

## La interpretación del *esse* en el “tomismo intensivo” de Cornelio Fabro (II)

Christian Ferraro

### II.6. La recuperación del *esse* en su significado intensivo de acto radical fundante y la superación del extrinsecismo

Si el *ipsum esse subsistens* se hace presente al *ens* de manera intimísima, esto acaece, en sentir de Fabro, ante todo y sobre todo porque el *esse* participado es el acto fundante, en calidad de pertenencia intrínseca, como centro energético surgivo de toda la actualidad y riqueza del ente. De allí que no se lo deba confundir, bajo ningún respecto, con la anodina y neutra “existencia”:

... l'autentica nozione tomistica di partecipazione esige di distinguere l'*esse* come atto non solo dall'essenza ch'è la sua potenza, ma anche dall'esistenza ch'è il *fatto* di essere e quindi un “risultato” e non un principio metafisico<sup>1</sup>.

#### II.6.1. “Esse” tomasiano y “existencia” tomista

La posición de Fabro contrasta netamente con la interpretación que considera por un lado a la esencia como el principio que proporciona de suyo

---

Artículo recibido el día 21 de febrero de 2017 y aceptado para su publicación el 8 de marzo de 2017.

<sup>1</sup> A. C. FABRO, “Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione”, 435. Por eso: “Saint Thomas n’a jamais tenu cette réponse extrinséciste d’*essentia* et *existentia*, mais au contraire celle, intrinséciste, de *ens* (essentia) et *esse*” (C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l’être”, 309).

y desde sí al ente la actualidad formal de los grados de perfección, y por el otro al *esse* como el principio realizante que pone dichos grados fuera de las causas y de la nada, entendiéndolo como “existencia”. Desde esta perspectiva, la esencia de la creatura derivaría de Dios según la ejemplaridad formal, mientras que su existencia lo haría según la causalidad eficiente. De ahí las dos líneas de participación, a saber, por semejanza y por composición, sobre las que tan claramente se explayara en su momento el padre Geiger<sup>2</sup>.

Ahora bien, para Fabro, más allá de las indiscutibles buenas intenciones de los distintos autores, tal tipo de fórmulas, por increíble que esto pueda parecer, cierra de manera definitiva todo acceso a la trascendencia en sentido fuerte, poniendo así las bases para el ateísmo. En efecto, hablar de la distinción de *essentia-existentia* es hablar de una distinción

... come di contenuto e fatto, dove la *Existenz-Dasein* resta un fatto ed un *ἄλογον* e tutta l'intelligibilità è riversata sull'essenza così che intelligibilità equivale ad evidenza fondata sull'astrazione. Perciò *ogni processo di conoscenza verso la realtà della trascendenza, a partire dal sensibile e dal finito, rimane bloccato*<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Una acentuación excesiva de la ejemplaridad formal equivaldría a renunciar a la *resolutio* metafísica como *reductio ad unum*, al desembocar en una visión netamente dicotómica de las cosas: la estructura de las esencias vendría de algún modo impuesta a Dios, en cuanto que la encontraría ya diseñada como un entramado formal *a se stante* e independiente de Él en su contenido ontológico. Solamente desde ese enfoque se puede afirmar que “... l'émancipation de l'esse, effet propre de l'Esse per se subsistens, est reçue et limitée par des quiddités indépendantes dans leur contenu ontologique de l'action du Premier Être” (L.-B. GEIGER, *La participation...*, 199 – cursivas nuestras), o que las esencias “hanno dunque nel loro contenuto un che di ‘increatedo’ de tal manera que gozan de una “relativa autonomía (dependiente ‘indipendenza’)”, donde la autonomía es dicha relativa por la dependencia en la existencia, pero es concebida como autonomía por la consistencia de la esencia (T. TYN, *Metafisica della sostanza*, 833 y 835). Esto no significa, absolutamente, que Fabro rechace hablar de una derivación de la esencia según la relación de ejemplaridad (cfr. C. FABRO, *Participation...*, 630), sino que tal derivación, para él, hunde sus raíces en los grados formales de perfección como posibles medidas del *esse*, radicalmente fundados, por consiguiente, en el *esse* según la totalidad de la “estructura interna” que los identifica. La perspectiva fabriana es, más allá de la semejanza externa de alguna que otra formulación, abismalmente diversa.

<sup>3</sup> C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 355 – cursivas nuestras. La prosecución del texto delinea el perfil diferencial de ambas nociones: “La ragione intima e profonda dell'insufficienza è che l'esistenza non è, nella metafisica tradizionale, veramente perfezione, non è atto, ma risultato (...); lo *esse* è l'atto primo emergente attuante ogni altra perfezione e forma; l'esistenza è il ‘fatto’, verificabile in qualsiasi modo, di tale attuazione in cielo e in terra”.

El vínculo entre la anodina existencia escolástica y el moderno principio de inmanencia es, por consiguiente, directo: “... il plesso formalista di *essentia-existentia* (...) soprattutto

El contexto del fragmento recién citado es el de la discusión del análisis kantiano del argumento ontológico, pero la validez de la consideración principal trasciende los márgenes del problema kantiano y asume un valor universal. La diferencia entre el considerar al *ipsum esse* como “acto de existencia” o como “acto de ser” es para Fabro abismal, porque en los dos casos el complemento especificativo califica radicalmente al acto, potenciándolo en el último de ellos, diluyéndolo en el primero. Es decir, por más que se repita, se insista y se diga que la “existencia” es un acto, para Fabro resulta claro que el tipo de acto que tal existencia puede ser no es más que el solo hecho de estar-puesto-fuera mediante el influjo de una causa eficiente.

Se trata de un punto particularmente importante y Fabro ha defendido decididamente su posición. Véase, por ejemplo, el siguiente texto, claramente polémico:

... l'essence et l'*esse* se réduisent ici à deux aspects ou moments, et non à deux principes, de la même réalité, qui est considérée en premier lieu comme possible et ensuite comme effectivement réelle. D'où le possible comme tel ou l'essence en elle-même n'est pas de soi suffisant à s'opposer au néant. L'*esse*, dans cette interprétation, est l'être en acte de l'essence, sa réalisation de fait, le fait de son passage de la possibilité à la réalité. L'être est interprété dans la ligne logico-formelle selon la simple affirmation et négation, comme le simple “exister” qui a en face de lui le non-exister (...). L'*esse in actu* a supplanté l'*esse [ut] actus*, l'existence a éliminé l'*esse*<sup>4</sup>.

El texto demarca netamente la línea de distinción entre dos maneras opuestas de interpretar la distinción de *essentia* y *esse* y la constitución misma del *ens*. Al mismo tiempo, muestra una vez más que para Fabro la determinación nocional del *esse* como actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones no debe entenderse en el sentido débil de un sim-

---

per l'influsso del Nominalismo e di Suarez nella cultura del Seicento, passa nel razionalismo moderno (...): l'identità scolastica di *essentia-existentia* si capovolge inevitabilmente nell'identità affermata dal pensiero moderno di pensiero ed essere. Quando la verità di un ente si risolve tutta nell'essenza, essa può essere esaurita completamente dal pensiero stesso e quindi presentarsi nella sua forma autentica soltanto nel pensiero” (C. FABRO, “Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso”, *Scripta Theologica* VI [1/1974] 96-97).

<sup>4</sup> C. FABRO, *Participation...*, 55 – cursivas nuestras.

ple factor existensivo que hace existentes a todas las demás perfecciones, sino en el sentido intensivo de lo que constituye, desde el interior, el caudal de actualidad y perfección formal de todas las demás perfecciones. El *esse* no se puede reducir, sin más, a *existentia*.

Varias décadas después, nos encontramos con consideraciones análogas pero, si se quiere, más precisas aún, puesto que se subraya el extrinsecismo que vicia la tesis tradicional desde su misma raíz:

... se l'attualità della "existentia" si esprime e si esaurisce nel "porre" un'altra cosa che è la "essentia" e nel porla "extra nihil", *si tratta unicamente di una funzione estrinseca che ha per suo termine la "essentia"* e non la "costituzione" intrinseca come atto dello *ens*: l'ente si riduce alla essenza in quanto realizzata cioè per l'appunto in quanto si viene a trovare "extra causas" ed "extra nihil", per opera della causa efficiente<sup>5</sup>.

Esto significa que si el *esse* fuera la "existentia", se reduciría a la sola función "posicionante" para establecer la sola relación de dependencia creatural, sin alcanzar en modo alguno la estructura interna del *ens*, toda vez que ella se reduciría en su integridad al contenido proporcionado por la esencia. Por consiguiente, mientras se siga interpretando el *esse* como *existentia*, se establecerían dos universos paralelos, a saber, el de las esencias, configuradas y preconstituidas en sus estructuras formales y sus positivas especificidades, y el de la línea eficiente de la existencia, que operaría el traspaso de

<sup>5</sup> C. FABRO, "Il posto di Giovanni di san Tommaso...", 67 – primeras cursivas nuestras.

Naturalmente, la reducción del *esse* a *existentia* es sintomática del extrinsecismo que en sentir de Fabro habría afectado trágicamente a la escuela tomista, en distintos niveles y con dispar intensidad. A partir de este pliegue extrinsecista se entiende perfectamente el primado del que ha gozado la causalidad eficiente sobre la participación. Particularmente gráfica en relación a esto último resulta, por ejemplo, la lectura de la IV vía ofrecida por Couesnongle: "Les êtres gradués, limités, ne saurient exister par eux-mêmes. En tout ce qu'ils sont (rien dans l'être qui ne soit de l'être), ils ont besoin d'un autre que soi. Refuser cette inférence serait ici encore, ici plus que jamais, se condamner à la contradiction: un être existerait sans raison d'exister; au même point de vue, celui de son existence, il serait par soi (puisque non par un autre) et non par soi (puisque limité il ne réaliserait pas la plénitude de l'être par soi). Il faut donc affirmer l'existence d'un autre comme CAUSE de l'être gradué. Pour que cette cause réponde à l'appel de ce dernier, pour qu'elle rende compte de l'existence de l'être gradué, elle doit exister par soi et donc réaliser pleinement ce que c'est que l'être" (P. COUESNONGLE, "Mesure et causalité dans la 'quarta via'", *Revue thomiste* 58 [1958] 266). El "raison d'exister" devela la matriz esencialista ulteriormente distorsionada por la tradición spinoziano-leibniziana, cuya terminología se asume.

plano, de la nada a la realidad, todo sostenido por la eficiencia creadora de la causa primera. En este caso, la existencia, más que un principio, sería simplemente el efecto expresivo de la dependencia creatural, la cual vendrá a constituir, propiamente, el ente finito. Observa, pues, Fabro:

Cette dépendance se trouve donc introduite de l'extérieur et n'atteint pas la structure même de l'être, lequel résulte tant comme possible que comme réel, des mêmes principes, l'unique différence se prenant de l'absence ou de la présence de la causalité divine<sup>6</sup>.

La situación ofrecida por la interpretación fabriana es completamente diversa porque, como hemos visto, el *esse* no se limita a “realizar”, o sea, a poner-fuera-de-la-nada lo que ya de por sí tiene en sí misma la esencia, sino que el *esse* constituye integralmente toda la positividad que la esencia determina como un recipiente. De ahí que, cuando la causalidad creadora de Dios confiere el *esse*, confiera al ente la totalidad integral de su respectiva perfección, por lo que el ente, en su estructura y contenido, no es ni puede ser “el mismo antes o después” de la creación, como lo serían las esencias de un ente escolástico-leibniziano-wolffiano.

No debe sorprender, por todo esto, que Fabro se muestre terminante cuando expresa su fórmula teóricamente conclusiva para la valoración de todo este filón interpretativo: “Le dommage causé à l'interprétation du thomisme, et à la philosophie en général, par ce terme si innocent en apparence d'*existentia* est incalculable”<sup>7</sup>.

## II.6.2. Consecuencias teóricas de la recuperación del *esse* como acto intensivo constitutivo

El daño incalculable indicado por Fabro puede constatarse en una serie de tesis ampliamente avaladas por la mejor tradición tomista que, a modo de corolario, se siguen de la transformación del *esse* en *existentia* con la consecuente caída de la fundación intrínseca del *ens*. Además está decir que una recuperación del auténtico *esse* tomasiano traerá consigo, por contrapartida, la superación de los límites reflejados en estas tesis.

---

<sup>6</sup> C. FABRO, *Participation...*, 38.

<sup>7</sup> C. FABRO, *Participation...*, 61.

Valdrá la pena detenernos, aun cuando brevemente, en tres ejemplos concretos que grafican de manera singular esta situación.

§ 1. *Superación del contingentismo universal*. Es sabido que el contingentismo universal expresa una posición transversal de la escolástica, una posición según la cual Dios sería el único ente necesario mientras que todo el resto sería contingente. Fabro rechaza de plano la peregrina sentencia por considerarla teóricamente inconsistente y exegéticamente espuria y ajena al verdadero pensamiento de santo Tomás. Consecuencia de la desviación formalista en la comprensión del *esse*, la tesis del contingentismo universal se muestra propia de las metafísicas de la posibilidad o de la esencia:

Une conséquence peu remarquée, mais d'importance doctrinale notable, c'est le "contingentisme absolu" quentraîne cette métaphysique de la possibilité, en tant que toute essence, aussi bien matérielle que spirituelle, qui reçoit l'existence en acte de la causalité divine, se trouve en regard de cette existence dans les mêmes conditions (...). La créature doit être causée par Dieu, selon la scolastique formaliste, parce qu'elle "peut être et ne pas être": et il en est ainsi de toute créature, tant avant qu'après la création. L'*esse* n'accède donc pas à une valeur métaphysique originale, il se résout dans les deux lignes intentionnelles divergentes de la pensée pure (*essentia*) et de l'expérience immédiate (*existentia*). Pour saint Thomas au contraire, l'*esse* est la valeur métaphysique première et originale, et la substance spirituelle, parce que forme pure sans matière, peut être dite au sens propre *necesse esse*<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> C. FABRO, *Participation...*, 38-39. Por lo tanto, Fabro no podría jamás aceptar como buena, en sede de exégesis tomista, la siguiente afirmación: "Il nulla è iscritto nell'intimo di ogni ente finito, poichè la sua essenza riceve l'essere dall'altro non avendo in se stessa la ragione sufficiente del suo esistere. L'essenza è dunque nel contempo necessaria e contingente: è necessaria in quanto prima di avere l'essere, in virtù del suo puro contenuto quidditativo, dice relazione trascendentale all'essere come potenza all'atto proprio (...): nel contempo ogni essenza finita è abissalmente contingente, perché l'essere le conviene non in virtù di se medesima, ma in virtù d'una causa efficiente esterna" (T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, 904). Leibniz o Wolff se sentirían perfectamente identificados con esta presentación de las cosas.

Fabro llega a individuar también aquí cierto progreso en santo Tomás, aunque no en cuanto al contenido doctrinal, sino en cuanto al modo de exponerlo: "Nelle prime opere si nota ancora l'influsso dell'estrinsecismo avicenniano, in quanto l'anima è detta un 'possibile esse', perchè causata da Dio e perchè composta di atto e potenza (*essentia, esse*). Ma la dottrina è esplicita, p. es. fin dall'inizio del Commento alle Sentenze" (C. FABRO, *Partecipazione...*, 346).

Justamente, lo que está en juego y define el fondo de las dos tesis opuestas son las opuestas concepciones del *esse*, a saber, aquella que lo respeta en su carácter de fundamento radical intrínseco del ente y aquella que lo reduce al mero estar-en-acto gracias al influjo de una causa eficiente. De esta manera, el *esse ut actus* queda desplazado por el *esse in actu* y la participación intrínseca constitutiva por la causalidad extrínseca positiva. Pero las cosas están para Fabro de otra manera:

L'*esse*, acte reçu par l'essence qu'il actualise, est à son tour déterminé par elle dans l'ordre réel. Ainsi l'*esse* devient matériel si l'essence est matérielle, spirituel si l'essence l'est; de même il devient corruptible ou incorruptible suivant l'essence qui le reçoit, et ceci revient à dire qu'il est contingent ou nécessaire. L'hypothèse d'un être créé nécessaire ne contredit pas sa dépendance à l'égard de Dieu, car celle-ci appartient au plan de la participation où rentre toute créature parce que finie en être [dans l'être?]<sup>9</sup>.

