

HÉCTOR AGUER

*Gran Canciller de la
Universidad Católica de La Plata
Argentina
secretariaagneralp@infovia.com.ar*

Faber fortunae suae
La persona en los aforismos de Cornelio Fabro

Cornelio Fabro es, en mi opinión, el máximo filósofo católico del siglo XX. El carácter monumental de su obra quedará de manifiesto cuando esté concluida la edición completa, en curso de publicación. Los estudiosos de Santo Tomás podemos apreciar debidamente su aporte a una *instauratio* definitiva de la metafísica del Aquinate enfocada en el problema especulativo fundamental: la noción de participación tanto en el orden de la naturaleza cuanto en el de la gracia¹. En la advertencia a la edición italiana de *Participation et causalité* el autor declara su insistencia en la orientación de la metafísica como teoriedad pura del *esse* como acto, pero de tal modo que la especulación no pueda detenerse en la referencia de la esencia al ser, sino que debe fundar la pertenencia constitutiva del ser al hombre y del hombre al ser, esclareciendo al mismo tiempo por qué el hombre se busca en el ser y por qué el ser se ilumina en el hombre². El filósofo cristiano sale al encuentro de la inmanencia tal como la concibió el pensamiento moderno en sus desvíos metafísicos y teológicos y asume la exigencia de aquella proclamada inmanencia introduciéndola en el problema esencial del pensamiento: la fundación de lo finito en el Infinito, de los entes en el Ser; atribuye por tanto al tomismo la tarea de unifi-

¹ FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2da ed. Torino, Società Editrice Internazionale, 1950.

² FABRO, C., *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1950, 5.

Artículo recibido el 14 de diciembre de 2015; aceptado el 18 de diciembre de 2015.

cación de la conciencia humana, de los fragmentos de su devenir histórico en su estructura teórica universal.

Estas someras alusiones al núcleo metafísico del pensamiento de Fabro muestran una preocupación suya permanente, concretada en su crítica de la filosofía moderna en su conjunto, en sus reflexiones sobre la libertad y en el apasionado diálogo con Kierkegaard, de quien ha sido eximio estudioso y traductor. Son tales preocupaciones las que se expresan de modo sorprendente en su obra póstuma: *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*³, publicada cinco años después de su muerte. Se trata de una colección de aforismos. En principio Fabro estaba atraído por un proyecto que le había sido propuesto de componer una especie de Suma Filosófica; luego, cuando se inclinó hacia la edición de los aforismos, que fueron recogidos por una discípula suya, la Hermana Rosa Goglia, los calificaba de *aforismos de filosofía existencial*. Proceden, en su mayoría, de los cursos dictados en la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Perugia entre 1974 y 1981. Están agrupados en un ordenamiento de dos partes. La primera contiene cinco grupos: «El pensamiento», «Libertad», «El espíritu», «La elección», «El Ser». La segunda parte lleva por título: «Análisis existencial de la vida cotidiana»; en ella se considera al hombre como Ser en el mundo, Ser en el cuerpo, Ser en el yo.

Aforismós viene del verbo *aforídzo*, que significa «delimitar», «deslindar», «definir» y también «apropiarse»; el aforismo es una sentencia doctrinal breve que se formula como una regla. Fabro se propuso aferrar esa realidad misteriosa, esquiva, huidiza, que es el hombre; mejor dicho: la *existencia* humana. Sus aforismos son definiciones de tenor ético-práctico. El pensamiento que los inspira y los términos de expresión les confieren un altísimo valor teórico. Se refieren al conjunto de cuestiones, hechos y circunstancias que atañen al hombre en la sociedad contemporánea, una problemática que no encuentra respuesta en la fragmentación del saber y en el ejercicio de una función meramente instrumental de la razón. El relativismo y la

³FABRO, C., *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, a cura di Emmanuele Morandi, Giuseppe Mario Pizzuti, Rosa Goglia. Casale Monferrato, Piemme, 2000.

abolición de la metafísica desembocan fatalmente en la «modernidad líquida» que describió Zygmunt Bauman. Qué es el hombre, quién es, cuál es el sentido de su vida y de su libertad: he aquí la gran cuestión que acucia a la cultura occidental; la ausencia de una respuesta es la causa principal de su agotamiento, de su asfixia, ese vacío es el arma con la que se suicida.

