



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Benavides, Cristian Eduardo

La autodeterminación de la voluntad según el "Tomismo esencial" de Cornelio Fabro

Estudios de Filosofía, núm. 52, julio-diciembre, 2015, pp. 45-61

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846135004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La autodeterminación de la voluntad según el “Tomismo esencial” de Cornelio Fabro*

The determination of the will as the “essential Thomism” of Cornelio Fabro

Por: Cristian Eduardo Benavides

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Mendoza, Argentina

E-mail: cristianeduardobenavides@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 6 de mayo 2015

Fecha de aprobación: 25 de mayo de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a04

Resumen. *En la tradición tomista la voluntad ha sido concebida muchas veces como una potencia del alma que simplemente sigue el orden de la razón. Cornelio Fabro, por el contrario, considera que la voluntad no es movida por otro, no se subordina a la inteligencia, sino que se mueve por sí misma, se autodetermina. Su tomismo esencial, en este sentido, muestra una interpretación de la libertad y del acto de la voluntad en la obra de Tomás de Aquino, moderna y existencial. En el presente trabajo se desarrollarán, específicamente, algunos de los puntos más relevantes de su original exégesis.*

Palabras Clave: *Voluntad, Libertad, Autodeterminación, Elección, Fabro*

Abstract. *In the Thomistic tradition the Will has often been thought of as a faculty of the soul; one that simply follows Reason's commands. Cornelio Fabro, however, believes that the Will is not controlled by any outside force, that it is not subordinated to intelligence, but that it controls itself, it is self-determining. His essential Thomism, in this sense, displays a modern and existential interpretation of freedom and the act of the Will in Thomas Aquinas work. This paper will develop some of the more relevant aspects of his original exegesis.*

Keywords: *will, freedom, self-determination, choice, Fabro*

* El artículo es producto del proyecto de investigación: “La estructura trascendental de la libertad según el pensamiento de Cornelio Fabro”. Fecha de Inicio: 01/04/2011. Fecha de terminación: 01/04/2016. Proyecto de investigación doctoral financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Cómo citar este artículo:

MLA: Benavides, Cristian. “La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 45-61.

APA: Benavides, C. (2015). La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 45-61.

Chicago: Benavides, Cristian. “La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 45-61.

1. El tomismo propuesto por Cornelio Fabro

En el prólogo de un extenso volumen compuesto por una serie de ensayos dedicados al pensamiento de Cornelio Fabro por numerosos estudiosos de Italia y del extranjero el propio autor en cuestión describe las áreas en las que se desarrolla su labor especulativa:

Tres me parecen las direcciones fundamentales de una investigación ciertamente modesta y quizá destinada a ser prontamente olvidada, a la cual he tratado de permanecer fiel en el arco de casi medio siglo: 1° *La profundización de la noción metafísica de participación*; 2° *La determinación de la esencia metafísica del principio moderno de inmanencia como “ateísmo radical”*; 3° *La recuperación del realismo clásico-cristiano en el existencialismo metafísico de Kierkegaard contra el antropologismo ateo de la inmanencia moderna* (Fabro, 1984: 17).¹

Pues bien, cada una de estas direcciones se supedita de fondo y como rasgo característico de la obra del filósofo italiano al proyecto de un “tomismo esencial”.² Tal empresa, pese a tener por base el pensamiento de Tomás de Aquino, no plantea la simple reiteración de fórmulas antiguas, sino que más bien propone una resignificación de los principios del Aquinate en el propio contexto histórico y cultural:

Un “tomismo esencial” implica pues un juicio activo sobre el pensamiento humano y cristiano en general y sobre el mismo tomismo de frente al pensamiento moderno. Una mera “repetición pasiva” del pensamiento de S. Tomás nos retrotraería (¿pero cómo podría suceder aquello verdaderamente?) al siglo XIII, mientras que la historia no vuelve jamás hacia atrás e incumbe para todo hombre de pensamiento, el deber de insertarse en los problemas y en las ansias del propio tiempo, como el Aquinate hizo para el suyo (Fabro, 1969a: 17).³

-
- 1 «Tre mi sembrano le direzioni fondamentali di una ricerca, certamente modesta e forse destinata ad essere presto dimenticata, alla quale ho cercato di rimanere fedele nell’arco di quasi mezzo secolo: 1° *l’approfondimento della nozione metafisica di partecipazione*; 2° *La determinazione dell’essenza metafisica del principio moderno d’immanenza come “ateismo radicale”*; e 3° *Il recupero del realismo classico-cristiano nell’esistenzialismo metafisico di Kierkegaard contro l’antropologismo ateo dell’immanenza moderna*» (Fabro, 1984: 17). Para una profundización de las tres líneas de investigación del filósofo italiano cf. Clavell 2004: 57-74.
 - 2 Para un estudio del tema cf. Aguer 2006: 7-13. El filósofo italiano denomina también al tomismo esencial “tomismo dinámico” o “tomismo abierto”. Cf. Fabro 1967: 247-250.
 - 3 «Un “tomismo essenziale” comporta quindi un giudizio attivo sul pensiero umano e cristiano in generale e sullo stesso tomismo di fronte al 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, 1969a: 19).

