

DINÁMICA DEL LIBRE ALBEDRÍO EN EL COMENTARIO DE FABRO

I.- Introducción

Fabro, desde el comienzo de su reflexión filosófica, intenta ubicarse en otra perspectiva: *"ora incombe un compito piu costruttivo e universale, quello di cercare la situazione originale di un pensiero sullo sfondo storico e teoretico delle correnti in lizza al suo tempo e nella prospettiva della sua rivalutazione rispetto alle filosofie che si batagliano nel nostro tempo"*¹.

Este doble aspecto, la vuelta a las fuentes histórico-especulativas y la lectura desde una perspectiva contemporánea, han convertido su interpretación, su lectura de Tomás en una de las más originales y discutidas de nuestro siglo, en el campo filosófico.

Para Fabro, Tomás es un verdadero maestro de la libertad, porque ha revolucionado su concepto, reivindicándola como capacidad originaria del sujeto y fundándola en su metafísica de la participación².

El estudio del tema de la libertad tiene en él un origen tardío; inicia su vida intelectual con un interés marcadamente metafísico³, que mantiene hasta hoy⁴. Pocas veces ha escrito sobre la libertad y el primer artículo sobre el tema lo encontramos en el 1960⁵, que es retomado en el 1968, al inicio del año académico de la Universidad de Perugia.

Su primera lectura de los textos de santo Tomás la realiza en la Universidad de Santo Tomás de Aquino, en Roma, en el 1971, con su exposición intitulada: *"Orizzontalita e verticalita nella dialettica della liberta"*.

Para conocer a fondo su interpretación de los textos de Tomás, procederé a analizar los tres artículos, en orden temporal, más sustanciosos sobre la cuestión: *Orizzontalita e verticalita nella dialettica della volonta* (1971), *La dialettica d'intelligenza e volonta nella costituzione esistenziale dell'atto libero* (1977), *Atto esistenziale e impegno della liberta* (1983).

II.- Contexto Histórico

Cornelio Fabro repetidamente ha declarado que él ha redescubierto a santo Tomás desde la modernidad. Referido al tema de la libertad, él redescubre el núcleo central del pensamiento del

¹ C. Fabro: **La nozione metafisica di partecipazione**, Prefazione alla terza edizione, Torino, 1949.

² Cf., C. Fabro: **San Tommaso Maestro di liberta**, en "Incontri Culturali", (1975), ps. 34-48.

³ Lo cual se ve claramente si recordamos los títulos de sus primera obras: **La nozione metafisica di partecipazione**, (1939); **Partecipazione e causalità**, (1960), y los muchísimos artículos de sus primeros años de escritor. Cf. **Esegesi Tomista**, op. cit., p. XVI-XVIII.

⁴ Su reciente artículo sobre Juan de Santo Tomás (art. cit.) Es una prueba evidente de ello.

⁵ Cf. **Libertà ed esistenza**, en **Atti V Congresso Tomistico Internazionale**, Roma, ps. 223-230. **Libertà ed esistenza nella filosofia**

Aquinate volviendo desde Kierkegaard que "ha penetrato a fondo l'alternativa dissolvente sulla liberta della speculazione moderna ⁶: el determinismo formal del racionalismo y el determinismo real del historicismo idealista ⁷.

Para determinar su contexto de relectura de santo Tomás me detendré a analizar brevemente el pensamiento de Kierkegaard, a la luz de la interpretación que el mismo Fabro hace.

Para Kierkegaard la libertad no se relaciona a lo finito en el tiempo, porque el hombre en esta vida se relaciona a la eternidad y aspira el Infinito. El hombre de Kierkegaard se mueve desde un conjunto objetivo inicial, su situación histórica, hacia la subjetividad, en la cual decide de establecerse en el fundamento, en relación libre al Absoluto.

Kierkegaard niega el "Yo" absoluto del idealismo, porque todo es inmóvil en él; faltando el cambio falta también la libertad. En el 'Yo' se establece una doble relación ⁸, en la cual se pone como un principio derivado, como síntesis entre dos principios: finito e infinito, tiempo y Eternidad, posibilidad y necesidad.

