

<http://dx.doi.org/10.159446/ideasyvalores.v65n161.45641>

EL OBRAR DE LA CREATURA ESPIRITUAL DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA PARTICIPACIÓN DINÁMICA



THE WORKING OF THE SPIRITUAL CREATURE FROM THE POINT OF VIEW OF DYNAMIC PARTICIPATION

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES*

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET - Mendoza - Argentina

.....
Artículo recibido: 8 de septiembre de 2014; aceptado: 29 de octubre de 2014.

* *cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar*

Cómo citar este artículo:

MLA: Benavides, C. E. "El obrar de la creatura espiritual desde el punto de vista de la participación dinámica." *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 139-155.

APA: Benavides, C. E. (2016). El obrar de la creatura espiritual desde el punto de vista de la participación dinámica. *Ideas y Valores*, 65 (161), 139-155.

CHICAGO: Cristian Eduardo Benavides. "El obrar de la creatura espiritual desde el punto de vista de la participación dinámica." *Ideas y Valores* 65, n.º 161 (2016): 139-155.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se examinan algunas cuestiones relacionadas con el devenir causal de los seres creados –en particular, los seres espirituales–, sobre la base de la noción metafísica de participación desarrollada por Tomás de Aquino. La aproximación parte de las exégesis y comentarios de Cornelio Fabro a las doctrinas tomistas.

Palabras clave: T. de Aquino, C. Fabro, causalidad, participación, tomismo.

ABSTRACT

In the present paper, some issues related to the causal becoming of created beings –in particular, spiritual beings– will be examined, on the basis of the metaphysical notion of participation developed by Thomas Aquinas. The approach starts from Cornelio Fabro's exegesis and comments to thomistic doctrines.

Keywords: T. Aquinas, C. Fabro, causality, participation, Thomism.

Introducción

La “participación”, como es sabido, es una noción central del pensamiento de Tomás de Aquino, concepto cuya fuerza teórica ha sido reconsiderada y exaltada de manera particular por el filósofo italiano Cornelio Fabro.¹ En efecto, el insigne estudioso ha mostrado en diferentes trabajos que la noción de participación indica el último punto de referencia de la metafísica del aquinate, tanto desde el punto de vista estático, esto es, según la estructura ontológica de la creatura, como desde el punto de vista dinámico, es decir, según su dependencia de Dios.²

La noción de participación, de acuerdo con las investigaciones de Fabro, es fruto de una singular síntesis especulativa que opera el doctor medieval entre dos de las más importantes figuras del mundo antiguo: Platón y Aristóteles.³ Efectivamente, animado por los numerosos intentos –más o menos eclécticos– de los autores neoplatónicos de mostrar una concordancia entre la verticalidad platónica y la horizontalidad aristotélica, el dominico elabora por cuenta propia una original noción de participación, que comprende a un tiempo la trascendencia de la Idea o Perfección Separada y la inmanencia de la forma en las substancias sensibles, así como también la causalidad de los seres en el devenir natural.⁴

Mediado fundamentalmente por los aportes de la revelación bíblica y de la tradición y pensamiento cristiano, el aquinate arriba a un novedoso concepto de “ser” como acto de todos los actos, perfección de todas las perfecciones.⁵ Es así como, en el interior mismo del *esse* entendido como

1 “Cornelio Fabro è ampiamente riconosciuto per l’importante contributo offerto alla conoscenza della metafisica di Tommaso d’Aquino, grazie specialmente all’esposizione del ruolo decisivo svolto in essa dalla nozione di partecipazione” (Wippel 139).

2 “La nozione di partecipazione viene da me considerata come l’ultimo riferimento nozionale che da un punto di vista metafisico-critico si possa fare dello sviluppo interiore del Tomismo, soprattutto nei suoi punti cruciali” (Fabro 1939 Prefazione 11). Actualmente los integrantes del Progetto Culturale Cornelio Fabro están editando las *Opere Complete* del filósofo italiano.

3 “La sintesi tomista è assolutamente originale: essa infatti accoglie il nucleo metafisico della dottrina della trascendenza platonica [...], che viene saldato con l’atto dell’immanenza aristotelica” (Fabro 1960a 41).

4 “Questo sforzo di operare l’accordo tra la trascendenza platonica e l’immanenza aristotelica diventa decisivo per una concezione metafisica della partecipazione. Esso comporta perciò alcune tappe fondamentali secondo le quali le ‘convergenze’ fra i due filosofi vengono indicate in funzione di principi sempre più comprensivi e unitari a seconda che si procede dal neoplatonismo greco al rigido monoteismo islamico fino al creazionismo del pensiero cristiano: si tratta però di processi e tentativi che restano allo stato di ‘esperimento’ e che assumono la forma di una ‘conciliazione’ più o meno eclettica fino a quando S. Tommaso non introduce la propria originale concezione dello *esse* come atto intensivo la quale offre la ragione ultima della partecipazione” (Fabro 1969d 426).