Fabro rechaza, por este motivo, toda petrificación del pensamiento del dominico que venga a impedir la genuina apertura y progreso de la conciencia en el arte, la religión, la ciencia, la economía, la política, o cualquier otra expresión humana:⁴

No se trata tanto –al menos en el primer momento de confrontación con el pensamiento moderno– de un tomismo de tesis estáticas y rígidas que impongan un sistema, cuanto de un tomismo de profundización de principios, dinámico y abierto sobre el fondo de todas las válidas adquisiciones de análisis y de método de la ciencia y de la cultura moderna (Fabro, 1969a: 19).⁵

Coherente con estas declaraciones, el filósofo italiano afirma la necesidad de superar incluso al propio Tomás de Aquino en las cuestiones epocales que condicionan su reflexión filosófica: Un “tomismo esencial” según las precedentes indicaciones trasciende cualquier sistema cerrado o “figura histórica” particular, comprendida aquella de S. Tomás mismo, en los puntos en la que ella queda ligada a los límites de la cultura de su tiempo (Fabro, 1969a: 16).⁶

La especulación de Fabro, por ende, no se circunscribe a la mera autoridad filosófica del doctor medieval, y menos aún pretende enmarcarse dentro de la tradición⁷ de la “escuela tomista”:

Tanto más [un tomismo esencial] debe también superar el límite histórico del “sistema” de su Escuela, en la medida que este hubiera perdido de foco el centro específico del tomismo originario o en la medida en que fuera un obstáculo para el camino natural del pensamiento o escondiera y velara el horizonte infinito de la libertad. (Fabro, 1969a: 16-17).⁸

Aparece aquí el novedoso y fundamental ámbito del pensamiento de Fabro: “el horizonte infinito de la libertad”. En oposición entonces a la escuela tomista

4 Respecto de este asunto Livi afirma que el tomismo que propone Fabro «non consiste in un sistema chiuso di verità definite ma in una serie di principi validi, capaci di spingere il pensiero a sempre nuove conquiste e a sempre maggiori approfondimenti» (Livi, 1997: 636).

5 «Non si tratta tanto –almeno nel primo momento del confronto col pensiero moderno– di un tomismo di tesi statiche e rigide che impongano un sistema, quanto di un tomismo di approfondimento di principi, dinamico e aperto sul fondo di tutte le valide acquisizioni di analisi e di metodo della scienza e della cultura moderna» (Fabro, 1969a: 19).

6 «Un “tomismo essenziale” secondo le precedenti indicazioni trascende qualsiasi sistema chiuso o “figura storica” particolare, compresa quella stessa di S. Tommaso nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo» (Fabro, 1969a: 16).

7 «Il tomismo essenziale [...] non è, e non può essere meramente considerato come affare di un'epoca ormai chiusa ed esaurito come fenomeno di mera tradizione e tanto meno di semplice autorità» (Fabro, 1969b: 403).

8 «Tanto più esso deve anche superare il limite storico del “sistema” della sua Scuola, qualora esso avesse qua e là sfocato il centro specifico del tomismo originario o comunque fosse un ostacolo per il cammino naturale del pensiero o nascondesse e velasse l'orizzonte infinito della libertà» (Fabro, 1969a: 16-17).

que, según su entender, en no pocas ocasiones impide alcanzar los principios más auténticos del doctor medieval, el filósofo italiano considera de imperiosa necesidad la reflexión sobre el concepto de subjetividad, en atención a la nueva instancia moderna que pone a la misma en el centro de su reflexión filosófica:⁹

Un tomismo esencial debe saber no solo insertarse en la problemática de la cultura moderna, sino que debe sobre todo poder interpretar desde lo íntimo las instancias nuevas de la libertad: para esto debe dar mayor consideración a la subjetividad constitutiva en el sentido nuevo que ha asumido –y en profundo acuerdo con la concepción tomística del sujeto espiritual libre– como característica fundamental de la vida del espíritu (Fabro, 1969a: 17).¹⁰

Fabro no busca en sus escritos sujetarse rigurosamente a la letra del doctor medieval. Todavía más, ni siquiera se aferra de forma exclusiva o excluyente al pensamiento de Tomás de Aquino.¹¹ En tal sentido, su “tomismo esencial” se presenta como un tomismo *sui generis*.¹² A continuación, se abordarán algunos textos y pasajes de la obra de Tomás de Aquino que atienden a la actuación de la voluntad en la conformación de la libertad, con el propósito de mostrar la novedosa exégesis e interpretación que presenta el filósofo italiano sobre este tema, sustentado en dichas premisas.

2. La voluntad como causa semoviente

Mientras que el intelecto es movido al obrar por la voluntad, la voluntad no es movida por otra potencia más que por sí misma (cf. Tomás de Aquino, *De Malo*: q.

9 En este sentido es atinada la apreciación de Pierfranco Ventura: «La preoccupazione principale di Fabro mi parve quella di riuscire a reimpiantare la moderna soggettività, con le sue radici più proprie, quelle classiche e soprattutto cristiane, nel terreno metafisico dello *esse ut actus*, l'unico ancora che, potendo accoglierle dovutamente, poteva così anche nutrire il cuore di quella soggettività riconosciuto nella verità della libertà» (Ventura, 1996: 68).

10 «Un “tomismo essenziale” ancora deve sapere non solo inserirsi nella problematica della cultura moderna, ma soprattutto deve poter interpretare dall'intimo le istanze nuove di libertà: per questo esso deve dare maggior considerazione alla soggettività costitutiva nel senso nuovo ch'essa ha assunto –ed in profondo accordo con la concezione tomistica del soggetto spirituale libero– come caratteristica fondamentale della vita dello spirito» (Fabro, 1969a: 17).

11 «Di qui il carattere a-confessionale del “tomismo essenziale” che, al di là del pensiero di scuola e del pensiero ideologico, vuole avere un carattere *fondazionale* nei confronti del pensiero razionale in generale e dunque, sia della scienza, sia della fede» (Basti, 2012: 313).