La doctrina es plenamente coherente y se afirma decididamente desde la perspectiva de la distinción del plano trascendental y el predicamental: “l'être spirituel qui est qualifié de nécessaire dans l'ordre predicamental de la forme, se révèle dépendant dans l'ordre transcendantal de l'*esse*”, de tal manera que la corruptibilidad “affecte l'être à cause de son essence et non pas à cause de sa participation de l'*esse*”<sup>10</sup>. El ente no es, entonces, contingente por el solo hecho de ser ente y no el *ipsum esse separatum*, sino que aquel ente que es contingente lo es a causa de la estructura de su esencia, que incluye la materia en la propia *ratio* al mismo tiempo que tiene como propios las cualidades de la tercera especie.

Con razón Fabro ve en esta aguda tesis tomasiana la última explicitación metafísica del principio *forma dat esse*: “Dans l'ordre transcendantal Dieu seul, comme ‘esse subsistens’ donne l'*esse*, et la créature n'est que puissance réceptive. Dans l'ordre predicamental la forme, principe délimitant l'acte transcendantal d'*esse*, spécifie l'*esse* et l'attire dans l'orbite de sa propre contingence ou nécessité, de la mort ou de l'immortalité”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> C. FABRO, *Participation...*, 482.

<sup>10</sup> C. FABRO, *Participation...*, 483.

<sup>11</sup> C. FABRO, *Participation...*, 485. El *esse* “... spécifié par la forme et l'essence, (...) en suit les vicissitudes” (487).

§ 2. *Superación de la distinción entre “ens ut nomen” y “ens ut participium”*. Solidario del primado de la *existentia* se muestra el célebre debate entre los más destacados comentaradores del Angélico acerca del significado que reviste el término “ens”. La prácticamente interminable discusión acerca de si se lo deba interpretar como nombre o como participio, *nominaliter vel participialiter sive verbaliter*, ahonda sus raíces en este equívoco de fondo.

Como se sabe, la distinción no se encuentra explícitamente formulada en santo Tomás y los grandes comentaradores dividen sus posiciones acerca de cuál miembro de la división deba considerarse representativo del “objeto” de la metafísica. Mientras que, por ejemplo, para Cayetano la metafísica se ocupa del *ens participialiter sumptum*, para el Ferrariense es al *ens nominaliter sumptum* al que corresponde este privilegio. Uno de los riesgos de la primera opción es el de confundir el *esse ut actus*, propiedad exclusiva de la sustancia, con el *esse in actu*, que se dice de todos los predicamentos; uno de los riesgos de la segunda es el de reducir el ente a un contenido esencial que puede encontrarse realizado o no: de esta manera, el camino para pasar a la posición de los adversarios del tomismo queda claramente abierto, puesto que el ente pasaría a ser identificado como “*id quod existere potest*”.

Por lo tanto, esta distinción resulta, en sentir de Fabro, “paralela e correspondiente alla distinzione di *esse essentiae* ed *esse existentiae*”, por lo que la reivindicación del *esse* intensivo anexa el imperativo de una radical superación de la misma. A tal propósito, nuestro autor propone tímidamente sustituirla con la paradójal fórmula de *ens materialiter* y *ens formaliter sumptum*, una fórmula en la que se mantiene la tensión del participio y se cambia la orientación de la significación:

In questo contesto si potrebbe forse sostituire alla terminologia di *ens nominaliter* ed *ens participialiter* quella di *ens materialiter* ed *ens formaliter*: il termine *ens* è un participio sostantivato e perciò include sempre il riferimento all'*esse*<sup>12</sup>.

Como el término “ente” es un participio presente activo, en su más auténtico significado indica siempre el ejercicio en acto de la actividad de la que se trate, más allá de los usos a los que nos tiene acostumbrado el lengua-

<sup>12</sup> C. FABRO, “La problematica...”, 116.

je coloquial habitual: el cantante es el que está cantando, el estudiante es el que está estudiando y el ente el que está siendo. Naturalmente, lo que se dona y se impone de manera originaria al intelecto y que luego se transfiera en la forma gramatical del ente-*ὄν-étant-Seiende-essente...* es el ejercicio en acto del ser. Ahora bien, lo que designa el participio puede ser tomado de dos maneras, a partir de las dos maneras en las que puede direccionarse el ejercicio del acto intelectual: son estas dos maneras las que Fabro llama respectivamente *ens materialiter* y *ens formaliter sumptum*. El *ens* “tomado materialmente” es el *ens* “pensado”, aquella noción de *ens* en la que el *esse* resulta significado, indicado, intencionado, según toda la gama de la analogía metafísica; por contrapartida, el *ens* “tomado formalmente” será el *ens* que ejecuta efectivamente el acto de ser, según toda la tensión de la participación. Aquél es el ente de la ciencia, éste el de la experiencia; el de la vida vivida este último, el de la reflexión el primero. Evidentemente, la metafísica no se dedicará a la experiencia del ente en su ejercicio directo, sino a la analítica del mismo en un momento reflexivo y, por consiguiente, se ocupará del *ens materialiter sumptum*, que surge nocionalmente a partir de la reflexión radical sobre lo que es dado en la experiencia y constituye su fundamento y presupuesto continuo. Hace falta abandonar, por consiguiente, la terminología que bifurca los dos sentidos del participio:

Il conviendrait plutôt, une bonne fois, d'abandonner toute cette terminologie de *ens nominaliter* et *participialiter sumptum* et de revenir à la simple authentique de saint Thomas: l'autre étant proche et probablement la conséquence de la terminologie d'*esse essentiae* et *esse existentiae*<sup>13</sup>.

§ 3. *Superación del primado de la analogía de proporcionalidad*. Se puede decir que es éste, tal vez, uno de los temas en los que más se nota la divergencia de las interpretaciones. Según el pensador italiano, el problema de la predicación del ente constituye el momento conclusivo de la metafísica y, por consiguiente, no puede ser resuelto más que “par la ‘réduction’ à la no-

<sup>13</sup> C. FABRO, *Participation...*, 289. Poco más adelante la probabilidad deviene afirmación sin reticencias: “Toutefois cette terminologie, comme les antérieures auxquelles elle est étroitement liée, révèle le piège et l'équivoque du fléchissement formaliste. N'en déplaise aux thomistes contemporains qui la défendent encore, cette terminologie cadre parfaitement, comme on va le voir, avec la position adverse soutenue par Henri de Gand, les albertistes, Suarez et leurs disciples...” (307 – cursivas nuestras).

tion fondamentale de participation, suivant l'émergence absolue que prend dans le thomisme le concept d'*esse* intensif"<sup>14</sup>. Esta reducción fundacional de la predicación a la noción de participación da lugar, en su naturaleza más profunda, a la predicación analógica.

Al ser interpretada y expuesta por Fabro en estrecha conexión con la noción de participación, la doctrina de la analogía se beneficia con dos aspectos relativamente novedosos, teórico el uno, terminológico el otro. En efecto, si bien mantiene operante de modo explícito la terminología tradicional todavía en boga de "analogía de atribución (intrínseca)" y "analogía de proporcionalidad", nuestro autor se muestra preocupado por defender la superioridad de la primera sobre la segunda, al mismo tiempo que sugiere comenzar a usar directamente la expresión "analogía metafísica"<sup>15</sup>. Bajo esta denominación Fabro indica, principalmente, la analogía de atribución intrínseca, pero sin dejar de lado la de proporcionalidad propia, de tal manera que en el interior de la "analogía metafísica" quedan comprendidos los dos momentos, a saber, el de la dependencia y el de la composición, el momento "tensorial" y el momento de la estructura, en cuanto expresivos, a su vez, de las dos implicaciones de la participación, a saber, la semejanza y la composición.

Acérrimo defensor de la posición tradicional, el padre Tyn reprocha a Fabro no haber visto de manera suficientemente clara que la analogía, si es de atribución, no puede más que ser extrínseca: si fuera intrínseca, no se trataría de una atribución, sino de una pertenencia directa de la formalidad en la que se basa la predicación analógica. Pero, puesto que no son el mismo *esse* el *esse* divino, de suyo imparticipable, y el *esse* que posee la creatura, no hay manera alguna en que se pueda establecer una atribución intrínseca. Si queda aquí lugar para algún tipo de analogía de alcance metafísico, éste no puede ser otro que el lugar para la analogía de proporcionalidad<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> C. FABRO, *Participation...*, 536. La ed. italiana (524) trae "secondo" (selon) en lugar de "suivant".

<sup>15</sup> "Si on veut éviter toute possibilité de malentendu (...), on doit parler tout simplement d'analogie métaphysique de proportion intrinsèque' prédicamentale (substance et accident) et transcendante (Dieu et la créature)" (C. FABRO, *Participation...*, 535). A diferencia de la analogía de atribución intrínseca o metafísica, para nuestro autor la analogía de proporcionalidad es "*purement* formelle et *postérieure*" (527 – cursivas nuestras). El motivo es que solamente en virtud de la analogía de atribución intrínseca la analogía de proporcionalidad se vuelve posible (cf. 533).

<sup>16</sup> El padre Tyn no escatima esfuerzos en su decidida defensa del primado de la proporcionalidad: "In altre parole, vi è, certo, un'attribuzione intrinseca, solo che *non è in-*

Ciertamente, no es éste el momento para ensayar un análisis integral de la doctrina tomasiana de la analogía, en orden a evaluar de manera adecuada la crítica de Tyn. Nos basta en cambio con señalar que Fabro no se sentiría afectado por esta última, puesto que no se trata aquí de esbozar un cuadro o ensayar un esquema de la predicación analógica en general, el cual, ulteriormente, habría de ser aplicado al asunto que nos ocupa, sino que se trata de individuar la precisa manera de ser predicada que exige la situación única y originaria de derivación- semejanza- desemejanza del *esse* intensivo creado con respecto al *ipsum esse subsistens*. Puesto que en esta situación absolutamente única y fundamental toda formalidad y actualidad remite al *esse*, es la pertenencia intrínseca del *esse* la que funda toda predicación analógica, tanto del accidente en referencia a la sustancia como del ente en referencia al *esse* y del *esse* participado en referencia al *esse per essentiam*<sup>17</sup>. En el extremo opuesto del extrinsecismo, entonces, para Fabro es propiamente por atribución intrínseca que se dice *ens* el accidente gracias a la sustancia, la sustancia gracias al *esse* y el ente gracias al *ipsum esse subsistens*, puesto que la analogía, como predicación *ad unum*, expresa el método de la metafísica de la *reductio in fundamentum*.

---

*trinseca in quanto attribuzione, bensì in quanto virtualmente implicita nel contesto di una proporzionalità*” (T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, 928 – cursivas nuestras). Y más adelante habla de aquella analogía que es “... sola analogia attributiva e per conseguenza estrinseca” (929). Ya antes, en directa polémica con Fabro, el rechazo de una presunta analogía de atribución intrínseca aparecía de manera explícita: “... proprio in quanto si tratta di attribuzione è esclusa la comunicazione e per conseguenza anche l'intrinsecità formale dell'analogo agli analogati inferiori (...). Ciò che l'attribuzione ha d'intrinseco le viene dalla proporzionalità che essa riveste, non dal suo carattere propriamente attributivo” (837). Y proseguía inmediatamente: “La perfezione è presente in entrambi i soggetti formalmente, sì, ma non in virtù dell'attribuzione (...). Il Soggetto perfetto si 'intranea' nei soggetti deficienti (creature), sì, ma non formalmente, bensì causalmente e si ha, sotto quest'ultimo aspetto, attribuzione, certo, ma non intrinseca” (837). Por consiguiente, en Tyn el momento semántico de la intrinsecidad es asignado a la proporcionalidad, mientras queda para la atribución el momento de la extrinsecidad como expresión de la distancia y distinción en la línea de la causalidad eficiente. Naturalmente, lo que está en el fondo del asunto es la precisa interpretación del *esse*: de la exacta calibración del mismo depende la entera solución del problema.

<sup>17</sup> “... la ‘forma’ di cui si parla è l’*ipsum esse*’ e quindi (...) il fondamento radicale dell’analogia metafisica è rispettivamente da vedere nella dipendenza trascendentale (creazione) e nella composizione radicale (di essenza ed *esse*) della creatura” (C. FABRO, *Partecipazione...*, 514).

### III. Conocimiento del *esse*

Las dos últimas reflexiones introducen el último segmento de nuestro itinerario, dedicado a la exposición del conocimiento del *esse* según Fabro. En sentir de nuestro autor, el *esse* como principio metafísico constitutivo no es directamente accesible a la esfera perceptiva ni es el aspecto propiamente focalizado por el *est* de la síntesis judicativa; tampoco es objeto de un conocimiento que quede reservado para quién sabe qué tipo de privilegiada intuición intelectual de la que dispondrían solamente unos pocos afortunados. Para Fabro, el *esse* es conocido de manera refleja, precisamente, en la reflexión metafísica; pero no siempre nuestro autor ha explicado este conocimiento del mismo modo y parece innegable la presencia de cierta progresión o profundización en el mismo Fabro acerca de este punto.

#### III.1. Las distintas nociones de *esse*: clarificación semántica

La primera vez que aparece una propuesta fabriana de clasificación de las distintas nociones de *esse*, nos hallamos ante un Fabro juvenil que, inspirándose en Sladeczek, asume la división ofrecida por santo Tomás aunque con ciertas diferencias:

Se cerchiamo pertanto di dare un prospetto generale dello sviluppo che la nozione di *esser* può avere nel pensiero umano, vi possiamo distinguere:

I. ( $\alpha$ ) Una *prima nozione di essere*, quella che segna il primo risveglio della nostra facoltà intellettuale – essa è frutto di una astrazione, quasi formale, da una particolare percezione di ordine concreto: in tedesco sarebbe detto “*Dingsein*”. Questa nozione si va estendendo con il procedere dell’esperienza, includendo tutti i nuovi oggetti (En $s$  in communi).

II. Nella riflessione filosofica distinguiamo nettamente ( $\beta$ ) un *essere formale*, cioè essere come essenza che esiste “*Etwassein*”; ( $\gamma$ ) un *essere attuale* come atto dell’essenza, “*Wirklichsein*” e ( $\delta$ ) un *essere logico*, come verità, “*Wahrsein*”.

III. *Infine* possiamo arrivare, per mezzo della riflessione metafisica intensiva, ad ( $\epsilon$ ) una nozione di essere che è la *sintesi*, nella quale vengono a trovarsi fuse tutte le formalità e perfezioni particolari con la rimozione di ogni potenzialità.

(...) quello che a noi preme ora di far notare è il passaggio nozionale fra il II e il III significato di Essere, e precisamente fra il significato di essere

(β) como esencia e (γ) como acto de *essere*, al significado (ε) de *essere* como síntesis nozional de ogni formalità, poichè è per questo ultimo significato che resta fondata la nozione metafísica de participación<sup>18</sup>.

El texto merece, entre otras, las siguientes observaciones. Desde un punto de vista meramente estructural, se delinean tres momentos distintos, dentro de los cuales se perfilan cinco nociones de “ser”. Desde el punto de vista del contenido, cabe destacar, ante todo, que mientras santo Tomás se refiere, en el texto que inspira la división, a los significados de “*esse*”, Fabro, en cambio, ubica la división dentro del párrafo dedicado al análisis del significado de “ente”, reservando otro párrafo para el análisis del ser como acto<sup>19</sup>. Por otra parte, merece un especial relieve la originalidad de la noción Épsilon, completamente ausente en el elenco propuesto por Sladeczek. Debe desta-

<sup>18</sup> C. FABRO, *La nozione metafísica...*, 187-188. El texto del Angélico: “... esse dicitur tripliciter. [1] Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. [2] Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est anima actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. [3] Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod ‘est’ dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1<sup>um</sup>; Mand., t. 1, 766). La división se anunciaba ya poco antes: “... esse dicitur dupliciter: scilicet [1] prout significat veritatem compositionis, et [2] secundum quod significat actum essentiae” (d. 28, q. 2, a. 3 *ex.*; delatando la inspiración avieniana, el texto aclara poco más adelante que cuando es el *esse* el predicado “... significatur esse quod est accidens essentiae”). La importancia de la división de la d. 33 consiste para Fabro en que “l’actus essendi y ocupe une place à part” (*Participation...*, 213 – la ed. italiana es más fuerte: “l’actus essendi ottiene per la prima volta nella storia del pensiero un posto a parte”, 175). Nos resulta indiscernible si Fabro matizó la afirmación en la ed. francesa, después de tomar conocimiento de la d. 28 o si la acentuó en la ed. italiana por no haberla notado.