5 “Nel tomismo l’*esse ipsum* è stato promosso a *primum metaphysicum*. È ad esso che spetta unicamente la qualifica di *atto sensu pleno constitutivo*, rispetto al quale quindi

fundamento primero y último de todo lo real, desarrolla su peculiar noción de participación y, por ende, su entera concepción metafísica.⁶

En su exégesis de los textos de Tomás de Aquino, Fabro presenta –a grandes rasgos– dos principales divisiones de la participación. En primer lugar, aquella dada entre el plano predicamental y el plano trascendental (cf. Fabro 1974a 471-473): la participación predicamental indica, concretamente, la relación entre lo participado y lo participante en el campo del ente y de la substancia finita (cf. Fabro 1937 137). Por su parte, la participación trascendental señala la participación de todos los entes y de todas las perfecciones del ser.⁷

En segundo lugar, como se hizo alusión más arriba, entre el ámbito estático y el ámbito dinámico, la participación estática hace referencia –principalmente– a la composición primera de ser y esencia a la que se supeditan de fondo las demás composiciones que convienen al ente finito. Por su parte, la participación dinámica atiende al devenir de los seres, a su actividad causal y perfectiva.⁸

Sobre la base de estos conceptos descritos brevemente, se analizará en el presente trabajo el obrar propio de las creaturas espirituales, prestando especial atención al acto de libertad, siguiendo de cerca los comentarios y la interpretación de Tomás de Aquino que ofrece Cornelio Fabro.⁹

El *agere* por participación

Así como la creatura es *ens per participationem*, observa Fabro, también es *agens per participationem*. En este sentido, debe tenerse en cuenta la correspondencia rigurosa que existe entre la participación estática del ser y la participación dinámica del obrar, pues aquella llega a

qualsiasi altra realtà, forma o perfezione, decade a potenza e si presenta come sua partecipazione e perciò segnata intrinsecamente dal limite di essere” (Fabro 1969b 350).

6 “*L’originalità teoretica della speculazione di S. Tommaso rispetto al pensiero classico, sia platonico come aristotelico, come rispetto al pensiero patristico e alla speculazione del suo tempo, è stata nel chiaro proposito di dare all’esse il significato di ‘atto’ emergente per eccellenza: ovvero il ‘passaggio’ dall’esse funzionale –esse in actu– delle metafisiche contenutistiche della ‘forma’, all’esse attuale –esse ut actus– ch’è l’esse sempre atto e soltanto atto*” (Fabro 1969f 103).

7 “*Come si può parlare di una partecipazione predicamentale per le perfezioni e attualità accidentali e univoche, dentro le specie e i generi, così si può chiamare allora partecipazione trascendentale quella delle perfezioni pure e analoghe rispetto allo esse che tutte le fonda e le trascende*” (Fabro 1969c 377).

8 Según estima el filósofo italiano, la participación dinámica, o participación causal, tiene como asiento metafísico la participación estática que es la que mira, propiamente, los principios constitutivos del ser (cf. Fabro 1969a 125).

9 Son numerosos los libros que reúnen diferentes trabajos dedicados al pensamiento del filósofo italiano. Entre ellos, Pieretti (1984); Dalledonne e Goglia (1996); Castellano (1999); de Paoli *et al.* (2011); de Anna (2012).

tal punto, que la distinción y composición real de acto y potencia que se afirma en la primera participación –tanto en el plano predicamental como en el plano trascendental–¹⁰ se sostiene igualmente en la segunda.

En el pensamiento moderno, la esencia y el acto de ser se identifican. De allí se deriva la perfecta identidad entre la esencia y las potencias operativas, entre el sujeto operante y sus actos.¹¹ En el pensamiento de Tomás de Aquino, por el contrario, la creatura obra mediante la composición de substancia y principios operativos, de lo que se sigue la distinción entre la potencia operativa y los actos por ella producidos.¹²

Entre las proposiciones del orden dinámico y las del orden estático se puede encontrar, por lo tanto, un verdadero paralelo o simetría. En efecto, el acto, que en el orden dinámico es la perfección de la potencia operativa, presupone en el orden estático la esencia y el ser, uno en el plano formal y el otro en el ámbito real. A su vez, la potencia, que en el orden dinámico es el principio propio e inmediato del obrar, presupone en el orden estático el ser, de modo que el acto segundo presupone el acto primero (cf. Fabro 1961 372-373).

El doctor medieval desarrolla estos enunciados en tres artículos de la *Summa Theologiae*. En el primero se pregunta si el entendimiento del ángel es su substancia; aserción que en el *corpus* niega firmemente, no solo en relación con el ángel, sino también respecto de toda creatura en general:

Es imposible que la acción del ángel, o la de cualquier otra creatura, sea su substancia. La acción es propiamente la actualidad de una virtud, como el ser es la actualidad de la substancia o esencia. Es imposible que aquello que no es acto puro, sino que está mezclado con la potencia, sea su actualidad, porque la actualidad se opone a la potencialidad. Solo Dios es acto puro. Por lo tanto, solo en Dios su substancia es su ser y su obrar. (ST Q54 A1)¹³

10 En relación con el uso de esta terminología y de su repercusión doctrinal en la escuela tomista, anota Elvio Fontana: “[Fabro] introduce una novità terminologica, parlando di partecipazione predicamentale e di partecipazione trascendentale. Oggi questa classificazione ha sostituito definitivamente la vecchia divisione della partecipazione univoca e della partecipazione analoga” (Fontana 160).