12 Un dato llamativo es el de su biblioteca personal, considerada una de las más grandes bibliotecas privadas de toda Italia con cerca de 40 mil volúmenes (Cf. Fontana 2006: 4-5). En ella el autor mayormente representado es Kierkegaard con 321 títulos, seguido por Tomás de Aquino con 185 títulos, Aristóteles con 123 títulos, Kant con 113 títulos, Hegel con 99 títulos, Marx con 78 títulos y Heidegger con 63 títulos. Los idiomas que se hacen presentes allí son 16. La lengua más representada es el alemán con el 39 %, seguida por el italiano con el 30 %, el francés con el 14 %, el inglés con el 7 %, el latín con el 3,5 %, el español con el 2 % y el danés con el 1,8 % (Cf. Goglia 2010: 162). Todo esto es indicativo de los autores e idiomas que Fabro frecuentaba en sus estudios.

6, ad 10). A ella le corresponde, en efecto, mover no solo al intelecto y a las otras potencias, sino además –y de manera particular– moverse a sí misma al obrar. Tal movimiento de sí se presenta según una triple valencia: querer, no querer, querer no querer (*velle, non velle, nolle*). Ahora bien, ha de tenerse en cuenta que el ejercicio de la libertad por parte de la voluntad tiene siempre un valor positivo, inclusive en las dos formas negativas referidas (cf. Fabro, 1983a: 34).

En este sentido puede hablarse de una emergencia positiva de la voluntad en la estructuración existencial de la persona como *causa sui*. Esta emergencia propia de la esfera dinámica está, según el Aquinate, a las antípodas de la potencialidad de la materia prima, pues mientras esta última es una potencia pasiva incapaz de conducirse por sí misma al acto; la voluntad, por el contrario, es una potencia operativa que es deducida al acto por el objeto (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 4, ad 15).

Si se atiende a la voluntad según su inclinación natural al *bonum in communi*, es decir, a la felicidad en general, puede decirse que ella está determinada. Empero, si se atiende a la voluntad como facultad electiva, sea del objeto como del acto en particular, debe reconocerse entonces que ella tiene total dominio de sí, de acuerdo con las palabras mismas del doctor medieval: «*voluntas est domina suorum actuum*» (Tomás de Aquino, *In libros Sententiarum*: II, d. 40, q. 1, a. 3).

La voluntad tiene en sí misma el poder de querer y de no querer, de tal manera que es capaz de rechazar incluso aquello que la razón le presenta como bueno y apetecible.¹³ Esta emergencia “trascendental” de la voluntad, según términos de Fabro, se explica en parte por la *inclinatio* necesaria que ella tiene al fin último que es la felicidad, propensión o tendencia en cuyo interior se actúa precisamente la libertad. Pues la inclinación natural, al contrario de lo que se puede llegar a pensar en un primer momento, no designa la impotencia de la voluntad sino más bien el poder que ella tiene de dirigirse hacia el fin (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 5, ad 2).

A diferencia de lo que sucede con las naturalezas inferiores, esto es, con los seres inanimados y el conjunto de los seres del reino vegetal y animal que tienen un movimiento prefijado, el hombre sobrepasa las determinaciones e inclinaciones unívocas. Esta superación tiene como fundamento la autonomía divina de la que el hombre justamente se hace partícipe. Pues así como a Dios le compete, en razón de su dignidad, mover, dirigir e inclinar a todas las cosas sin ser movido, dirigido e inclinado por nadie más que por sí mismo; así a toda

¹³ «Non enim voluntas de necessitate sequitur rationem» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 15).

naturaleza próxima a Dios le compete una menor dependencia e inclinación de un otro, y por lo mismo, una mayor independencia e inclinación de sí por sí misma. Escribe el doctor medieval:

La naturaleza racional, que es muy cercana a Dios, no solo tiene la inclinación hacia algo como la tiene la inanimada, ni solo se mueve esta inclinación como determinada por otro de afuera, como la naturaleza sensible; sino que más allá de esto tiene en su potestad la misma inclinación, de tal modo que no le es necesario inclinarse hacia lo apetecible aprehendido, sino que puede inclinarse o no inclinarse. Y así la misma inclinación no le es determinada por otro, sino por sí misma (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 4).¹⁴

A la voluntad le corresponde por lo tanto el impulso activo de autodeterminación dentro de la atracción o estímulo originario a la felicidad. Según esto es menester reconocer –afirma el filósofo italiano– la pertenencia originaria de la libertad a la voluntad (cf. Fabro, 1983a: 36). Dicha tesis, tal como destaca el mismo Fabro, toma distancia de la posición clásica de la escuela tomista que concibe la libertad más como función de la razón sobre la voluntad que como dominio de esta sobre la primera. De acuerdo con el parecer del filósofo italiano, la fórmula tomasiana que concede en el plano formal la preeminencia al intelecto sobre la voluntad, se halla exactamente invertida en el plano existencial por la preeminencia que se le otorga a esta última.¹⁵

El significado positivo de la pertenencia de la libertad a la voluntad se hace manifiesto para Fabro en el despliegue de la subjetividad en todos y cada uno de sus momentos. Pues aunque la aprehensión del fin como tal sea primeramente por parte del intelecto, el movimiento hacia el mismo no tiene otro comienzo más que por parte de la voluntad, a la que le corresponde el deleite o fruición una vez conseguido el fin (cf. Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 3, a. 4, ad 3). La “pertenencia” antedicha tiene el sentido inmanente de presencia siempre en acto de la voluntad, como declara el Aquinate en el siguiente texto:

La potencia de la voluntad siempre está presente a sí misma en acto, pero el acto de la voluntad, por el cual quiere algún fin, no siempre está en la misma voluntad. Sin embargo

14 «Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 4).

