

LA PRESENCIA DEL ABSOLUTO Y LA REALIDAD DE LA NADA EN HEGEL Y TOMÁS DE AQUINO. UNA APROXIMACIÓN A LA PROBLEMÁTICA DESDE LA INTERPRETACIÓN DE CORNELIO FABRO

CRISTIAN BENAVIDES
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

RESUMEN: Tanto la obra de Hegel en la modernidad como la obra de Tomás de Aquino en el medioevo, representan dos de los mayores esfuerzos que se han realizado en el pensamiento filosófico por dar explicación a las grandes interrogantes y problemas de la metafísica. No cabe duda de que la presencia o immanencia de lo Absoluto en lo finito, como así también la concepción de la nada, son temas de particular profundidad en la reflexión especulativa y ocupan un lugar de privilegio en la misma. En este escrito se analizarán de forma concisa ambas cuestiones, siguiendo la lectura e interpretación de los dos autores antes mencionados llevada a cabo por el filósofo italiano Cornelio Fabro.

PALABRAS CLAVE: absoluto; finitud; nada; ser; causalidad.

The Presence of the Absolute and the Reality of Nothingness in Hegel and Thomas Aquinas: An Approach to the Issue through Cornelio Fabro's Interpretation

ABSTRACT: Both Hegel's work in modernity and Thomas Aquinas work in the Middle Ages represent two of the major efforts that have been made in philosophical thinking to give explanation to the most important questions and problems of metaphysics. There is no doubt that the presence or immanence of the Absolute in the finiteness, as well as the conception of nothingness, are issues of particular depth in speculative reflection and they occupy a privilege place in it. In this paper both questions will be concisely analysed, by following the reading and interpretation of the two mentioned authors made by the Italian philosopher Cornelio Fabro.

KEY WORDS: Absolute; Finiteness; Nothingness; Being; Causality.

INTRODUCCIÓN

La obra del filósofo italiano Cornelio Fabro está caracterizada sobre todo por la redimensión teórica de conceptos fundamentales del pensamiento de Tomás de Aquino, entre los que cabe mencionar las nociones de ser y de participación¹. Numerosos y extensos trabajos de su autoría acompañan a los textos del doctor medieval desde una perspectiva nueva en la que se intenta, no sin riesgo, ser más fiel al espíritu de los principios especulativos expuestos que a las expresiones y problemáticas directas que los motivan².

¹ El libro más conocido del filósofo italiano es probablemente: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano, 1939, pp. 381. En el año 2005 este libro fue reeditado en el volumen 3 de las «Obras Completas» que lleva a cabo el *Progetto Culturale Cornelio Fabro*. En este trabajo se ha optado, aun contando con las nuevas publicaciones, por remitir todas las citas a las ediciones originales.

² Tal es pues su programa filosófico: «Un "tomismo essenziale" comporta quindi un giudizio attivo sul pensiero umano e cristiano in generale e sullo stesso tomismo di fronte al

En cierta medida, puede decirse que Fabro se preocupa por dar respuesta a los problemas filosóficos de su propio tiempo antes que por ofrecer, desde la lectura del Aquinate, una visión histórica de temas sustancialmente diferentes a los de su propia época y contexto cultural³. Con mayor o menor éxito en esta empresa, el filósofo italiano se introduce en diversas corrientes filosóficas que confronta con aquella de su maestro Tomás de Aquino. Es así que se sumerge en los textos del autor existencialista Søren Kierkegaard⁴, y en los escritos de distintos pensadores de la filosofía alemana, entre los que sobresalen las figuras de Heidegger y Hegel⁵.

En relación con este último pensador, Fabro considera —a diferencia de otros estudiosos que dentro de la llamada «escuela tomista» adoptan una posición, si se quiere, más conservadora— que su instancia especulativa es de innegable valor⁶. Esto no significa que el filósofo italiano adhiriera a los principios que Hegel propone en su sistema. Por el contrario, como se verá en las páginas que siguen, las críticas que alza contra su pensamiento son severas. Sin embargo, y esto es importante subrayar aquí, más allá de la disconformidad que muestra por el contenido metafísico de su sistema, no oculta su complacencia por los temas y la forma metodológica en que los plantea. De allí entonces, que Fabro juzgue oportuno comparar el pensamiento de Hegel con el del doctor medieval⁷.

pensiero moderno. Una mera “ripetizione passiva” del pensiero di S. Tommaso ci riporterebbe —ma ci porterebbe poi davvero?— al secolo XIII, mentre la storia non torna mai indietro ed incombe per ogni uomo di pensiero il dovere di inserirsi nei problemi e nelle ansie del proprio tempo, come l’Aquinate fece per il suo» (FABRO, C., «Per un tomismo essenziale», en *Aquinas*, VIII, (1965), p. 23).