En diversas ocasiones Benedicto XVI planteó la centralidad del problema antropológico en la cultura de hoy. Precisamente, el aporte de la filosofía cristiana implica *in limine* enfocar aquellas cuestiones que pueden estimular *la búsqueda de expresiones humanas cada vez más apropiadas y significativas*⁴. Pero no es solo la necesidad circunstancial o la oportunidad histórica, sino el oficio propio de la filosofía en cuanto amor de la sabiduría, y oficio prioritario, incitar al hombre, acompañarlo, conducirlo hacia el cumplimiento del *gnothi seautón*, el *conócete a ti mismo*, la exhortación inscrita en el templo de Delfos, que define la exigencia fundamental de la humanidad del hombre. San Juan Pablo II al comienzo de su encíclica *Fides et Ratio* apuntaba que el camino de la humanidad hacia el encuentro con la verdad y la confrontación con ella *se ha desarrollado —no podía ser de otro modo— dentro del horizonte de la autoconciencia personal: el hombre, cuanto más conoce la realidad y el mundo, más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia. Todo lo que se presenta como objeto de nuestro conocimiento se convierte por ello en parte de nuestra vida*⁵.

Estos enfoques del reciente magisterio eclesial permiten apreciar la inspiración de la obra póstuma de Fabro, valorar una propuesta actualísima de filosofía existencial apoyada en la gran tradición del pensamiento cristiano y en la metafísica de Santo Tomás. Varios aforismos afrontan la ocupación propia de la filosofía. El elemento genético de la filosofía en cuanto estructuración de la existencia es el yo como persona, incomunicable comunicante; se refiere a la persona en su circunstan-

⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Verbum Domini*, 109

⁵ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 4.

cia vital en la que se manifiestan todas las dimensiones del yo (935). Aunque en cierto modo la formulación relativiza el rigor de la sentencia, la filosofía es presentada como *una especie de verificación de la propia identidad frente a la libertad* (57). ¿Todo hombre es filósofo? Dice el autor que la filosofía pone en acto la instancia fundamental de la persona; el oficio propio de la filosofía encara el *cómo la libertad alcanza el fundamento*. El Ser es el fundamento y el fondo es la libertad; el problema filosófico por excelencia sería entonces cómo el ser pone en acto el fondo de la libertad (1249). En el aforismo 512 presenta como tema constitutivo de la filosofía fundamental la recíproca referencia entre libertad y verdad: *no hay libertad sin verdad, pero no hay verdad sin libertad*. No se trata solo de un objeto de pensamiento, sino también de una actitud de fondo; es el comportamiento que nos permite orientarnos hacia la verdad y hacia la libertad. El hombre es para la verdad; su dignidad fundamental consiste en conocer la verdad y vivir en ella (1712). A la filosofía le corresponde clarificar, identificar, distinguir lo verdadero de lo falso, el bien del mal; esa es la decisiva ocupación humana (*cf.* 1683). Por tanto, el conocimiento se verifica en la decisión ético-práctica. Decidirse por la verdad radical es un acto metafísico y absoluto (76).

Desde la perspectiva indicada, la persona no se reduce a la continuidad psicológica de nuestros estados de conciencia, se la puede definir —o si se prefiere, describir desde un punto de vista existencial— como la conciencia de ser *faber fortunae suae*, con el poder de elegir o no elegir que nos hace *obreros de nuestra propia suerte* (1711). Al meditar este aforismo, me vino a la memoria un texto de San Gregorio de Nisa, que busqué para citarlo aquí: *somos en cierto modo padres de nosotros mismos cuando, por la buena disposición de nuestro espíritu y por nuestro libre albedrío, nos formamos a nosotros mismos, nos engendramos, nos damos a luz*⁶. En varios pasajes de la obra Fabro insiste en que el elemento constitutivo de la persona es la libertad (514); la persona es la coherencia con la propia libertad, es la fidelidad a la propia elección (594). Despunta claramente

