

Santo Tomás y el pensamiento moderno según Cornelio Fabro

Juan José Sanguinetti

Sapientia, XVVII, 2011, pp. 289-296

1. Fabro ante el pensamiento moderno

Los grandes filósofos han comparado con frecuencia las líneas históricas del pensamiento con sus propias aportaciones. Así Aristóteles veía a los presocráticos y a Platón como avanzando en la comprensión de los principios de la naturaleza, que él estimaba haber captado más a fondo, superando el materialismo de los antiguos naturalistas, el matematicismo pitagórico y el separatismo platónico de las esencias¹. “La filosofía en sus inicios -escribía el Estagirita- se expresó como balbuciendo sobre todos los problemas, porque era joven y estaba todavía en sus comienzos”². Esta actitud de juicio retrospectivo histórico es natural, porque el pensamiento filosófico es totalizante y por tanto, en su dirección hacia la verdad, no puede menos que juzgar las opiniones de los demás y encontrar en su decurso histórico cierto orden generativo, o quizá anticipaciones, convergencias, desviaciones, unilateralismos, progresos y decadencias.

En mi exposición quisiera hacer ver, en este sentido, cómo el filósofo Cornelio Fabro se sitúa ante el pensamiento moderno a la luz de la metafísica de Tomás de Aquino. El Aquinate mismo, siguiendo en esto la pauta aristotélica, en algunas ocasiones dio una breve visión panorámica del progreso de la historia de la metafísica como apuntando al descubrimiento del ser y de su derivación con respecto a Dios Creador. Debido a la escasa perspectiva histórica de su tiempo, Tomás de Aquino atribuía con cierta generosidad tal descubrimiento a Platón y a Aristóteles³, sin reflexionar explícitamente sobre la importancia de la Revelación bíblica de la creación divina en la formación de la metafísica “cristiana”, formación en la que el mismo Tomás estaba involucrado. Pero la pregunta ahora puede referirse a la historia de la metafísica en

¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 983 b 5 - 993 a 25.

² *Ibid.*, 993 a 15-17.

³ Cfr. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 5. “Los posteriores filósofos, como Platón, Aristóteles y los que le siguieron, alcanzaron la consideración del ser universal (*ipsius esse universalis*), y por tanto sólo ellos pusieron una causa universal de las cosas, de la cual todo lo demás recibiera el ser, como puede verse en San Agustín” (*ibid.*).

los siglos posteriores al tiempo en que vivió el Doctor Angélico y en especial al pensamiento moderno. ¿Cómo puede evaluarse este pensamiento a la luz de Santo Tomás y del tomismo?

Como sabemos, Fabro, uno de los grandes intérpretes del pensamiento de Tomás de Aquino, en convergencia con Gilson indicó en el *actus essendi* el núcleo central y más original de la concepción metafísica del Aquinate. Desde esta perspectiva, el filósofo friulano delineó a lo largo de sus obras frecuentes visiones panorámicas de lo que podríamos llamar la “parábola del pensamiento esencial” de los grandes filósofos, desde Parménides hasta Heidegger. El punto específico de mi contribución está en llamar la atención sobre el hecho de que Fabro proyectaba estas cosmovisiones acompañado por Heidegger, quien junto con Hegel constituía un punto de referencia fundamental respecto al tema del ser en el pensamiento moderno.

Una señal de que Fabro juzga a la filosofía moderna a la luz de la metafísica del ser de Santo Tomás en diálogo simpatético (y a la vez crítico) con Heidegger, es que en sus *excursus* históricos, frecuentes en sus obras fundamentales, como *La noción de participación* (1939) y *Participación y causalidad* (1960), este filósofo aparece reiteradamente citado, y es utilizado en especial respecto a su juicio histórico sobre el olvido del ser de la metafísica occidental desde su primera fugaz aparición en el pensamiento de Parménides. Lo mismo puede decirse de la colección de artículos de Fabro publicada con el título de *Tomismo y pensamiento moderno* (1969), en la que puede seguirse a través de los años su actitud y evaluación de los temas metafísicos de la filosofía moderna. Heidegger es siempre aquí su gran interlocutor. El filósofo alemán suele acompañarle en sus juicios sobre los gigantes del pensamiento y al final aparece como el último gran pensador ontológico, el que más apuntó a la centralidad del pensamiento del ser, aunque se quedó en su “presencia/ausencia” (visión fenomenológica) y no llegó a verlo como acto fundante, a la manera de Tomás de Aquino.