El Angélico recoge la doctrina aristotélica de la división del ente *per se*, aunque modificando el significado del acto en función de la propia teoresis: ἐπεὶ τὸ ὄν (...) λέγεται πολλαχῶς, (...) τὸ κατὰ συμβεβηκός, (...) τὸ ὡς ἀληθές, (...) τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, (...) τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (ARISTÓTELES, *Metaphys.*, E 2, 1026 a 33-37 - b 1-2; Jaeger, 123 – cf., con algunas diferencias, Δ 7, 1017 a 23-24.31.34-35, donde en lugar de τὸ ὄν se lee εἶναι y en lugar de ἐνεργείᾳ, ἐντελεχείᾳ).

<sup>19</sup> Toda la terminología empleada es bastante confusa: “a) Ente (...) b) L’essere come ESSENZA (...) c) L’esse come ACTUS ESSENDI” (C. FABRO, *La nozione metafísica...*, 185, 188 y 194). De todos modos, dentro de las oscilaciones propias, en cuanto a lo terminológico, del período inicial, se puede notar ya un significativo progreso con respecto al imperativo de la tradición escolar, puesto que en la I ed. (201), el último punto llevaba el título de “L’essere come ESISTENZA (actus essendi)”.

carse también el aspecto “dinámico”, por así decirlo, que asume para nuestro autor la clasificación: en efecto, Fabro declara que su objetivo es el de mostrar el *desarrollo* que la noción de ser adquiere progresivamente. Llama además la atención el uso de “ser”, que resulta aquí, al menos por el momento, sinónimo de “ente”, como se ve en la primera aclaración que identifica ser - *Dingsein* - *ens in communi*. Asimismo hace falta notar que en el último párrafo el significado Gamma del “*ser actual* como acto de la esencia” se convierte en “acto de ser”. Desde un punto de vista estrictamente técnico, resulta claro que el segundo segmento de la división recoge integralmente la división tomasiano-aristotélica: según la configuración categorial (*ser formal* - *Etwassein*), según el acto y la potencia (*ser real* - *Wirklichsein*), y como verdadero (*ser lógico* - *Wahrsein*). Relevante se muestra, por último, el punto que para Fabro constituye el problema central, a saber, el pasaje del segundo al tercer segmento y, en concreto, de Beta y Gamma a Épsilon. Este aspecto reafirma el carácter dinámico recién indicado y remite a desarrollos que más adelante tendremos ocasión de considerar.

En resumen, queda claro que el *esse* intensivo es el del último momento, la noción Épsilon, y que el problema planteado es el del pasaje de los dos significados principales del segundo momento a este último significado, que Fabro considera exclusivamente tomasiano.

Una tentativa de clasificación de las distintas nociones de ser vuelve a hacerse presente en el Fabro de primera madurez. Partiendo de la doble *resolutio* aristotélica según el *quid sit* y el *an sit*, nuestro autor distingue ante todo el contenido y su efectiva realización; como profundización de esta misma *resolutio* tiene lugar una segunda, que se refiere al acto de presencia, bifurcado a su vez en mental y real: así emergen, en una primera instancia, los tres significados fundamentales del *esse*, a saber el *esse logicum*, el *esse formale* y el *esse actuale*<sup>20</sup>. En el momento de la más explícita clasificación, Fabro distingue nuevamente tres significados, acompañados en cada caso por una explicación más precisa y rica que la dada en el texto precedente y una consideración epistemológica particularmente iluminante. El texto es relativamente largo, pero conviene citarlo integralmente:

1) C'è una “nozione iniziale” di *esse* (come di *ens*), ch'è l'atto dell'ente nel senso più indeterminato, quello che S. Tommaso qualche volta indica come “*esse commune*”: l'*esse* può indicare qualsiasi realtà e attualità, l'essenza (*al-*

<sup>20</sup> C. FABRO, “La problematica...”, 122; cf. 103 y 120.

*bedo*) e *l'actus essendi*, l'appartenenza all'ordine reale come all'ordine logico. È detta nozione iniziale perchè è dalla sua avvertenza, dalla riflessione su di essa, che s'inizia la ricerca metafisica e che in questo suo primo momento semantico è uguale e comune a tutte le filosofie perchè esprime l'istanza stessa della filosofia ch'è la determinazione della verità dell'essere in quanto essere.

2) Seconda nell'ordine segue la “nozione metodologica” dell'*esse* come “atto” dell'ente ovvero come principio realizzante di una formalità o perfezione reale: in questa nozione si determina il rapporto dell'essenza all'*esse* in vista dell'ultima determinazione del reale sia del finito in se stesso, sia del finito rispetto all'Infinito. È questo il momento cruciale in cui si differenziano le varie filosofie e metafisiche: in questa nozione metodologica l'*esse* esprime l'attuazione o realizzazione dell'essenza in qualche ordine. Ogni tipo di metafisica si struttura nel suo proprio indirizzo secondo la “qualità ontologica” che nella realtà è fatta corrispondere all'*esse* come atto: la nascita e divergenza delle varie metafisiche si pone quindi nel passaggio dalla nozione iniziale ovvero ontica e descrittiva di *esse* a quella metodologica ovvero ontologica e costitutiva.

3) Come terza ed ultima viene la “nozione intensiva” di *esse*, secondo che si assume con S. Tommaso (...) che l'*esse* come tale esprime la perfezione assoluta e il plesso emergente di tutte le perfezioni le quali così si rivelano le partecipazioni dell'*esse* stesso. Questa nozione è il punto di arrivo e la conclusione di tutta la speculazione tomistica la quale determina la “natura metafisica” (l'essenza!) di Dio come *esse* puro (*esse per essentiam, esse imparticipatum*) e la creatura come *ens (esse per participationem)*<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> C. FABRO, “La problematica...”, 107-108. Como ejemplo de este doble pasaje el pensador italiano propone una reconstrucción ampliamente segmentada de un célebre texto tomasiano (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Boet. De Ebd.*, lect. 2), que aparece antes de la exposición de la división, rompiendo la secuencia del discurso: probablemente ello se deba a un error de impresión. Otro importante texto de Fabro, cercano en el tiempo, alude claramente a los tres momentos: “... entre la première notion de l'*ens*, à l'aube de la pensée, et la notion technique d'*esse* de la 'resolutio' métaphysique, il y a au moins un double passage. En premier lieu: de la notion initiale confuse d'*ens* en général à la notion méthodologique de l'*ens* comme 'id quod est, quod habet esse' selon une dualité explicite de sujet (*essentia*) et d'acte (*esse*). Aristote s'en tient là, tandis que saint Thomas poursuit jusqu'à la détermination de l'*esse* comme acte ultime transcendantal” (“Actualité et originalité de l'*esse*' thomiste”, *Revue thomiste* LVI [3/1956] 503 = *Participation...*, 79).

En el *Curso de Metafísica*, ya citado, se puede leer una división más articulada pero que mantiene la misma doctrina en los tres momentos principales: “... contemplada fenomenológicamente, la noción de ser [léase todas las veces “ente”] presenta grados, tanto en su evidencia como en la comprensión de sus notas. a) Primero está la noción confusísima

La división corresponde, en sus trazos principales, a la precedente. Se ve sin esfuerzo alguno la identidad del primer miembro, donde el *esse commune* se muestra coextensivo a la amplitud semántica de la noción inicial de *ens*. El segundo miembro abraza todas las determinaciones técnicas del *ens-esse*, incluso el “*esse* formal” y el “*esse* actual”, entendiendo por el primero el aspecto del contenido y por el segundo el aspecto “existente”. El primer miembro expresa el momento de la experiencia, mientras que el segundo define el estatuto de la metafísica. Tan solo en el último momento aparece la noción intensiva de *esse* a la luz de la cual, de manera “retrospectiva”, adquieren un nuevo y más profundo significado los momentos precedentes. Por otra parte, con la alusión final a Dios, el texto recupera los tres momentos –óntico, ontológico y metafísico– que se reflejan, respectivamente, en las tres nociones señaladas por Fabro.

La sustancial correspondencia estructural de este texto con la división anteriormente propuesta no excluye algunas diferencias que merecen un relieve. En primer lugar, es más clara la distinción, a la vez que la estrecha relación que las

---

de ser, en el niño. Esta noción se caracteriza por la referencia o reducción a los objetos de experiencia directa (...). *b*) Después tenemos la noción vulgar, confusa, pero ya diferenciada. Por el progreso de la experiencia, el hombre distingue seres y aspectos de la realidad (...). La referencia o reducción, en su mayor parte, permanece aún en el ámbito fenoménico y dentro de los límites de una ciencia determinada, según las condiciones de cultura (...). *c*) Hay una noción metafísica inicial del ser (*ens commune*), en los umbrales de la metafísica y que la hace posible. (...) Lo propio de esta noción es la dualidad explícita de dos elementos: ‘lo que’ (*quod*) y ‘es’ (*est*) y el problema de su relación. *d*) En la noción metafísica constituida del ser el problema de esta relación (esencia y *esse*) se soluciona mediante la división del ser en sus modos o categorías. Para afirmar la diversidad de los seres, se supone una reducción fenomenológico-esencial. *e*) Finalmente hay una noción terminal de ser en la cual se coordinan y subordinan las diversas formas y modos del ser. Aquí se da el tránsito desde el ser y la esencia al ‘*esse* intensivo’, es decir, en cuanto se considera al *esse*, que es solamente acto, en su absoluta pureza o separación metafísica, como comprensión y posesión de todos los seres y perfecciones. Este ‘*esse*’ concluye y encierra en sí la dialéctica misma, ya que nada puede haber fuera de él” (C. FABRO, *Curso de Metafísica*, 34-35 – todas las modificaciones en cursiva son nuestras). Este texto presenta, como el primero, cinco nociones, pero la articulación, aún cuando mantiene los tres momentos (óntico, ontológico y metafísico), es ligeramente diversa. En efecto, la primera noción, del momento óntico, se divide en dos nociones de ente espontáneas (*a* y *b*); hay luego un momento ontológico, dividido en dos, según la primera noción metafísica refleja (*c*), que se identifica con el segundo momento de los otros dos textos, y según la noción metafísica elaborada intermedia (*d*). Aparece, por último, la noción intensiva terminal, con la que se abre el momento metafísico. Particularmente interesante se muestra aquí la consideración de la *reductio* que corresponde en cada caso y que prepara, si no nos equivocamos, el aspecto epistemológico que aparece en el último texto principal.

enlaza, entre las nociones de *ens* y *esse*. Además, si bien es verdad que el texto recorre el mismo itinerario que el precedente, aquí el segundo momento focaliza especialmente al *esse*, mientras que el texto precedente procuraba tan solo exponer los fundamentos de la noción de participación: de ahí que aquél concluyese con una “noción” sintética, mientras que aquí se perfila la *resolutio* última del *esse* como puro y separado. Así, la aparente dicotomía que manifestaban ciertas expresiones del período juvenil se muestra aquí, de algún modo, superada.

### III.2. La noción terminal de *esse* y la reflexión intensiva

La clasificación de las distintas nociones de *ens-esse* y la alusión al desarrollo que la misma puede tener en la mente humana, deja abierto el problema de cómo se abre paso en la mente esta noción.

Particularmente sensible al aspecto psicológico y gnoseológico, el Fabro del primer período se preocupó por dar una respuesta enfocando de manera especial el problema en relación con la doctrina de la abstracción. Pero ya aquí, en el curso de pocos años, es posible señalar una notable evolución en nuestro autor. En efecto, en lugar de la terminología hasta entonces preferida para indicar la particular manera de formación de la noción intensiva de *esse*, que la veía como término de una “abstracción intensiva”, a partir de la segunda edición de *La nozione metafisica di partecipazione* Fabro introduce la fórmula de “reflexión intensiva”<sup>22</sup>. La llama “reflexión” porque el procedimiento del que se habla implica necesaria y constitutivamente un retornar, un volver sobre algo; y la califica como “intensiva” porque el resultado de dicho volver es el incremento de fuerza del contenido nocional focalizado.

Vale la pena considerar más detenidamente el modo preciso en que para Fabro se ejerce esta particular reflexión y la progresión nocional que su correcta ejecución permite alcanzar.

---

<sup>22</sup> La inspiración para la nueva propuesta terminológica puede haber surgido, probablemente, con ocasión de la lectura del nuevo manual de L. De Raeymaeker: “Quanto al metodo, il suo è quello della ‘riflessione’ astrattiva. L’oggetto della Metafisica è l’ente, che può dirsi il ‘trascendente concreto’: non l’essenza pura” (C. FABRO, “L. De Raeymaeker, *Philosophie de l’être. Essai de synthèse métaphysique*, 1946” [Rec.], *Divus Thomas* XLIX [1/1946] 30). No hemos podido encontrar en el texto recensionado ni la expresión “réflexion abstraictive”, ni “transcendent concret”: ambas parecen surgir por vía de interpretación sintética, muy característica de Fabro. De todas maneras, la presencia del término en este preciso contexto, muestra que ya en 1946 se encontraba operante en nuestro autor una específica consideración del argumento.

### III.2.1. La reflexión intensiva en su dinamismo psicológico

La exposición fabriana de la reflexión intensiva nos la muestra en un dinamismo psicológico que involucra, por un lado, el fantasma, el universal metafísico y el lógico, y, por el otro, la abstracción, la *conversio* y, más propiamente, la capacidad reflexiva de la razón humana<sup>23</sup>.

En efecto, a partir del *phantasma* de la cogitativa, y gracias a la abstracción operada por el intelecto agente, el intelecto posible puede formar, a partir de la *species abstracta*, el universal metafísico que expresa el contenido absoluto de un determinado grado, genérico o específico, de perfección: caballo, gato, jirafa... Obviamente, si el conocimiento alcanzado por el intelecto posible se concluyese en esta fase, el resultado sería un caleidoscopio interminable de “esencias”, irremediabilmente separadas y desconectadas entre sí, universos cerrados y multiplicados virtualmente al infinito; pero no es así como funciona el conocimiento humano. El intelecto es una potencia espiritual y, por ser tal, puede reflexionar y retornar sobre sus propios contenidos y actos. Enriquecido por las *species* que constituyen el principio interno del conocimiento de las quiddidades de los entes corpóreos, el intelecto puede volver sobre las imágenes a partir de las cuales las *species* surgieron y, así, puede “ver” la natura universal como existente en particular<sup>24</sup>. De esta manera, no sólo conoce el universal, sino también el singular material, si bien mediante el recurso a la cogitativa y, por consiguiente, “... indirecte et quasi per quandam reflexionem”<sup>25</sup>. Sin embargo, esta primera reflexión, que demarca normalmente el ámbito de la percepción intelectual en el ejercicio de la vida vivida, no agota la capacidad reflexiva del intelecto, el cual, obtenido el conocimiento del singular, puede volver una vez más sobre el universal metafísico y considerarlo ahora como común a muchos individuos: surge de esta manera el universal lógico. Hasta aquí, nada nuevo.

<sup>23</sup> Para lo que sigue, cf. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 128-129, 134-140 y 164-166. Solamente en esta obra se encuentra la tratación *ex professo* de la reflexión intensiva por parte de Fabro. Sin embargo, se nota claramente su ejercicio en otros casos: cf. *Participation...*, 446; *L'uomo e il rischio...*, 236-241 = *Esegesi...*, 371-378.

<sup>24</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I<sup>a</sup>, q. 84, a. 7. Nuestro autor lo explica, metafóricamente, en términos de movimiento: “abbiamo, nel caso, un movimento dell'intelletto dall'alto in basso; dall'universale, da cui parte, al particolare ove termina” (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 135).

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I<sup>a</sup>, q. 86, a. 1.

El aspecto original aportado por Fabro consiste en hacer notar que, amparado por el universal lógico, el intelecto puede realizar una ulterior reflexión, por la que compara el universal metafísico como grado absoluto de perfección *con su realización* en un individuo, y en otro, y en otro, manteniendo la noción universal de la perfección en cuestión pero no ya como contenido aislado, sino enriquecido con todas las referencias a su efectiva realización concreta<sup>26</sup>. Es así como surge la noción intensiva: ella no solo refiere el contenido absoluto de la perfección en abstracto, sino que incluye todo el caudal de riqueza que la formalidad abstracta lleva aparejado en su realización efectiva en los individuos. Con respecto a esta noción, cada individuo se muestra como una realización limitada y parcial, como una participación. La noción a la que se llega mediante esta reflexión es, pues, la de una totalidad intensiva.

