

El despliegue de la libertad en el pensamiento moderno: del *cogito* cartesiano al *trascendental* kantiano en la interpretación de Cornelio Fabro

Cristian Eduardo Benavides
CONICET,
Mendoza, Argentina

Resumen

En el presente artículo se explican algunas cuestiones fundamentales del pensamiento moderno, en particular, su inicio desde el *cogito* cartesiano y su desarrollo *trascendental* en la doctrina kantiana. La investigación presenta la lectura, interpretación y confrontación de dichos autores realizada por el filósofo italiano Cornelio Fabro (1911 -1995).

Palabras Claves: conciencia, pensamiento, espíritu, apercepción, subjetividad

Abstract

In the present paper they are explained some fundamental issues of modern thought, particularly its beginning since the Cartesian cogito and its transcendental development in the Kantian doctrine. The research features the reading, interpretation and confrontation of those authors made by the Italian philosopher Cornelio Fabro (1911 -1995).

Keywords: conscience, thought, human spirit, apperception, subjectivity

I. Introducción

El concepto de libertad en el pensamiento moderno no es un concepto más entre otros, no designa una simple *propiedad* del hombre, sino que constituye la esencia misma del espíritu en el devenir de la existencia. El problema de la libertad se presenta, entonces, como el problema metafísico-existencial por excelencia.

Los diferentes sistemas especulativos de la modernidad se mueven y conforman en torno a dicha noción. Entre los autores más representativos de esta época, sin lugar a dudas, los nombres de Descartes y Kant

sobresalen. Sus posiciones filosóficas han determinado la dirección del pensamiento, de la historia y de la cultura, inclusive hasta nuestros días.

En el presente escrito se abordarán algunos puntos fundamentales del pensamiento moderno, en particular su inicio a partir del *cogito* cartesiano y su desarrollo *trascendental* en la doctrina kantiana, desde la lectura, interpretación y confrontación que de dichos autores realiza el filósofo italiano Cornelio Fabro (1911-1995).

Como es sabido, la obra de Fabro es particularmente reconocida en el campo científico por su trabajo exegético sobre Tomás de Aquino.¹ Sin embargo, su pensamiento no se reduce simplemente al estudio del doctor medieval. Más allá de las clasificaciones generales y en ocasiones poco precisas que lo incluyen dentro del *tomismo*, el filósofo italiano tiene una labor especulativa novedosa y personal que lo distingue notablemente del *tomismo tradicional*, de gran auge en el siglo pasado.

Su reflexión filosófica se concentra en la metafísica del ser y la participación, a lo que se suman sus detallados estudios sobre el carácter primario de la percepción en el ámbito cognoscitivo.² En relación con la noción de libertad, una de sus últimas y mayores fascinaciones especulativas, se han generado y se generan controversias de forma creciente; se trata, pues, de una de las temáticas más discutidas y debatidas de su pensamiento. Fabro no ha querido en este punto amoldarse a las interpretaciones corrientes de los círculos tomistas.

En lo que respecta puntualmente al pensamiento moderno y contemporáneo, el filósofo italiano se presenta con un doble movimiento dialéctico de divergencia convergente y de convergencia divergente. En especial, Hegel, Kierkegaard y Heidegger son objeto de cuantiosos

¹ Al respecto pueden mencionarse, entre otros, los siguientes libros: Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Milano: Vita e Pensiero, 1939; *Breve introduzione al tomismo*, Roma: Desclée, 1960; *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino: S.E.I., 1960; *Esegesi tomistica*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969; *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969; *Introduzione a S. Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano: Ares, 1983.

² Particular relevancia tienen respecto a sus estudios gnoseológicos los libros de su juventud: Cornelio Fabro, *La fenomenologia della percezione*, Milano: Vita e Pensiero, 1941; *Percezione e pensiero*, Milano: Vita e Pensiero, 1941.

escritos.³ Asimismo, el pensamiento de Kant tiene un lugar destacado en sus estudios. Fabro se dedicó largos años a la lectura del filósofo alemán y escribió sobre el pensamiento de éste numerosos artículos y cuadernillos universitarios,⁴ los cuales se irán exponiendo y examinando detalladamente a lo largo de este escrito.⁵

