria en la línea del emanatismo neoplatónico. Y que en Dios ponga como atributo primero el *Necesse esse*, y no, como en Sto. Tomás, *Esse ipsum*, *Esse subsistens*. Para el Aquinate Dios es causa porque es *Esse per essentiam*, y la criatura efecto porque es *ens per participationem*, no al contrario.

De la flexión aviceniana va a derivar el *esencialismo* de la Escolástica posterior que ha negado la real distinción de esencia y existencia con el nominalismo y el racionalismo de Wolf. Un signo histórico de esta flexión y desviación ha sido, nota C. Fabro (p. 132), el abandono progresivo en la misma Escuela tomista de

(13) C. FABRO. *Intorno al fundamento della Metafisica tomistica*, en *Tomismo e Pensiero moderno*, p. 165-222.

la sobria terminología original, *quod est et esse, essentia et esse* por la otra ambigua de Enrique de Gante de *esse essentiae et esse existentiae*, y después de *essentia et existentia* difundida entre los negadores de la real distinción de ambos principios.

B) *La segunda consecuencia* de toda la obra de C. Fabro es que la concepción tomista del ser como *actus essendi* corresponde justamente y da satisfacción plena a la problemática y reclamación antes expuestas del último Heidegger de la "fundación del ser" mediante la averiguación de la *ontologische Differenz* entre el ser y los existentes.

Esta respuesta cumplida aparece ante todo en que las otras concepciones filosóficas no contienen sino desviaciones a la pregunta sobre el problema del ser y su fundamentación. Nuestro autor insiste con vigorosos trazos en estas desviaciones del pensamiento moderno. Heidegger, observa, ha denunciado el nihilismo como destino irreversible del pensamiento moderno, y a su juicio del pensamiento occidental en general, de abandono y olvido del ser y de haber no solo identificado el pensamiento y ser sino también pensamiento y acción, ser y voluntad, anegando la voluntad humana en la necesidad cósmica de la historia. En el pensamiento moderno la reflexión no se interpreta como relación de la conciencia al ser, sino que la conciencia pretende sustituir al fundamento y contenido de la relación misma. Por eso la filosofía moderna se caracteriza por el esfuerzo de poner la conciencia como subjetividad centrada en sí y de desligar por lo mismo esta conciencia del existente real, es decir, de separar el yo del mundo y la conciencia del ser para restablecer después la propia relación al mundo.

El principio de conciencia, el pensamiento de que el Yo es cierto en sí y permanece tal aun puesta entre paréntesis su relación al ser, experimenta dentro de la filosofía de la subjetividad abierta por Descartes su culminación en el idealismo germánico. Y de este modo la intentada inserción o incorporación de la Sustancia en el *Ich denke überhaupt* de Kant, es decir la identificación de Dios con el Yo puro trascendental, debía fallar. Así el *Ich denke* que se resiste a toda trasposición metafísica, como posición del antropocentrismo, es decir, como posición del ser a partir de la conciencia y de la objetividad a partir de la subjetividad, puede conducir solo a una ontología fundamental intracósmica en el sentido del *Dasein* de Heidegger o en el sentido de una ontología fenoménica del *phénomène de'être* de Sartre.

Por eso la tercera época del pensamiento moderno, o la filosofía posthegeliana, ha hecho justicia con razón de toda veleidad del Absoluto desde el principio de la inmanencia, mostrando que el concepto de subjetividad absoluta, como síntesis fundante de la subjetividad y objetividad, o como "reflexión absoluta" que es

"círculo de círculos" (Hegel) es un concepto en sí contradictorio. Al hombre no le queda sino acoger "el fenómeno" en su repetición infinita de espacio y tiempo, de naturaleza e historia, que quedan como única referencia de la posibilidad trascendental del ser y constituyen lo que puede llamarse "el vacío de la libertad". De ahí que el fallo definitivo de las repetidas tentativas para fundar el Ser a partir de la conciencia —de explicar el mundo y Dios a partir del Yo— ha llevado al vacío completo de la conciencia misma, resolviendo aquel Yo trascendental en relación del hombre al mundo (como ser-en-el-mundo, historia, economía, política)... y anegando la libertad en la espontaneidad de la vida y de la acción. Es la "mundanización" radical del hombre cuyo abocar irremediable hoy es el prevalecer creciente de la ciencia y de la técnica y la fuga del hombre hacia los espacios vacíos del Universo...

