

tratados. En primer lugar se presenta la fe del centurión como el grado más alto de esa virtud, por contraste con otros personajes evangélicos que ostentan grados de fe menos elevados. En segundo lugar, Severiano mantiene una discusión contra los maniqueos a propósito de cuatro pasajes escriturísticos que eran interpretados por éstos partiendo de una exégesis equivocada. La controversia con los discípulos de Apolinario ocupa un lugar relevante; las objeciones que Severiano plantea frente a los apolinaristas se resumen en las siguientes: si el Verbo ha asumido la carne pecadora, ¿por qué no el intelecto?; Cristo sufrió pasiones tanto en su cuerpo como en su alma; la ausencia de intelecto en el Salvador comprometería la inmutabilidad divina; la psicología de los niños prueba que el Redentor, privado de intelecto, estaría reducido a un estado infantil, incapaz de sentir las pasiones del alma humana; y no es salvado aquello que no ha sido asumido por el Salvador. El profesor Aubineau, que a lo largo de estos capítulos ha encuadrado el pensamiento doctrinal de Severiano en las circunstancias históricas de su época —finales del siglo IV y comienzos del V—, concluye este estudio realizando un balance cristológico de la homilía: afirmación de la divinidad de Cristo y realismo pleno de la Encarnación.

El valor doctrinal de la homilía fue reconocido en la propia Antigüedad, no tanto porque el patriarca Severo de Antioquía, monofisita, la citase dos veces en su *Liber contra impium Grammaticum* del año 519 (capítulo IX), cuanto porque el Sínodo de Letrán de octubre del 649 —condena del monotelismo— menciona dos pasajes de la misma (capítulo X).

El texto original aparece acompañado de la correspondiente traducción francesa y de unas notas a pie de página que o bien remiten a la Introducción para clarificar la comprensión, o bien ilustran dificultades del manuscrito griego, o bien citan los pasajes bíblicos a que alude el autor de la homilía.

El libro concluye con varios índices: citas bíblicas, autores antiguos, autores modernos, etc. Particularmente interesante es el índice del vocabulario, el primer *Index uerborum* publicado a propósito de un texto de Severiano. Compartimos con el profesor Aubineau el deseo de ver realizado un *Index uerborum* completo de las obras de Severiano, instrumento de gran utilidad para el posterior reconocimiento de otras obras suyas aún hoy ignoradas, y le animamos a realizar esta empresa.

Por último, elogiamos la elegante presentación y buena calidad con que este libro ha sido editado.

ALBERTO VICIANO

Cornelio FABRO, *Introduzione a San Tommaso (La metafisica tomista e il pensiero moderno)*, Milano, Edizioni Ares, 1983, 390 pp., 13 × 20.

En este libro se acumula, en forma sintética y remitente, una gran

parte de todo el trabajo filosófico de C. Fabro, uno de los más caracterizados intérpretes y continuadores de Santo Tomás —y no me parece aventurado decirlo— de todos los tiempos.

En realidad, quizá más que una *introducción* sea una *reintroducción* a Santo Tomás: dirigida, más que a quienes nada saben de Santo Tomás, a quienes pueden pensar que ya lo conocen. Y esto no ha de sorprender a quienes hayan estudiado la ya vasta producción filosófica de Cornelio Fabro y su trayectoria de filósofo «esencial».

Como en esta reseña no pretendo ofrecer un extracto o síntesis del libro, sino más bien indicar algunos puntos a mi juicio más importantes, transcribo aquí el índice general de esta obra:

Cap. I: Líneas de una biografía.

Cap. II: Obras de Santo Tomás (cronología, observaciones, breve descripción de las obras principales).

Cap. III: Formación del tomismo (las fuentes, el método «literal» de los Comentarios, el espíritu crítico).

Cap. IV: Los principios doctrinales (la estructura del conocer, la estructura del ser, la emergencia del acto (polémica contra el agustinismo y el averroísmo), el método teológico (razón y fe).

Cap. V: Líneas de desarrollo histórico (se trata aquí del desarrollo histórico del tomismo a la muerte de Santo Tomás).

Cap. VI: Tomismo y Magisterio eclesástico (León XIII, San Pío X, las «XXIV tesis tomistas», el Código de Derecho Canónico (publicado por Benedicto XV en 1917), la Encíclica «Studiorum ducem» de Pío XI, la Encíclica «Humani generis» de Pío XII).

Apéndice al cap. VI: Documentos sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás (Las «XXIX tesis tomistas» aprobadas por San Pío X, propuesta conciliar sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás, documentos del Vaticano II y del post-Concilio, nuevas tesis tomistas propuestas por el autor).

Cap. VII: Escolástica y tomismo (noción general de «escolástica», división y caracteres, la escolástica medieval, la segunda escolástica).

Cap. VIII: La esencia del tomismo (se exponen aquí, citando los textos correspondientes de Santo Tomás, los núcleos esenciales de la metafísica tomista: en particular la relación entre esencia/acto de ser y participación).