En síntesis, en el dinamismo psicológico de la reflexión intensiva resulta posible individuar cinco momentos: 1) La abstracción (*abstractio totius*) por la cual se alcanza el universal metafísico<sup>27</sup>; 2) *conversio ad phantasmata* para el conocimiento del singular; 3) desviación intencional que considera el universal como común a varios individuos para el surgir del universal lógico; 4) comparación del universal metafísico con su efectiva realización en el individuo; 5) resultado de la comparación: intensificación del universal

<sup>26</sup> Fabro lo indica como un “movimiento” de sentido inverso al recién indicado: “l’intelletto può muoversi ancora: dopo questo movimento dall’alto in basso, e in grazia ad esso, può ancora, una seconda volta, dirigersi dal basso in alto, ma in un modo ben diverso dalla prima volta. Avendo potuto conoscere il modo di essere particolare degli individui, mentre nella prima aveva confrontato gli individui con la ragione formale, ed aveva cavato la ragione logica, ora può confrontare la ragione formale in riferimento all’atto di essere, trovato negli individui” (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 135). El “acto de ser” que se encuentra en los individuos no es aquí, todavía, el *esse ut actus* sino el solo *esse in actu*; no se debe olvidar que se trata de una obra juvenil, sujeta a las oscilaciones terminológicas y conceptuales que señalamos al inicio.

<sup>27</sup> No se habla aquí de la *abstractio formæ*, puesto que esta última no tiene como término un grado de perfección formal que exprese una determinada naturaleza, sino la sola e incualificada materia inteligible, caso en el cual es absurdo hablar de “grados de perfección”.

Cabe notar que, mientras en la I ed. de *La nozione metafisica di partecipazione* Fabro exponía, adhiriendo a la misma, la doctrina cayetanista de los tres grados de abstracción formal, ya desde la II ed. toma netamente distancia de esta doctrina, volviendo a la rigurosa terminología tomasiana de *abstractio totius* y *abstractio formæ*. Determinante al respecto fue su conocimiento del célebre artículo de Geiger, por cierto decisivo sobre el particular: L.-B. GEIGER, “Abstraction et séparation d’après S. Thomas. In *De Trinitate*, q. 5, a. 3”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXI (1/1947) 3-40.

metafísico, como grado de perfección no ya formal abstracta sino como totalidad virtual que se manifiesta en su concretización real. Los tres primeros momentos son comunes a otros ámbitos de conocimiento; los dos últimos, que pueden también considerarse como un único momento, constituyen, en cambio, el aspecto específico de la consideración metafísica en cuanto a su configuración psicológica.

### III.2.2. La reflexión intensiva y el acceso al *esse*

Lo hasta ahora expuesto explica solamente cómo se llega a una determinada noción intensiva, la noción intensiva de cualquier formalidad o especie<sup>28</sup>. Pero esto no es suficiente: el problema es el de mostrar el pasaje a la noción intensiva de *esse* y, sobre todo, la estricta exigencia de dicho pasaje.

El punto de partida ofrecido por Fabro parece ser, aquí, el de las nociones abstractas genéricas y específicas que se predicán de los individuos *primo modo per se dicendi*. Porque la sustancia segunda se predica por identidad de la sustancia primera, en cuanto que indica su esencia, no es posible encontrar aquí lugar alguno para una participación, a no ser en el sentido débil de compartir la definición: la totalidad específica pertenece a cada uno de los individuos en virtud de la propia forma y no se puede participar según grados, porque ella misma expresa ya un grado de perfección<sup>29</sup>. Sin embargo, el intelecto no pierde jamás el contacto con los singulares y es por ello que puede comparar la noción formal abstracta con su efectiva realización concreta, obteniendo como resultado la intensificación de su contenido. Ahora bien:

Questa astrazione [léase siempre “reflexión”] termina alla ragione di essere; e per il modo secondo il quale avviene quest’astrazione, che ormai possiamo chiamare senz’altro “*metafisica*”, la ragione di essere è a un tempo

<sup>28</sup> Es por eso que habrá que cuidarse atentamente del error de confundir, sin más, la reflexión intensiva con el método mismo de la metafísica, aunque éste la presupone como su imprescindible condición psicológica. Con ciertas precisiones, se puede decir, en cambio, que la “reflexión intensiva” constituye la faz psicológica del método de la metafísica.

<sup>29</sup> “Socrate non è più o meno uomo di Callia, e l’uomo non può esser detto aver in sé più o meno la ragione di animale di quanto l’abbiano l’asino ed il cavallo: Socrate e Callia e tutti gli uomini sono egualmente uomini; l’asino, il cavallo e l’uomo, come animali, vanno detti egualmente animali. Ma ove c’è eguaglianza non si può dare partecipazione” (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 133).

la più astratta ed insieme quella che maggiormente ci fa conoscere la realtà quale è in sè. Difatti nel processo comparativo fra la formalità astratta e l'atto di essere, l'intelletto è subito colpito dal fatto, che mentre la formalità in astratto è uniforme e identica nel suo contenuto, considerata invece secondo l'atto di essere reale, essa è estremamente varia e ricca di toni e colori. Guardati adunque sotto l'angolo intelligibile dell'atto di Essere, ciascun singolare e particolare realizza di fatto in un modo diverso la ragione astratta, e non più *ex aequo*<sup>30</sup>.

El texto parece indicar que al término de la reflexión intensiva se llega al acto de ser, puesto que dice “ragione di essere”. Sin embargo, luego pasa a hablar de la formalidad abstracta que, uniforme en su abstracción, se muestra variada en su concreción: cada individuo la realiza de manera diversa y no por igual. Por eso el texto no aclara suficientemente cómo se realiza el pasaje que nos interesa desentrañar. Poco más adelante, Fabro explica que la reflexión intensiva se mueve, naturalmente, con el presupuesto de la *ratio entis*, y que realiza sus pasajes según una “ascensione dialettica”<sup>31</sup>. Esta ascensión dialéctica requiere el uso de la *separatio*, por la que se pasa de la especie al género y de los géneros inferiores a los superiores y a los trascendentales. Justamente porque hace falta la *separatio*, el pasaje no se verifica con respecto a cualquier género sino tan solo cuando la naturaleza del género puede expresar un nivel de perfección y de actualidad de suyo más elevado que el de la especie: no se puede hacer, por lo tanto, pasando de los animales a la corporeidad, sino a la vida. En consecuencia, es la pregnancia de actualidad la que exige de manera insoslayable el pasaje ascendente, puesto que es la fuerza polarizante del acto la que subordina los distintos niveles de perfección<sup>32</sup>. Al término de esta reflexión, superados los

<sup>30</sup> C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 135.

<sup>31</sup> C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 138.

<sup>32</sup> “... in funzione della *separatio*, gli atti e le formalità vengono prima generalizzati secondo i propri valori e poi visti implicarsi secondo una progressione ascendente. Il passaggio da una perfezione ad un'altra viene ad essere, a questo modo, nel campo metafisico, come una specie di passaggio al limite. (...) Ma le modalità del passaggio forse non sono altrettanto chiare quando si vuol descrivere questa dialettica ascendente entro il campo predicamentale. Così abbiamo varie specie di animali: qui è il genere più universale di 'animalità' il termine dell'ascensione dialettica o qualche altra formalità? I testi tomisti sono piuttosto scarsi al proposito (...), ma ci pare che alla questione, tutt'altro che oziosa, si potrebbe rispondere che ogni formalità (generica) può esser vista sotto due aspetti, cioè uno in quanto si riferisce alla materia e alla potenza, l'altro in quanto si riferisce alla forma

grados formales del *intelligere* y del *vivere*, se arriba a una noción sinóptica omnicomprehendente, la noción intensiva de *esse*, más allá de la cual no es posible proceder: “... termine ultimo di risoluzione dialettica e di composizione nozionale: non si può andare più in là, perchè un al di là che sia oltre l'essere, non c'è”<sup>33</sup>.

Naturalmente, el ejercicio de la reflexión intensiva resulta imprescindible para la ciencia metafísica, aunque no necesariamente lo sea su conocimiento reflejo.

### III.3. El pasaje al *esse* intensivo como ostensión progresiva en la *reductio in fundamentum*

El real progreso que significaba la tematización fabriana de la reflexión intensiva podía quedar opacado por esa suerte de “abstractismo” que se dejaba entrever en el modo de expresarse característico del primer período. Las correcciones que proponía la segunda edición de *La nozione metafisica di partecipazione*, interesantes y todo lo contrario que despreciables, no eran suficientes como para despejar esa aura que parecía circundar algunos pasajes de la obra.

Es que, en efecto, no quedaba suficientemente clara la absoluta imposibilidad de alejarse del *ens* en la dinámica del ascenso metafísico. Se dejaba la impresión de que la noción intensiva de *esse* se construía mediante una “vuelta” al *ens* en cada caso, para “cargarlo” de contenido. Pero, ¿cómo se podría “salir” del *ens* para “volver” a él? Al ente no se puede ingresar, porque del ente no se puede salir<sup>34</sup>. Este límite, al menos expositivo, llevaba aparejada la sugerencia de que la distinción real entre *essentia* y *esse* podía

---

e all'atto. Nel caso ora opposto, l'animalità può esser considerata sia come una modalità di essere della corporeità (aspetto potenziale), sia come una particolare forma di attuazione di quella perfezione pura che è la Vita. È soltanto in questo secondo senso, ci pare, che il genere può essere considerato come termine della riflessione intensiva: l'animalità, intanto può essere considerata quale formalità suprema nel suo ordine, in quanto aduna in sé tutte quelle particolari forme di vita, che si vengono a realizzare nel mondo della corporeità. Alla fine, quindi, è sempre il ricorso alla perfezione trascendentale che permette l'ascensione dialettica” (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 165).

<sup>33</sup> C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 193.

<sup>34</sup> “Nell'essere perciò non si entra, perché in esso si è sempre, e dall'essere il pensiero non esce (...) un 'al di là dell'essere' non si può dare non più di un al di qua dell'essere stesso. E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere?” (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 12 – citaremos siempre de la primera edición).

ser alcanzada única y exclusivamente después de haberse llegado a demostrar la existencia de Dios<sup>35</sup>.

Sin embargo, bajo el estímulo de las primeras confrontaciones con Husserl, Hegel y Heidegger y, más en general, con el existencialismo y el idealismo<sup>36</sup>, al mismo tiempo que proponía el cambio terminológico recién in-

---

<sup>35</sup> Hay afirmaciones del primer período bastante elocuentes al respecto: “La questione adunque di una distinzione od identità reale di essenza ed atto di essere nelle creature e in Dio non si pone per noi nei primi istanti della riflessione metafisica, ma soltanto quando, a riflessione avanzata, abbiamo prospettato in una maniera sufficiente la natura e il modo di essere di ambedue. Allora, come a corona di tutta la metafisica, possiamo esplicitare quali siano i caratteri propri che convengono in modo contrario all’essere Infinito e all’essere finito” (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 207 – cursivas nuestras: nótese el “toda la metafisica”). Otro texto en la misma línea: “Checchè pensi qualche Tomista anche recente, ci pare che la distinzione reale non può essere validamente provata che dopo provata la creazione, e quindi non va presupposta” (C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo*, 79).

El siguiente texto muestra cómo el primer Fabro se mantiene en un cierto extrinsecismo y no llega a ver la distinción en cuestión como un momento intrínseco, central e imprescindible del desarrollo de la Metafísica: “Altri, più fedeli alla lettera e allo spirito del tomismo, tendono a mettere l’essenza della contingenza nella distinzione reale fra essenza ed atto di essere, propria della creatura (...) qui si pone il problema ulteriore del ‘come’ noi arriviamo, o meglio come arriva S. Tommaso, alla determinazione di quella composizione, problema questo tutt’altro che facile, come converrà con me anche il tomista più persuaso; problema che, quindi, è meglio risolvere dopo aver in precedenza mostrato la dipendenza della creatura dal creatore” (C. FABRO, “Intorno alla nozione tomista di contingenza”, *Rivista di filosofia neoscolastica* XXX (2/1938) 149 = *Esegesi...*, 68-69). Cf. análogos consideraciones en C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 483-484.

<sup>36</sup> Cf. por ejemplo, C. FABRO, “Coscienza filosofica e coscienza religiosa nel momento presente”, *Archivio di Filosofia* (1945) 71-91; “Sur la détermination du réel”, en *Library of the X International Congress of Philosophy (Amsterdam, 11-18 August 1948)*, vol. I, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, 332-334; “Sulla determinazione del ‘reale’”, *Humanitas* IV (1949) 256-261; “Expérience et Métaphysique”, en *Actes du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. IV, Nauwelaerts, Louvain 1953, 252-266; “Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale”, *Rivista di filosofia neoscolastica* XLV (6/1953) 581-618; “L’esse tomistico e il Sein hegeliano”, en *Sapientia Aquinatis*, Roma 1955, 263-270. Algunas de estas publicaciones fueron integradas en *Dall’essere all’esistente*.

Si no nos equivocamos, el primero de los artículos de este elenco ofrece, aún cuando todavía imprecisa e incipiente, una tentativa fabriana de una división de los significados del “ser” relacionada con los tres “momentos” anteriormente indicados: “L’essere delle cose (...). L’essere che siamo noi (...). L’essere che è il Trascendente...” (71-72). Los dos primeros significados, tomados conjuntamente, expresan lo que después será indicado como la noción inicial de ente en el “momento óntico” (o, menos precisamente, fenomenológico). El tercero, la noción terminal en su reducción fundacional última. Entre ambos se encuentra el momento de la reflexión filosófica, en el que el ser aparece como “... molteplicità di forme che si attuano per dualità, opposizioni e connessioni che la mente scruta ed il

dicado, en este segundo período Fabro comienza a considerar el argumento desde una perspectiva más radical aún. Como fruto de sus reflexiones se abren paso dos tesis, estrechamente ligadas entre sí, que se tornarán prácticamente recurrentes de allí en más.

La primera de ellas consiste una visión mucho más profunda del primado absoluto del *esse*. Se trata de una certeza teórica que Fabro mantendrá a lo largo de todo el resto de su vida y que expondrá con claridad creciente. La segunda expresa el rol insustituible del *ens* en su evidencia primigenia como *primum transcendentale fundans* y comienzo de la metafísica. Es desde la base de estas dos conquistas especulativas que nuestro autor procederá a proponer su solución última al problema que nos ocupa. En sustancia, ésta sostiene que hay, ante todo, un primer conocimiento del *esse* que resulta simultáneo al conocimiento del *ens*; además, que se obtiene un conocimiento reflejo, explícito y técnico, del *esse* como acto del *ens* mediante un “proceso” de pasajes. Ambos momentos son presentados en algunas ocasiones de manera separada y en otras de manera conjunta. Pero, aunque la doctrina comience a bosquejarse en sus trazos principales desde *Participation et causalité*, no será sino después de la ed. francesa de esta obra que asumirá su configuración más precisa y definitiva. Sin pretender agotar el argumento, trataremos de considerarlo detenidamente, puesto que constituye uno de los aspectos más originales y creativos de la interpretación fabriana.

§ 1. En cuanto al primer momento, Fabro considera que el *esse* es el presentificante radical y originario que se hace presente en el donarse mismo del *ens* haciendo presente al *ens*. La presencia del *esse* en el *ens* es constitutiva del donarse del *ens*, de tal manera que sin dicha presencia este donarse no sería la donación que efectivamente es:

L'essenza si può comprendere senza lo *esse* (e tanto più senza la *existentia*), ma non si comprende lo *ens* senza lo *esse* di una *essentia*: il plesso *ens-esse-essentia* è l'illuminante essenziale come compagno indivisibile dello spirito in atto<sup>37</sup>.

---

giudizio esprime e colloca in un corpo di esperienza o nel sistema della scienza” (72). Esta noción filosófica corresponde a lo que después será indicado como el “momento ontológico”. Resulta fácil, por otra parte, reconocer en estas líneas el influjo del existencialismo jaspersiano así como, sobre todo, de la terminología hegeliana.