15 Tiempo atrás escribía Alvira sobre este asunto: «Entre los tomistas contemporáneos, Cornelio Fabro es quizá el que con mayor vigor ha combatido los excesos de la tradicional interpretación *intelectualista* de los más “fieles” seguidores de santo Tomás. En opinión de Fabro, la búsqueda, en los textos del Aquinate, de una perspectiva *existencial*, y no meramente formal, lleva a redescubrir la singular primacía de la voluntad» (Alvira, 1985: 165-166).

por este se mueve a sí misma. De donde no se sigue que siempre se mueva a sí misma (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 9, a. 3, ad 2).¹⁶

La presencia siempre “actual” de sí a sí misma hace justamente posible a la voluntad su disposición o apertura permanente a la acción. En esta esfera propia de la reflexión el apetito espiritual obtiene el primado sobre la razón, pues aunque *simpliciter* la razón anteceda a la voluntad, por reflexión se hace posterior, de manera que pasa a ser movida por la voluntad (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 13). Se trata en opinión del filósofo italiano de una especie de ósmosis trascendental entre inteligencia y voluntad que abarca toda la realidad del alma y de la vida del espíritu (cf. Fabro, 1983a: 38). Ambas potencias se compenetrán dinámicamente según una *circulatio* de reflexión, tal como señala Tomás de Aquino a continuación:

Compete a las potencias superiores del alma, por esto de que son inmateriales, que reflexionen sobre sí mismas; de donde tanto la voluntad como el intelecto reflexionan sobre sí, y una sobre la otra, y sobre la esencia del alma y sobre todas sus potencias. Pues el intelecto se entiende, entiende a la voluntad, y a la esencia del alma y a todas las potencias del alma; y de manera similar la voluntad quiere quererse, y quiere que el intelecto entienda, y quiere la esencia del alma, y así con lo demás (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 12).¹⁷

Fabro observa en relación con lo mencionado, que tratando el dominico la cuestión acerca de la emanación de las facultades del alma, niega que la voluntad tenga su procedencia de la inteligencia, a pesar de que esta última sea considerada primera en su origen (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 11, ad 6). En efecto, dicha facultad emana directamente del alma, lo que revela –por otra parte– que ella se encuentra substraída de la dependencia de la inteligencia en su sentido eficiente (cf. Fabro, 1983b: 69). En el centro de la voluntad se halla pues un punto de fuerza intacto de libertad que, como destaca el filósofo italiano, escapa a la rígida *consecutio intentionalis* de la misma por parte del intelecto al tiempo que manifiesta la capacidad activa que conserva y constituye el núcleo profundo de su responsabilidad (cf. Fabro, 1955: 125-126).

16 «Potentia voluntatis semper actu est sibi praesens, sed actus voluntatis, quo vult finem aliquem, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 9, a. 3, ad 2).

17 «Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes eius vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 22, a. 12).

3. La determinación del fin por parte de la voluntad

Tomás de Aquino se muestra categórico en sus declaraciones: el fin en cuanto tal no es susceptible de elección alguna,¹⁸ pues siendo la *electio* cierto juicio de los operables o bien algo consecuente al juicio, solo tiene competencia respecto de los medios que se ordenan al fin pero no respecto del fin último (cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*: III, 1111 b 26). Así como las conclusiones parten de los primeros principios a los cuales se les da natural asentimiento, así la elección parte del fin al cual se le da natural aprobación (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 1, ad 20).

En el plano existencial, sin embargo, no parece correcto afirmar sin más que el *bonum in communi* o bien la felicidad en general sea el fin último, pues se trata de un fin abstracto e indeterminado que no toca todavía la vida del individuo en su verdadera concreción. En opinión de Fabro es necesario reconocer en esta instancia que el fin es y debe ser determinado de acuerdo con el bien real que el mismo sujeto procura conseguir y gozar para sí.

Es un hecho patente que la felicidad, que es el bien universal de todos los hombres, en el plano de la existencia se transforma en un proyecto de vida concreto, y por lo tanto, en un objeto de elección por parte de la voluntad creada (cf. Fabro, 1983b: 64-65). Pues si bien es cierto, como declara el Aquinate, que Dios es el fin último de todos los seres, es igualmente cierto que el hombre no siempre tiene a Dios como su fin último personal.¹⁹

El hombre no solo tiene la capacidad de elegir entre los innumerables bienes finitos que se le presentan, sino que además tiene el poder de elegir de forma radical entre lo finito y lo Infinito.²⁰ Su elección, desde este punto de vista, no se restringe a los simples medios que se ordenan al fin sino también y de manera especial al fin último existencial.²¹

18 «Ultimus finis nullo modo sub electione cadit» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 13, a. 3).

19 Aquí nace, precisamente, 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, 1974: 545).

20 De allí que el ateísmo, esto es, la negación de la existencia de un Dios personal al que el hombre deba dirigir su propia vida y aspiraciones, se transforme en un verdadero acto de elección en el plano existencial (Cf. Fabro 1990: 402-403).