Cap. IX: Tomismo y pensamiento moderno (Rudolf Eucken o el ataque por parte del neokantismo, el racionalismo de L. Rougier, el anti-tomismo actualista de Giuseppe Saitta, la oposición al tomismo por parte de Johannes Hessen, los acercamientos positivos).

Cap. X: El futuro del tomismo (la actuación especulativa del tomismo: resultados y problemas; la flexión esencialista del tomismo histórico, la flexión racionalista del neotomismo, la crisis contemporánea, el proyecto de la «Aeterni Patris» y el pensamiento moderno).

Epílogo.

Pequeña guía bibliográfica.

Índice de nombres.

Noticia sobre el autor.

Entiendo que esta transcripción me ahorra una descripción que sería ardua y evidentemente arriesgada, teniendo en cuenta la densidad del pensamiento de C. Fabro y su estilo concentrado y un tanto abrupto. Paso así a exponer algunos puntos para mí especialmente relevantes, pero —insisto— sin pretensión sintética.

Ya en la Advertencia inicial (pp. 7-9), el autor plantea la cuestión del sentido que puede tener ahora, más allá de una mera curiosidad histórica o erudita, el retorno a Santo Tomás de Aquino. Hoy ya no se procede desde el mundo (*physis*) al hombre, como en la antigüedad; ni desde Dios al hombre, como en tiempos impregnados por la fe cristiana; sino del hombre al hombre: ¿qué es el hombre en el mundo que le sale al encuentro como naturaleza, y qué es el hombre que sale al encuentro del mundo como historia? En el libro que comentamos, Fabro quiere hacer sólo una «propuesta de estudio».

El actual seísmo teológico, que está haciendo vacilar la fe y la moral cristianas, no es un episodio aislado: lo han precedido varios siglos de inversión de ruta especulativa (p. 12): situación que Heidegger califica como de olvido u ocultamiento del ser, al referir el fundamento ya no al ser sino a la nada, y produciéndose así una caída del Absoluto en la relatividad del hombre histórico en su aventura (a la ventura) temporal.

Es en el capítulo «La esencia del tomismo» donde el autor expone los rasgos necesarios de un tomismo esencial. En primer término, hay que reconocer que para Santo Tomás hay perfecta correspondencia terminológica entre los pares *esse per essentiam* y *esse per participationem* — *participatum et participans* = forma y sujeto — *actus et potentia*. Y esto consta por declaraciones explícitas de Santo Tomás (pp. 269-270). El problema consiste en saber si, hecha la síntesis, las dos terminologías son equivalentes pero, en la génesis doctrinal de la metafísica tomista, tienen cada una una función propia, de manera que una aventaja a la otra en algún aspecto, y coopera con la otra en la consistencia doctrinal de la síntesis (p. 272).

El punto crucial de la cuestión es un nuevo concepto de acto, más allá y por encima de la forma y esencia aristotélica, y un nuevo concepto de potencia diverso de la potencia de la materia. A esto llega Santo Tomás con la noción de participación: potencialidad de la forma y de la esencia en relación al ser; noción que, en la visual metafísica, da al mundo una estructura bastante más compleja que la que tenía para Aristóteles (p. 274). Es cierto que toda forma, como tal, es solamente acto; pero se pueden dar grados en la actualidad de la forma; y una puede ser más o menos en acto que otra, por lo que sólo de una forma que sea única y plenamente acto se puede con todo derecho negar su posible función de sujeto, como es el caso de Dios (pp. 276-277).

El *esse subiectum* y el *recipere* no están necesariamente ligados a la materialidad, porque hay un doble modo de recibir: uno subjetivo (el de la materia que recibe su forma para la constitución del propio ser específico) y otro objetivo (el del conocimiento, donde la forma es recibida en su alteridad y universalidad: de manera que hay un *recipere* también en las substancias espirituales). Así, los dos aspectos del ente finito —el

trascendental y el predicamental— aparecen perfectamente soldados real e inteligiblemente. Es curioso, y de enorme importancia especulativa, que haya sido la noción aristotélica de asimilación objetiva lo que ha dado al tomismo el impulso para afirmarse definitivamente en su posición más original (pp. 278-279).

Uno de los puntos que más han contribuido al mal entendimiento de la metafísica de Santo Tomás, ha sido la llamada oposición entre los sistemas (si cabe llamarlos así) de Platón y de Aristóteles: oposición que, si corresponde a la tradición histórica de esos dos sistemas (problema no resuelto y quizá insoluble), no corresponde desde luego a la actitud de Santo Tomás ante esas dos interpretaciones (p. 281).

Fruto auténtico del platonismo, que le ha dado origen como causa material (sistema preexistente y superado), la noción de participación recibió en el aristotelismo una especificación, asumida por el tomismo, donde sobrevive sustentando y sustentada (p. 285). Las nociones de acto y potencia introducen la participación en la inmanencia del ente finito y consistente que, a través de la noción de acto de ser, queda referido (y fundado) al Ser trascendente que realmente participa. El fulcro queda así situado en el *actus essendi*, sin el cual la participación platónica y la composición acto-potencia aristotélica se hacen antagónicas, excluyentes.