<sup>37</sup> C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 348. E inmediatamente antes afirmaba: “L'apprensione dello *ens* è costitutiva della coscienza come capacità in atto di conoscere: *ens* è cioè

La luminosidad incontrastable del ente irrumpe, entonces, desde el *esse* que lo constituye y se encuentra allí la fuente de la que el *ens* recoge su radical e insuperable trascendentalidad<sup>38</sup>. En virtud de esta luminosidad, precisamente, porque el *esse* es el principio *trascendentalizante* en el ente, queda superado desde la base todo esencialismo formalista; y porque el *esse* es el principio trascendentalizante *en el ente*, queda superado desde la raíz todo trascendentalismo inmanentista. Efectivamente, el intelecto es originariamente potencial y primariamente actualizado por la donación del ente y por eso mismo no tiene manera alguna de “anticiparlo”. Pero la luz del ente no surge de la esencia, que tiene razón de potencia y que, además, en el caso de los cuerpos, a causa de la individuación de su forma por la materia *quantitate signata*, requerirá el auxilio del intelecto agente para ser rescatada de la ininteligibilidad en la que la materia la sumerge<sup>39</sup>.

---

ch'è in atto, ciò che si presenta in atto, ciò che la coscienza apprende come realtà in atto, ciò a cui la coscienza si volge per essere e mettersi in atto... L'evidenza dello *ens* è la chiarezza dell'essere in atto di qualcosa; lo *ens* è il contenuto-atto primordiale dal quale emerge lo *esse* come atto fondante trascendentale di ogni forma di realtà e conoscenza: lo *ens* è l'apprensione che fonda e illumina sia la semplice apprensione dell'essenza, come la molteplice varietà di sintesi del giudizio e la dinamica della ragione. Lo *ens* costituisce la 'garanzia del fondamento', e perciò è la possibilità sempre offerta della oggettivazione costitutiva precisamente mediante la 'risoluzione nel fondamento'. Nuestro autor considera que estas reflexiones expresan fielmente el pensamiento del Angélico: “In prima autem operatione est aliquod primum quod *cadit* in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico *ens*: *nec aliquid hac operatione potest concipi, nisi intelligatur ens*” (TOMÁS DE AQUINO, *In IV Metaphys.*, lect. 6, nr. 605). Cabe aclarar que Fabro entiende la “conciencia” en el sentido elemental y simple de la advertencia primaria de la presencia de algo al intelecto.

<sup>38</sup> “Infatti, l'essere precede l'ente e tutti i suoi momenti, modi e forme che dir si vogliono: perché l'essere è l'*atto di presenza* dell'ente e della presenza nell'ente dei momenti od elementi che lo costituiscono. L'essere è veramente il costitutivo trascendentale della nostra conoscenza dell'ente e, prima, della realtà dell'ente” (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 66). Y poco más adelante, con profundidad creciente: “... l'essere è il *prius* absoluto sia nell'ente ch'esso sostiene come nello spirito ch'esso illumina sull'ente. L'essere non è un concetto, ma è l'*atto* di ogni realtà. Se si afferra questo, si può dire che si è nella sfera della metafisica; altrimenti si resta nella cerchia chiusa dei contenenti e dei contenuti (...). L'esperienza metafisica dell'essere è quindi alla radice della possibilità della metafisica” (67).

<sup>39</sup> “... l'atto dello *ens* che mette in atto la coscienza non è, non può essere, l'essenza ch'è un contenuto e quindi ha bisogno di essere attuato e illuminato, ossia fatto presente. È l'essenza che si fonda sullo *esse* e non viceversa, in quanto ogni essenza è una posibilidad, una modalidad, ovvero participación de essere, ossia è un certo contenido determinado da attuare dallo *esse*” (C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 368). Poco más adelante, con mayor vigor y claridad aún: “Il fondamento di ogni presenza dell'ente è lo *esse* e il fondamento dell'apprensione di ogni ente e di ogni aspetto dell'ente è l'apprensione dello *esse* nell'ente” (370). De aquí brota la convalidación definitiva y decisiva de lo que con Fabro podemos

Que el *esse* sea dado con el darse mismo del *ente* resulta para Fabro una evidencia palmaria que tiene su directa repercusión en la gramática más elemental, de tal manera que el uso del lenguaje, ya en el ámbito mismo de la espontaneidad cotidiana, remite a esta donación originaria: “La priorità dello *esse* rispetto a tutti gli altri verbi e la priorità di *ens* rispetto a tutti gli altri sostantivi participiali è costitutiva dell’intelligenza diretta e immediata”<sup>40</sup>.

Pero, naturalmente, a este nivel primario de consideración, la presencia del *esse* no es la presencia de un contenido aislado, por lo que su prioridad ontológica absoluta se pliega, en el ámbito de la inteligibilidad, a la síntesis del *ens* que él ante todo constituye: “all’essere fa quindi velo l’ente e lo nasconde”<sup>41</sup>. Aún siendo el fundamento de toda presencia, el *esse* no se ofrece jamás al intelecto de manera solitaria, de tal manera que la prioridad nocional pertenece siempre al *ens*: “... per S. Tommaso l’essere, nel senso di atto primo e profondo, è un *posterius* nella riflessione metafisica ed il *prius* nozionale è proprio l’*ens*”<sup>42</sup>. El *esse* se hace presente, entonces, como acto

---

llamar el “principio de la trascendencia”, en oposición al “principio de inmanencia”: “Il principio della trascendenza afferma invece anzitutto che il modo di apparire dell’essere alla coscienza è in funzione dell’essere stesso che sta a fondamento della coscienza e ch’è l’atto rispetto alla coscienza, di cui la coscienza è recettiva (...). *Il trascendimento dell’essere rispetto alla coscienza scaturisce dalla qualità stessa dell’essere come atto primo, come atto di ogni atto e forma e quindi di tutto ciò che si offre alla coscienza in atto (come oggetto) e della stessa coscienza in atto*” (C. FABRO, “S. Tommaso e la filosofia cristiana nel tempo presente”, *Filosofia e Vita* I [1/1960] 58 – cursivas nuestras).

La superación de los dos espejismos denunciados es indicada de hecho por santo Tomás cuando afirma que la luz intrínseca de cada cosa es su propia actualidad: “... ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius” (TOMÁS DE AQUINO, *Sup. lib. De Causis*, Prop. 6; Saff. 45, lin. 13). Naturalmente, se trata de una metáfora: pero lo que ella quiere significar es que la irradiación de inteligibilidad originaria surge del *esse* mismo de la cosa, que es la fuente de toda su actualidad. La abstracción del intelecto agente se ejecuta con respecto al contenido esencial, pero no sobre esta fuente insuprimible e inagotable. Pretender, por lo tanto, que el ente en su constitución interna sea “iluminado” desde afuera del ente para el intelecto metafísico, constituye una deposición de la emergencia del *esse* intensivo a favor del momento formal de la esencia o del momento intencional de la conciencia: en los dos casos, un privilegiar la potencia por encima del acto.

<sup>40</sup> C. FABRO, “L’emergenza dell’atto di essere...”, 51. La soldadura que liga en una secuencia inseparable los momentos predicativo, cognoscitivo y ontológico es, para nuestro autor, directa: “Pertanto come tutti i verbi rimandano all’*esse* ed i participi all’*ens*, così tutte le formalità e perfezioni rimandano all’*esse* (...). Il dominio semantico dell’*ens* è pertanto incontrastato e questo perché è emergente assolutamente lo *esse* come atto, atto di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni, perciò luce e fonte di ogni evidenza” (C. FABRO, “L’emergenza dello *esse* tomistico...”, 171).

<sup>41</sup> C. FABRO, *Dall’essere all’esistente*, 66.

<sup>42</sup> C. FABRO, “Per la determinazione dell’essere”, 122 = *Tomismo...*, 264.

del *ens*: “Il ne s’offre pas seul, mais comme ‘acte de...’: il est un *nebenbei*, bien plus important toutefois que le sujet ou contenu qu’il actue”<sup>43</sup>.

El ente es prioritario gracias a la prioridad fundante del *esse*, pero el *esse* no se presenta sino como aquello que hace presente al *ens*. Ahora bien, este donarse del *esse* donando el *ens* al intelecto, ¿cómo es alcanzado, recibido, por este último? Una cosa es considerar la donación desde el punto de vista del donante, otra cosa distinta es considerarla desde el receptor. Por eso hace falta clarificar de qué manera el intelecto entra en contacto con el *esse*.

Para Fabro el primer contacto con el *esse* no puede consistir propiamente en una intuición, pero tampoco la segunda operación del intelecto puede proporcionarlo<sup>44</sup>. La respuesta fabriana se puede sintetizar en los siguientes

<sup>43</sup> C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l’être”, 215-216 = *Tomismo...*, 293. Precisamente porque el *esse* se dona mediante el contenido que él actualiza, resulta opacado en su luminosidad, en cuanto que viene limitado y “cerrado” en los marcos de la síntesis perceptiva y abstractiva del contenido esencial: “nella sintesi percettiva e in quella formale della definizione la chiusura viene espressamente proclamata così che l’essere stesso resta di conseguenza messo in ombra” (C. FABRO, *Dall’essere all’esistente*, 64). De aquí surge el desafío y la tarea propia del metafísico en el ejercicio reflejo de la ciencia: recorrer el camino “hacia atrás” para desopacar el *esse* como actualidad originaria. Naturalmente, este camino puede hacerse tan solo sobre la base de cierta experiencia del *esse*: “L’essere è il *prius* assoluto (...) [sin embargo] altra è la condizione dell’essere come atto primordiale e altrimenti si svolge la sua esperienza” (65). Por eso, “... sul piano psicologico il plesso di *ens* rimane avvolto nella confusione a causa della indeterminatezza della conoscenza dell’essenza (*quod*)...” (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, 207). Sin embargo, y es una observación que consideramos importantísima, a pesar de esta “confusión de indeterminación”, en el darse primigenio del *ens* como trascendental originario fundante resulta superada radicalmente toda *différance*, justamente a causa del *esse* y su “*différence*”. Desarrollaremos en otra ocasión estas reflexiones.

<sup>44</sup> Por intuición no se conocen ni la forma ni el *esse*, porque “ce qui peut être objet d’intuition c’est seulement une substance singulière et un acte singulier, comme acte second ou opération (...), jamais un acte premier; et certainement pas l’acte premier formel ou la forme substantielle qui est connu seulement par abstraction, ni non plus, semble-t-il, l’acte premier entitatif qui est l’*esse* comme *actus essendi*” (C. FABRO, *Participation...*, 80). Fabro presupone aquí la noción de intuición vigente en la tradición más fuerte de la escuela tomista, en dependencia de João Poinset: “notitia intuitiva est *notitia rei praesentis*, notitia vero abstractiva est *notitia rei absentis*. (...) existentia, quam requirit notitia intuitiva, realis et physica esse debet” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Philosophia Naturalis*, Pars II, q. 23, a. 1; ed. Reiser, I, 722 b - 723 a). Así, nuestro autor critica decididamente la fórmula de “intuitio abstractiva” propuesta por algunos autores, porque se trata de una “terminologie inconnue de saint Thomas” y porque su “composition même (intuition-abstraction) dénonce l’embarras et l’expédient purement verbal” (C. FABRO, *Participation...*, 80). En una de sus últimas referencias al argumento se muestra más duro aún, hablando del “imbarazzo della neoscolastica (...) con il ricorso comodo e gratuito al *deus ex machina* della intuizione intellettuale” (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, 342). La noción de in-

términos: puesto que el *esse* se dona al intelecto donando al intelecto el *ens*, el primer contacto del intelecto con el *esse* se obtendrá de la misma manera que el conocimiento del *ens*. Y como el conocimiento del ente se alcanza en una aprehensión sintética originaria<sup>45</sup>, también de esa manera

---

tuición referida constitutivamente a la presencia “física” del objeto intuido es característica del filón ockhamiano-escotista. Para santo Tomás, en cambio, el *simplex intuitus* constituye una modalidad del conocimiento opuesta al discurso.

En cuanto al juicio, el *esse* por él focalizado no es el *esse ut actus*, sino el *esse in actu*: “... quand saint Thomas parle d’une correspondance entre les opérations fondamentales de la connaissance, l’appréhension et le jugement, et les deux moments de l’essence et de l’être, l’*esse* qui constitue ainsi la nouveauté du jugement, a pour fondement l’*esse* des choses: cet *esse* des choses doit s’entendre par soi et immédiatement, comme réalité de fait et comme convenance de contenu (...) la ‘qualité’ de cet *esse* dépend de la nature des composants” (C. FABRO, *Participation...*, 75). Claramente, la reducción del *esse* a *existentia* constituye un peligro “qui est inévitable quand on s’arrête à la correspondance directe entre l’*esse* du jugement et l’actualité du réel auquel renvoie le jugement” (62-63).

<sup>45</sup> El último Fabro indicará el conocimiento del ente como una “apprensione sintetica originaria” (C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Edivi, Segni 2004, 229). Se trata de una aprehensión “conjunta”, porque requiere la contribución de la sensibilidad: “It seems possible to say... that just as the *notio entis* is a synthesis of content and act, so also it is certain ineffable form of ‘conjoint apprehension’ of content on the part of mind and act on the part of experience” (C. FABRO, “The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of the Metaphysics”, *International Philosophical Quarterly* III [1966] 425). Y en la nota a pie precisa todavía más: “We also attribute, in fact, the *notio essendi* and the *notio entis* first of all to intellectual consciousness with a reference to experience *in actu secundo*”. A causa de esta referencia constitutiva a la experiencia que requiere y, sobre todo, del *esse* que la *ratio entis* expresa, queda excluida la posibilidad de hablar de abstracción con respecto a esta última: “... il plesso *ens* non può essere appreso per via di qualche processo astrattivo, ma esso è il primo nucleo e lume intelligibile che rende possibile ogni intendere. Il processo è semplice quanto radicale: è l’atto, in quanto dice perfezione, e pertanto è l’essere in atto che fa le cose intelligibili; ma l’*esse* è il primo atto e quindi l’*ens* è il primo plesso attuale, quindi ogni cosa è e diventa intelligibile in quanto è e si presenta come *ens* ossia per riferimento all’*esse*” (C. FABRO, *La prima riforma...*, 235). Y ya años antes, con particular énfasis, en el artículo recién citado: “Insofar as the *notio entis* properly includes *esse* as its distinguishing characteristic, it rivets and connects consciousness of necessity to reality in act, from which, for this reason, the mind cannot abstract” (425). Otra expresión usada por Fabro, particularmente gráfica, es “transcendence à l’*esse*”, la cual “il faut la tenir pour un *prius* et non pour un *posterius*: c’est-à-dire que l’*ens* est ce qui s’offre (...). Nous pouvons donc parler d’une transcendence immanente qui est implicite en tout acte de conscience: l’*esse* est au fond de la donnée de tout acte de penser” (C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l’être”, 216-217 = *Tomismo...*, 294).

A la objeción que vería una contradicción entre la doctrina tomasiana de la abstracción y esta explicación del conocimiento del *ens*, Fabro respondía: “La conoscenza per astrazione riguarda il ‘contenuto’ cioè l’essenza ed è perciò una conoscenza che esige appunto la riflessione astrattiva, mentre l’aprensione dello *ens* è immediata e costituisce il primo

que el *esse* será aprehendido con el ente. Naturalmente, no se trata aún del conocimiento explícito y técnico que corresponde a la última depuración de la noción metafísica del *esse*; mas ésta no sería posible sin esa primera aprehensión originaria.

§ 2. En cuanto al segundo momento, un texto de plena madurez se muestra particularmente eficaz para mostrar el enlace insuprimible entre la aprehensión originaria del *ens* y el pasaje al conocimiento reflejo del *esse* como su acto constitutivo:

S. Tommaso indica nell'apprensione iniziale dello *ens* il momento intenzionale intensivo grazie al plesso costitutivo di *essentia-esse* mediante il quale la riflessione procede alla determinazione del fondamento così che “il primo plesso diventa il primo nesso” costitutivo a partire dal quale s'illumina la differenza dell'ente ch'è lo *esse* come atto dell'essenza e s'impone l'affermazione dell'emergenza dello *esse* sull'essenza come l'atto primo ed ultimo<sup>46</sup>.

Volveremos más adelante sobre la expresión referida al primer plexo que se convierte en el primer nexo. Lo que nos interesa ahora destacar en este texto es lo que podemos llamar el imperativo metafísico radical del ente. En efecto, la llegada al *esse* intensivo como acto emergente responde, en la reflexión de la ciencia, a la exigencia impuesta por el “momento intencional intensivo” del *ens*. A partir de aquí se ilumina, también, el modo propio del proceder metafísico. Se trata para Fabro de un pasaje reductivo, es decir, progresivo fundacional, de acto en acto, según la exigencia de la actualidad del *ens* que se impone al intelecto, como muestran los siguientes textos:

---

passo di apprensione del reale. Là si tratta di una conoscenza riflessa specifica cioè esplicita dell'essenza (*res*) come tale, limitata perciò ai costitutivi propri del suo contenuto come sono presenti nell'astrazione (dalla singolarità in cui si trovano nella realtà); qui invece si ha la apprensione implicita *globale* che mette il soggetto nel primo contatto *diretto* con la realtà. Il rapporto fra questi due momenti del conoscere non è di esclusione ma d'integrazione e di fondazione: cioè è quella del tutto alla parte e di pensiero spontaneo al pensiero riflesso” (C. FABRO, “Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica”, *Rivista di filosofia*, 66 [3/1974] 490).