³ En el pensamiento de Fabro se encuentra ciertamente investigaciones históricas, pero las mismas están sujetas a la problemática teórica.

⁴ Fruto de esta lectura compone: FABRO, C., *Introduzione all’esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1943, pp. 195. FABRO, C., *Problemi dell’esistenzialismo*, A.V.E., Roma, 1945, pp. 139. FABRO, C., *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell’esistenza*, Vallecchi, Firenze, 1952, pp. 252. FABRO, C., *L’Assoluto nell’esistenzialismo*, Milano, Catania, 1953, pp. 121. Además de estos estudios, entre otros, tradujo del danés al italiano cerca de quince libros de Kierkegaard.

⁵ Sobre el pensamiento de Heidegger cf. FABRO, C., «Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger», en *Studi filosofici*, LXVII, (1954), pp. 17-29. FABRO, C., «L’essere e l’esistente nell’ultimo Heidegger», en *Giornale critico della filosofia italiana*, XIII, (1959), 2, pp. 240-258. FABRO, C., «Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger», en *Humanitas*, 4, (1978), pp. 485-517. FABRO, C., «L’angoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard», en *La Panarie*, XV, 55, (1982), pp. 79-94. En lo que respecta al pensamiento de Hegel, los trabajos principales del filósofo italiano serán mencionados en las páginas siguientes.

⁶ A tal punto es la estima que tiene Fabro por el pensamiento de Hegel que escribe: «Ciò che Aristotele ha significato nell’antichità e San Tommaso nel medio evo per la risoluzione della problematica del loro tempo, questo Hegel rappresenta nell’età moderna: ognuno di essi ha saputo, nella propria epoca, portare l’occhio più a fondo e più avanti» (FABRO, C., *La dialettica. Antologia sistematica*, La Scuola, Brescia, 1960, Prefazione).

⁷ El filósofo italiano juzga de particular mérito en la obra de ambos pensadores la centralidad especulativa que cobra el problema del ser: «Il merito principale di questa ripresa

Pues bien, en este escrito se trabajará precisamente dicha confrontación en lo que respecta concretamente a dos puntos o aspectos capitales de la metafísica, y se tendrá el propósito de mostrar la peculiar interpretación que presenta el filósofo italiano sobre los mismos. En primer lugar, se abordará la presencia inmanente del Infinito en todas las cosas. En segundo lugar, se examinará la determinación ontológica de la nada. En las consideraciones finales se expondrá brevemente la posición de Fabro sobre este tema, y se dejará abierto la problemática para posteriores estudios.

1. LA INMANENCIA METAFÍSICA DEL ABSOLUTO

Hegel es uno de los autores que más profundamente plantea en el pensamiento filosófico el problema de la presencia del Absoluto, esto es, la inmanencia metafísica del Infinito en la realidad finita. En este sentido, Fabro considera que la perspectiva metafísica del pensador alemán es en cierto modo análoga a la de Tomás de Aquino, si bien la posición especulativa de cada pensador, llevada a su extremo, es notoriamente distinta.

Para el doctor medieval la presencia del Absoluto, la presencia de Dios, es el fundamento tanto de la *positio* metafísica como de la «actividad» de todos los entes, en tanto que los mismos son entendidos como causas creadas⁸. Para Hegel, en cambio, lo finito es subsumido en la Vida Suprema del Absoluto. El «Infinito positivo» —no el «Infinito negativo» que para el filósofo alemán es más bien un otro que el finito y por lo mismo alteridad no superada— se revela pues como unidad dialéctica de finito e Infinito⁹.

Debe advertirse que el *Geist* o *Begriff* Absoluto que es «punto de arribo» de la primera dialéctica del sistema, se presenta luego como «punto de partida» de la segunda dialéctica. De esta manera Hegel despliega, respectivamente, una «primera inmediatez» (*erste Unmittelbarkeit*) que comienza con el «ser vacío» (*Leeres Sein*) y una «segunda inmediatez» (*zweite Unmittelbarkeit*) que comien-

del problema dei problemi spetta ad Hegel ch'è un ebbro dell'essere, la cui passione per il fondamento dell'essere non ha confronto che col massimo spirito speculativo dell'occidente, S. Tommaso d'Aquino, ch'egli non conobbe ma al quale lo legano effettive affinità spirituali e reali derivazioni speculative» (FABRO, C., «Per la determinazione dell'essere tomistico», en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P. U. L., Roma, 1969, p. 243).