⁶ SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía 6 sobre el Eclesiastés*, PG 44, 702.

en estas afirmaciones la inspiración kierkegaardiana: no se trata de cualquier elección, sino de la decisión radical mediante la cual se elige *el punto motor de la propia existencia* (1714): quien lo ha hecho es *el yo reflejo, radical, consciente*, es el *singular*. Porque se nace individuo y se llega a ser singular, *il singolo*, mediante la elección de aquel tipo de existencia, de aquel propósito, de aquel proyecto en función del cual cada uno de nosotros se diferencia de los otros del punto de vista del yo y de la libertad (1715). La existencia es la libertad como ejercicio de la elección radical (1679); la llama también libertad refleja y libertad reduplicada. Una decisión de tal profundidad, renovada perpetuamente para ser lo que se es, de modo de ser lo que se debe ser, constituye una apertura absoluta, una ventana sobre el más allá del espíritu (1716). No estoy interpretando sino que, traduciendo el original, cito parcial pero literalmente las expresiones de los aforismos, procurando mostrar la admirable coherencia de afirmaciones dispersas. Ha aparecido ya la referencia del yo, de la persona, de la elección, de la libertad, al absoluto. Aun a riesgo de extrapolar lo que Kierkegaard propuso como una afirmación teológica, del orden de la fe y referida a la contemporaneidad con Cristo, la radicalidad antropológica de la elección puede ilustrarse con lo que el pensador danés estampó en su «Ejercitación del Cristianismo»: *lo absoluto consiste únicamente en escoger la eternidad*⁷.

Fabro comprende muy bien que la personalidad se forma en función de las elecciones de la libertad, pero también que el comportamiento de una persona nace de fuentes profundas, de las cuales ella misma —el sujeto al cual llegan aquellas hondas pulsiones— no puede tornarse consciente (1680). Esta afirmación alude al núcleo originario de la persona, que puede ser conocido en la atmósfera total del ejercicio de la vida personal. El asunto es tratado en los aforismos 1213, 1214 y 1215. *Atmósfera* designa una fuerza originaria que yace en el fondo de la conciencia y que precede al ejercicio de la inteligencia y de la voluntad; sería un querer pensar y un querer querer. Esa atmósfera total que respiramos para pensar, amar, obrar, para

⁷ KIERKEGAARD, S., *Ejercitación del Cristianismo*. Traducción del danés por Demetrio G. Rivero. Madrid, Guadarrama, 1961, p. 175

ayudar o para odiar, es fuente y raíz primera y última de nuestro espíritu, el impulso originario en el cual está inmerso el yo. Este es un *posterius* desde el punto de vista existencial, que aparecía confuso en los instantes iniciales de la conciencia. A propósito, se puede pensar análogamente en la relación del niño con la madre, en la percepción de felicidad del bebé ante la sonrisa materna. Esa fuente de la que brota la vida del espíritu es llamada también *ser existencial radical* (1295); allí se inscribe la incógnita del destino del hombre (299).

A pesar de su finitud, de su carácter relativo, el yo es el punto de referencia absoluto; así se mide la condición *personal* del hombre. Si el buscador del absoluto lo ha encontrado en sí mismo, si ha cumplido su pasaje a ese más allá del espíritu, puede entonces reconocer al Absoluto que es Dios. Fabro recuerda una imagen kierkegaardiana: un árabe en el desierto que padecía sed y que excava bajo la carpa y se encuentra con el agua que brota a borbotones, el agua eterna de la verdad de cada uno de nosotros (1677). Podemos encontrar a Dios por su inmanencia en nosotros y por nuestra salida hacia Él.