11 Hegel, por ejemplo, considera que en el devenir dialéctico ser y esencia se identifican. Respecto de este tema en concreto, véase Fabro (2004 31-47).

12 La raíz de la distinción es la participación, pues todo ente finito no es operante por esencia sino por participación. En efecto, todo ente pasa de la potencia al acto en el obrar, porque es un ser compuesto de esencia y acto de ser, es decir, porque es en acto por la participación al ser (cf. Fabro 1997 174).

13 “*Impossibile est quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia ad mixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat.*”

Si en la creatura se distingue su substancia de su ser –que es el acto primero–, más aún se distingue su substancia de su obrar –que es el acto segundo–. En el artículo siguiente, el aquinate examina si el entender del ángel es su ser, aseveración que, al igual que la anterior, también rechaza en todo lo referente al orden creatural.

Sobre la base la de *Metafísica* de Aristóteles, el dominico distingue un doble género de acción en el agente: uno transeúnte y otro inmanente. En el primero, la acción se cumple fuera del agente, en algo exterior a sí mismo. En el segundo, la acción permanece dentro del agente, como sucede, por ejemplo, con la acción del sentir, entender o querer.¹⁴

Pues bien, si se trata de la acción transeúnte –declara Tomás de Aquino–, no hay motivo alguno para sostener que la acción del agente sea lo mismo que su ser, ya que el *esse* del agente está dentro de sí mismo (*intra ipsum*), en tanto que la acción, empero, indica una salida (*effluxus*) del agente en el paciente. Así mismo, si se trata de la acción inmanente, tampoco puede afirmarse que la acción del agente sea lo mismo que su ser, dado que para ello se requiere que el *esse* sea infinito *simpliciter*, mientras que el *esse* de la creatura, como indica el dominico, es de suyo finito:

El ser de la creatura está determinado a una sola cosa en cuanto al género y la especie; solamente el ser de Dios es absolutamente infinito, el cual comprende en sí todas las cosas, como dice Dionisio. De donde se sigue que solo el ser divino es su entender y su querer. (ST Q54 A2)¹⁵

En el artículo tercero, el dominico analiza si la potencia intelectual del ángel es o no es lo mismo que su esencia. La respuesta trasciende también aquí el solo ámbito de las creaturas angélicas, y rechaza la identidad entre la potencia operativa y la substancia como conclusión natural que se sigue del estatuto ontológico delineado en los dos artículos precedentes:

Es necesario que según la diversidad de actos sea la diversidad de potencias, pues se dice que a cada acto propio le corresponde su potencia propia. En todo ser creado difiere la esencia de su ser, y se compara con

Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere". Todos los textos latinos que se exponen en el cuerpo del escrito son traducidos por el autor de este trabajo.

14 "Mentre le azioni e reazioni del mondo inorganico tornano a vantaggio di qualcosa d'altro e formano un ciclo operativo sempre aperto, quelle dei viventi formano un ciclo che si conchiude nel vivente è tanto più intimamente quanto più alta è la forma di vita" (Fabro 1955 158).

15 "Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem, esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum vele".

él como la potencia con el acto [...]. El acto con el que se compara la potencia operativa es la operación. En el ángel, sin embargo, no es lo mismo ser y entender, como tampoco ninguna otra operación en él mismo ni en ningún otro ser creado es lo mismo que su ser. Por lo tanto, la esencia del ángel no es su potencia intelectual, como tampoco la esencia de ningún otro ser creado es su potencia operativa. (ST Q54 A3)¹⁶

Tanto la esencia como la potencia operativa de la creatura son potencia: la primera en relación con el acto de ser que es el acto primero, la segunda en relación con el acto de obrar que es el acto segundo. Ahora bien, la esencia, en cuanto potencia primera, se distingue de su acto propio e inmediato, a saber, el *esse*.¹⁷ A su vez, el *esse*, que es el acto primero, se distingue del *operari*, que es el acto segundo.¹⁸ Ergo, la esencia que es la potencia substancial, se distingue forzosamente de la potencia accidental que procede de ella, es decir, de la potencia operativa.¹⁹

En razón de lo descrito, queda delimitado brevemente lo siguiente: el acto segundo (*operari*) encuentra su fundamento en el acto primero

16 “Oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum, propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum [...]. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia Angeli non est eius potentia intellectiva, nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia”.

17 Para Tomás de Aquino, el ente finito está constituido por dos principios complementarios, la esencia –*quod est*– y el acto de ser –*esse*–. No se trata, empero, de la unión de dos “partes”, sino de un tipo de vínculo singular que no tiene comparación alguna en el mundo material o cuantitativo, como explica el filósofo italiano a continuación: “L’essenza e l’actus essendi, pur distinguendosi realiter, non possono essere detti res et res, poichè sono principi costitutivi dell’ente reale sussistente e non per sé enti, né parti dell’essenza. La loro unione e complementarietà vicendevole nel campo metafisico è la più profonda che si possa pensare e sfugge a ogni sforzo immaginativo di rappresentarla” (Fabro 1969a 120-121).