21 En cuanto a la controvertida tesis respecto del fin último en particular cf. García-Baliño Abós 2010: 374-378.

Debe tenerse en cuenta a este respecto que Dios no constituye el único fin de este tipo. Más aún, son pocos los hombres que tienen a Dios como su fin último ya que muchos –como confiesa el dominico– siguen el impulso de las pasiones.²² Toda la gama de bienes terrenos como por ejemplo las riquezas, los honores, la fama, el poder, la gloria, la salud, el placer, entre otros, forman parte precisamente de esta polivalencia subjetiva de la felicidad (cf. Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 2, aa. 1-8). En razón de dicha elección del fin se configura la moralidad de la persona y de sus actos,²³ los cuales se dicen buenos o malos, virtuosos o viciosos, de acuerdo con la cualidad misma de la voluntad:²⁴

Todo el que tiene voluntad se dice bueno en cuanto que tiene buena voluntad, porque por la voluntad usamos todo lo que está en nosotros. De donde se sigue que no se dice bueno el hombre que tiene buen intelecto, sino el que tiene buena voluntad. En efecto, la voluntad mira al fin como objeto propio (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I, q. 5, a. 4, ad 3).²⁵

Aunque en la voluntad entonces no haya lugar a defección en cuanto a la apetencia indeterminada y universal de la felicidad (*intentio*), si hay lugar para la misma en lo particular. En efecto, la voluntad del hombre no está determinada a la búsqueda de la felicidad en esto o en aquello, es decir, no está determinada *ad unum*. Por consiguiente, puede incurrir en defecto o pecado cuando pone su felicidad en aquello que no debe (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 7, ad 6).

La crisis de la elección no se resuelve en el mero ámbito de los medios sino que se agita y desenlaza sobre todo en la esfera de los fines concretos en el que el hombre se juega la vida y la muerte, la salvación y la perdición. Una distinción que puede ayudar a entender mejor este asunto es aquella que presenta el doctor

22 «Plures autem hominum sequuntur passionibus, quibus soli sapientes resistunt» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 9, a. 5, ad 3).

23 Pues como bien señala Marco Nardone sobre este asunto: «La libertà nella scelta del fine ultimo esprime l'essere proprio della persona» (Nardone, 2007: 34).

24 Fabro habla en este sentido de una especie de “intervalo” entre la aspiración innata e infinita a la felicidad y el tipo de felicidad que cada sujeto elige para sí, intervalo que precisamente manifiesta la absolutez e independencia existencial del sujeto: «Il potere di trasformare nella sfera esistenziale e cioè mediante la propria scelta un bene finito in bene infinito –la propria felicità– esige un atto di volontà assolutamente indipendente come atto di scelta perché non può certamente essere Dio a determinare il soggetto ad una siffatta scelta. E pertanto in questo punto che si pone ciò che abbiamo indicato come l'intervallo dal quale i soggetti si muovono diversamente: chi alla scelta del finito –i cittadini della *Civitas huius mundi*–, e chi alla scelta dell'Infinito –i cittadini della *Civitas Dei*. Gli uni e gli altri attuano la propria scelta in virtù dell'indipendenza che dev'essere assoluta nella sfera esistenziale perché solo sulla base della scelta assoluta, cioè sciolta da ogni dipendenza condizionata, l'atto può essere detto meritevole o riprovevole per il soggetto che lo compie» (Fabro, 1983c: 128).

25 «Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut obiectum proprium» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I, q. 5, a. 4, ad 3).

medieval entre *voluntas naturalis* y *voluntas deliberativa* (cf. Tomás de Aquino, *In libros Sententiarum*: IV, d. 50, q. 2, a. 1). La primera procede del autor de la naturaleza, es decir, de Dios que sienta en la voluntad creada su apetito natural al fin *in communi*. La segunda procede de la creatura, la cual tiene en su poder la inclinación al fin *in concreto* que ella misma elige conforme con su libre albedrío.

Pues bien, en lo que se refiere al apetito natural siempre hay rectitud ya que este se dirige infaliblemente al bien sumo según su razón común. En lo que concierne al apetito deliberativo, empero, no siempre hay rectitud puesto que la voluntad puede apetecer como bien sumo aquello que no es tal verdaderamente (cf. Tomás de Aquino, *In libros Sententiarum*: IV, d. 49, q. 1, a. 3). La voluntad se dice entonces buena o mala según el fin existencial que el propio sujeto elige y al cual se dirigen y subordinan todos los medios pertinentes, es decir, todos los objetos y actos respectivos.²⁶

Acorde con lo descrito, puede observarse que la voluntad ejerce un dominio particular y efectivo en todo lo tocante a la elección personal del fin. Si no fuera así, es decir, si la inclinación natural se impusiera sobre la voluntaria o bien si bastara el solo contenido indeterminado de la razón para mover a la voluntad, el momento voluntario y el momento libre, el momento formal de aspiración al bien y el momento real de elección concreta del fin y de los medios correspondientes, coincidiría perfectamente. La libertad, de este modo, se identificaría sin residuos con la pura racionalidad en acto y entonces su afirmación carecería de sentido.²⁷

Cada hombre tiene como su fin aquello a lo que más se aficiona, y como la afición es sobre todo respecto del fin último, la vida humana se diversifica según la diversidad del último fin. Es así que aparece en escena la emergencia activa de la libertad de ejercicio sobre la libertad de determinación. Pues aunque todos los hombres tiendan de la misma manera al fin último que es la felicidad, no todos eligen en concreto el mismo e idéntico fin. Tomás de Aquino señala tres tipos principales de existencia que se asemejan (cf. Fabro, 1983b: 66) a los tres estadios de existencia que Søren Kierkegaard describe a lo largo de su obra, a saber, el estadio estético, ético y religioso.²⁸

26 Tales son las palabras del filósofo italiano: «É qui allora, nella scelta concreta del fine esistenziale, che si attua, nell'alternativa del bene e del male, la dialettica dell'orizzontalità e verticalità della libertà e che si decide la qualità della sua moralità» (Fabro, 1983a: 45).