Pero no es éste el único enfoque fabriano ante los modernos. Fabro no compartía la ansiedad heideggeriana ante la tecnología como “destino del ser”, porque no veía a la metafísica como un todo compacto con la cultura. Podría decirse que Fabro ante los modernos despliega tres actitudes:

1) Ante los logros de la cultura, como la ciencia moderna, la técnica, las instituciones, no hay en él una actitud negativa, sino más bien abierta y al mismo tiempo exigente⁴. Fabro ve con

⁴ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, pp. 9-10. Las referencias y citas en estas páginas a obras sin mencionar al autor pertenecen a C. Fabro.

gran interés a la ciencia moderna, como puede comprobarse en su actitud ante la psicología y la biología contemporáneas en *Percepción y pensamiento* (1941)⁵.

2) Con relación al tema de la libertad, uno de los puntos, junto al ser, que fueron objeto de una intensa reflexión en su obra, Fabro considera que la experiencia moderna aporta una instancia importante a la que debe prestarse atención, como él hizo en sus estudios sobre Kierkegaard y en general por la atención que dirigió al existencialismo. Junto al Fabro “metafísico del ser”, hay también un Fabro “existencial de la libertad”, que suele usar un método expositivo diverso del ontológico⁶. Basten para lo dicho sus siguientes declaraciones: “un tomismo esencial (...) debe saber no sólo introducirse en la problemática de la cultura moderna, sino que debe sobre todo poder interpretar desde lo íntimo las instancias nuevas de libertad: para esto debe dar una mayor consideración a la subjetividad constitutiva en el sentido nuevo que ha asumido, en profundo acuerdo con la concepción tomista del sujeto espiritual libre, como característica fundamental de la vida del espíritu, a diferencia de la subjetividad trascendental de la filosofía moderna, que es negativa y negativizante”⁷.

3) Respecto a la metafísica y a la filosofía moderna, el juicio de Fabro es en cambio profundamente negativo, juicio que él hace *desde* la metafísica de Tomás de Aquino del acto de ser participado (por tanto, con toda la temática de la creación y el realismo metafísico), pero *acompañándose* del veredicto de Heidegger sobre el olvido del ser de la metafísica occidental y por tanto sobre su desembocadura en el nihilismo y en la decadencia e incluso en la desaparición de la filosofía. “No sólo el idealismo o el empirismo, no sólo el marxismo o el existencialismo, sino toda la filosofía moderna ha fracasado. Más aún: la filosofía contemporánea es consciente de no tener a su disposición ninguna vía de salida, porque el *cogito* ha sido efectivamente disuelto en su fundamento de nulificación radical del ser”⁸. Son palabras graves que podrían aplicarse a lo que desde los años 70 comenzó a designarse con la palabra *post-modernidad* (muerte del sujeto, por obra del pensamiento nietzscheano, y muerte de la misma filosofía).

⁵ “La ciencia moderna (...) no es de ningún modo necesariamente solidaria con la filosofía moderna”: *ibid.*, p. 9.

⁶ Cfr. sobre este tema A. Acerbi, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2005.

⁷ *Tomismo e pensiero moderno*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, pp. 7-8.