18 “Nessuna creatura è identica al suo operare, nessuna facoltà operativa finita –né dei corpi, né degli spiriti– se identifica alla propria azione: soltanto in Dio l’esse e l’operari se identificano, perché solo in Dio essenza ed esse fanno tutt’uno” (Fabro 1974b 118).

19 Esta cuestión aparece profundamente desarrollada en otra de las obras del aquinate: “Impossibile est quod alicuius substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportio naturae cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit eius essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia” (QDSC A11).

(*esse*), mientras que la potencia extrínseca (*virtus operativa*) halla su fundamento en la potencia intrínseca (*essentia*).

En toda esta articulación metafísica del acto y de la potencia, se descubre una especie de círculo o espiral ascendente del ser: las potencias operativas (formas accidentales) que salen de la forma substancial vuelven a ella o, mejor dicho, retornan al compuesto con los actos y hábitos propios que constituyen precisamente sus perfecciones.

Es necesario advertir que los actos puestos en juego en esta compleja temática son concretamente tres: el ser, la forma substancial y la forma accidental. Cada acto –explica Fabro– está fundado “por” el otro acto, y cada acto es “para” el otro acto. Desde el punto de vista predicamental, puede decirse entonces que el ser proviene de la forma, y que de la forma substancial, esto es, de la forma y el ser conjuntamente, proviene la forma accidental (cf. Fabro 1961 376).

Sin sujetarse en este delicado asunto a la autoridad doctrinal de San Agustín, para quien el alma se identifica con sus potencias, Tomás de Aquino declara sin rodeos la distinción entre las potencias operativas y el alma, que es la forma substancial de los seres vivientes. Una vez que se admite que la tarea más propia del alma, en cuanto acto primero, es la actuación del cuerpo que es la potencia en la que esta subyace, es menester reconocer para las potencias operativas, antes que para el alma, la pertenencia del acto segundo.

Esto no quiere decir que Tomás de Aquino niegue al alma su posición privilegiada de primer principio del obrar.²⁰ Por el contrario, no es posible referirse a las formas accidentales como principio de la acción, dejando de lado la forma substancial que es justamente el principio de donde ellas provienen. La potencia operativa se comporta, pues, como principio próximo de la acción, mientras que el alma –al obrar “mediante” la virtud operativa (cf. *In I Sententiarum* D3 Q4 A2 AD2)– se comporta como principio remoto de aquella (cf. ST Q 77 A1 AD4).

Siguiendo la exégesis del filósofo italiano puede decirse, entonces, que las potencias y los accidentes, que, como tales, indican en el plano trascendental la imperfección del ser finito, en el plano predicamental expresan, a la inversa, la perfección de su estructura (cf. Fabro 1961 377).

Ahora bien, aunque la forma funda el ser, y a su vez la forma y el ser fundan el obrar, el *esse* emerge sobre la forma como el acto mismo de la

20 “L'anima non è identica alle sue facoltà –volontà, intelligenza..., potenze sensitive e vegetative– ma è il loro identico e comune soggetto non solo di attribuzione, ma anche come principio fontale del loro agire nell'armonia del tutto ch'è la vita in atto” (Fabro 1983a 126).

substancia, y el *agere* –he aquí un punto del pensamiento de Fabro muy importante– emerge sobre el *esse* y los principios mismos que lo fundan.²¹

La eficiencia propia de la causa segunda sobre el ser

Si bien es cierto –declara Fabro– que la primera causalidad y producción del *esse* compete exclusivamente a Dios,²² no menos cierto es también que la creatura es causa del *esse* en su orden, esto es, que la creatura es causa segunda del ser.²³ Tal consideración se asienta en algunos comentarios que hace Tomás de Aquino al libro *De Causis*.

La prospectiva causal de este célebre opúsculo se presenta en dos momentos: el primero se pronuncia sobre la causalidad del ser que se reserva a Dios *per creationem* y a las creaturas *per informationem*. El segundo momento se pronuncia sobre la influencia que ejercen las creaturas sobre el ser en razón de la virtud divina de la cual participan:

Ese es el motivo por el que en el libro *Sobre las causas* se dice que el ser es por creación; vivir y las demás cosas semejantes, por información. Las acciones causales del ente se reducen, pues, absolutamente a la primera causa universal; en cambio, la acción causal de las demás cosas que se sobreañaden al ser, es decir, aquellas cosas con las cuales el ser se especifica, pertenece a las causas segundas, que obran por información, como suponiendo el efecto de la causa universal: y también esa es la razón por la que ninguna cosa puede dar el ser, sino en cuanto que hay en ella una participación de la virtud divina.²⁴

Puede observarse en el texto citado que se le concede a las causas segundas, y no solo a la causa universal y primera –que es la causa de las causas–, una eficiencia propia sobre el ser. El aquinate habla, en este sentido, de una “especificación” que las ulteriores formalidades hacen del

21 Para el filósofo italiano, en el ámbito existencial lo característico de la libertad –que es precisamente el ápice del obrar– es el dominio sobre el ser de acuerdo con el señorío del propio ser: “*La libertà è precisamente quella capacità dell’uomo, e dell’uomo soltanto, ‘mediante’ la quale qualcosa può essere che altrimenti non sarebbe e qualcosa non può essere che altrimenti potrebbe essere*” (Fabro 1969g 8).