Es aquí donde hay que señalar la más grave desviación especulativa de la escuela tomista histórica: el paso del *esse* (o *actus essendi*) de Santo Tomás a la *existentia* del extrinsecismo aviceniano, a través de la distinción entre *esse essentiae* y *esse existentiae*, donde Suárez encuentra la razón para considerar de mera razón la distinción entre esencia y existencia en los entes finitos. La controversia sobre la distinción (real o de razón) entre esencia y existencia en las criaturas ha mantenido en tensión a toda la metafísica escolástica durante siete siglos, con un balance totalmente negativo para el tomismo histórico, que casi desde el comienzo había perdido el camino real del *esse* como *actus essendi* de su Maestro: o sea, del *esse ut actus*, confundido con el *esse in actu* o con el *esse actu*, que pueden indicar —y así se ha entendido— la existencia como hecho (*existentia*), es decir, como ser = *existere extra causas*. De ahí la profunda descolocación de los principales problemas de la metafísica: como la estructura del ente finito, las relaciones de la criatura con Dios en virtud de la creación, y de Dios con la criatura (con los tremedos problemas de la presciencia y de la predestinación), de la omnipotencia divina frente a la libertad de las criaturas espirituales (p. 333).

Así se acabó entendiendo por esencia lo posible, y por existencia la esencia realizada (= *extra causas*), y el juego se resolvía entre la esencia posible y la esencia actual. De esta manera, el resbalón semántico del plexo real tomista de *ens*, resultante de la síntesis (creada) de esencia real y de acto de ser participado como principio intrínseco realizante; el resbalón hacia el par abstracto de esencia y existencia, resultó fatal no sólo para la escolástica, y sobre todo para el tomismo histórico, sino para el mismo callejón sin salida en el que se precipitó el *cogito* moderno (p. 334). En efecto, el moderno inmanentismo es la propia escolástica

vuelta del revés: el formalismo escolástico del objeto ha sido sustituido por el del sujeto. Ya no es la esencia, sino el sujeto, lo que exige existir (p. 337).

La conclusión de estas anotaciones, para mi buen amigo Cornelio Fabro y para mí, debería consistir en un inicio, un comienzo en sentido radical: una invitación a trabajar para una fundación originaria de la verdad del ser del ente. Se trata de levantar acta de que la «filosofía como sistema» ha concluido en la negatividad de su proceder abstracto, tanto escolástico como moderno. Tenemos que reportarnos al horizonte de apertura originaria a la verdad, mediante la reflexión fundamental (no abstracción ni intuición) sobre el *primum cognitum*, que es la aprehensión inmediata del *ens*, sobre el primer plexo del *ens* que es la composición real de *essentia* y *esse*, y por fin sobre el primer nexo en el interior del *ens* que es la noción de participación. En éste el itinerario que puede reconducir al tomismo a su reflexión y semántica originarias, y permitirnos encontrar —sin identificarlas o confundirlas— la objetividad del fundamento (que es el plexo del *ens*) y la subjetividad de la fundación (que es la responsabilidad existencial de la persona en la búsqueda y conocimiento de su verdad y, por tanto, para la apertura al diálogo y a la participación en el drama del hombre moderno) (pp. 347-348).

Tarea ésta ciertamente dificultada por la frenética actividad de los medios de comunicación, por la invasión de la sociedad de consumo y bienestar, por el desinterés hacia el estudio teórico y el conocimiento directo de los clásicos (al que se contraponen un alud de enciclopedias, diccionarios y publicaciones de fácil vulgarización y fuente de igualmente fáciles ilusiones): cosas éstas todas que han aturcido a la mayoría de la gente, y han intimidado a los capacitados y responsables (que dan ya la impresión de ser incapaces de hacer frente a la situación con nuevas propuestas doctrinales y prácticas, para impedir el curso del actual cataclismo). Sobre el fundamento de una historia crítica de la escolástica y del tomismo (encontrando la esencia de sus respectivos caracteres diferenciales) y de un diagnóstico de la esencia del pensamiento moderno (sin arrogantes preclusiones, pero sin complejo alguno de inferioridad), podremos realizar el programa de la encíclica *Aeterni Patris: vetera novis augere* (pp. 355-356), enriquecer lo antiguo con lo nuevo.

Es probablemente imposible que un solo pensador —incluso de la estatura espiritual de Santo Tomás— sea capaz de resolver los problemas fundamentales de esta época nuestra. Pero un buen frente de inteligencias dotadas de sabiduría, iluminadas por auténtica humildad, puede encontrar el camino —que ahora parece perdido— para devolver a los hombres el gusto de la verdad y consolidar en los ánimos el fundamento de la libertad (p. 357). Y para esa tarea, la herencia doctrinal que nos ha legado Santo Tomás de Aquino es inapreciable. ¿Se necesita un albacea? Puede ser esta la función que desde hace bastantes años está cumpliendo ejemplarmente Cornelio Fabro.

CARLOS CARDONA