<sup>46</sup> C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 362.

D'après saint Thomas, l'*esse* comme *actus omnium actuum* est saisi, semble-t-il, non proprement par abstraction, ce qui vaut pour les essences, mais par "réduction" ou résolution, ce qui est un passage d'acte à acte<sup>47</sup>.

Il processo costitutivo della riflessione metafisica è quindi quello della "reductio", grazie al principio di contraddizione, di quelle determinazioni confuse (presentate immediatamente) alle determinazioni distinte secondo l'esigenza della struttura dell'essere: questo non è compito di astrazione o di "dimostrazione", ma di "riflessione comprensiva" ovvero di chiarificazione dell'essere dell'ente nell'*esse* come atto originario<sup>48</sup>.

La secuencia de este proceso no es lineal, en el sentido deductivo del *more geometrico*, sino de profundización concéntrica en cuanto a la ligazón que enlaza un momento con otro a partir de la exigencia que se desprende de la actualidad originaria del *ens*<sup>49</sup>. El principio de contradicción permite establecer las distinciones pertinentes, mientras que, por su parte, la actualidad originaria, que se mostrará, terminado el proceso, en el fondo del *ens*, pone en marcha, polarizándolo y sosteniéndolo, todo el dinamismo. Por eso el proceso está en las antípodas de la abstracción y no puede tampoco considerarse propiamente demostrativo. Fabro lo llama "riflessione comprensiva", no para negar que la reflexión intensiva concorra a su desarrollo, sino para subrayar el aspecto predominantemente ostensivo que lo caracteriza, según la penetración intelectual cada vez más honda que lo

<sup>47</sup> C. FABRO, "Notes pour la fondation métaphysique de l'être", 214-215 = *Tomismo...*, 292. Más adelante: "Par le processus de résolution d'acte à acte, l'*esse* de l'*ens* se présente d'abord comme 'un se donner dans un donné'" (217 = 295). El proceso es hecho posible, precisamente, gracias a que "... pour saint Thomas il faille le concevoir [el *esse*] comme ce qui précisément fait et rend présente toute chose, et qui est l'actualité qui sert même de fondement à la perception ou appréhension en acte de toute dualité et opposition" (216 = 293).

<sup>48</sup> C. FABRO, *Partecipazione...*, 229. El texto está introducido por la siguiente afirmación: "... se l'apprensione e l'affermazione dell'essere non portasse in sé fin dall'inizio accennata nella nozione di 'ente' come tale una distinzione costitutiva (di soggetto e atto, di sostanza e accidenti, di essenza ed *esse*...), le ulteriori determinazioni metafisiche verrebbero (ma come?) dall'estrinseco e non potrebbero legare col contesto dell'essere e dell'esperienza". Difícil resulta exagerar la importancia de este aserto que desmonta, de manera radical, cualquier tentativa de cuestionamiento del realismo filosófico.

<sup>49</sup> "L'itinéraire de cette découverte et fondation de l'*esse* n'est pas linéaire, *more geometrico*, mais comme concentrique, par approfondissements successifs de l'aperception première et constitutive" (C. FABRO, "Notes pour la fondation métaphysique de l'être", 232-233 = *Tomismo...*, 312).

constituye<sup>50</sup>. En un segmento precedente de la misma obra, el proceso era presentado de manera más analítica, mediante la precisa indicación de las instancias de pasaje:

... le cheminement est caractérisé par un approfondissement progressif d'acte en acte, de l'acte accidentel à l'acte substantiel, et de l'acte formel à l'*esse* autentique qui est l'*actus essendi*, acte ultime, sans autre résolution que selon la dépendance de participation à l'*esse per essentiam*<sup>51</sup>.

Pero esta primera exposición fabriana, particularmente sintética, del método de la metafísica trae consigo una interesante clarificación doctrinal, que no estaba del todo explicitada en el texto anteriormente citado: la llegada al *esse* como acto de la esencia precede, en la *resolutio* metafísica, la llegada al *ipsum esse subsistens*, o sea, al *esse per essentiam*. Para el pensador de Flumignano esta profundización progresiva concluye en el *esse* del *ens*, pero ya entendido como acto, como acto de ser, y este acto de ser constituye el punto último de resolución nocional de tal manera que, en cuanto a la perfección significada, no hay manera alguna de trascenderlo. Se lo podrá trascender, en todo caso, en un momento *ulterior* de resolución, pero no ya en cuanto a la perfección misma, sino según la dependencia integral y total con respecto al *per essentiam*. Por lo tanto, el momento de la profundización ostensiva precede al de la reducción dependencial.

Análogas consideraciones ofrece el siguiente fragmento, donde la resolución o reducción es indicada explícitamente como “fundación”:

Con la riduzione ultima o “passo indietro” allo “Esse ipsum” come atto di ogni atto, il pensiero ha fatto il ritorno al fondamento richiesto da Heidegger, come alla sua prima fondazione. Il processo di questa prima fondazione

---

<sup>50</sup> El último Fabro indica este pasaje de acto en acto como un “proceso de la reflexión intensiva”, mostrando con ello que en ningún momento ha abandonado su posición con respecto a esta última, sino que la ha profundizado. Refiriéndose explícitamente al *esse*, afirma que santo Tomás “lo considera – *passando di atto in atto mediante il processo della riflessione intensiva* – come atto primo ed ultimo nell'ordine reale, non in quello formale nel quale il posto infimo spetta alla materia prima ed il supremo alle sostanze intellettuali come forme pure” (C. FABRO, “Il posto di Giovanni di san Tommaso...”, 77 – cursivas nuestras). Obviamente, en la escala *predicamental-formal* de los grados de perfección, el *esse* como mero existir ocupa un lugar inferior al entender.

<sup>51</sup> C. FABRO, *Partecipazione...*, 62.

non è per dimostrazione in senso proprio ma per riduzione, ossia per il passaggio di atto in atto: muovendo dalle attuazioni accidentali all'atto formale sostanziale e in ultimo allo *actus essendi* come atto di ogni atto. Di qui poi lo spirito muove alla seconda fondazione che è quella dallo *actus essendi* partecipato allo *Esse per essentiam* e quest'ultima avviene per dimostrazione<sup>52</sup>.

La reconducción del *ens* al *esse* constituye el paso hacia atrás que reclamaba Heidegger para retornar al fundamento. Pero esta reconducción no es meramente fenomenológica según la dupla descriptiva de la presencia-ausencia, sino que se elabora de manera procesual, según la ostensión progresiva propia de la metafísica, en el respeto más sagrado de la exigencia que impone el ente mismo en su donación desde la radical actualidad que lo constituye.

Sin embargo, añade nuestro autor que se trata de una *primera* fundación, es decir, un primer retorno al fundamento. De aquí se sigue que hay dos fundaciones, dos retornos al fundamento. Al mismo tiempo, Fabro llama a la primera "reducción última". Hace falta distinguir, en efecto, una primera fundación que, partiendo de los actos más superficiales, llega al *actus essendi* como "acto de todos los actos". Esta fundación es "última" en el sentido de que "detrás" del *esse* no hay otro acto, detrás de la *perfectio essendi* no hay otra perfección. La llegada al *esse* como acto fundante cierra, por lo tanto, la indagación de los principios del ente en cuanto ente. Sin embargo, una vez que se llega al *esse* tiene lugar, *después*, una segunda fundación, la fundación del *esse* participado en el *esse per essentiam*. Se trata de dos fundaciones diversas, porque la primera procede por resolución formal mientras que

<sup>52</sup> C. FABRO, "L'esse tomistico e la ripresa della metafisica" [1967], en *Tomismo...*, 401. Y pocos renglones después: "La realtà del finito è attestata nel plesso di *ens* e non si risolve nell'apparire dell'Essere; perciò la realtà dell'Infinito che è l'*Esse subsistens* è richiesta dal nesso della fondazione del plesso di *ens* ossia nella tensione-distinzione reale di *essentia-actus essendi* che porta dallo *ens per participationem* allo *Esse per essentiam*". Es decir, la distinción real exige una subsiguiente resolución, que lleva del ente por participación al "Esse per essentiam", pero el descubrimiento del *esse* como acto del *ens* precede a esta segunda resolución: "... le chemin qui va des étants à l'esse est celui de *reductio ad principium* ou de résolution au fondement, et non proprement de démonstration, au sens propre du terme" ("Notes pour la fondation métaphysique de l'être" 314).

Esta sentencia fabriana, como todo su planteo de este tema en general, pone en ejercicio la doble *resolutio*, a saber, *secundum rationem* y *secundum rem*, explícitamente mencionada por santo Tomás cuando expone el método propio de la Metafísica (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sup. Boet. De Trin.*, q. 6, a. 1 q. la 3).

la segunda procede por vía demostrativa<sup>53</sup>. Los dos textos fabrianos recién citados son estructuralmente paralelos, si bien se muestra más lineal y directo el primero, más colorido y articulado el segundo. Hay una diferencia porque la preocupación del segundo es la confrontación con Heidegger, mientras la del primero es la sucinta reconstrucción del itinerario de la metafísica de santo Tomás:

Partecipazione e causalità	Tomismo e pensiero moderno
<p>le <i>cheminement</i> est caractérisé par un <i>approfondissement progressif</i> <i>d'acte en acte</i>, de l'acte accidentel à l'acte substantiel, et de l'acte formel à l'<i>esse</i> autentique qui est l'<i>actus essendi</i>, acte ultime, sans autre résolution que selon la dépendance de participation  à l'<i>esse per essentiam</i>.</p>	<p>Il <i>processo</i> di questa prima fondazione non è per dimostrazione in senso proprio ma per <i>riduzione</i>, ossia per il passaggio <i>di atto in atto</i>: muovendo dalle attuazioni accidentali all'atto formale sostanziale e in ultimo allo <i>actus essendi</i> come atto di ogni atto.  Di qui poi lo spirito muove alla seconda fondazione che è quella dallo <i>actus essendi</i> partecipato  allo <i>Esse per essentiam</i> e quest'ultima avviene per dimostrazione.</p>

A una mirada comparativa, resulta evidente la convergencia de ambos textos en la identificación de un proceso de pasaje, en la distinción de dos momentos y en la individuación del término último de toda fundación

<sup>53</sup> Esto quiere decir que en la primera no se procede a través de un término medio, mientras que sí en la segunda. A nosotros nos parece que este desglose de los dos momentos se encuentra perfectamente en línea con el pensamiento del Angélico, el cual desdobra la manera de nuestro acceso al *esse* según la “cualidad” del *esse* que el intelecto humano puede alcanzar: “*Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit*” (TOMÁS DE AQUINO, *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 7<sup>um</sup>). El enlace que entronca la primera fundación con la segunda es requerido desde el *esse* mismo, ya que “*esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria*” (*De Pot.*, q. 3, a. 5 ad 1<sup>um</sup>). Para Fabro, “... se si può comprendere l'ente nel suo contenuto (= l'essenza) senza rapportarsi all'Assoluto; non è invece possibile pensare l'essere dell'ente senza 'aprirsi' al rapporto verso l'Assoluto” (C. FABRO, *Dall'essere all'essente*, 68). De aquí la exigencia de la *resolutio secundum rem*.

como *Esse per essentiam*. Otros textos más certifi­can que nos encontramos ante una tesis fabriana sólidamente establecida:

... lo sviluppo del pensiero consiste nell'approfondimento, prima della struttura di contenuto e atto nella realtà del finito fino alla composizione di esencia ed *esse* dopo la quale si potrà fare il "salto" – ma solo mediante un proceso discorsivo –, allo *esse ipsum*<sup>54</sup>.

... per San Tommaso l'ente rimanda all'*esse* ch'è atto di ogni atto e l'*esse* participado rimanda all'*Esse* per esencia ch'è Dio, Causa prima del Tutto<sup>55</sup>.

El pensador de Flumignano dedica a este tema un pasaje particularmente denso de la ed. italiana de *Partecipazione e causalità*, el último que consideraremos. En él la secuencia es retomada de manera lineal y la distinción de esencia y *esse* precede la llegada al *esse per essentiam*:

... *l'ens*, il "ciò che esiste", il "ciò che in qualche modo ha l'essere..." è il primo oggetto della nostra mente (...), così che il concetto di *ens* è il principio intenzionante il pensiero stesso come la luce è l'elemento attuante la visibilità dei corpi e la facoltà del vedere. Nella riflessione metafisica l'ente si espande in sostanza ed accidenti, in esencia ed esistenza, in esencia ed *esse*, in ente per partecipazione e in Essere per esencia...: questa "Diremition" dell'ente è l'unica valida perchè intrinseca alla stessa fondazione di verità

<sup>54</sup> C. FABRO, "Per la determinazione dell'essere", 123 = *Tomismo...*, 265. El texto prosigue con interesantes aclaraciones: "Questo processo si compie in due momenti, i quali non stanno fra loro in una rigorosa successione cronologica. L'uomo sperimenta e apprende anzitutto l'ente, non l'esse come tale: l'esse è con-preso nell'ente, come l'atto dell'ente. Soltanto dopo un delicato processo di riflessione, si arriva nel tomismo a concepire l'esse ipsum come atto emergente e quindi come il fondamento. L'esistenza di Dio invece può essere raggiunta in un primo tempo a partire dalla constatazione dei vari modi, e aspetti delle imperfezioni delle creature in generale (p. es. le 5 vie di S. Tommaso); in un secondo tempo si può partire anche dallo *esse ipsum*, ch'è stato già chiarito come atto emergente e attribuirlo a Dio come proprio costitutivo e *proprissimum nomen*" (123-124 = *Tomismo...*, 265-266). La afirmación de que la existencia de Dios puede ser alcanzada en un "primer tiempo" no quiere decir que no sea objeto de demostración, sino que para Fabro su demostración no necesariamente debe pasar, en primera instancia, a través del camino propio de la *resolutio* metafísica y, por eso mismo, puede precederla. Por lo tanto, la *resolutio* metafísica no quita en absoluto validez a las clásicas vías tomasianas, las cuales, no obstante todo, obtendrán en la *resolutio* metafísica su más acabado cumplimiento. Más adelante volveremos sobre la metáfora heideggeriana del "salto", que Fabro analiza detenidamente en este artículo.

<sup>55</sup> C. FABRO, "Per un tomismo essenziale", *Aquinas* VIII (1/1965) 21 = *Tomismo...*, 17.

dell'essere dell'ente nel suo darsi, ma essa si dispiega diversamente nelle varie coppie ora indicate<sup>56</sup>.

El modo del desplegarse es diverso. Como la dupla de *ens per participationem* - *esse per essentiam* se articula según la oposición fundamental de la “cualidad” del *esse*, naturalmente será opuesto el modo de su conocimiento: el conocimiento del *esse per essentiam* será, para nuestro intelecto, “per aliud”, es decir, mediato, o sea, demostrativo. Pero no será objeto de demostración, sino de clarificación ostensiva, el *esse* participado:

Se l'analisi o riduzione fenomenologica dell'esperienza ci porta quindi a distinguere l'essenza (contenuto) e l'esistenza (fatto), la realtà e la sua realizzazione: la riflessione o riduzione metafisica scopre la distinzione o “Dirermtion” fra l'essenza e l'*esse*, come potenza ed atto. Questa è la distinzione (e composizione) suprema per la fondazione del reale nella sua determinazione di “ente per partecipazione”; questa determinazione certamente non pretende di avere un riferimento immediato e diretto alla esperienza come quella di sostanza e accidenti, di essenza e di esistenza. Questo però non significa che la determinazione di ente per partecipazione sia frutto di dimostrazione: essa “si mostra” al fondo dell'ente ovvero mediante il processo di “riduzione” dell'ente all'*esse*, nella *prima fase della riflessione metafisica ascendente* ch'è quella della manifestazione dell'essere dell'ente<sup>57</sup>.