El desarrollo antropológico de los aforismos y por lo tanto las afirmaciones sobre la persona constituyen un ejercicio de *análisis existencial*. Según Fabro este ejercicio consiste en tomar el todo en acto como acto; no es ni analizar ni descomponer, sino *hacer converger todas las capacidades reflexivas hacia el objeto* (1400). El método en realidad no es analítico, sino una penetración en el fundamento: la inmersión total en la vida en la que el *ens* se muestra tal como *es en acto*. Comparando con la expresión tomasiana de *conversio ad phantasmata* que hace posible la comprensión de los conceptos, Fabro habla de una *immersio* en los contenidos de la experiencia. En este ejercicio asoma su interpretación de la metafísica de Santo Tomás. Traduzco el aforismo 1247:

«Dios como *Esse per essentiam* es principio y causa actuante del *esse per participationem*, que es el acto actuante y propio de toda esencia real. El fondo metafísico propio de esta analogía tiene entonces dos aspectos o momentos: el primero y más evidente es la fundación y derivación causal del ente participado respecto del *Esse per essentiam*, o sea el

referirse de aquel a este al descender el primero del segundo; el segundo momento, más secreto, es la presencia que en virtud de la causalidad total se debe afirmar del *Esse per essentiam* en el ente participado y por tanto su descender y entrañarse en el mismo⁸. La fórmula tomista *per essentiam, per potentiam, per praesentiam...* expresa en su vértice supremo la suprema quietud del absoluto sumergido en lo finito desde el Infinito.»

Con esta referencia a la Suma⁹ el autor está sugiriendo la intimidad recóndita de la persona: Dios está en todas las cosas, e íntimamente, ya que no obra «desde afuera comunicando el ser»; pero en el caso de la persona humana está de modo singular en cuanto que ella es creada *ad imaginem*¹⁰; está presente como fuente de su dignidad inconmensurable respecto de toda otra creatura terrena, fuente de la capacidad humana de elegir a Dios¹¹.

La importancia que en esta obra Fabro otorga a la voluntad y a la elección en la descripción existencial de la persona, plantea la relación de esta potencia con la inteligencia. No faltan tomistas que le endilgan al autor el reproche de *voluntarista*; se puede pensar que son tomistas aferrados a una interpretación *intelectualista* (¿o racionalista?) de la antropología del Doctor Angélico.

Abro un paréntesis para indicar unas pocas referencias-fuente que permiten justificar anticipadamente la perspectiva adoptada por Cornelio Fabro.

En su Comentario al Evangelio de San Juan¹² santo Tomás explica el pasaje del texto joánico: *Todo el que oyó al Padre y recibe su enseñanza, viene a mí* (6, 45). Ese ir a Cristo es triple:

⁸ Cf. AGUER, H., «"Solo Dios se entraña en el espíritu". Uso tomista de un teológico-méno.», en *TEOLOGÍA* XXVII, n° 55 (1990-1) p. 19-31.

⁹ *SUMMA THEOLOGIAE* I, q. 8 a. 3c.; *ib.* a. 1c. *in fine*.

¹⁰ *SUMMA THEOLOGIAE* I, q. 35 a. 2 *ad* 3 *um*.

¹¹ AGUER, H., *op. cit.* P. 24 s.: «La voluntad libre es *domina sui actus*, y no sufre coacción de parte de su objeto, como el intelecto, que es *obligado* por la demostración. He aquí un rasgo característico de la condición humana de imagen de Dios y de la afinidad cuasi-específica (o genérica) de la creatura espiritual con el Creador. Dios, que es la fuente del ser es también el creador de la libertad, y puede actuar desde su interior sin vulnerarla.»