2. La clave de lectura de la filosofía moderna

La filosofía moderna, con todos sus vaivenes, ofrece cierta unidad de desarrollo que los filósofos, y de modo especial los tomistas, vieron desde distintos ángulos y privilegiando a algunos pensadores (Ockham, Descartes): subjetivización, racionalismo como punto de partida (representacionismo), abandono de la actitud sapiencial, voluntarismo ockamista, fractura de la unidad del saber, pérdida de la metafísica (Kant) y predominio de las ciencias, idealismo, secularización, antropocentrismo, reacciones irracionistas.

Para Fabro, la parábola del pensamiento moderno se incoa ya con el formalismo escolástico decadente, que pierde el principio del ser como acto y precipita en la forma pensada o ideal, en asociación con la distinción escolástica entre esencia y existencia⁹. A continuación, el racionalismo se concentra en la representación y por fin asume el acto pensante como principio (*cogito* cartesiano, “principio de inmanencia o de conciencia”). Sigue otra etapa en la que en el ámbito del principio de conciencia se busca una totalidad unificante que excluye la causalidad (“principio de pertenencia”¹⁰) y así se abre al idealismo absoluto, como se da primero en Spinoza y luego especialmente en Hegel. Por fin, se pasa a una etapa final en la que el principio de conciencia, antes exaltado al Infinito, ahora se dispersa, se finitiza y al final se ve remitido a un retro-principio que sería una voluntad de poder nulificante, un *volò* absoluto previo al *cogito*, como sucede en Nietzsche¹¹. Llegamos así a la muerte del pensamiento y de la filosofía.

Fabro hace este recorrido, como he sugerido, de la mano de la *Seinsvergessenheit* de Heidegger aplicada al pensamiento moderno, una visión que por su parte el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* ha propuesto bajo el influjo impactante de Nietzsche. La crítica de la distinción de esencia y existencia como especialmente reveladora del olvido del ser es también propia de Heidegger. Fabro la hace suya para señalar cómo los escolásticos tardíos, con tal distinción, redujeron al ser a la existencia fáctica, al mero “darse de una posibilidad ideal”, mientras la esencia quedó reducida a la “posibilidad pensada”, prolegómeno de la representación de la esencia. Por este motivo, dicho sea de paso, Fabro siempre criticó a la neoescolástica trascendental (Rahner y otros), que jugó con el binomio concepto-juicio para poner el *concepto* como posición cognitiva primigenia que luego pasa en el *juicio* a la afirmación del ser

⁹ Cfr. *Partecipazione e causalità*, Edivi, Segni (RM) 2010, pp. 15-32; *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 300-301; *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, vol. II, pp. 992-995.

¹⁰ Cfr. *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II, pp. 1047-1065.

¹¹ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 298-317 y 331; *Partecipazione e causalità*, pp. 12-22.

existencial, como hace Kant. Además es propio de la neoescolástica trascendental, a partir de Maréchal, asumir la primacía moderna de la conciencia para intentar darle una resolución realista y teológica, un punto que se aleja de Tomás de Aquino y que se coloca en las antípodas de la hermenéutica fabriana del pensamiento moderno¹².

Un caso especial es el de Hegel. Aún admitiendo su idealismo, Fabro lo reconoce como uno de los filósofos “esenciales” más importantes y como un metafísico que se planteó genuinamente el problema del ser como acto intensivo¹³, al revés de Kant, para el cual el ser se reducía casi a la cópula del juicio y por tanto a un signo lógico de las funciones categoriales¹⁴. Fabro veía una “analogía a distancia” entre Hegel y Santo Tomás, en cuanto ambos filósofos pusieron un ligamen estrecho entre el ente finito y Dios, el Ser pleno que -en Hegel- es a la vez Vida y Espíritu Puro, contemplación intelectual de Sí mismo¹⁵. Dios es el Ser mismo y está al principio y al final del círculo dialéctico¹⁶. La dialéctica ternaria de tesis-antítesis-síntesis en Hegel al final se resuelve en una dialéctica binaria de finito-Infinito¹⁷. Sin embargo, en el idealista alemán domina el principio de pertenencia y por eso el finito se pone y se quita en el interior del Absoluto, de modo que “la presencia [del Ser] absorbe a la causalidad”¹⁸. Por consiguiente, Fabro al final coincide, una vez más, con el diagnóstico heideggeriano de que también en Hegel, el último gran metafísico de la onto-teología, el ser auténtico se pierde¹⁹. La onto-teología recae en el ente (pensado) y pierde el ser, pierde la diferencia ontológica²⁰. El pensamiento hegeliano expulsa a la trascendencia. Hegel rebaja a Dios a las realidades humanas y al final cabe considerarlo como un mixtificador y un profanador del problema de Dios²¹.