Resulta importante la indicación acerca de la reflexión metafísica en su momento ascendente. Obviamente, ella podrá ser completada, y deberá serlo, por un momento descendente, compositivo. Sin embargo, no es competencia exclusiva de este segundo momento hacer emerger la distinción de esencia y *esse*, que ya se muestra en el momento ascendente. La ascensión metafísica se llama ascensión, y lo es, porque el *esse* al que se llega en la ostensión progresiva de la actualidad del ente requerirá una ulterior resolución según la dependencia, como se ha visto. Pero en lo que respecta a la reconducción del ente al *esse* la ascensión metafísica tiene el aspecto de una profundización esclarecedora mediante un retorno cada vez más íntimo:

---

<sup>56</sup> C. FABRO, *Partecipazione...*, 231-232.

<sup>57</sup> C. FABRO, *Partecipazione...*, 233.

Allora dalla nozione iniziale confusa di *ens* l'intelletto passa alla comprensione (per astrazione) delle essenze, per ritornare di volta in volta ad una più precisa determinazione dell'*ens* come sinolo di essenza ed *esse*. (...) si tratta di un processo di "ritorno" ovvero di una presa di possesso esplicito da parte della mente di ciò ch'era dato implicitamente nell'*ens* confuso della prima apprensione. Si tratta quindi di un processo di "chiarificazione", di "ostensione", ch'è un appropriamento dell'ente in se stesso ch'è già dato e presente alla coscienza nella sua attualità fin dall'inizio<sup>58</sup>.

Así, la noción intensiva de *esse* no tiene su correspondiente efectivo o virtualmente especular sino en la totalidad metafísica trascendental del *ens per participationem*, que es abrazado en la primera instancia metafísica como *ens in communi*. Tiene, no obstante ello, su "correspondiente" analógico en el *ipsum esse subsistens*, el acceso al cual requiere necesariamente un pasaje demostrativo.

§ 3. Los dos momentos hasta ahora indicados, es decir, el de la primera aprehensión del *esse* en el darse del *ens* y el de su precisa individuación mediante la primera fundación, reaparecen con interesantes precisiones en un artículo de madurez que Fabro dedicara explícitamente a nuestro asunto. Allí individúa Fabro no ya dos, sino tres momentos en el conocimiento del *esse*, a los que llama respectivamente "percepción implícita", "aprehensión explícita indirecta" y "comprensión refleja"<sup>59</sup>. La precisión de estas expresiones incorpora un progreso en la explicitación e integración de los momentos que vale la pena considerar, aunque más no sea brevemente.

El primer momento es llamado "perception implicite" y se da de manera conjunta con la aprehensión originaria del ente. El añadido de "percepción" es importante, porque señala la presencia sinérgica de todas las facultades, con la inclusión, entonces, de la experiencia sensitiva en su más pura inmediatez. Se la llama "implícita" porque lo que es dado propiamente de

<sup>58</sup> C. FABRO, *Partecipazione...*, 238-239.

<sup>59</sup> "a) Avant tout a lieu la perception implicite mais fondante de l'*esse* dans l'apprehension originaire de l'*ens* (...). b) Il y a une sorte de saisi que l'on pourrait dire explicite, mais indirecte, de l'*esse* comme acte dès cette première apprehension (...), peut être dite apprehension indirecte de l'*esse* comme acte (...) explicite indirecte (...). c) Il y a enfin la détermination et compréhension réflexe du rapport métaphysique de l'*esse* à l'*ens* [sic] et du sens constitutif pour la métaphysique de la distinction réelle d'essence et *esse*" (C. FABRO, "Notes pour la fondation métaphysique de l'être", 233 = *Tomismo...*, 312-313).

manera explícita no es el *esse* sino el ente por él constituido, y el ente según la determinación proporcionada por la forma.

El segundo es llamado, en cambio, “aprehensión explícita indirecta”. Se trata de una aprehensión, puesto que todavía nos encontramos en el plano de la primera operación. Sin embargo, se pone el acento sobre la potencia intelectual en su ejercicio específico y propio y no en cuanto integrada en la percepción. Esta aprehensión del *esse* es “explícita” pero al mismo tiempo “indirecta”: explícita, en cuanto que la mirada del intelecto se direcciona hacia el acto expresado por el infinitivo; indirecta, en cuanto que el acto no es aferrado en la indeterminación del infinitivo sino en su ejercicio efectivo por parte del sujeto que lo ejerce. Porque se conoce el *ens*, se trata de una aprehensión explícita; porque el *ens* es “*id quod est*”, se trata de una aprehensión indirecta: como acto de un sujeto, ejercido por un sujeto y en la síntesis indivisible que con el sujeto configura.

Ambos momentos son aprehensivos, pero no se identifican. En realidad, se trata de una brillante precisión de Fabro, quien divide el momento inicial según dos direccionamientos diversos: el momento inicial del pensamiento espontáneo y el momento inicial de la ciencia, indicando de esa manera el momento óptico y el momento ontológico anteriormente referidos. En los dos casos el comienzo debe ser el ente, pero no puede serlo del mismo modo. El último Fabro lo expresaba distinguiendo entre el pensamiento experiencial inmediato y el pensamiento reflejo concomitante:

... il pensiero esperienziale immediato afferra il formale in atto ch'è lo *ens* immanente all'esperienza quotidiana; il pensiero riflesso concomitante afferra l'*esse* come atto cioè l'*actus essendi* immanente alla presenza dell'*ens*, appunto perché tutto si conosce in quanto è in atto<sup>60</sup>.

Son sumamente importantes en esta declaración las dos inmanencias señaladas. El ente es inmanente a la experiencia cotidiana, es decir, totalmente interno a ella según la totalidad de lo que en ella se dona, porque todo se entiende *sub ratione entis* y como la luz hace visibles todos los colores, así el ente hace inteligibles todas las nociones, como su fundamento objetual permanente e intrascendible. El *esse* es inmanente a la presencia del *ens*, es decir, todo interno a él según la totalidad de las dimensiones

---

<sup>60</sup> C. FABRO, “L'emergenza dello *esse* tomistico...”, 176.

en las que el ente se despliega y estructura, porque es el acto al cual el ente debe su constitución y su presencia. El pensamiento inmediato aferra, pues, el contenido formal en acto, pero no explícitamente el acto del contenido formal. El pensamiento reflejo, sobre la base del contenido en acto, aferra explícita pero indirectamente el acto actualizante el contenido. El pensamiento vivido de la experiencia cotidiana aferra el contenido actualizado dejando implícito el *esse* que lo actualiza, aunque sin poder prescindir de él: si pudiera prescindir de su presencia, por cuanto implícita, por un solo momento, la experiencia perceptiva dejaría instantáneamente de ser tal. Por eso en la primera de las tres expresiones que estamos ahora considerando, nuestro autor hablaba de “*perception implicite*”, aunque al mismo tiempo “*fondante*”. Obviamente, el ejercicio de la percepción no es el ejercicio de la ciencia metafísica y ésta requiere un comienzo reflejo, es decir, un comienzo que comience manteniendo la originariedad del comienzo al mismo tiempo que la distancia con respecto a la vida vivida en su ejercicio primario: este comienzo, entonces, es el que proporciona el “pensamiento reflejo concomitante”, es decir, el ejercicio del intelecto que vuelve, con una reflexión libremente inducida, sobre la aprehensión sintética originaria para tematizar explícitamente el ente. Es de esta manera que se forma la primera noción de ente que da inicio a la metafísica. En ella, el pensamiento ya reflejo aferra de manera explícita el ejercicio en acto del *esse* por parte de un sujeto y, justamente a causa del sujeto que lo ejerce, el conocimiento aprehensivo que se tiene del *esse* en esta instancia será, por cuanto explícito, sin embargo indirecto. Naturalmente, esta advertencia del *esse* no es todavía su identificación última como el acto fundante del *ens*, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, por lo cual estamos en el comienzo, pero hace falta progresar. Es a partir de aquí que se desencadena toda la secuencia de pasajes que terminan en la emergencia del *esse* como acto intensivo fundante.

Al término, pues, de toda la serie de pasajes se alcanza la “*compréhension réflexe*”. Es una “*compréhension*” porque se trata de un entendimiento que depura del modo más profundo posible la determinación nocional del *esse* como acto emergente. Pero se trata de una comprensión “*refleja*” porque, más allá de su imprescindible enlace con la experiencia, se obtiene al término del camino de la ciencia. Se trata, pues, del paso del momento ontológico al momento metafísico. Y es por eso que Fabro no dice aquí directamente “*compréhension réflexe*” del *esse* sino “*du rapport métaphy-*

sique de l'*ens* à l'*esse*”<sup>61</sup>. La aclaración es muy pertinente, porque para Fabro no hay manera de aislar al *esse* como un acto, por así decirlo, “parcial”. En efecto, la relación del *ens* al *esse* no es como la del *ambulans* al *ambulare*, precisamente porque no toda la actualidad del *ambulans* le viene de su *ambulare* (puede ser también *amans*, *credens*, *orans*...), mientras que toda la actualidad del *ens* le viene originariamente del *esse*. Por eso, la distinción de *esse* y esencia es alcanzada como una tensión, toda interior al ente, que requiere un ulterior pasaje resolutivo. La comprensión refleja exige, pues, con respecto a la primera aprehensión explícita indirecta, “une réflexion ultérieure de réduction au fondement”<sup>62</sup>. Y como esta reducción conlleva necesariamente en su ejercicio la necesidad del último pasaje de la segunda fundación del *esse* participado en el *esse separatum*, al iniciar dicha reducción se inicia, de hecho, aquello que, a reflexión terminada, se podrá llamar “demostración de la existencia de Dios”<sup>63</sup>.

De esta manera, volvemos a encontrar las dos fundaciones. Sin embargo, mientras que en el artículo del '62 nuestro autor hablaba de “salto”, aquí rechaza explícitamente el uso de esa metáfora porque no la encuentra apropiada para graficar la dinámica interna que define al segundo pasaje fundacional<sup>64</sup>. Es que, gracias a la reducción del ente al *esse*, en el segundo seg-

<sup>61</sup> Corregimos así el texto, que seguramente contiene un error de tipeo. De hecho, poco antes, en abierto rechazo de la posición heideggeriana, afirmaba: “qu'on le remarque bien, ici on ne rapporte plus l'*esse* à l'*ens*, mais on résout l'*ens* dans l'*esse* respectif (*esse* participé = créature; *esse per essentiam* = Dieu)” (C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l'être”, 232 = *Tomismo...*, 311).

<sup>62</sup> C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l'être”, 233 = *Tomismo...*, 312. De allí la afirmación, particularmente precisa: “La tensione della filosofia è data dalla dialettica della determinazione dell'*esse* (come atto) dell'essente verso la risoluzione definitiva dell'*esse ipsum* (*Sein selbst*) ch'è l'Atto per essenza” (C. FABRO, *Partecipazione...*, 167; cf., con diferencias, *Participation...*, 177 y “Le retour au fondement de l'être”, en *Saint Thomas Aujourd'hui*, Desclée, Paris-Bruxelles 1963, 195).

<sup>63</sup> “Il est clair que pour une fondation explicite de ce troisième moment qu'est la compréhension de l'*esse* dans l'*ens* comme participation, on doit amorcer la démonstration de l'existence de Dieu comme Cause première...” (C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l'être”, 234 = *Tomismo...*, 313). Esto no quiere decir, sin embargo, que solamente después de llegar a la existencia de Dios se pueda conocer la distinción real: “... mais la détermination originaire de la *Diremtion* fondamentale de *ens* come synthèse-opposition d'*essentia* et *esse* tient par elle-même et précède, fonde même à sa manière, la résolution causale” (230 = *Tomismo...*, 309).

<sup>64</sup> El texto afirmaba: “... lo sviluppo del pensiero consiste nell'approfondimento, prima della struttura di contenuto e atto nella realtà del finito fino alla composizione di essenza ed *esse* dopo la quale si potrà fare il 'salto' – ma solo mediante un processo discorsivo –,

mento resolutivo la demostración de la existencia de Dios se articula como “affirmation suprême de la transcendance transcendantale de l’*esse*”, hasta el punto de que ya no hay necesidad de hablar de un “salto” porque “déjà dans la transcendance prédicamentale de la présence du monde dans la saisie de l’*esse*, la pensée a fait l’expérience directe de l’*esse*”<sup>65</sup>.

El rechazo de la metáfora heideggeriana es, pues, sumamente significativo: se trata, en efecto, de que, gracias a la donación originaria del ente, el “movimiento” del pensamiento circula, todo él, dentro del elemento del *esse* participado, que remite al *esse separatum* en una transducción de emergencia absoluta. Es verdad que se trata de una *resolutio secundum rem* y, en este sentido, extrínseca; no obstante ello, precisamente por que se trata del *esse* intensivo participado, el pasaje teórico a la plenitud que lo supera es una exigencia que emerge desde lo profundo de su constitución más íntima. Por consiguiente, nada de saltos, sino “passagge de l’*ens-esse* initial à l’*esse* intensif comme acte de soi en soi (sans essence au forme) comme déploiement pur de l’acte”<sup>66</sup>.

En última instancia, podemos decir que para Fabro el *ens* pone la exigencia del *esse* y el *esse* del *ens* pone la exigencia del *esse per essentiam*. Son

---

allo *esse ipsum*” (C. FABRO, “Per la determinazione dell’essere”, 123 = *Tomismo...*, 265). Una consideración atenta del desarrollo del artículo como así también de su inmediato contexto permitirá advertir sin duda alguna que en realidad el uso de la metáfora no expresa directamente el pensamiento de Fabro, sino que resulta claramente concesivo, en el horizonte del diálogo con Heidegger.

Por su parte, Fabro usa la metáfora del salto para indicar la “caída ontológica” en la *Diremption* fundamental que establece la distinción a la vez que la dependencia del *ens per participationem* con respecto al *esse per essentiam*: “... la participation transcendantale qui suppose ce bond infini de la dépendance totale dans la causalité” (C. FABRO, *Participation...*, 603). Sin embargo, no la encuentra apropiada para indicar el momento del ascenso metafísico al *per essentiam*.

<sup>65</sup> C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l’être”, 235 = *Tomismo...*, 315.

<sup>66</sup> C. FABRO, “Notes pour la fondation métaphysique de l’être”, 235 = *Tomismo...*, 315. Esto es posible, precisamente, por la doble emergencia del *esse* intensivo, en virtud de la cual la resolución formal conlleva ya de suyo la fundación de la dependencia: “... nella ‘resolutio’ metafisica definitiva qual’è quella della partecipazione transcendentale di tutte le formalità e perfezioni rispetto allo *esse*, i momenti della causalità efficiente, finale, esemplare e formale confluiscono e coincidono. Si vuol dire che tutti gli aspetti dell’atto e della perfezione che sono variamente dispersi e partecipati nelle altre formalità e perfezioni (...) si trovano unificati nello *esse* intensivo e non può essere altrimenti: in quanto lo *esse* è ‘id quod est formalissimum omnium’, la risoluzione formale è già fondazione della dipendenza causale degli enti per partecipazione, nel *primum* ch’è lo *esse per essentiam*, nel *maximum*, perché la fondazione formale qui, implica virtualmente ogni fondazione reale e questo in virtù dello *esse* intensivo” (*L’uomo e il rischio...*, 248 = *Esesesi...*, 381-382).

dos resoluciones distintas. La primera requiere una vía ostensiva de clarificación progresiva que procede al modo de una profundización dirigida hacia el núcleo más íntimo del ente; la segunda se configura como una vía ascendente-demostrativa de fundación última. La primera remite al fundamento del ente desde la luz misma que lo constituye; la segunda, procede desde esta última al principio absoluto de todo ente.

\* \* \*

Puede resultar útil presentar resumidamente en tres tesis las conclusiones de este último apartado.

§ 1. *El “esse” es dado inicialmente en el conocimiento del “ens”*. Es decir, para Fabro el conocimiento del *ens* es conocimiento del *ens* sola y exclusivamente porque es ya de suyo conocimiento del *esse*, sin cuyo conocimiento no habría manera alguna de conocer el *ens*, porque lo que se conocería no sería ente: ente es aquello cuyo acto es el ser, *id quod habet ESSE*, de tal manera que, si no tiene el *esse* en algún modo, no es ente en ningún modo. Obviamente, se trata de un conocimiento inicial y, en consecuencia, no del todo claro del *esse*, puesto que no se lo conoce sino en la síntesis de la presentación del contenido que él actualiza. Es posible aquí, sin embargo, distinguir con Fabro una percepción implícita fundante y una aprehensión explícita indirecta: en el primer caso se trata del conocimiento originario del ente que tiene todo intelecto humano en su funcionamiento espontáneo, mientras que el segundo corresponde al intelecto humano en su funcionamiento inducido, en cuanto establece el inicio de la metafísica a partir de una reflexión radical sobre la aprehensión originaria del pensamiento espontáneo.