¹² *Super Evangelium S. Iohannis Lectura*. Taurinis-Romae, Marietti, 1952, N° 946.

por el conocimiento de la verdad, por afecto de amor y por imitación del obrar. En el segundo caso, cuando alguien se acerca al Señor *per amorem et desiderium* tiene que oír la Palabra del Padre y entenderla para aprender y unirse a él; pero la Palabra, el Verbo de Dios Padre *espira el amor*, y por tanto aprende el que lo recibe *cum fervore amoris*. Por último, aprende perfectamente la enseñanza el que obra según ella, *venit ad rectam operationem*, adopta un estilo de vida evangélico. Otro texto tomásiano del Comentario a San Juan pondera la dimensión afectiva, electiva y operativa del acceso al conocimiento; hay cuatro caminos: el ejercicio de las buenas obras, el reposo del espíritu, el gusto de la dulzura divina y las obras de devoción en las que se alcanza una experiencia; porque se *toca se ve*¹³. Es posible instar todavía para destacar el poder originario de la voluntad aduciendo otro pasaje de la misma obra, la exposición sobre Jn. 5, 35, donde se dice de Juan Bautista que era una lámpara que ardía y brillaba. La posición de los verbos no parece circunstancial, de allí la reflexión de Tomás: una lámpara no ilumina si el fuego no la enciende; la lámpara espiritual no luce, no ilumina si no arde primero, si no la inflama el fuego del amor. El ardor precede a la iluminación, *quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*; el fuego tiene estas dos propiedades: arde y brilla¹⁴. La estructura antropológica aquí esbozada vale analógicamente para el orden natural y el sobrenatural¹⁵.

En una visión sincrónica de los aforismos de Fabro resulta clara, desde la metafísica del acto, la afirmación de la voluntad como fuerza *princeps* y la secuencia voluntad —libertad— amor (588). El papel de la inteligencia, del pensamiento, es originario en cuanto a la presentación del objeto; se orienta sobre el dato, sobre lo que está presente. Querer, en cambio, es empeñarse en lo que no está dado: *pone el darse* (88, 89); no se trata, en este caso contrastante, de tener presente, sino de producir una presencia. La voluntad supone la valoración crítica de la

¹³ *Ib.* N.º 293. Cf. 292: «*habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscí non potest nisi per experientiam.*»

¹⁴ *Ib.* N.º 812.

¹⁵ Cf. también *SUMMA THEOLOGIAE* I, q.43, a.5 ad 2um. Debo estas referencias textuales a Mons. Nicolás Baisi, Obispo Auxiliar de La Plata, estudioso y comentarista del *In Ioannem* y buen conocedor de la teología trinitaria de Santo Tomás.

realidad; todo el despliegue de la inteligencia se dirige al querer y en última instancia para *ponernos en acto en el fin último* mediante la *elección radical* (573). *La libertad es un acto, no un pensamiento, y es posibilidad de posición del acto; se realiza no cuando pienso, sino cuando «decido» sobrepasando el pensamiento* (577, cf. 93, 547, 573). Más aún: si admitimos que la actividad principal del espíritu no es entender sino querer, si es entender para querer y elegir, la raíz profunda de la comprensión misma depende de la orientación de la libertad para entender (561). El desarrollo continuo del conocimiento, que no acaba nunca, crece y se completa con el desarrollo de la libertad (562). Puede afirmar también al autor que entender, comprender, no es aferrarse a palabras sino aceptar un estilo de vida (91). En una elección existencial se cumple la verdadera subjetividad de la voluntad, una subjetividad que no es psicológica sino constitutiva, es la originalidad del espíritu (1106). El amor es el principio y el fin de la vida espiritual (590), que se cumple en el amor de otras personas, para querer redimir las si son indignas y para querer imitarlas si son excelsas (593). Se cumple especialmente en el amor a Dios, con una preferencia gozosa en esta vida terrena, que resulte una preferencia para la eternidad; es un acto de amor libre al Absoluto, que nos sostiene en modo absoluto ahora y después (1095, 1096). Obviamente, esta continuidad entre el aquí y el más allá se funda en la continuidad de la Gracia, participación propia de la Vida divina (cf. 1126-1129). Dios como Bien infinito es el supremo objeto de la libertad; adhiriendo a Él se verifica el cumplimiento supremo, la suprema felicidad (1111, 1113). Entonces la persona ha llegado a ser en verdad, *obrero de su propia suerte*.