Todo lo que acabo de decir, por desgracia muy concentrado a causa de la restricción de espacio, se puede reconducir en síntesis a la tesis de la “cadencia atea del *cogito*”, clave de

¹² Cfr. *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milán 1974.

¹³ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, p. 245.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 250 y 319-332.

¹⁵ Cfr. *Partecipazione e causalità*, pp. 533-539.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 531-533.

¹⁷ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 31-45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 36. Cfr. la magnífica introducción de Fabro al pensamiento metafísico hegeliano en su antología de textos de Hegel *La dialettica*, C. Fabro (ed.), La Scuola, Brescia 1960. Una confrontación entre la dialéctica hegeliana y la doctrina tomista de la creación puede verse en *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 243-253. Otra “analogía” entre la metafísica de Hegel y de Tomás de Aquino se lee en *Dall’essere all’esistente*, Morcelliana, Brescia 2004 (1ª. ed. de 1957), pp. 32-47.

¹⁹ Cfr. *Introduzione all’ateismo moderno*, vol. II, pp. 956-962.

²⁰ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, pp. 254-255.

²¹ Cfr. *Introduzione all’ateismo moderno*, vol. I, pp. 599-612; vol. II, pp. 1035-1036.

interpretación del pensamiento moderno en la monumental obra de Fabro *Introducción al ateísmo moderno* (1964)²². La intuición heideggeriana del *olvido del ser* confluye, entonces, con la clave hermenéutica del *cogito* cartesiano asumido como principio del filosofar, en la medida en que por coherencia tal principio se va radicalizando en los siglos posteriores, hasta desembocar en el ateísmo, característico de buena parte de la filosofía contemporánea, cuyo testimonio más clarividente sería Nietzsche y en el existencialismo moderno sería Jean-Paul Sartre. “Nosotros no vemos, por tanto, una solución de continuidad en el desarrollo del pensamiento moderno: en su ‘carrera hacia la coherencia’, el ateísmo le es esencial y constituye la fórmula negativa que garantiza la fórmula positiva de la ‘libertad del ser’ del hombre, que es la nueva esencia del *cogito*, es decir, el nuevo concepto de libertad”²³, una libertad entendida como autonomía absoluta y auto-suficiente que da sentido a la totalidad del ser, aunque ese sentido sea ahora la vacuidad a causa de la desesperación de la conciencia finita.

3. Fabro y Heidegger. El ser y el problema teológico

Con todo lo visto, veamos ahora cuál es la actitud de Fabro ante Heidegger. Podríamos resumirla diciendo que Fabro considera positiva la vuelta de Heidegger a la centralidad del ser, visto a la luz de la diferencia ontológica de ser y ente, aunque no por eso Fabro admite la desconfianza heideggeriana ante la onto-teología, siempre que no se plantee de un modo racionalista²⁴. “Se ha de reconocer en Heidegger el mérito de haber llevado a la filosofía desde

²² Cfr. *ibid.*, vol. I, p. 58. Para Fabro, la tesis de la cadencia atea del *cogito* no nace “de un rechazo explícito de Dios, sino más bien de un ponerse desde el principio, es decir, desde el primer paso de la conciencia reflexiva, en la imposibilidad de poder encontrar y reconocer el problema de Dios” (*ibid.*, vol. I, p. 20), obviamente de un Dios trascendente.