El 'Yo' es libre, no porque se enajena o se aniquila en el Absoluto, sino porque emerge como capacidad de elegir el Absoluto; por eso la libertad se constituye en la relación del 'Yo' a Dios⁹.

El 'Yo' acciona la libertad como síntesis de opuestos: de finito e Infinito por parte de la determinación del objeto y de necesidad-posibilidad por parte de la determinación del sujeto; cuando se separan los elementos de la síntesis se pierde la libertad: o uniéndose al finito, principio de limitación, o desapareciendo en el infinito abstracto¹⁰.

Para Kierkegaard la realidad equivale a la unidad de posibilidad y de necesidad, para que desde la posibilidad pueda alcanzar realidad. Este movimiento, este paso de la posibilidad a la realidad es el cambio, el devenir, en el cual se actúa la libertad. La posibilidad es la capacidad existencial activa para enfrentar el aut-aut de la elección¹¹, delante de Dios y de dar el paso en la

contemporanea, Studium, I (1968), ps. 12-27.

⁶ Ibid., **La Fondazione Metafisica della liberta di scelta in Soeren Kierkegaard**, en "Riflessioni sulla liberta", p. 201. Fabro es reconocido internacionalmente como traductor e intérprete del autor danés.

⁷ Cf., Ibid.

⁸ *AL'uomo e spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? E' un rapporto che si rapporta a se stesso oppure e, nel rapporto, il rapportarsi che si rapporta a se stesso: l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso@. **La malattia mortale**, en "Opere", Firenze, 1977. Tr. it. de C. Fabro, p. 645.*

⁹ Cfr., Ibid. ps. 216-217: "mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, egli si fonda in trasparenza nella potenza che l'ha posto".

¹⁰ Cf., Ibid., p. 237.

¹¹ Cf., Ibid., p. 236.

realidad. Este es el carácter fundamental del espíritu: poder entrar en la realidad mediante la libertad. La posibilidad indica los dos momentos dialécticos de la libertad: la apertura ilimitada y el actuarse para vencer la dispersión en el finito.

El sujeto de esta capacidad es el Individuo, contrapuesto al género humano como universal abstracto e inmóvil o como humanidad histórica. En la especie humana, al contrario que en la especie animal, el Individuo es más que el género, porque como espíritu es todo el género y, al mismo tiempo, la individuación. Sobre este Individuo, que se relaciona a Dios mediante la elección, se funda la comunicación con el otro y la categoría de "prójimo"; por eso toda relación con el "otro" pasa a través de Dios.

Según Kierkegaard la filosofía moderna ha hecho una caricatura de Dios, asumiéndolo como un "superhombre", al cual le han quitado toda trascendencia metafísica, sea del mundo material, como del hombre y de todo espíritu finito¹². Para él, la omnipotencia de Dios es el fundamento de la libertad, porque sólo ésta puede hacer independiente a la creatura. La omnipotencia y la trascendencia de Dios se corresponden, por una parte y la independencia y responsabilidad del hombre, por otra parte. En cambio, la potencia finita limita la libertad creada, haciéndolo dependiente; sólo la omnipotencia se puede donar totalmente y se puede retomar a sí misma, sin quedar atada a ninguna cosa, sin perder el mínimo de su poder. Así la omnipotencia se constituye en garantía de la independencia en el actuar libre del hombre; el hombre, a su vez, para ser libre tiene que dar el "paso", eligiendo el Absoluto, lo cual establece una relación fundada en la comunicación de amor: lo cual es dependencia total de Dios¹³.

Con su trascendencia metafísica, Kierkegaard, supera los determinismos de su época: el formal, enunciado por el racionalismo iluminista, y el real, asumido por el idealismo historicista (espiritualista o materialista), porque las dos posturas eliminan la posibilidad, porque en ellas la posibilidad se iguala a la realidad, cayendo en el 'infinito fantástico' o en el finito limitante; así todo termina en la necesidad o en la probabilidad.