22 “*Ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum*” (In VI *Metaphysicorum* lect. 3).

23 “*L’intranearsi della causalità predicamentale e trascendentale nella produzione dell’esse, anche se riguarda soltanto la sfera del divenire fisico e non attinge alla radicalità della creazione, è tuttavia una sintesi attiva reale perché la creatura va riconosciuta veramente causa –cioè ‘causa seconda’– dell’esse nel suo ordine*” (Fabro 1961 424).

24 “*Et inde est quod in libro De Causis, dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero, et caetera huiusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis*” (QDP Q3 A1).

ser, en relación con lo cual se ejercita la acción de las causas segundas. Las creaturas operan y causan todas las formalidades y grados de ser en cuanto tocan la primera fuente de todo acto, según aquella sintética fórmula del dominico que reza: “*nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina*” (SCG III C66).

Toda causalidad del orden creatural se remite, en última instancia, a la presencia actuante del *esse* que es creado y conservado por Dios de modo totalmente gratuito. Cada naturaleza, en virtud de su participación en el ser, está dotada de las propias potencias que son causa próxima e inmediata de sus respectivas operaciones.

Ahora bien, comenta el filósofo italiano, Dios podría ciertamente hacer todas las cosas por sí mismo, esto es, sin necesidad alguna de la creatura. Sin embargo –y este punto es fundamental para entender la problemática de la libertad en la reflexión fabriana–, es signo de mayor potencia participar a los demás seres de la propia potencia,²⁵ como declara Tomás de Aquino a continuación:

La perfección del efecto demuestra la perfección de la causa: pues una mayor virtud induce un efecto más perfecto. Dios es agente perfectísimo. Por lo tanto, conviene que las cosas creadas por Él sigan su misma perfección. Quitar la perfección de las creaturas es quitar la perfección de la virtud divina. Si ninguna creatura tuviera acción alguna para producir algún efecto, mucho se restaría de perfección a la creatura. Pues por la abundancia de perfección es que lo que alguien tiene de perfección puede comunicarla a otro.²⁶

Pues bien, de acuerdo con los dos géneros supremos del *ens commune*, se puede distinguir de manera metodológica una doble causalidad en el orden creatural; a saber, la causalidad física y la causalidad espiritual. La primera causa es capaz de producir efectos físicos de dos tipos: transeúntes en los seres inorgánicos e inmanentes en los seres vivos. La

25 “S. Tommaso, che concepisce la creatura comeens partecipatume non come mero fenomeno di coscienza, e perciò ‘momento’ dell’Assoluto, ammette –d’accordo con Schelling e gli immanentisti– la causalità totale e continua di Dio sulle creature e sugli spiriti finiti; ma lungi dal concepire tale causalità della Causa prima come escludente, egli la pone anzi fondante la causalità e libertà delle cause seconde. La ragione profonda è che Dio è il summum bonum e lo stesso esse per essentiam” (Fabro 1983c 101).

26 “Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectionem effectum inducit. Deus autem est perfectissimus agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahare ergo perfectioni creaturarum est detrahare perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare” (SCG III3 C69 amplius).

segunda causa es capaz de producir efectos espirituales pero asimismo es capaz de producir efectos físicos. Tal es el caso del alma humana, que es el acto substancial del cuerpo, y de los espíritus puros, que pueden, también ellos, servirse de la materia.

En ambos géneros la situación metafísica se presenta idéntica. Tanto las causas físicas como las causas espirituales dependen, bajo el título de causas segundas, de la Causa primera que es Dios. No obstante, y más allá de toda consideración formal, en el plano real la superioridad de las causas espirituales sobre las causas materiales se hace patente. Pues así como aquellas primeras causas –en virtud de una mayor participación– aventajan a las segundas en el ámbito del ser, de igual manera superan a estas en la esfera del obrar.²⁷

Esta emergencia de lo espiritual sobre lo material alcanza en el orden dinámico su expresión más elevada y perfecta con la noción de libertad.²⁸ Solo mediante la libertad del querer las creaturas espirituales son capaces de elegir su propio fin y los medios correspondientes a la consecución efectiva de este.²⁹

A partir de esto último surge entonces, de manera inmediata, el problema acerca de la “conciliación” entre la libertad de la creatura –y en especial entre la libertad humana– y la omnipotencia divina. ¿Cómo es posible que los seres espirituales tengan libre iniciativa de acción si el poder absoluto de Dios mueve todas las cosas a su obrar sin que nada ni nadie escape de su dominio y potestad?³⁰

27 En este sentido, el dominico llega a comparar a las creaturas superiores con respecto a las inferiores, como el agente al paciente: “*Quod autem magis participat quamcumque perfectionem comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam, et agens ad patiens. Superiores igitur creaturae comparantur ad inferiores in ordine divinae providentiae sicut agens ad patiens. Per superiores igitur creaturae inferiores gubernantur*” (CT C124).