²³ *Ibid.*, vol. I, p. 21.

²⁴ Cfr. sobre este tema L. Romera, *Dalla differenza alla trascendenza in Tommaso d’Aquino e Heidegger*, Marietti 1820, Génova-Milán 2006. Tres filósofos argentinos se ocuparon de Heidegger y el problema del ser: R. Echauri (cfr. *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires 1971), O. N. Derisi (cfr. *El último Heidegger*, Eudeba, Buenos Aires 1968) y N. A. Corona (cfr. *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Biblos, Buenos Aires 2010, 2da. edic.). En la biblioteca personal de Fabro, custodiada en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, se conservan -con dedicatoria personal al filósofo italiano- la obra mencionada de Derisi y el artículo de Echauri *La diferencia ontológica en Heidegger y Santo Tomás*, separata de «*Philosophia*. Revista del Instituto de Filosofía», Mendoza, n. 28, 1964, pp. 15-28. Echauri en este escrito concuerda con la exégesis fabriana y se detiene especialmente en la distinción de esencia y existencia, que Heidegger atribuye sin más a Tomás de Aquino de modo superficial y poco estudiado. Derisi, por su parte, aporta la tesis de que el límite de Heidegger sería su anti-intelectualismo, concretamente su desvalorización del concepto, confundido con la concepción representativista del racionalismo moderno.

las aberraciones del pensamiento moderno, perdido en la antítesis entre subjetividad y objetividad, a la consideración del ser del ente como fundamento originario de la verdad”²⁵.

Sin embargo, debido al vínculo puesto por el método fenomenológico, la advertencia heideggeriana del ser no llega a configurarse en una trascendencia intelectual²⁶, si bien en su último periodo Heidegger a través de la poesía esencial de Hölderlin intentó una vía de trascendencia post-metafísica que resulta sugestiva pero no resolutive. Heidegger anuncia, a la manera de un profeta laico, una trascendencia problemática, en la que se entrevé una revelación divina. Al final, sugiere Fabro, se podría comparar a Heidegger “al hebreo errante, en el símbolo predilecto por Kierkegaard, que acompaña a los peregrinos hasta los umbrales de la tierra santa, sin entrar nunca en ella”²⁷.

El olvido epocal del ser de Heidegger, por otra parte, es solidario con el eclipse de lo sagrado en el horizonte del pensamiento contemporáneo, por tanto con el ateísmo y el nihilismo. Fabro lo hace notar y comparte esta visión, que Heidegger adquirió tras su lectura de Nietzsche, a quien consideraba como al último “metafísico”²⁸. En Heidegger la cuestión del ser y el problema de Dios están implicados. De modo subterráneo y silencioso, la preocupación profunda por la cuestión de Dios “es la pista secreta del camino heideggeriano”²⁹.

Heidegger siente el peso de la desaparición de Dios en el pensamiento moderno, ligado a la “idolatría” del deslizamiento desde el ser al ente (hoy en la forma de la técnica), o a la objetivización de Dios en las teologías racionalistas (las “onto-teologías”). Pero no llega a superar este momento epocal traumático sino apuntando a lo sacro de Hölderlin, sin llegar a una real religiosidad y mucho menos a un pensamiento metafísico teológico. “La presencia de Dios - comenta Fabro glosando a Heidegger-, así como la presencia del ser mismo, no puede darse sino en una experiencia: después de Nietzsche, se sabe que la única experiencia que ha vivido la humanidad es la del progresivo y fatal alejamiento de Dios, y ahora con el triunfo de la técnica el

²⁵ *Partecipazione e causalità*, p. 86.

²⁶ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, p. 269.

²⁷ *Ibid.*, p. 390.