El segundo aspecto, importante para este estudio, es la crítica kierkegaardiana del libre albedrío como "libertas indifferentiae, la cual, para Kierkegaard, lleva necesariamente a resolver la

¹² "Tale trascendenza... si approfondisce nella riflessione esistenziale che qui è nuova e originalissima perché >supera= (per la prima volta?) il rapporto di dipendenza di semplice causa efficiente estrinseca e si configura nel rapporto di causa immanente intensiva, ... ossia di onnipotenza fondante ch'è liberta liberante". Para Fabro la trascendencia kierkegaardiana es una de las más profundas y originales del pensamiento occidental. **La fondazione metafisica della liberta di scelta in Soren. Kierkegaard**, op. cit., p. 213.

¹³ Cf., **Diario**, tr. it., T. II, p. 33 ss (Diario del 1849).

libertad en la necesidad; esta definición, proveniente de la escolástica formalista, encuentra su doble conclusión en la duda radical del "cogito" y en la "náusea" del existencialismo contemporáneo.

Para Kierkegaard, como se ha dicho, otros bienes no pueden competir con el Absoluto y éste exige una elección absoluta. El Absoluto o Bien supremo no puede conceder al hombre que subjetiva y objetivamente sea indiferente; el hombre tiene que decidirse para luego pasar a la acción. Su *aut-aut* no es una elección entre el bien y el mal, sino una determinación existencial, bajo la cual se quiere vivir. Si de frente a esta decisión es indiferente una u otra vía, se pierde la seriedad eterna de la elección: en la cual está en juego ganarlo o perderlo todo. Si se pone el bien y el mal como objeto de la libertad (como se hace en el concepto de libre albedrío), se convierten en finitos, tanto la libertad como el concepto de bien y mal, cuando ella es infinita, emergente del mundo. El intento de Kierkegaard es poner la libertad nuevamente en su raíz, en el *Yo*, sujeto metafísico-moral capaz de formarse a sí mismo y de elegirse en su originaria e incommunicable individualidad¹⁴. De este modo, el objeto de la elección encuentra su relación más profunda con quien es el sujeto de la misma, que la indiferencia hace perder en lo abstracto, porque ella misma es una abstracción; el hombre real está en tensión de frente a las diversas perspectivas de la vida y su elección es decisiva para la constitución de su personalidad.

III.- La dialéctica inteligencia-voluntad

Fabro centrará la discusión en torno al libre albedrío en la clarificación de la relación de la inteligencia y la voluntad en el interior del sujeto¹⁵.

Inicia el análisis explicando el término *altior*, el cual tiene un sentido metafísico, como *nobilior, prior*, para aplicarlo, con Tomás¹⁶ a la voluntad.

La superioridad de la inteligencia está dada por la felicidad última que consiste en la visión de Dios, un acto intuitivo de la inteligencia¹⁷; en esta vida, sin embargo, el intelecto es más noble en cuanto a los bienes terrenos, pero en cuanto a los bienes eternos y a Dios la voluntad es más noble que la inteligencia. Esta diferencia se da por los diversos modos que tienen las potencias de

¹⁴ "Kierkegaard, según Fabro, svincola la liberta dalle maglie dell'intelligenza raziocinante per riportarla alla sua radice che e essa stessa come 'possibilita per la possibilita' ossia quella indeterminatezza attiva, e percio infinita in senso ontico, per cui la liberta pone se stessa originariamente ed esprime alla sua radice l'originalita della scelta dell'io come spirito". Cf., **La fondazione metafisica della liberta di scelta in S. K.**, p. 221.

¹⁵ C. Fabro: *La dialettica d'intelligenza e volonta nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, en **Riflessioni sulla liberta**, op. cit., ps. 57-85., En adelante **D.I.V.** y después la página correspondiente.

¹⁶ Cf., **De Veritate**, q. 22, a. 11, c; ad. 6; ad. 2 in contr.