⁸ Mientras que Dios, según la exégesis de Fabro, se comporta como Causa primera de toda actividad de los entes en el orden trascendental, la creatura, por su parte se comporta como causa principal de la actividad en su propio orden, a saber, en el orden predicamental: «La volontà creata è vera "causa principale" della scelta come causa seconda la quale pertanto presuppone l'influsso della causa prima ch'è *a fortiori* causa principale ed anzi totale nel suo ordine cioè in quello trascendentale che abbraccia dal fondo l'essere e l'agire e questo si fonda su quello» (FABRO, C., «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», en *Esegesi Tomistica*, P. U. L., Roma, 1969, p. 439).

⁹ Cf. HEGEL, G., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Werke*, Bd. 8, Frankfurt a. M., 1979, § 95.

za —siempre en el interior del concepto puro— con el «Ser pleno» (*erfülltes Sein*)¹⁰.

La auténtica inmediatez, es decir, aquella que manifiesta la verdad del ser, no se encuentra entonces en la «primera inmediatez» sino en la «segunda inmediatez». Pues mientras que la «primera inmediatez» presenta el ser abstracto, el ser fundado; la «segunda inmediatez» supera el ámbito de lo aparente y revela lo Absoluto, el Ser fundante, el Espíritu en su retorno a la propia y originaria actualidad¹¹.

Según la lectura del filósofo italiano, en el sistema hegeliano se pueden distinguir dos dialécticas¹². La primera es aquella que parte de la esfera abstracta del entendimiento (*Verstand*) y que tiene como meta la esfera concreta de la razón (*Vernunft*). Se trata de la conocida dialéctica ternaria de tesis, antítesis, síntesis, o bien, ser, no-ser, devenir. La segunda dialéctica, menos conocida pero más profunda y constitutiva que la primera, señala la tensión en acto de la *Vernunft*. Se trata de la dialéctica binaria de finito-Infinito, existencia-Ser, mundo-Dios.

Pues bien, de acuerdo con esta doble dialéctica, Fabro advierte que los distintos comienzos que Hegel pone en sus diferentes obras, a saber, el inmediato aparente (esto, aquí, ahora) de la «Fenomenología del Espíritu»; el ser indeterminado, vacío, idéntico a la nada de la «Ciencia de la Lógica»; el finito en sí inconsistente de la «Filosofía de la Religión», son todos ellos pertenecientes a la esfera del *Verstand*. En la esfera de la *Vernunft*, no obstante, la situación se muestra de manera inversa. El Absoluto que en la primera dialéctica es «resultado», se descubre posteriormente como «resultado de sí mismo», y por lo tanto, como el único y verdadero comienzo (*Anfang*) propiamente dicho¹³.

Ha de tenerse en cuenta a este respecto, observa el filósofo italiano, que si se atiende al Absoluto desde el punto de vista del «método», éste se presenta de modo inadecuado e impropio, dado que aparece como «resultado de un otro» (de la idea lógica, de la naturaleza o bien del espíritu finito). Empero, si se atiende al Absoluto desde el punto de vista del «contenido», del ser en sí, éste se muestra en toda su verdad, es decir, como el único principio y fundamento

¹⁰ Cf. HEGEL, G., *Wissenschaft der Logik*, Buch III, Kap. 3, en *Werke*, Bd. 6, Frankfurt a. M., 1979, Die absolute Idee, p. 548 ss.

¹¹ Este asunto toca de manera directa la difícil problemática hegeliana del «comienzo» —*Anfang*— como pasaje dialéctico del ser inicial al ser terminal. Cf. FABRO, C., «Breve discorso sull'essere», en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P. U. L., Roma, 1969, p. 367 ss.

¹² Cf. FABRO, C., «Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere», en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P. U. L., Roma, 1969, p. 32.

¹³ En cuanto al Absoluto como *Resultat* declara Hegel: «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein» (HEGEL, G., *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke*, Bd. 3, Frankfurt a. M., 1979, p. 24) Cursiva del autor.

(*Grund*) del que procede toda cosa. En efecto, el Absoluto —considerado desde esta perspectiva— no es más que sí mismo, esto es, lo Absoluto. Por lo tanto, no tiene procedencia de ningún otro, no es mediado por ningún otro, sino que él mismo es de suyo todo otro¹⁴.

El mundo de lo finito, se evidencia de esta manera, no es lo inmediato, lo primero, sino más bien algo dado, o en otras palabras, algo puesto por el Espíritu Absoluto según un mismo y único movimiento de sí. Lo finito es concretamente un «momento» de lo Absoluto¹⁵, una determinación del contenido de lo Absoluto en el que se expresa la actividad de Dios, la vida divina que se dirime en sí misma y retorna a sí misma sin jamás salir de sí.