27 «Se la libertà fosse essa stessa condizionata dalla ragione, la libertà dovrebbe seguire la ragione nel suo muoversi e nel suo disperdersi [...], quindi la libertà sarebbe una conseguenza o una proprietà della ragione, dell'intelletto e della sensibilità: sarebbe il loro "fine" e "risultato". Invece no! *La libertà è essa stessa il principio e la ragione di tutto*» (Fabro, 1967-1968: 20).

28 No es raro encontrar en la obra del filósofo italiano frases en las que se explicita una relativa consonancia

Por tanto, se llama vida voluptuosa la que constituye el fin en el placer sensible; vida civil la que constituye el fin en el bien de la razón práctica, por ejemplo, en el ejercicio de las obras virtuosas; vida contemplativa la que constituye el fin en el bien de la razón especulativa, esto es, en la contemplación de la verdad (Tomás de Aquino, *In I Ethicorum*: lect. 5)²⁹

Es necesario distinguir entonces el fin último formal al que cada hombre se inclina según su impulso natural, del fin último existencial que cada individuo elige por propia cuenta según el secreto incommunicable de su libertad.³⁰ En todo este desarrollo queda asentada la superioridad dinámica de la voluntad, la cual se erige como la primera responsable del obrar y de la elección concreta del fin –si bien está supuesta la intervención de la razón–, puesto que por medio de la libertad dicha potencia tiene la capacidad de gobernar las pasiones³¹ y de curvar la misma inteligencia que presenta el objeto de aspiración que es el bien en general.

4. El poder activo de la voluntad

Tanto en la tradición escolástica como en la escuela tomista se ha interpretado y analizado la noción de libertad en función especialmente de su relación con el objeto. De este modo, el dominio que caracteriza a la voluntad sea sobre el acto, sea sobre el objeto, ha sido considerado mediante el denominado “juicio de indiferencia” que –en sentir de Fabro– es una manera extraña de entender el dominio que ejerce dicha potencia sobre el acto y sobre el objeto para llevar a cabo la elección (cf. Fabro, 1983b: 70).

Esta posición tiene una marcada impronta intelectualista que deja sin efecto, en sus implicancias últimas, la tensión dialéctica de la libertad y la intensidad radical del empeño personal por el bien o por el mal. Los momentos que componen dicho enfoque son fundamentalmente dos y el filósofo italiano los toma del insigne comentador tomista Juan de Santo Tomás:

especulativa entre el doctor medieval y el existencialista danés. En relación con este tema puede leerse Rohr 2012: 289-311 y Basso 2005: 400-417.

29 «Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis» (Tomás de Aquino, *In I Ethicorum*: lect. 5).

30 Umberto Galeazzi considera que es menester ir un paso más allá de lo que asevera el filósofo italiano sobre esta cuestión y afirmar que en el obrar no solo se elige y persigue fines, sino también fines intermedios, es decir, fines que se constituyen y son queridos como medios para arribar a otros fines que confluyen o se subordinan al fin último. Cf. Galeazzi 2007: 86.

31 Incluso obnubilada la razón por las pasiones, permanece un resto de libertad que permite la continencia ante las mismas, aunque no sea posible su rechazo total (Cf. Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, q. 10, a. 3, ad 2).

1- La indiferencia de la libertad consiste en la potestad dominadora de la voluntad no solo sobre su acto, hacia el que mueve, sino también sobre el juicio por el que es movido. 2- La raíz próxima e inmediata de la libertad en la voluntad es la indiferencia del juicio en la razón (Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*: v. III, IV, q. 12, a. 2).³²

No parece hallarse en la obra de Tomás de Aquino, sin embargo, una expresión que establezca de forma directa la “indiferencia” como núcleo constitutivo y esencial de la libertad. Lo cierto es que para el doctor medieval la originalidad del acto humano reside en el dominio de la razón sobre el acto del juicio:

El hombre por virtud de la razón que juzga sobre los operables, puede juzgar sobre su juicio, en cuanto que conoce la razón del fin y de lo que se ordena al fin, y la relación y el orden de uno a otro; y por eso no es causa de sí solo en el mover sino también en el juzgar. Y por lo tanto es libre de arbitrio, como si se dijera libre de juicio acerca del obrar o del no obrar (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 1).³³

Este dominio de la razón es el que distingue justamente al hombre de los animales y de su comportamiento instintivo. Ahora bien, se pregunta Fabro: ¿Cómo es que el intelecto llega a este juicio? En virtud de su reflexión sobre el acto y sobre el objeto. Más, como se trata del último juicio práctico (*practico-practicum*) al que el filósofo italiano llama “existencial”, la voluntad, propiamente, es la que orienta al intelecto o razón a una determinada dirección que está en función del fin que ella ha pre-elegido.³⁴

No es correcto o adecuado acentuar entonces el momento de la inteligencia en el dinamismo de la libertad, pues la misma no se sostiene en la indiferencia del juicio, no se asienta sobre la indeterminación del juicio práctico que precede a la voluntad deliberada, sino que se funda en el poder activo del querer (*volo velle, volo quia volo*).³⁵ El núcleo de la libertad radica en su querer originario, querer mediante el cual es capaz de dominar la inteligencia, de reformar el juicio práctico y por eso también de modificar todas las elecciones propias.