Al contrario —sigue reflexionando de mil modos C. Fabro— por primera vez en la historia del pensamiento occidental, la instancia de Parménides acerca de la verdad del Ser como fundamento y de la relación esencial del ser al pensamiento encuentra sentido y fórmula en el *ens* tomista, elevado sobre el doble peligro de resolverlo o en el contenido como esencia y objetividad abstracta (formalismo escolástico), o en el continente como conciencia o subjetividad abstracta (inmanentismo moderno) Y no es casualidad que el objetivismo formalístico o esencialismo de la baja Escolástica desembocara, por la dialéctica de los contrarios, en el subjetivismo de las escuelas nominalistas del que nació no solo Lutero sino también Descartes, así como el subjetivismo kantiano debió patrocinar una subjetividad trascendental, es decir un Yo universal extraño a la naturaleza e inmerso en la historia. Destruído en efecto o negado el principio fundante del *ens* como *actus essendi*, se destruye el nexa constitutivo de *essentia et esse* y por ello todo fundamento de síntesis para la verdad. El hombre es reducido a una perpetua interrogación sin posibilidad de respuesta.

Nuestro autor insiste con fuerza en la responsabilidad que ha tenido ese extrínsecismo de la Escolástica formalista y antitomista en la posición del pensamiento moderno, que se lanza a la conquista de la existencia a partir de la subjetividad de la conciencia y por tanto siempre en la línea y en función de la esencia. La "diferencia ontológica" de que habla Heidegger, viene a faltar en ese esencialismo escolástico que la resuelve en la oposición del concreto (*ens-existentia*) y de lo abstracto (*esse-essentia*).

En cambio esa diferencia ontológica solo se mantiene en la posición tomista que distingue, en el interior del ente y por tanto de todo *ens per participationem* incluidos los seres espirituales, el *esse* y la *essentia* en el sentido de dos principios reales distintos como acto y potencia y componentes del ente finito.

De ahí la fundamentación de todo *actus essendi* participado en el *Esse per essentiam*; y esta última fundación viene por *demonstración*: siendo el *esse* el acto de todo ente y por tanto de toda forma y perfección, el *actus essendi* de todos los seres participados y finitos que no son por sí mismos por fuerza debe referirse al *Esse per essentiam* como a su "Ser fundamentante" (de la expresión de Zubiri) y Causa de su ser esencial y existencial. Se trata de una demostración que tiene carácter sintético, porque corresponde, por elevación, a la estructura de la noción del *ens* en que se funda. El conocimiento de lo real no puede ser, para un entendimiento finito como el nuestro, más que el sintético, aunque otra cosa pretendan Hegel y Heidegger. La realidad de lo finito es atestiguada en la composición del *ens* y no se resuelve en el aparecer del Ser. Por ello la realidad del Infinito que es el *Esse subsistens* es exigida para el nexo fundacional del *ens*, compuesto de lo que es y el acto de ser, es decir por la dialéctica interna de la distinción de *essentia-actus essendi* que lleva del *ens per participationem* al *Ens per essentiam* cuya esencia es el Ser en su plenitud. Han hecho bien los viejos tomistas, concluye el autor, en batirse con todas sus fuerzas por la real distinción de *essentia et esse* en las criaturas y ver en ella el distintivo del tomismo esencial (14).

A la vuelta de estas y otras innúmeras reflexiones, diseminadas en su obra, concluye C. Fabro, y con razón, que el grito de *la vuelta al fundamento del ser*, o *la ripresa della Metafisica* con la *Überwindung* o superación de una metafísica encerrada en el círculo de la autoconciencia del último Heidegger, coincide en el fondo con la *vuelta a Sto. Tomás*, a la orientación sobre todo de su filosofía del ser, por la que claman los Papas desde León XIII hasta Pablo VI.

Correspondencia singular, no buscada, por ninguna de las partes. Pero es lo que se desprende con gran fuerza probativa de este profundo esfuerzo de análisis metafísicos de contraste de las diversas formas de pensamiento que ha realizado el autor de esta obra.

Es también lo que presenta como *conclusión general* C. Fabro desde el principio hasta el final de su trabajo. Tiene toda ella el aire de un sincero alegato en favor del que él llama *tomismo esencial*, despojado de las adherencias mixtificadas de una Escolástica decadente y que constituye el núcleo de la *philosophia perennis* con razón auspiciada por los mejores espíritus de todos los tiempos.

Por ello conservan plena validez las palabras de Pablo VI, reportadas también por C. Fabro en su trabajo introductorio:

(14) C. FABRO, *L'esse tomistico e la ripresa della Metafisica*, en *Tomismo e Pensiero moderno*, p. 401. Estas últimas reflexiones están tomadas de este último ensayo, p. 308-406, uno de los más densos de la obra.

"No sin razón Sto. Tomás es saludado como *homo omnium horarum*. Su saber filosófico, en efecto, reflejando las esencias de las cosas existentes en su cierta e inmutable verdad, no es medieval, sino traspasa los tiempos y los espacios, por lo que no es menos válido para toda la humanidad hasta nuestros días" (15).