En la esencia misma del Espíritu Absoluto está el manifestarse, porque Dios —como ya en la antigüedad afirmaran Platón y Aristóteles— no es envidioso. Dicha manifestación de Dios, tal como enseña la religión cristiana, es la creación: el mundo, la naturaleza, el espíritu finito, no son sino mediante la vida y la libertad divina que se hace esencialmente presente en todo lo creado. Esta presencia de Dios en las creaturas no es otra cosa que una mediación absoluta de sí, un retorno hacia sí mismo desde sí mismo, un desenvolvimiento en acto de sí, un hacerse presente de Dios siempre a sí mismo¹⁶.

Lo finito queda así disuelto en el no-ser, o mejor dicho, queda disuelto en el no-ser «en sí», en un «momento» de la propia manifestación de lo Absoluto. Es importante tener en cuenta en todo este desarrollo que si bien en la esfera del entendimiento abstracto (*Verstand*) lo finito aparece como algo positivo; en la esfera de la reflexión (*Vernunft*), empero, lo finito ya no se presenta como tal. En efecto, lo finito pasa a ser concebido en el plano de la razón como negación, más no como cualquier tipo de negación sino como aquella que posibilita con su nueva mediación, esto es, con la negación de la negación, el descubrimiento de lo verdaderamente afirmativo, a saber, lo Infinito.

Los principios descritos llevan al filósofo italiano a la constatación de que el idealismo de Hegel no es panteísta al modo en que lo es la doctrina de Spinoza, sino más bien panenteísta al modo en que lo es el pensamiento de Parménides. En efecto, Hegel no declara que lo Infinito sea la realidad «de» lo finito, sino que lo Infinito está «en» lo finito y que, por ello mismo, este último es un momento esencial del primero¹⁷.

Para Hegel el atributo de la Infinitud es el que mejor caracteriza la esencia de Dios. Ahora bien, ha de advertirse que dicho atributo no excluye lo finito sino que —por el contrario— lo comprende, pues el mismo no se descubre

¹⁴ Cf. FABRO, C., «Presenza ontica...», pp. 33-34.

¹⁵ Cf. FABRO, C., «The problem of being and the destiny of man», en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P. U. L., Roma, 1969, p. 154.

¹⁶ «Alle Unmittelbarkeit ist nur wahr, wirklich, insofern sie Vermittlung in sich ist, und umgekehrt, alle Vermittlung ist nur wahr, insofern sie Unmittelbarkeit in sich ist, Beziehung auf sich selbst hat» (HEGEL, G., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 12, Lasson, Leipzig, 1925, p. 222).

¹⁷ Cf. FABRO, C., «Presenza ontica...», p. 36.

verdaderamente más que en el interior del proceso dialéctico de *appartenenza essenziale* de finito e Infinito¹⁸.

Dios no puede manifestarse tal como es prescindiendo de lo finito. Efectivamente, de acuerdo con la dialéctica de mediación de sí consigo mismo, Dios se determina o bien se finitiza a sí mismo contraponiéndose a sí un otro que él. Este ser-otro es la contradicción de sí mismo ya que es lo otro que Dios, en tanto determinación de Dios como lo otro.

La Infinitud puede ser concebida entonces de dos modos: como mala Infinitud que se remonta a la serie infinita de los finitos, o bien como verdadera Infinitud en la cual lo finito se manifiesta como momento de la vida divina. La primera Infinitud pertenece a la esfera del *Verstand*, la segunda a la esfera de la *Vernunft*¹⁹.

Pues bien, todo lo desarrollado hasta aquí conduce a Fabro a pensar que lo finito o bien el ser-otro se disuelve, se diluye para Hegel en el Infinito. En efecto, sostener que lo finito se encuentra «al lado de» lo Infinito es algo que, desde el punto de vista del sistema, se considera desacertado.

Hegel proclama la principalidad metafísica de Dios al igual que Tomás de Aquino lo hace, por su parte, basándose en el concepto bíblico de creación. Es verdad que aquella controvertida frase del filósofo alemán «sin el mundo Dios no es Dios»²⁰ parece contradecir esta aserción. Sin embargo, observa Fabro, para Hegel Dios no tiene necesidad del mundo sino que más bien es el mundo el que tiene necesidad de Dios.

Es menester recordar que la «totalidad» no es para el filósofo alemán el resultado de las partes, esto es, la simple suma de las esferas de la naturaleza y del espíritu finito, sino que propiamente es aquel «Todo» —accesible solo por la razón— en el que se manifiesta Dios como «resultado de sí mismo».