32 1- «Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum, ad quem movet, sed etiam super iudicium a quo movetur». 2- «Proxima et immediata radix libertatis in voluntate est indifferentia iudicii in ratione» (Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus Thomisticus*: v. III, IV, q. 12, a. 2).

33 «Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo» (Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 1).

34 Este fin pre-elegido por la voluntad no es otro que el fin último existencial.

35 De allí que Fabro asevere que: «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).

La esencia de la libertad, señala Fabro, no se reduce a la indiferencia pasiva del sujeto respecto de los bienes finitos. Su actividad, en efecto, no se limita a la mera “suspensión” del querer de frente a los diferentes y múltiples bienes que presenta el intelecto. Pues debe reconocerse que tanto la aceptación que acoge como el rechazo que niega o posterga, son actos que se encuentran comprendidos en la potencialidad de la voluntad, de manera que la decisión, cualquiera sea esta, se realiza en función de la elección activa –como es precisamente aquella del fin y del bien existencial en concreto– que asume el singular de acuerdo con el propio riesgo y peligro que su libertad conlleva (Fabro, 1983a: 49-50).

La peculiaridad de la voluntad, declara el filósofo italiano, se halla en la “participación” de la actividad creativa de Dios como espíritu, cuya razón profunda, como lo recuerda el mismo Tomás de Aquino recurriendo a la enseñanza patrística, no es otra que la creación del alma a imagen de Dios:

Porque, como dice el Damasceno, se dice que el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto que por imagen se entiende intelectual, con libre arbitrio y por sí potestativo [...]; queda considerar su imagen, es decir, el hombre, según que es principio de sus obras, en tanto que tiene libre arbitrio y potestad sobre sus obras (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, prologus)³⁶

La *imago Dei*, como se puede apreciar en la cita, es atribuida especialmente a la libertad creada, la cual según el pensamiento de Fabro expresa en su naturaleza la “creatividad participada” que tiene de la “creatividad por esencia” que es propia de Dios.³⁷ Pues bien, esta cuestión conduce a un importante asunto que examina con atención el filósofo italiano y que se halla desarrollado en la obra del doctor medieval, a saber, la diferencia entre la libertad de Dios y la libertad del hombre (cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*: q. 24, a. 3). Según el Aquinate, la diferencia se apoya en el diverso modo tanto de ser como de conocer que les compete a ambos.

La facultad del libre arbitrio presupone dos cosas, por un lado la naturaleza y por otro lado la fuerza cognoscitiva. La naturaleza divina, siendo increada, se identifica con el mismo ser y con la misma bondad, de lo que se sigue que en ella no puede haber defecto alguno respecto del ser ni respecto de la bondad. La naturaleza humana, en cambio, al ser creada, es decir, originada desde la nada, no se identifica

36 «Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem» (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*: I-II, prologus).

37 En cuanto a este asunto en particular puede leerse Ferraro 2009.

con el mismo ser y con la misma bondad, de manera que en lo que tiene de propio es capaz de defeccionar. Lo mismo sucede con la naturaleza angélica.

Por esta razón, el libre arbitrio de Dios no es bajo ningún aspecto flexible al mal, mientras que el libre arbitrio del hombre y del ángel, considerado en su misma naturaleza, es flexible al mal. La causa posibilitante de dicha flexión en las creaturas espirituales no es otro que el conocimiento, el cual se encuentra en Dios, en los ángeles y en los hombres de manera distinta.

El hombre, declara Tomás de Aquino, tiene un conocimiento oscurecido pues toma noticia de la verdad mediante el discurso y la inquisición, de ahí que tenga dudas y dificultades para discernir y juzgar. El ángel, empero, al ser inmaterial y simple en el orden de la substancia, toma noticia de la verdad sin necesidad de discurso e inquisición, de manera que no tiene dudas ni dificultades para discernir y juzgar.

Ahora bien, ¿Por qué el ángel puede caer en el mal si su conocimiento, pese a ser finito, carece de todo tipo de incertidumbre y dubitación? No basta, por consiguiente, con afirmar el conocimiento imperfecto de la creatura para explicar su flexión al mal, como tampoco es suficiente con la aplicación de la noción de contingencia a la acción moral para justificar o dilucidar la elección defectuosa de su libre arbitrio.

Ciertamente, el oscurecimiento del conocimiento interviene –al menos en el hombre– en la flexión al mal. No obstante, dicho conocimiento, antes de comportarse como “causa” justa o errada, virtuosa o viciosa de la elección, es “efecto” de una *inclinatio* que pertenece a la voluntad, la cual se da primeramente a sí misma y después comunica a todas las demás potencias del alma incluida la inteligencia, la orientación y dirección que elige, conforme con el acto de libertad que es propio del sujeto. Fabro entiende en virtud de lo dicho, que desde el punto de vista metafísico la libertad humana y la libertad divina se presenta como una cualidad del espíritu que es por naturaleza idéntica:

Es necesario por tanto observar que la libertad, por lo que respecta a su *cualidad* metafísica que es la capacidad de elección, es y debe ser idéntica en Dios y en las creaturas espirituales. Por eso es que la creatura espiritual es llamada *capax Dei*: la diferencia está en la potencia operativa que es infinita en Dios y finita en la creatura, no en la libertad como cualidad que es en sí indivisible (Fabro, 1983b: 71).³⁸

38 «Bisogna pertanto osservare che la libertà, per quanto riguarda la sua *qualità* metafisica ch'è la capacità di scelta, è e deve essere identica in Dio e nelle creature spirituali ed è per questo che la creatura spirituale è detta *capax Dei*: la differenza è nella potenza operativa ch'è infinita in Dio e finita nella creatura, non nella libertà come qualità ch'è in se indivisibile» (Fabro, 1983: 71).