28 “En el ámbito existencial, que es el campo de la acción y, por tanto, de la formación del yo y de la persona, el primer principio es la voluntad, cuyo centro dinámico es la libertad” (Fabro 1981 324). Para un estudio sobre la noción de libertad en el pensamiento de Cornelio Fabro, véase Acerbi (2005); Kang Youn Hui (1999); Ferraro (2009).

29 En esta elección existencial del fin último *in concreto*, afirma Fabro, se revela la cualidad moral de la libertad: “*It is here, then, in the concrete choice of the existential end, that is realized in the alternative of good and evil the dialectic of horizontalness and verticalness of freedom and that is decided the quality of its morality; good if the concrete end is ordered to God, bad and perverse if the end chosen is bent toward the ego which takes the place of God*” (Fabro 1974c 545).

30 A esta pregunta Fabro responde concisamente, desde una perspectiva kierkegaardiana: “*La libertà è certamente il prius dell’esistenza, ma questo prius può muoversi soltanto a patto di fondarsi in un Prius fuori dell’esistenza e alla condizione che l’esistenza sia il discrimen come orizzonte e rischio della verità stessa. Perciò soltanto l’Assoluto presenta*

En primer lugar, es necesario tener presente que la creatura tiene un sector de la actividad tendencial que no es libre sino de naturaleza necesaria. De manera semejante a las causas físicas del mundo material, que operan de modo necesario o contingente de acuerdo con el nexo necesario o contingente que tienen con los principios de la esencia corpórea, las causas espirituales obran de modo libre o necesario, de acuerdo con el nexo necesario que tienen con el objeto “formal” que es propio de las potencias espirituales.

Es importante advertir que queda fuera de la problemática planteada la tendencia de la creatura espiritual al bien *in communi* o felicidad en general. En efecto, dicha tendencia, propia del orden formal, se comporta como requisito o presupuesto “necesario” del que parte la libertad para su ejercicio.³¹

El problema del “concurso divino” –señala Fabro– apunta en concreto a la elección y aceptación del fin último y de los medios que posibilitan la consecución de dicho fin. Corresponde, entonces, analizar de forma concisa la intervención o influencia que tiene la causa primera sobre la voluntad creada en lo concerniente a su acto propio, el acto de elección.³²

El influjo de la causa primera sobre la causa segunda se muestra de dos modos: objetiva y subjetivamente. En el primer caso, la influencia de Dios sobre la voluntad es indirecta, por cuanto corresponde a la misma inteligencia creada la presentación del bien tanto universal como particular a la voluntad.³³ En el segundo caso, la influencia es directa, ya que Dios toca la potencia espiritual tendencial de la creatura sin ningún tipo de mediación.³⁴

Por consiguiente, en lo relativo al orden dinámico, el punto de encuentro o, mejor dicho, de *intraneazione* –usando un término de

il ‘Fondamento’ –Grund– della risoluzione dell’esistente nella verità dell’essere e soltanto l’Assoluto va riconosciuto come il fondamento della libertà” (Fabro 1960b 326).

31 “*Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis*” (ST Q82 A1).

32 En lo que respecta al acto de elección como núcleo de la libertad, se puede ver, entre otros trabajos, Fabro (1971).

33 “*Intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis*” (ST Q82 A4).

34 “*Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem*” (ST I-II Q9 A6).

Fabro– de la causa primera en la causa segunda se cumple o efectúa propiamente en la voluntad. Efectivamente, la voluntad es aquel principio subjetivo de movimiento del cual brota el impulso primero de la creatura a la acción.³⁵

Ahora bien, lejos de atribuir a la causalidad divina un influjo parcial o indeterminado sobre la causalidad creada, el filósofo italiano destaca –sobre la base de los principios metafísicos de la participación tomística– que el influjo divino alcanza y abraza todos y cada uno de los momentos de la libertad creada, en la completitud de su actuarse concreto en todos los niveles.

Consideraciones finales

En razón de aquella primera y esencial división de lo real en *Esse per essentiam* y *ens per participationem*, Tomás de Aquino fundamenta la total dependencia, tanto en el *esse* como en el *fieri* de, de la creatura respecto de Dios. Así es como deviene explícita la diferencia metafísica que media entre ambos, conforme a la composición-distinción de acto y potencia –sea en el orden estático, sea en el orden dinámico, como se analizó más arriba– que compete a la creatura y que, por el contrario, es extraña a Dios en cuanto que ser absolutamente simple y actual.³⁶

Tal “dependencia” de la creatura supone, en correspondencia con lo descrito, tres momentos causales: la creación del ser, la conservación en acto del ser y la moción divina de las cosas creadas a sus operaciones correspondientes. En todos estos momentos, incluyendo particularmente el último, el *esse* se sitúa en el centro (cf. ST Q8 A1), y esto por dos motivos principales. En primer lugar, porque todo agente obra en virtud del ser por el que subsiste en la propia forma que –como ya se analizó– es principio *quo* del obrar. En segundo lugar, porque el ser es precisamente el acto que hace posible la expansión del espíritu, el obrar