Puede decirse en razón de lo descrito, y siguiendo la lectura de Fabro, que la posición especulativa de Hegel respecto de la autosuficiencia del Ser divino, en cierta medida es semejante a la del doctor medieval:

Lo que preocupa a Hegel es mantener, con la Biblia, la absoluta indivisible unidad del Ser en Dios (el *esse* intensivo = *das erfülltes Sein*) en la forma de la «vida» perfecta del *Nous* supremo aristotélico. En este sentido, si se puede decir, Hegel está de acuerdo con S. Tomás en el mantener la absoluta inmutabilidad de Dios, incluso durante y después de la creación y la Encarnación:

¹⁸ «Hegel interpreta la metafísica aristotélica dell'atto e della potenza non secondo lo schema della causalità ma secondo lo schema della "appartenenza" —identità dialettica— di guisa che il finito appartiene all'Infinito, l'esterno all'interno e viceversa, ecc. in modo di poter dire che... "il finito è un momento essenziale dell'Infinito così che Dio per essere Dio non può fare a meno del finito"» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 2 ed. riveduta, Morcelliana, Brescia, 1965, p. 46).

¹⁹ Para la dialéctica de lo finito y lo Infinito cf. HEGEL, G., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften...*, §§ 92-95.

²⁰ «Ohne Welt Gott ist nicht Gott» (HEGEL, G., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion...*, p. 148).

Dios no puede tener relación real alguna con las creaturas, Dios nada ha adquirido por sí con la creación y la Encarnación. Esta suficiencia absoluta de Dios es elevada por Hegel a la más intensa fórmula especulativa²¹.

Más, también debe advertirse que la «suficiencia» del Ser divino que defiende Hegel en su sistema, lleva a la par algo muy distinto de lo que presenta Tomás de Aquino en sus escritos, a saber, la «insuficiencia» del ser finito.

En la metafísica hegeliana —observa el filósofo italiano— hay solamente un ser que verdaderamente «es», Dios. Los demás seres, en cambio, se presentan en el escenario mutable de la inmediatez como meramente «aparentes». La verdad del ser queda de este modo circunscrita a la divina presencia de Dios en todas las cosas; en tanto que las cosas consideradas en sí mismas, no son, no tienen ser, y por eso no están ni pueden estar presentes a la mirada de Dios. Pese a todas las protestas que puedan hacerse, afirma Fabro, es menester reconocer que «el Dios hegeliano se muestra en la dialéctica verdaderamente muy celoso y envidioso, tanto que guarda para sí toda la realidad, la verdad, la libertad»²².

2. LA VALENCIA POSITIVA DE LA NADA

Algunos estudiosos consideran que la instancia gnoseológica representa la esencia del pensamiento idealista. Por consiguiente, deducen que es allí donde se establece la diferencia más profunda entre el pensamiento de Hegel y el de Tomás de Aquino. Fabro, sin embargo, estima que esta apreciación no es exacta, ya que la misma olvida las fuertes críticas que eleva el filósofo alemán contra Kant y la epistemología en general, y además pierde de vista la auténtica exigencia especulativa que se despliega en el sistema hegeliano²³.

Para el filósofo italiano la obra de Hegel es de carácter estrictamente metafísico. Por este motivo, deja de lado toda discusión referida a la problemática del conocimiento, y se centra de forma exclusiva en el análisis metafísico de los dos autores en cuestión.

Sin lugar a dudas uno de los puntos más delicados que surge en la confrontación que Fabro expone, es el concerniente a la concepción metafísica de la

²¹ «Quel che preme ad Hegel di mantenere, con la Bibbia, è la l'assoluta indivisibile unità dell'Essere in Dio —l'esse intensivo = *das erfülltes Sein*— nella forma della "vita" perfetta del *Nous* supremo aristotelico. In questo senso, se si può dire, Hegel è d'accordo con S. Tommaso nel mantenere l'assoluta immutabilità di Dio, anche durante e dopo la creazione e l'Incarnazione: Dio non può avere alcuna relazione reale con le creature, Dio nulla ha acquistato per sé con la creazione e l'Incarnazione. Questa sufficienza assoluta di Dio è da Hegel sollevata alla più intensa formula speculativa» (FABRO, C., «Presenza ontica...», p. 39). Todas las citas presentadas en el cuerpo del escrito han sido traducidas por el autor del artículo.

²² «...il Dio hegeliano si mostra nella dialettica davvero troppo geloso e invidioso, tanto di aver tenuto per sé tutta la realtà, la verità, la libertà...» (FABRO, C., «Presenza ontica...», p. 39).

²³ Cf. FABRO, C., *La dialettica...*, p. 13.