La libertad humana depende de la libertad divina, sin embargo, la voluntad del hombre puede elegir o bien puede rechazar a Dios, aun cuando Él causa y sostiene en el ser la libertad de la creatura. De manera que la libertad del hombre goza de una libertad plena, suprema, absoluta, impenetrable e intangible (cf. Fabro, 1968: 18). He aquí una tesis verdaderamente polémica dentro del tomismo más conservador que muestra con eficacia la posición transgresora del “tomismo esencial” que, como se ha intentado translucir en estas páginas, promueve Cornelio Fabro.

Bibliografía

1. Aguer, H. (2006). La importancia del padre Fabro en la búsqueda de un tomismo esencial. *Sapientia*. (61) (1), 7-13.
2. Alvira, T. (1985) *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona, Eunsa.
3. Aristóteles (2007) *Ética Nicomáquea*, Trad. de J. Pallí Bonet y T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos.
4. Basso, I. (2005) The Italian Reception of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. En: Cappelørn, N. y Deuser, H. (eds.). *Kierkegaard Studies*, Berlin - New York, Walter de Gruyter. pp. 400-417.
5. Basti, G. (2012). La teoria complexa della cogitativa in Cornelio Fabro. Dall'essere al pensiero. *Aquinas*. (55) (3), 311-342.
6. Clavell, L. (2004) Les principals tesis de Tomàs d'Aquino segons Cornelio Fabro. En: Petit, J. & Romero J. (eds.). *La síntesis de santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
7. Fabro, C. (1955) *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma, Studium.
8. _____. (1967). Tomismo trionfante o tomismo militante?. *Aquinas*. (10) (3), 247-250.
9. _____. (1967-1968) *Essere e Libertà*, Dispensa pro manuscripto, Perugia, Univertà di Perugia.
10. _____. (1968) *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea*, Perugia, Annuario della Università degli studi di Perugia.
11. _____. (1969a) Per un tomismo essenziale. En: *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L.. pp. 5-19.

12. _____. (1969b) L'esse tomistico e la ripresa della metafisica. En: *Tomismo e Pensiero Moderno*, Roma, P.U.L., pp. 381-407.
13. _____. (1974). Freedom and Existence in Contemporary Philosophy and in St. Thomas. *The Thomist*. (38), 521-556.
14. _____. (1981). El primado existencial de la libertad. *Scripta Theologica*. (13) (2-3), p. 323-337.
15. _____. (1983a) Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà. En: *Riflessioni sulla libertà*, Rimini, Maggioli. pp. 13-55.
16. _____. (1983c). Atto esistenziale e impegno della libertà. *Divus Thomas*, Bologna(86) (2-3). 125-161.
17. _____. (1984) Appunti di un itinerario. En: Pieretti, A. (ed.). *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini, Maggioli.
18. _____. (1990) L'odissea dell'ateismo e del nichilismo. *Sapienza*. (43) (4). 401-410.
19. Ferraro, C. (2009) *Creatividad participada. La interpretación de la libertad radical según el tomismo esencial de Cornelio Fabro*, Roma, P.U.L.
20. Fontana, E. (2006) *Un incontro con Cornelio Fabro*, Segni, Edivi.
21. Galeazzi, U. (2007) Libertà e fine ultimo in san Tommaso nell'interpretazione di Cornelio Fabro. En: Costantini, F. (ed.). *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, Udine, Forum. pp. 75-90.
22. García-Baliño Abós, J. (2010) *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*, Málaga, Spicum.
23. Goglia, R. (2010) *Cornelio Fabro. Profilo Biografico, cronologico, tematico, da inediti, note di archivio, testimonianze*, Segni, Edivi.
24. Livi, A. (1997) Cornelio Fabro e il dialogo tra tomismo e pensiero moderno. En: *La filosofia e la sua storia*, Roma, Dante Alighieri, p. 636.
25. Nardone, M. (2007) Cornelio Fabro: note in tema di educazione, promozione umana e libertà. En: Costantini, F. (ed.). *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, Udine, Forum. pp. 29-41.
26. Rohr, W. (2012) Fabro e le direttrici ontologiche della sua interpretazione di Kierkegaard. En: Acerbi, A. (ed.). *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Roma, Edusc. pp. 289-311.

27. Tomás de Aquino (1982) *De Malo*. En: *Opera Omnia*, Roma-Paris, Leonina, t. 23, Librairie Philosophique J. Vrin.
28. _____. (1976) *De Veritate*. En: *Opera Omnia*, Santa Sabina-Roma, Leonina, t. 22, Editori di San Tommaso.
29. _____. (1969) *In I Ethicorum*. En: *Opera Omnia*, Santa Sabina-Roma, Leonina, t. 47, P. M. Edita.
30. _____. (1929) *In libros Sententiarum*, Mandonnet, P. (ed.). Paris, P. Lethielleux.
31. _____. (1891) *Summae Theologiae*. En: *Opera Omnia*, Roma, Leonina, t. 6, P. M. Edita.
32. Ventura, P. (1996) Ricordo di Cornelio Fabro. En: G. Pizzuti (ed.). *Cornelio Fabro. Ricordi e testimonianze*, Potenza, Ermes. pp. 67-74.