¹⁷ Cf., I-II, q. 3, a. 4, c.

realizar sus actos.

La superioridad *secundum se* de la inteligencia sobre la voluntad parte de un argumento formal, porque la prioridad es atribuida a lo que es más abstracto y simple¹⁸. Para Fabro, para llegar a establecer la superioridad se debe partir de la perfección, como realización del ser.

El segundo argumento que encuentra Fabro para afirmar esta superioridad absoluta se funda en la inteligencia como principio *movens*, que mueve a la voluntad. Respecto al movimiento, Tomás,¹⁹ agrega Fabro, completa la explicación con la "circularidad" de la potencia²⁰, en la cual la voluntad desde el interior mueve la inteligencia²¹. En esta circularidad distingue un doble accionar: en cuanto al ejercicio del acto y en cuanto a la determinación del acto; el primero corresponde a la voluntad, el segundo a la inteligencia, porque la inteligencia presenta el objeto a la voluntad. La inteligencia aprehende el bien como objeto junto a los demás trascendentales; en cambio, lo propio de la voluntad es moverse y mover hacia la cosa, el bien que la atrae²². De aquí la conclusión: la voluntad en cuanto a su objeto propio es más noble que la inteligencia, aunque se mantenga el primado formal del intelecto.

Hasta ahora no se ha considerado el primado activo de la voluntad en sentido universal, en cuanto motor de todas las virtudes. La misma expresión "motor" es existencial como la expresión "universal imperio"²³, en las cuales Tomás expresa la dominación universal de la voluntad en cuanto al ejercicio del acto. Así puede decir: "intelligo enim quia volo"²⁴. Esta es una de las expresiones clave que guía la reflexión de Fabro.

En cuanto al ejercicio del acto, la voluntad quiere libremente, porque se mueve a sí misma como a las demás potencias²⁵, es decir, mediante el consejo sobre los medios (no demostrativo) que supone la "volitio finis"; puesto que, como con el consejo no se puede proceder al infinito, es necesario un primer movimiento y un primer motor fuera de la voluntad, el cual es Dios, en cuanto Bien supremo. Así la libertad tiene su origen en la creación y en la dependencia del Infinito²⁶.

¹⁸ Cf., I, q. 82, a. 2

¹⁹ **De virtutibus in communi**, q. 6; a. 3 ad. 12

²⁰ **D.I.V.** p. 62: "la 'circolarita' fra l'intendere e il volere".

²¹ Cf., **De Malo**, q. 6, a. unic., ad 18.

²² "et similiter intellectus completius ad verum quam voluntas, et converso voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus quam intellectus". De Veritate, q. 22, a. 12 ad. 5.

²³ "Contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate; unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed *tota anima*" **In II Sententiarum**, d. 22, q. 1, a. 2, ad. 1.

²⁴ **De Malo**, q. 6, a. unic., c.

²⁵ Este doble movimiento de la voluntad es comparado por Fabro a la doble relación de Kierkegaard. **D.I.V.** p. 64.

²⁶ "Id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus qui ... etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ut ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa". **De Malo**, q. 6, a. unic., c.

Aclarado que el origen último del movimiento de la voluntad es el Bien y no la inteligencia, comienza su análisis existencial a partir del movimiento y del motor. La voluntad moviendo "informa" todo el sujeto, porque mueve todas sus facultades; si bien la inteligencia guía al sujeto, éste es movido y dominado por la voluntad²⁷.

La prioridad causal de la libertad es intrínseca y constitutiva, porque ordena a la felicidad. "Intellectus autem non agit nisi per voluntatem ... quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare"²⁸.

Bajo el influjo de la voluntad, el intelecto especulativo se hace "práctico", imponiendo la elección, para el bien o para el mal, que ha hecho²⁹.

En la última formulación, Tomás hace más explícito el primado activo de la voluntad, porque el intelecto es movido por la voluntad para obrar y ésta se mueve a sí misma y no es movida por otra potencia³⁰.