35 “Questo primato dinamico della volontà non è però di pura efficienza, ma il fine scelto investe tutta la sfera esistenziale ossia, ‘informa’, per così dire, l’attività intera del soggetto come persona, dall’intelligenza fino alle altre facoltà appetitive e conoscitive in una specie di *circulatio libertatis* ch’è una partecipazione dinamica, ma insieme un’assunzione di solidarietà e responsabilità dell’agire da parte della persona come un tutto, guidato bensì dall’intelligenza –più o meno secondo i casi– ma mosso e dominato dalla volontà” (Fabro 1983b 65).

36 “Dio, è causa prima totale di ogni ente, nella sua propria costituzione e nel suo proprio agire, precisamente in quanto Egli è l’Esse subsistens –per essentiam–. Allora, come l’essere reale dell’essenza e dei suoi principi sostanziali e accidentali è in virtù dell’esse partecipato e questo a sua volta è in atto per la partecipazione dello Esse subsistens –creazione e conservazione–: così, anche l’agire della creatura ovvero il passare all’atto, il ‘vibrare’ dei suoi principi operativi, è in virtù del vibrare intimo, profondo, immediato, efficace... che ha e fa nell’atto di esse dell’ente per partecipazione Dio ch’è l’Esse per essenza” (Fabro 1961 443-444).

libre de la creatura espiritual; de manera que sin el ser el agente no podría comunicar ninguna actualidad al efecto y tanto lo causado como la causa se sumergirían, de igual forma, en la nada.

De aquí se sigue, entonces, que, sin perjuicio del reconocimiento del origen de todas las cosas y de todas las causas por parte Dios como causa primera, debe admitirse –y por la misma vía, justamente, de este reconocimiento de la causalidad divina– la causalidad segunda de la creatura. En efecto, conviene a las creaturas asemejarse a Dios no solo en la plenitud de su ser, sino también en la plenitud de su actividad.³⁷

De acuerdo con la doctrina del aquinate, el agente inferior es guiado y movido desde lo interno por el Agente superior, de modo que la causa particular es movida y guiada desde lo interno por la causa universal. Ahora bien, esta *intraneazione* del Agente universal en lo particular no significa que el obrar del agente inferior sea mera apariencia, algo irreal, sino que, más bien, quiere decir que el obrar propio y singular de la creatura tiene como verdadero y único “fundamento” la causalidad primera y absoluta de Dios.³⁸

Fuera de todo equívoco, el dominico afirma que la creatura nada puede operar sin el influjo de la causalidad divina. El impulso causal de Dios, explica Fabro, viene después apropiado y diferenciado según el carácter propio de cada individuo. No se trata, entonces, de tomar una alternativa especulativa, a saber, o proclamar la causalidad total de Dios o, por el contrario, aseverar la libertad de la creatura espiritual, porque, en cuanto que Dios es causa del *esse*, es causa del efecto, y esto en tres sentidos: por ser causa de la causa que produce el efecto, por ser causa de la causalidad de la causa que produce el efecto y, finalmente, por ser causa del mismo ser en acto del efecto que es producido por la causa segunda.

En cuanto que causa integral del *esse* y del *agere*, Dios penetra la causa segunda y su efecto, sin incidir sobre la espontaneidad y libertad

37 “*Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere*” (QDP Q3 A7).

38 En opinión de Fabro, la posición especulativa de Hegel es análoga, en cierta medida, a la de Tomás de Aquino en lo que respecta a la “autosuficiencia” del Ser divino. Pero dicha autosuficiencia conlleva en el sistema hegeliano algo muy distinto de lo que el dominico desarrolla en sus escritos, a saber, la “insuficiencia” del ser finito: “*Hegel piega verso una formula di appartenenza intrinseca del finito all’Infinito facendo del finito un ‘momento’ dell’Infinito: resta comunque che solo l’Infinito è, mentre le altre cose soltanto esistono ovvero ‘appariscono’ sulla scena mutevole della immediatezza. Si potrebbe quasi dire per Hegel che Dio è bensì presente alle cose ed è anzi in questa divina ‘presenza’ che consiste la verità dell’essere: ma le cose, considerate in se stesse, non ‘sono presenti’ a Dio, perché esse non sono, perché sono mere parvenze e non realtà*” (Fabro 1969e 39).

del obrar y del efecto del espíritu finito, pero constituyendo la fuente de la actividad misma de la libertad creada.³⁹