§ 2. *El “esse” es conocido explícitamente en su carácter propio y diferencial con una comprensión refleja al término de un proceso de clarificación ostensiva que se actúa mediante una ostensión progresiva*. Este proceso es indicado por el Fabro más maduro de diversas maneras en cuanto a los nombres usados, pero se trata siempre del mismo e idéntico proceso. Está constituido por dos aspectos: una secuencia de actos dispuestos según distintos grados de profundidad e intensidad y un pasaje progresivamente direccionado de un acto a otro según los distintos niveles de irradiación manifestativa polarizante y radicalidad ontológica fundante. El momento terminal es el momento reservado para la noción resolutive del *esse* como acto intensivo emergente. La necesidad dinámica del pasaje resulta impuesta, en el pen-

samiento reflejo, precisamente a partir de la luz misma de la actualidad del *esse*, y el pasaje se ejerce de manera fundacional, si bien no propiamente demostrativa, mediante la aplicación del principio de contradicción, que expresa la ley fundamental del ser. Por lo tanto, se llega a una noción “sinóptica” e intensiva del *esse* como plenitud de perfección, que surge al término de un proceso, el cual, desde el punto de vista psicológico, incluye también el ejercicio de la segunda operación. Dicha noción constituye el significado resolutivo del *ens in quantum ens* aristotélico.

§ 3. *El “ipsum esse subsistens” es alcanzado en un momento ulterior, por vía demostrativa, como exigencia última de la fundación del “esse” participado.* Es éste el momento definitivo del ascenso metafísico, en el que se revela la “naturaleza referencial” del ente visto, de manera resolutive, como *ens per participationem*. Por eso para Fabro el primer plexo, es decir, la síntesis del *ens*, se convierte en el primer nexa, es decir, el “momento” originario que requiere y exige el paso teórico a la trascendencia absoluta.

#### IV. Conclusión

Al final de nuestro arduo itinerario no podemos dejar de expresar nuestra admiración por una interpretación que, se la comparta o no, se destaca por su agudeza, precisión, profundidad y vigor especulativo.

Pero, más allá de esta apreciación, el objetivo que nos proponíamos no era el de defender la interpretación de Fabro, sino tan solo el de presentarla, para permitir al lector formarse un juicio fundado acerca de su sustancial fidelidad al genuino pensamiento del Angélico o su eventual alejamiento del mismo. Así, después de haber considerado el aspecto histórico del encuentro de Fabro con el *esse* tomasiano, hemos intentado delinear la fisonomía teórica que éste adquiere en la exégesis del pensador italiano, deteniéndonos por último en el aspecto gnoseológico. Desde un punto de vista estrictamente especulativo, la línea de fondo de estos dos últimos puntos ha seguido un derrotero delineado, en sentido largo, según la forma de la ciencia: habiendo determinado el “subiectum” *esse* en su identidad fundamental de acto intensivo emergente, se han indagado sus “principia” – la Causa Primera, la forma y el agente, o sea la causalidad trascendental y la predicamental – y sus “passiones”, a saber su carácter intrínseco, la manera en que se lo dice y la manera en que se lo conoce.

En resumidas cuentas, se puede decir que, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, el *esse* emerge para Fabro como acto intensivo fundante de todos los aspectos de perfección, reales y formales, del *ens*, que encuentra en él su núcleo genético y originario. Pero el *esse* participado tiene su origen en el *esse per essentiam* que, al conferirlo, pone también el recipiente que lo recibe. La esencia se convierte, en consecuencia, en la potencia subjetiva del acto de ser. Recibido el *esse* por la esencia, tocará a la forma, como principio determinativo de la esencia, establecer el límite de expansión de la intensividad del *esse* y, así, transferir su riqueza al plano predicamental de los grados de perfección: *forma dat esse*. Siendo la forma el origen fontal del dinamismo de la sustancia, se sigue de aquí una particular prestación del agente predicamental en la causación eficiente del *esse*. Fundado a partir de la causalidad intensiva, el *esse* se constituye como el principio intrínseco más profundo del ente, con consecuencias decisivas para la predicación y el conocimiento: el *esse* se convierte en el principio trascendentalizante el *ens*, en la fuente de su luminosidad y en el nexo primario que el intelecto humano encuentra para el pasaje al Absoluto Trascendente en el momento metafísico definitivo.

Por nuestra parte, estamos convencidos de que la interpretación fabriana entraña una fecundidad especulativa que espera todavía ser claramente identificada y adecuadamente profundizada. Si las presentes líneas, además de presentar dicha interpretación, llegan a convertirse en un eficaz estímulo para un estudio más directo y reposado de la reflexión fabriana sobre el *esse*, podrán con ello considerarse ampliamente recompensadas.

Christian Ferraro  
*Universidad Pontificia Lateranense*  
ferraro@pul.it

## Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (1956). *De Anima*. (ed. W. D. Ross) Oxford: Clarendon Press.  
— (1957). *Metaphysica*. (ed. M. Jaeger) Oxford: Clarendon Press.  
BARDENHEWER O. (1882). *De Causis. Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter den Namen Liber De Causis*. Freiburg in Breisgau: Görres Gesellschaft/Herder.

BOECIO (1847). *De Trinitate*. En J.-P. MIGNE (coord.) *Patrologia Latina* 64. Parisiis.

CONTAT, A. (2008). Le figure della differenza ontologica nel Tomismo del novecento. *Alpha Omega* 11, 1, 77-29; 2, 213-50.

— (2011a). L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro. *Revue thomiste* 111, 3, 357-03.

— (2011b). La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico. En *Sant'Anselmo d'Aosta "Doctor Magnificus" a 900 anni dalla morte. Atti della Giornata di Studio (Roma 30 ottobre 2009)*. Roma: IF Press, 103-74.

— (2012). *Esse, essentia, ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa. *Espiritu* 61, 143, 9-71.

— (2013). L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XX<sup>e</sup> siècle. *Espiritu* 62, 146, 241-75.

— (2015). Fabro et l'être intensif. En C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Paris: Bibliothèque de la Revue thomiste, XV-LXXX.

COUESNONGLE, P. (1958). Mesure et causalité dans la "quarta via". *Revue thomiste* 58, 1, 557-5; 2, 244-84.

ENRIQUE DE GANTE (1958). Quodlibet VIII, (ed. Badius) Parisiis.

— (1981). Quodlibet X. En *Opera Omnia*, t. XIV, (ed. Macken). Leiden: E. J. Brill.

FABRO, C. (1939a). Circa la divisione dell'essere in atto e potenza. *Divus Thomas (P.)* 42, 5-6, 529-52.

— (1939b). Un itinéraire de saint Thomas. *Revue de Philosophie* 39, 4, 285-10.

— (1946a). L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, 1946 (Rec.). *Divus Thomas* 49, 1, 29-31.

— (1946b). Logica e Metafisica. En *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aquinatis* XII, Romæ, 129-150.

— (1947). R. Kwant, *De gradibus entis*, 1946 (Rec.). *Divus Thomas (P.)* 50, 1, 126-28.

— (1948). Sull'oggetto della Metafisica. Ad sup. animad. P. Kwant responsio. *Divus Thomas (P.)* 51, 1, 152-54.

— (1949). Sur la détermination du réel. En *Library of the X International Congress of Philosophy (Amsterdam, 11-18 August 1948)*, vol. I, Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 332-334 = Sulla determinazione del "reale". *Humanitas* 4, 1,

256-261.

— (1951a). *Curso de metafísica*. La Plata: UCLP.

— (1951b). L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo. *Salesianum* 13, 2-3, 185-201.

- (1953a). F. Van Steenberghen, *Ontologie*, II ed. rivista e amp., Louvain 1952 (Rec.). *Euntes Docete* 6, 2, 273-5.
- (1953b). L'esperienza metafisica dell'essere. En *Expérience et Métaphysique. Actes du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. IV. Louvain: Nauwelaerts, 252-266.
- (1956a). Actualité et originalité de l'“esse” thomiste. *Revue thomiste* 56, 2, 24070; 3, 480-07.
- (1956b). *Dall'essere all'esistente*. Brescia: Morcelliana.
- (1956c). Per la semantica originaria dell'“esse” tomistico. *Euntes Docete* 9, 3, 437-66.
- (1956d). Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica. En *La fenomenologia. Atti dell'XI Congresso di Studi filosofici (Gallarate 1955)*, Brescia: Morcelliana, 252-266.
- (1957<sup>2</sup>). *Dall'essere all'esistente*. Brescia: Morcelliana.
- (1958a). L'obscurcissement de l'“esse” dans l'école thomiste. *Revue thomiste* 58, 3, 443-72.
- (1958b). Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere. *Studia Patavina* 5, 2, 286-312.
- (1959). La problematica dello “esse” tomistico. *Aquinas* 2, 2, 194-25.
- (1960a). Intorno al fondamento della metafisica tomistica. *Aquinas* 3, 1, 1-53.
- (1960b). S. Tommaso e la filosofia cristiana nel tempo presente. *Filosofia e Vita* 1, 1, 46-65.
- (1961a). La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica. *Filosofia e Vita* 2, 7, 18-38.
- (1961b). *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Paris-Louvain: Univ. de Louvain. Reimpresión (2015), Paris: Bibliothèque de la Revue thomiste.
- (1961c). Per la determinazione dell'essere, *Tijdschrift voor Philosophie* 23, 1, 97-29.
- (1962). Per la determinazione dell'essere tomistico. *Aquinas* 5, 1, 170-05.
- (1963). Le retour au fondement de l'être. En *S. Thomas aujourd'hui*, ParisBruxelles: Desclée, 177-96.
- (1966a) Notes pour la fondation métaphysique de l'être. *Revue thomiste* 66, 2, 214-37.
- (1966b). The Transcendentality of “Ens-Esse” and the Ground of Metaphysics. *International Philosophical Quarterly* 6, 3, 389-27.
- (1967a). Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione. *Divinitas* 11, 2, 559-86.
- (1967b). L'“esse” tomistico e la ripresa della metafisica. *Angelicum* 44, 3, 281-14.
- (1969a). *Esegesi tomistica*. Roma: PUL.
- (1969b). *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: PUL.

— (1970). A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der Deutung der heutigen Scholastik*, 1968 (Rec.). *Revue thomiste* 70, 2, 456-63.

— (1973). Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso. *Sapienza* 26, 3, 265-78; 4, 357-61.

— (1974a). Attualità della metafisica tomistica della partecipazione. *Presença Filosófica* 1, 1-3, 70-80.

— (1974b). Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica. *Rivista di filosofia neoscolastica* 66, 2-4, 475-10.

— (1983a). Intorno al fondamento dell'essere. En LLOYD P. GERSON (coord.), *Graceful Reason*. Toronto: Pontif. Inst. of Medioev. Studies, 229-37 = *Giornale di metafisica* 5, 2, 227-37.

— (1983b). *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*. Milano: Ares.

— (1983c). L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico. En *Il concetto di "Sapientia" in san Bonaventura e san Tommaso. Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali (Carini, ottobre 1981)*. Palermo: Officina di Studi Medievali, 35-54 = (1984). Appunti di un itinerario. En *Essere e libertà*, Fs. Cornelio Fabro. Rimini: Maggioli, 19-42.

— (1983d). Problematica del tomismo di scuola. Nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain. *Rivista di filosofia neoscolastica* 75, 2, 187-99.

— (1989a). Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica. *Angelicum* 66, 1, 56-90.

— (1989b). Pensiero e linguaggio in S. Tommaso. En *Homo Loquens. Uomo e linguaggio - pensiero, cervelli e macchine*, Bologna: ESD, 167-82.

— (1990). L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo. En M. SÁNCHEZ SORONDO (coord.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. Atti del colloquio internazionale (Laterano, 17-18-19 gennaio 1989)*. Roma: Herder-PUL, 149-177.

— (1996). Nuestra patria de estudiosos es la verdad. *Diálogo* 15, 7-23.

— (2004). *La prima riforma della dialettica hegeliana*. (ed. Ch. Ferraro) Segni: Edivi.

— (2005<sup>2a</sup>). *Neotomismo e suarezismo*. OC 4. (ed. M. Lattanzio), Segni: Edivi.

— (2005<sup>4b</sup>). *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*. OC 3 (ed. Ch. Ferraro), Segni: Edivi.

— (2008<sup>3</sup>). *Percezione e pensiero*. OC 6. (ed. Ch. Ferraro), Segni: Edivi.

— (2010<sup>2</sup>). *Partecipazione e causalità*. OC 19. (ed. Ch. Ferraro), Segni: Edivi.

— (2014<sup>2</sup>). *L'uomo e il rischio di Dio*. OC 22. (ed. G. Trombini), Segni: Edivi.

FERREIRO, H. (2007). La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista. *Patristica et Mediaevalia* 28, 83-97.

- GALOT, J. (1969). *La personne du Christ. Recherche ontologique*. Paris: Duculot.
- GEIGER, L.-B. (1947). Abstraction et séparation d'après S. Thomas. In *De Trinitate*, q. 5, a. 3. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31, 1, 3-40.
- (1953<sup>2</sup>). *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- HEGEL, G.-W.-F. (1840). *Geschichte der Philosophie*. (ed. Michelet), Berlin: DunkerHumboldt.
- (1948). *Wissenschaft der Logik*. En *Hegel's Sämtliche Werke*, Bd. 3/1-2. (ed. Lasson) Leipzig: Meiner.
- HEIDEGGER, M. (1976). *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HUMBRECHT, Th.-D. (2005). *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.
- JUAN DE SANTO TOMÁS (1930-37). *Cursus Philosophicus*. (ed. Reiser), Torino: Marietti.
- KANT, I. (1905). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. GW 2. Berlin: Reimer.
- (1911). *Kritik der reinen Vernunft*. GW 3. Berlin: Reimer.
- MORGAN, C. LLOYD. (19272). *Emergent Evolution*. London: Williams and Norgate.
- PS.-DIONISIO, (1857). *De divinis nominibus*. En J.-P. MIGNE (coord.) *Patrologia Graeca* 3. Parisiis = (1950). Taurini - Romæ: Marietti.
- TOMÁS DE AQUINO (S.). (1888-1889). *Summa Theologiae*. OO 4-5. Romæ: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- (1929). *Scriptum super libri Sententiarum*, tt. 1-2. (ed. Mandonnet), Paris: Le-thielleux.
- (1934). *Summa Contra Gentiles*. Romæ: Desclée-Herder.
- (1935). *In duodecim libros Metaphysicorum commentarium*. (ed. Cathala), Taurini: Marietti.
- (1950). *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Taurini - Romæ: Marietti.
- (1953<sup>9</sup>). *Questiones Disputatae De Potentia Dei*. (ed. M. Pession), Taurini - Romæ: Marietti.
- (1954a). *In octo libros Physicorum expositio*. (ed. Maggiolo), Taurini - Romæ: Marietti.
- (1954b). *Super librum De Causis expositio*. (ed. Saffrey), Fribourg-Louvain: Nauwelaerts = (1955). (ed. Pera), Taurini - Romæ: Marietti.
- (1968). *De Substantiis Separatis*. OO 40 D-E. Romæ ad Sanctæ Sabinæ: Commissio Leonina.
- (1970). *Questiones Disputatae De Veritate*. OO 22/1. Romæ ad Sanctæ Sabinæ: Commissio Leonina.
- (1973). *Questiones Disputatae De Veritate*. OO 22/3-1. Romæ ad Sanctæ Sabinæ: Commissio Leonina.

- (1979). *Compendium Theologiae*. OO 42. Roma: Editori di san Tommaso.
- (1984). *Sentencia libri De anima*. OO 45/1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Vrin.
- (1992). *Super Boethii De Ebdomadibus expositio*. OO 50. Roma - Paris: Commissio Leonina - Du Cerf.
- (1996). *Questiones Disputatae De Anima*. OO 24/1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Du Cerf.
- SIMON, Y. (1934). *Introduction à l'ontologie du connaître*. Paris: Desclée de Brouwer.
- TYN, T. (1991). *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*. Bologna: ESD.
- WOLFF, Ch. (1730). *Philosophia prima sive ontologia*. Francofurti & Lipsiæ: Officina Libraria Rengeriana.