Por eso, el fin último existencial (personal) no puede ser abstracto, una felicidad indeterminada, sino elegido, determinado en un bien real que el hombre quiere alcanzar y gozar. Cuando Tomás se refiere al fin, que el hombre desea alcanzar³¹, está hablando de este fin último.

Si el fin último es un bien objetivo, se convierte en proyecto de vida y, por tanto, en objeto de elección por parte de la voluntad creada, que puede elegir el finito o el Infinito. La felicidad en general lo es todo y nada y tiene necesidad de ser determinada: este paso, esta determinación constituye el actuarse de la libertad real existencial y exige el primado de la voluntad. De hecho, sólo en pocos casos el Infinito es elegido³².

La polivalencia subjetiva de la felicidad es reconocida ampliamente por santo Tomás, advirtiendo la seducción de los bienes creados, los cuales son buscados por sí mismos, porque ellos son buscados como la felicidad futura³³.

El objeto de la elección es el bien o el mal; existencialmente, se trata de un bien o un mal concreto, elegido por el individuo³⁴. La vida de los hombres se diversifica según la elección de los

Según Fabro en esta dependencia podemos observar la relación finito-infinito kierkegaardiana.

²⁷ Cf., I-II, q. 9, a. 1, c. Cf., **D.I.V.**, p. 65.

²⁸ **Q. Quodlibetales.**, VI, q. 2, a. 2. En este texto se transforma radicalmente el intelectualismo. Cf., **D.I.V.**, p. 66.

²⁹ Cf., I-II, q. 4, a. 4, ad. 2.

³⁰ **De Malo**, q. 6, a. unic., ad. 10. "nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia Potentia, sed a se ipsa".

³¹ Cf., **In IV Sententiarum**, d. 49, q. 1, sol III, ad. 1

³² Cf., I-II, q. 9, a. 5, ad. 3.

³³ Cf., I-II, q. 2, as. 2-8.

³⁴ "Per l'ultimo fine esistenziale si tratta allora di bene e male in concreto ch'e stabilito cioe scelto dal singolo, nel segreto

finés últimos que eligen³⁵. La discreción en esta elección existencial corresponde a la voluntad, porque es una elección personal que implica moralidad y responsabilidad.

Según Fabro, la escuela tomista se ha encallado en tres afirmaciones del texto aristotélico, sin advertir la ulterior apertura de santo Tomás:

"L'oggetto della volontà e il fine: en el fin hay que distinguir el fin formal indeterminado (*bonum in communi*), que la voluntad sigue con necesidad y el fin existencial que es un bien concreto, objeto de elección, de determinación.

"L'oggetto della scelta sono i mezzi al fine": hay fines existenciales (la salud, Dios, la vida virtuosa, etc.) que no están predeterminados, pre-supuestos, que son objetos de consejos y de una elección precisa.

"La felicità e aspirazione naturale e non è oggetto di scelta": es verdad que el hombre no elige ser feliz, pero elige el modo como serlo; de esta determinación dependerá la impostación general de la vida, su sentido y su lucha³⁶.

Esta primacía existencial de la voluntad en la elección libre es una exigencia primaria de la vida del espíritu. Esto lo testimonia la excelencia en orden al acto de las virtudes morales sobre las puramente intelectuales: *Asecundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum*³⁷. Desde esta perspectiva existencial, la primacía de la voluntad es una ventaja para la misma inteligencia, en un armónico intercambio integrativo.

Esta integración se realiza a tres niveles: formal, metafísico y existencial. Formalmente, la inteligencia fundamenta toda la actividad voluntaria, como "condición. Metafísicamente el bien, que es objeto de la voluntad, comprende en sí las perfecciones de todas las potencias humanas. Existencialmente, en el dinamismo del obrar humano y de su perfección personal, la voluntad tiene el primado como principio universal activo y como principio formal moral: *homo dicitur bonus propter voluntatem bonam*³⁸.