C. Fabro remite también a otras varias declaraciones de Pablo VI en que el Papa exhorta a profundizar *la doctrina de Sto. Tomás que la Iglesia ha hecho suya* en constante confrontación con la filosofía actual, porque "esto mismo atestigua el permanente valor del pensamiento tomista" que sobrepasa el interés histórico de un pensador medieval y sobrevuela los siglos. La causa de ello estriba en que "la filosofía de Sto. Tomás posee una actitud permanente para guiar el espíritu humano hacia el conocimiento de la verdad" y "trasciende por ello la situación histórica particular del pensador que la ha estructurado e ilustrado como la *metafísica natural de la inteligencia humana...* Este valor permanente de la metafísica tomista explica la actitud de la Iglesia en torno a ella" (16).

(15) PABLO VI, *Carta al P. Aniceto Fernández*, Maestro General de la Orden Dominicana, 7 de marzo de 1964, AAS 56 (1964), p. 302-5.

(16) PABLO VI, *Alocución a los participantes del VI Congreso Int. de la Academia de Sto. Tomás*, 10-IX-1965, AAS 57 (1965), p. 188-792. Cfr. recogidos otros numerosos textos de Pablo VI y del Concilio en T. URDANOZ, *El porvenir de la filosofía perenne y tomista*, Estudios Filosóficos, 38 (1966) p. 21-67.

Podríase añadir a esta "racolta" de textos tomísticos que hicimos y que C. Fabro y otros muchos hacen, uno de los más recientes textos de Pablo VI en materia de metafísica cristiana y tomista, muy a tono con la acentuación existencial del *esse* de la obra de C. Fabro. Es el *Discurso* del día de la Purificación, 2-II-1970, en que exhorta el Papa a vivir más intensamente "el precepto de amar sobre todo y con todo nuestro ser a Dios", precepto fundamental de la ley que lo define como "el eje de nuestra metafísica existencial cristiana".

Esta elemental doctrina religiosa del precepto del amor, añade, "tiene hoy más que nunca necesidad de ser repensada y revivida. Una concepción antropocéntrica rebaja y ciega al hombre moderno y arrastra en su espiral luminosa y vertiginosa incluso algunas filas de la Iglesia peregrina que, absorbidas totalmente por la exaltación de la realidad humana, como autónoma, como origen y fin de sí misma, pierden el sentido de la suprema y viviente Realidad divina presente y trascendente; y con él pierden insensiblemente el sentido de la fe, como verdad objetiva, el sentido de lo sagrado, el sentido del drama real de la salvación". Es decir, les falta, con el sentido de fe el sentido de la metafísica tomista del *esse* humano participado y dependiente en todo del *Esse* subsistens.

De ahí, añade el Papa, las consecuencias inevitables de crisis religiosa. "Vosotros conocéis estos abismos de vacío religioso, que la presunta seguridad de la mentalidad crítica actual produce sobre nuestro camino; conocéis la temible posibilidad de esta crisis que, primeramente reducen, y desvanecen después, la palabra de Dios, viviente en la enseñanza siempre fiel y siempre nueva de la Iglesia católica". Texto en *Ecclesia*, 21-II-1970, n. 1480, p. 10 (238).

Es una finalidad firme y lúcida, comenta C. Fabro, esta profundización de las posiciones teóricas fundamentales de tal doctrina como expresión de las exigencias universales de la razón humana válidas para todos los tiempos y para cualquier tipo de cultura y particularmente aptas para obviar los errores de fondo del pensamiento moderno y responder a las legítimas instancias de la cultura moderna (p. 16).

Esta invitación del Papa es también un cometido del *tomismo esencial* que preconiza C. Fabro. Por eso tal tomismo esencial debe profundizar en la profunda instancia de Hegel y Heidegger del "comienzo absoluto de la filosofía", de ese problema del comienzo del pensamiento mediante la aprehensión originaria del *ens*, que debe abrir resueltamente el itinerario especulativo en el interior de la dialéctica de *esencia y acto de ser* para mostrar las etapas de desarrollo de la conciencia humana en la captación del *esse*, abierto al Infinito, que es el Ser mismo en su inexhaustibilidad de Acto primero, acto de todo acto y toda perfección.

Que esta exigencia heideggeriana de la fundación del ser no puede ser satisfecha sino con la posición tomista auténtica del "*quod primo intellectus intelligit est ens... in quo omnia fundantur*" (De Verit. q.1, a.1). Porque el ente dice referencia interna al *esse* como actualidad de todo ser y el *esse* participado reenvía al *Esse* por esencia, que es Dios, Causa primera del Todo (p. 14, 17).

Tal es la problemática de base del "tomismo esencial" que con fuerza dialéctica y metafísica inusitadas ha desarrollado Cornelio Fabro en su obra. En ella confirma, siguiendo la invitación de la Iglesia, su "scelta di S. Tommaso" no con carácter personal y confesional, sino universal y trascendente.

Por ello invita C. Fabro a otros filósofos a dicha opción de tal *tomismo esencial*, "a cui s'impegnaranno gli studiosi del prossimo futuro, como sinceramente ci auguriamo" (p. 17).

También nosotros auguramos esto mismo y esperamos que no salgan fallidas las esperanzas de C. Fabro, a quien sinceramente felicitamos por su obra.