«nada». Pues mientras que el doctor medieval considera que la nada tiene una valencia positiva, real; Hegel, por el contrario, concibe a la nada como un simple momento lógico-dialéctico. Escribe el filósofo italiano al respecto:

La nada hegeliana es la negativa pura que es idéntica al ser vacío y abstracto; se disuelve en un momento lógico que es consecuente al ser (ser finito). La nada termina por no ser nada, solamente un mero momento dialéctico. Por otro lado, la nada de Santo Tomás es positiva, debido a que es presupuesta por el ser finito, y de este modo garantiza la libertad absoluta de Dios Creador; que crea desde la nada, y hace posible la libertad participada que es propia del espíritu finito. Esta positividad ontológica de la nada tomística, en relación con la actualidad perfecta de Dios es expresada, metafísicamente, en la postulación de una potencia real como co-principio del ser. En el orden formal (corporal), es la materia prima en relación con la forma; en el orden existencial, es la esencia finita en relación con el *esse*. De esto se sigue que el ser finito toma su propia consistencia de *esse*, considerada esta no como absoluta sino como participada²⁴.

En contraste con la metafísica hegeliana en la cual se sostiene la *appartenenza intrinseca* o bien la no-distinción entre el ser y la nada²⁵; el Aquinate, por su parte, determina la realidad de la nada como negatividad absoluta. En otras palabras, Tomás de Aquino determina la nada como realidad «ontológicamente diferente» y opuesta a la realidad del ser.

La expresión o fórmula técnica «realidad de la nada» no se encuentra como tal en la obra del doctor medieval. No obstante, la misma se corresponde — según estima Fabro — con la doctrina del dominico respecto de la relación de orden de la creatura con la nada. En un importante artículo donde Tomás se pregunta si Dios puede crear algo de la nada, la respuesta presenta dos modos posibles de entender la expresión *ex nihilo*: por un parte puede significar que no preexiste algo de lo que algo viene hecho, por otra parte puede significar que algo viene hecho después de la nada. Ambas interpretaciones concuerdan con la fórmula técnica mencionada²⁶.

²⁴ «The Hegelian nothingness is the pure negative which is identical with empty and abstract being; it is dissolved in a logical moment which is consequent on being (finite being). Nothingness ends up by not being nothingness except as a mere dialectical moment. On the other hand, the nothingness of ST. Thomas is positive, since it is presupposed for finite being, and thus both guarantees the absolute freedom of God the Creator, who creates from nothing, and makes possible the participated freedom that is proper to finite spirit. This ontological positivity of the Thomistic nothingness in relation to the perfect actuality of God is expressed, metaphysically, in the positing of real potency as a co-principle of being. In the formal (corporeal) order, it is prime matter as related to form; in the existential order, it is finite essence as related to *esse*. From this it follows that finite being draws its proper consistency from *esse*, though this consistency is not absolute but participated» (FABRO, C., «The problem of being...», p. 159).

²⁵ Cf. HEGEL, G., *Dall'essere...*, p. 42.

²⁶ El texto completo del Aquinate dice así: «Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum in suo Monologio. Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem ex, vel potest includi sub praepositione. Si autem neget

Pues bien, según la opinión del filósofo italiano la finitud propia y constitutiva del ente no se clarifica más que mediante el significado positivo de la nada. Esto no quiere decir que la nada se comporte como elemento o componente del ente creado. Por el contrario, el significado positivo de la nada designa el límite y la «distancia infinita» que tiene el ente tanto con la misma nada, en virtud de la actualidad de la creación, como con el Ser mismo, es decir, con Dios que es el creador que trae todo ente de la nada²⁷.

En lo que respecta al sistema hegeliano, el ser y el no-ser, el ser y la nada, pasan a estar comprendidos en el interior mismo del concepto de devenir, dentro del cual se elimina toda oposición: el ser pasa al no-ser y no-ser al ser de acuerdo con una perfecta unidad de los contrarios.

Más allá de toda tensión monista entre ser y no-ser como la que presenta Hegel en su metafísica —declara Fabro—, el dominico concibe a la nada como una noción intermedia entre el Ser y el ente, entre Dios y las creaturas, entre el Uno y los muchos. La nada indica aquello que la creatura «es» antes y fuera del acto creativo divino, es decir, denuncia el no-ser que la creatura «es» sin el acto creador de Dios²⁸. De allí que no pueda hablarse de la nada como una «nada de nada», sino más bien como algo positivo, es decir, como una noción que expresa tanto la absoluta indigencia de la creatura como la infinita potencia del Creador²⁹.

La expresión bíblica «creación de la nada» señala un revolucionario principio que los pensadores clásicos ignoraron y que los modernos, por su parte, han suprimido. El mismo consiste —según opinión del filósofo italiano— «en

praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur: et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causae —non ens enim esse nullo modo potest causa entis—; verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit» (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 7).

²⁷ FABRO, C., «Presenza ontica...», pp. 42-45.