Esta reflexión existencial se completa con la visión creacionista, en la cual el hombre es considerado imagen de Dios justamente por su libertad. Concepción que santo Tomás recibe de

incomunicabile della sua libertà@. **D.I.V.**, p. 68.

³⁵ Fabro asocia los tres tipos de vida del hombre de santo Tomás con los tres estadios de la existencia de Kierkegaard. *Ibid.*, p. 68.

³⁶ *A*Et tamen eligimus ea propter felicitatem, in quantum per ea credimus nos futuros felices@. **In I Ethicorum**, lect., 9, nr. 111. Esta es, para Fabro, la zona de Ariesgo@ existencial, donde entra la reflexión prudencial para preparar la elección.

³⁷ El texto de Tomás está citado por Fabro, aunque sin referencias precisas. Cf., **D.I.V.**, p. 71.

³⁸ Cf., I, q. 5, a. 4, ad. 3.; **De virtutibus in communi**, a. 7, ad. 5.

San Juan Damasceno³⁹.

Fabro concluye esta primera parte de su exposición afirmando que en la concepción tomista de la libertad es innegable un cierto fondo intelectualista, el cual ha sido exagerado por sus comentadores, a causa del problema de la elección y predestinación divina⁴⁰.

IV.- Líneas conclusivas

La interpretación o lectura de Fabro nace fundamentalmente del segundo período de Tomás y de la exigencia contemporánea de dar un contenido metafísico al existencialismo determinista de las filosofías idealistas y panteístas. Desde esta nueva perspectiva la lectura de Fabro intentará ver más allá de lo que el tomismo tradicional pudo ver en santo Tomás; algunas veces sacando virtualidades nuevas a sus intuiciones, otras llevando a extremos insospechados sus principios⁴¹.

Una característica que aúna a estos dos autores es la originalidad: volver al origen, a las fuentes e interpretarlas desde su propia realidad histórica, para dar solución a un problema vivo, lo cual ha dado vitalidad a sus pensamientos y a la misma filosofía. No aceptar las fuentes es querer crecer sin raíces, no aceptar nuestra realidad histórica es vivir con linfa ajena. Por esto, sus dos pensamientos se asemejan en su actitud vital e intelectual.

Su interpretación metafísico-existencial, que atribuye al sujeto personal la decisión más importante de su existencia, no le quita el mérito a otras lecturas tomistas que, cuestionadas por otras circunstancias históricas, han profundizados otros aspectos de ésta realidad humana.

El aporte de Fabro ha ayudado a esclarecer lo que Tomás ya había visto, que no todos los hombres encuentran su felicidad en las mismas cosas. Esta opción radical da el sentido a la vida humana, pero la vida humana tiene pleno sentido cuando el hombre opta por Dios.

Rafael Cúnsulo

³⁹ Cf., Damascenus, **De fide orthodoxa**, II, 12; P.G., 94, c. 920: "per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum@. **I-II**, Prologus: Arestat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem@.

⁴⁰ Marginalmente, Fabro, tomando un texto de Tomás, afirma que la >praescientia> non si fonda e non fonda un rapporto di causalità. Cf., **Q. D. De Caritate**, a. 8, ad. 9.; **D.IV.**, p. 73, nota 45. La pre-moción es una cuestión importante, pero dada la marginalidad que Fabro le da, no la considero con mayor amplitud. Como ya afirmé al tratar este tema en santo Tomás, a la pre-moción habría que dedicarle otra tesis. En la exposición precedente he seguido el orden de Fabro, Cf., **D.IV.**, ps. 65-73.

⁴¹ Algunos tomistas antes de Fabro ya vieron este aspecto de la elección del último fin personal, con la tesis de la opción fundamental. Entre ellos están Maritain, Fuchs, Metz, Rahner, Dianich. En santo Tomás, cfr., **I-II**, q. 89., a. 6, c y ad 3; **In II Sent.**, d. 42, q. 1, a. 5, ad 7; **De Ver.**, q. 24, a. 12, ad 2; **De Malo**, q. 5, a. 2, ad 8; q. 7, a. 10, ad 8.