Bibliografía

- Acerbi, D. *La libertà in Cornelio Fabro*. Roma: Università della Santa Croce, 2005.
- Castellano, D., cura di. *Per Cornelio Fabro. Cinque saggi in memoria*. Udine: La Nuova Base, 1999.
- Dalledonne, A., e Goglia, E., cura di. *Cornelio Fabro. Pensatore universale*. Frosinone: Bianchini, 1996.
- De Anna, G., cura di. *Verità e Libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 2012.
- De Aquino, T. "Summa Theologiæ" [ST]. *Opera omnia*. Vols. 4-12. Roma: Leonina, 1888-1906.
- De Aquino, T. "Summa contra Gentiles" [SCG]. *Opera omnia*. Vols. 13-15. Roma: Leonina, 1918-1930.
- De Aquino, T. *In I Sententiarum*. Paris: Mandonnet, 1929.
- De Aquino, T. *De Potentia* [QDP]. Taurini-Romae: Marietti, 1965.
- De Aquino, T. *In VI Metaphysicorum*. Taurini: Marietti, 1977.
- De Aquino, T. "Compendium Theologiæ" [CT]. *Opera omnia*. Vol. 42. Roma: Leonina, 1979.
- De Aquino, T. "De Spiritualibus Creaturis" [QDSC]. *Opera omnia*. Vol. 24/2. Roma-Paris: Leonina, 2000.
- De Paoli, G., et al. *Cornelio Fabro e il neotomismo italiano dopo il Concilio*. Roma: Bibliotheca edizioni, 2011.
- Fabro, C. *La nozione metafisica di partecipazione*. 1937. TS. Progetto Culturale Cornelio Fabro, Roma.
- Fabro, C. *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino* [1 ed.]. Milano: Vita e Pensiero, 1939.
- Fabro, C. *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*. Roma: Studium, 1955.
- Fabro, C. *Breve introduzione al Tomismo* [1 ed.]. Roma: Desclée, 1960a.
- Fabro, C. "Libertà ed esistenza." *Thomistica morum principia*. Di Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica. Roma: Officium Libri Catholici, 1960b. 323-330.
- Fabro, C. *Partecipazione e Causalità secondo san Tommaso d'Aquino* [1 ed.]. Torino: Società editrice internazionale, 1961.

39 "Se Dio è più intimo alle cose che non le cose a se stesse, se l'esse è il suo effetto proprio, quiescente e immanente all'ente, allora ciò ch'è più attuo e presente alle cose è l'esse partecipato, nel senso intensivo e divisivo –come atto dell'essenza– di cui trattiamo" (Fabro 1969f 117).

- Fabro, C. "Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo san Tommaso." *Esegesi tomistica*. Di Cornelio Fabro. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranese, 1969a. 109-136.
- Fabro, C. "La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica." *Esegesi tomistica*. Di Cornelio Fabro. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranese, 1969b. 329-350.
- Fabro, C. "Sviluppo, significato e valore della iv via." *Esegesi tomistica*. Di Cornelio Fabro. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranese, 1969c. 351-385.
- Fabro, C. "Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione." *Esegesi tomistica*. Di Cornelio Fabro. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranese, 1969d. 421-448.
- Fabro, C. "Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere." *Tomismo e pensiero moderno*. Di Cornelio Fabro. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranese, 1969e. 21-45.
- Fabro, C. "La problematica dello esse tomistico." *Tomismo e pensiero moderno*. Di Cornelio Fabro. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranese, 1969f. 103-133.
- Fabro, C. "San Tommaso e la libertà." *L'osservatore romano* 7 di marzo di 1969g: 8.
- Fabro, C. "Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà." *Angelicum* 48 (1971): 302-354.
- Fabro, C. "The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy. The Notion of Participation." *The Review of Metaphysics* 27.3 (1974a): 471-473.
- Fabro, C. *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi, 1974b.
- Fabro, C. "Freedom and Existence in Contemporary Philosophy and St. Thomas." *The Thomist* 38.3 (1974c): 521-556.
- Fabro, C. "El primado existencial de la libertad." *Scripta Theologica* 13.2-3 (1981): 323-337.
- Fabro, C. "Atto esistenziale e impegno della libertà." *Divus Thomas* 86 (1983a): 125-161.
- Fabro, C. "La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero." *Riflessioni sulla Libertà* [1 ed]. Di Cornelio Fabro. Rimini: Maggioli, 1983b. 57-86.
- Fabro, C. "Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà." *Riflessioni sulla Libertà* [1 ed]. Di Cornelio Fabro. Rimini: Maggioli, 1983c. 87-132.
- Fabro, C. *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno* [11 ed]. ampliata. Milano: Ares, 1997.
- Fabro, C. *La prima riforma della dialettica hegeliana*. Segni: Editrice del Verbo incantato, 2004.
- Fontana, E. *Attualità del tomismo di Cornelio Fabro*. Roma: Pontificia Università Angelicum, 2007.
- Ferraro, C. *Creatividad participada. La interpretación de la libertad radicar según el "tomismo esencial" de Cornelio Fabro*. Roma: Libreria editrice della Pontificia Università lateranese, 2009.

Kang Youn Hui, T. *La libertà di san Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro*. Roma: Pontificia Università Urbaniana, 1999.

Pieretti, A., cura di. *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*. Rimini: Maggioli, 1984.

Wippel, J. F. "Fabro: sulla distinzione e composizione di essenza ed esse nella metafisica di Tommaso d'Aquino." *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*. Ed. Ariberto Acerbi. Roma: EDUSC, 2012. 139-156.