²⁸ Cf. FABRO, C., *Partecipazione e Causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, S. E. I., Torino, 1960, p. 20.

²⁹ Resulta claro ver en todo este contexto que la nada no alude al no-ser en una dimensión fenomenológica sino propiamente metafísica. En efecto, el no-ser no designa aquí la experiencia a partir de la cual se atestigua el mutar y alternarse de los procesos de generación y corrupción de los variados aspectos del mundo, sino que señala propiamente la estructura interna del ente finito en su misma conformación creatural.

la mediación de la *causalidad*, la cual colma el *hyatus* entre la nada y el ser y hace aparecer el ser del ente»³⁰.

La concepción hegeliana de la nada se encuentra en las antípodas de la noción bíblica de la nada que asume y desarrolla Tomás de Aquino. Pues mientras que para el filósofo alemán la nada denota la nada de la finitud, una nada que en su universalidad abstracta se identifica con el ser; para el Aquinate, en cambio, ella indica el no-ser absoluto que precede la creación, que antecede toda la realidad finita³¹.

Es menester señalar que otorgar un sentido positivo a la nada no implica darle a la misma consistencia ontológica. En efecto, el filósofo italiano declara que la nada es real en cuanto que ella evidencia la inconmensurabilidad que existe entre el Creador y la creatura; la cual, está última, sin ser una nada o algo inesencial (*Unwesentliche*) como sostiene el propio Hegel, proviene, sin embargo, de la misma nada.

En el plano formal de la esencia o bien de la reflexión de los datos de la experiencia inmediata, no es posible hablar de la nada, ya que todo lo que se presenta en él no es otra cosa que afirmación o posición del «ente» en uno u otro aspecto determinado³². Empero, en el plano del «ser» —al cual se remonta el ente—, esto es posible, puesto que en él surge la relación de afirmación-negación, presencia-ausencia, todo-parte, universal-particular, por medio de la cual se descubre propia y positivamente la nada.

En el pensamiento de Hegel —observa el filósofo italiano— la nada no emerge ni puede jamás hacerlo positivamente, ya que su metafísica resuelve, de acuerdo con el proceder dialéctico de su sistema, el ser en la esencia, dejando así imposibilitado todo acceso del pensar especulativo al plano del ser como tal³³.

3. CONSIDERACIONES FINALES

Si hubiese que expresar con un solo término el principio que representa en cierto modo el límite del pensamiento de Hegel en los dos temas arriba trata-

³⁰ «...nella mediazione della causalità la quale colma lo *hyatus* fra il nulla e l'essere e fa apparire l'essere dell'ente» (FABRO, C., *Partecipazione e Causalità...*, p. 22)

³¹ Cf. FABRO, C., *Partecipazione e Causalità...*, pp. 35-37.

³² «“Ente” indica il tutto in atto del reale nella sua ultima e propria realtà in atto: l'esse come atto proprio dell'ente in quanto ente, cioè in quanto indica il reale che ha superato sia l'abisso vuoto del nulla come la molteplicità vuota categoriale del possibile; non è l'atto rivelato da pensiero nel giudizio, ma piuttosto l'atto che è dato al pensiero e che rende operoso e operante l'attuarsi del pensiero stesso» (FABRO, C., *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, 2. ed. ampliata, Ares, Milano, 1997, p. 160). *Cursiva añadida*. En cuanto a la aprehensión del ente como *primum cognitum* declara el doctor medieval: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 1).

³³ En cuanto al pasaje del ser a la esencia en el devenir en el pensamiento hegeliano cf. FABRO, C., *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Edivi, Segni, 2004, pp. 31-47.

dos, este no sería otro que el de «causalidad». En efecto, la rígida articulación del Absoluto y de su presencia en la realidad finita es consecuencia —según la lectura de Fabro— de la consideración restringida que muestra su sistema respecto de la problemática de la causalidad, la cual es interpretada, junto con todo el pensamiento moderno en general, desde coordenadas solamente espacio-temporales, y no desde el origen divino de la misma, entendida como participación metafísica del ser³⁴.

El principio de causalidad, tal como se halla en la doctrina de Tomás de Aquino, expresa a un tiempo la emergencia metafísica del ser sobre la nada y la fundación misma del finito en su carácter de ser sintético. La causalidad expresa pues la novedad del ser en tanto manifestación de la multiplicidad de los entes y tensión dialéctica de los mismos hacia el Ser-Uno como tal.

En oposición al pensamiento hegeliano en el cual parece producirse —de acuerdo con lo descrito— una especie de anulación de lo finito en pos de lo Infinito, el filósofo italiano sostiene como cualidad propia no solo de lo Infinito sino también de lo finito, una forma de «consistencia absoluta». Ahora bien, el hecho de que Fabro defienda la positividad ontológica del ser finito junto al Ser Infinito, no significa que se instauren dos Absolutos contrapuestos. Al contrario, la positividad absoluta del ser finito no es posible más que por vía de la «total» dependencia metafísica de éste a lo Absoluto³⁵.