²⁸ Cfr. *Dall'essere all'esistente*, pp. 373-413, que constituyen en mi opinión las páginas más penetrantes de Fabro sobre Heidegger. “El reclamo más insistente sobre el problema de Dios le vino a Heidegger de Nietzsche, como se ha dicho, en cuanto al lado negativo, y de Hölderlin en cuanto al lado positivo”: *Tomismo e pensiero moderno*, p. 95. La tesis del eterno retorno es para Heidegger una visión metafísica.

²⁹ L. Samonà, en F. Volpi, *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 193.

hombre contemporáneo no experimenta sino la ‘ausencia de Dios’. La única forma de apertura posible hoy es la ‘espera de Dios’ sobre el fundamento de la experiencia de lo sacro”³⁰.

Fabro siguió pacientemente el curso incierto del pensamiento de Heidegger. Si al principio de sus obras (años 40 y 50) parecía esperar que el pensador existencial se abriera a Dios al menos en el plano místico, desde los años 60 Fabro se da más cuenta de que para Heidegger el pensamiento filosófico está encerrado en la finitud y no puede llegar a Dios³¹. Heidegger viene a ser como un fideísta que no tiene fe. En su famosa entrevista a *Der Spiegel*, publicada póstumamente en 1976, declaraba que la filosofía tendría la función propedéutica de disponernos, en el seno de la situación oscura que estamos viviendo, para una eventual revelación divina, ya que la filosofía no tiene ningún poder salvífico³².

Heidegger llega a ver esta función de la filosofía en la indicación de que el *Sein* trasciende a los entes, e incluso de que hay algo más allá del ser, el cual está ligado al hombre y al tiempo, algo que tendría que ver con una estructura donante, como parece entreverse en la conferencia *Zeit und Sein*. Detrás de estas intuiciones se da una visión en el fondo cripto-religiosa (cripto-salvífica), lo que demuestra que el problema de fondo de Heidegger son las relaciones entre la fe y la razón, no adecuadamente resueltas.

Fabro acompañó a Heidegger en este recorrido, pero sin admitir que la inteligencia tenga por qué fracasar en su acceso al ser como acto del ente finito que remite a Dios. El pensamiento metafísico de Tomás de Aquino sigue vigente. El punto para hacerlo avanzar sería, en mi opinión, una integración entre el tema del acto de ser, por un lado, y la cuestión de la persona (acto de ser personal) y la libertad. La filosofía de Fabro constituye, en este sentido, un impulso positivo para la repropuesta de una visión metafísica que responda a los retos de Hegel y Heidegger y que supere el actual decaimiento en el que se encuentra el pensamiento esencial.

³⁰ *Dall'essere all'esistente*, p. 395. Fabro, fallecido en 1995, no pudo dedicar atención en los últimos años de su vida a la publicación de inéditos de Heidegger en la *Gesamtausgabe*, de los cuales son muy importantes la obra *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (escrita entre 1936 y 1938) y la conferencia de 1962 *Zeit und Sein* (conocida por Fabro en una primera edición de 1969, pero no analizada). Sin embargo, estas publicaciones confirman la exégesis fabriana sobre la ambigüedad del ser heideggeriano y de su apuntar a una experiencia religiosa mencionada en la poesía pero no realmente vivida.

³¹ Cfr. *Tomismo e pensiero moderno*, p. 241; *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II, p. 966; *Riflessioni sulla libertà*, Edivi, Segni (RM) 2004, p. 117 (1ª. ed. de 1983). Según Corona, el Dios heideggeriano sería un Dios no metafísico y no cristiano, escuchado por los poetas esenciales y por tanto muy distinto del Dios proclamado por los profetas bíblicos. El Dios de Heidegger quizá podría ser interpretado benignamente como una suerte de “precursor” del Dios bíblico (cfr. N. Corona, *Lectura de Heidegger*, pp. 175-183, 216-227).

³² Cfr. la entrevista en web.ics.purdue.edu/~other1/Heidegger%20Der%20Spiegel.pdf.