La noción de participación propia y original del Aquinate³⁶ designa para Fabro, tanto en su sentido estático-estructural como en su sentido dinámico-causal, el momento crucial de la *Diremtion* del ser en el cual se establece la relación fundamental entre el Uno y los muchos, entre el Creador y las creaturas, entre lo Absoluto y lo finito. Gracias a la dialéctica de la participación, Dios se hace presenta «con» y «en» las creaturas mientras que permanece en sí absolutamente indiviso³⁷; en tanto que las creaturas, aun siendo un «otro» que Dios, no permanecen «fuera» de Dios, es decir, al margen de la omnipotencia y omnipresencia divina³⁸.

³⁴ Acerca de la justificación del principio de causalidad en el de participación cf. FABRO, C., «La difesa critica del principio di causa», en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, (1936), pp. 101-141.

³⁵ La conocida IV vía de Tomás de Aquino es aquella que —según el filósofo italiano— mejor expresa la oposición de estructura entre el Creador y la creatura y la dependencia absoluta de este último respecto del primero. Cf. FABRO, C., «Sviluppo, significato e valore della IV via», en *Doctor Communis*, (1954), pp. 71-109.

³⁶ «La nozione tomista di partecipazione [...] è quella per la quale il Tomismo più nettamente si differenzia da qualsiasi altra sintesi speculativa» (FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione...*, p. 362).

³⁷ Tal es el sentido de indivisibilidad que atañe a Dios: «Perché Dio, ch'è l'Esse puro come "Atto emergente", è Esse intensivo: quindi Intelletto, Volontà, Amore... sussistente; perciò Egli si può comunicare alle creature senza perdere nulla della Sua perfezione e comunicandosi farsi presente» (FABRO, C., «Dall ente di Aristotele all'esse di S. Tommaso», en *Tomismo e Pensiero Moderno*, P. U. L., Roma, 1969, p. 102).

³⁸ Cf. FABRO, C., *Partecipazione e Causalità...*, p. 630. En cuanto a la doctrina del dominico respecto de la presencia de Dios en todas las cosas cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summae Theologiae*, I, q. 8, aa. 1-4.

Entre el Ser y los entes media una distancia metafísica radical: Dios es el Ser por Esencia, el Ser por sí Subsistente; las creaturas, en cambio, son entes por participación. La diferencia ontológica se torna manifiesta: la creatura «tiene» el acto de ser pero no-es el Ser; Dios, por su parte, no posee el acto de ser sino que «Es» el mismo Ser³⁹.

Al respecto ha de advertirse que solo el Ser tiene derecho a Ser. Los entes, en cambio, al denotar esto y no aquello, de este manera y no de aquella otra, constriñen el Ser a un modo determinado de ser. El Ser, empero, no dice ser de tal o cual forma, sino que simplemente dice Ser. De allí, que solo al Ser compete por naturaleza Ser.

Los entes se muestran, en este sentido, como un escándalo para la mente humana, la cual atestigua sin más el hecho (*factum*) palmario de que los entes, sin tener de suyo la necesidad interna y esencial de ser, «son», es decir, se hacen presentes en el escenario mutable de la inmediatez en ejercicio del acto de ser. Ante este acontecimiento, el filósofo italiano no hace sino subrayar el misterio del amor divino, cuyo éxtasis o libre salida de lo Absoluto hacia lo creado permanece, según su consideración, oculto en Dios mismo⁴⁰.

La creatura es no-ser y absolutez, proviene desde la nada pero su principio es el Ser, no se identifica con el Ser mismo y sin embargo emerge sobre la nada como ser, su surgir no es desde sí y por sí, y no obstante, es en sí; el ente es el surgir mismo desde sí y por sí desde un otro (la nada) y por un otro (Dios). La creatura es pues aquello que participa del ser, como declara Tomás de Aquino y retoma Fabro.

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

CRISTIAN BENAVIDES

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2014]⁴¹

³⁹ Uno de los textos más claros y completos del doctor medieval sobre la noción de participación es el siguiente: «Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem [...]. Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod boetius dicit in Lib. De hebdomad., quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est» (TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetales*, II, q. 2, a. 1).

⁴⁰ Cf. FABRO, C., «Dell'ente, dell'essere e del nulla», en *La Philosophie et ses problèmes, Mélanges Jolivet*, Vitte, Lyon-Paris, (1960), p. 170.

⁴¹ Revisado con posterioridad para la publicación