El seguimiento de la lectura fabriana tiene aquí diferentes propósitos, todos ellos íntimamente vinculados. En primer lugar, se quiere mostrar una original interpretación del desarrollo de la libertad en el pensamiento moderno. En segundo lugar, se intenta mostrar los todavía poco conocidos estudios del filósofo italiano sobre el despliegue de la libertad en la filosofía trascendental. En tercer lugar, se busca -tangencialmente- advertir la incidencia del pensamiento moderno en el propio Fabro y en su peculiar noción de libertad. En cuarto y último lugar, se pretende, teniendo en cuenta todo lo anterior, señalar la renovada posición del autor respecto de la escuela tomista.

II. El *cogito* cartesiano

La modernidad, en opinión de Cornelio Fabro, es una época fundamentalmente antropocéntrica, es decir, en ella convergen sin residuos el actuarse del hombre en la existencia y la verdad misma del ser. El pensamiento moderno, desde esta perspectiva, está caracterizado por la

³ De manera general pueden destacarse los siguientes libros: Cornelio Fabro, *Introduzione all'esistenzialismo*, Milano: Vita e Pensiero, 1943; *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma: A.V.E., 1945; *L'Assoluto nell'esistenzialismo*. Milano: Catania, 1953; *Dall'essere all'esistente*, Brescia: Morcelliana, 1957; *Studi kierkegaardiani*, Brescia: Morcelliana, 1957; *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma: Studium, 1964; *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1979; *Riflessioni sulla Libertà*, Rimini: Maggioli, 1983.

⁴ Los cuadernillos -o bien, "dispense"- que aquí se citarán son apuntes todavía inéditos que el filósofo italiano escribió para sus alumnos en los cursos universitarios anuales.

⁵ Si bien Fabro se dedicó principalmente a Tomás de Aquino, Hegel, Kierkegaard y Heidegger, también estudió otros pensadores como Feuerbach, Jaspers, Fichte, Kant, etcétera. Téngase en cuenta que su *Opere Complete* es verdaderamente extensa. Escribió cerca de 40 libros, 60 cuadernillos universitarios y casi 900 artículos, sin contar las traducciones que hizo del alemán y del danés al italiano y su frecuente colaboración en diccionarios y enciclopedias especializadas de todo el mundo.

afirmación de la autonomía de la conciencia, esto es, por el principio de autoconciencia, principio del espíritu, principio de libertad.

El pensamiento cartesiano es decisivo en este período histórico para la nueva fundación de la filosofía en el horizonte de la libertad. Escribe Fabro:

Es en el pensamiento moderno, con el *cogito* de Descartes, que aparece la fórmula radical de la libertad, sea respecto al contenido como respecto a la forma: por eso las otras etapas del pensamiento moderno han de entenderse no tanto en el sentido de añadidos o perfeccionamientos, cuanto como tentativas de liberar aquella fórmula inicial a su pureza originaria.⁶

El *cogito* cartesiano expone esencialmente el ser del pensamiento, el ser de la conciencia. Fabro considera que esta doctrina no resuelve aún el ser en el pensamiento, aunque su procedimiento filosófico siente ya los principios especulativos para dicha afirmación.⁷ El pensamiento de Descartes, por este motivo, no tiene un valor transitorio ni un significado meramente histórico y particular, sino que constituye la plataforma especulativa de todo el pensamiento moderno en general.

El *cogito* cartesiano tiene su base en la *duda metódica*, esto es, en la superación de la inmediatez del ser en todos sus ámbitos.⁸ A través de la *duda radical*, Descartes pone en suspenso -o bien, entre paréntesis- la presencia primaria y positiva del ser, para poner en su lugar la presencia primaria y positiva de la conciencia a sí misma. El ser queda así relegado

⁶ Cornelio Fabro, "Pensiero Moderno e Cristianesimo", en *Filosofia e formazione ecclesiastica*, Città del Vaticano, 1960, p. 131. A no ser que se mencione lo contrario, la traducción de las citas serán de propia autoría.

⁷ "Cartesio non giunge a risolvere l'essere nel pensiero e la sua metafisica attribuisce sempre il primato all'essere; ma ormai sta saldo che la verità dell'essere è nell'attestazione del pensiero, è nell'intranearsi dell'essere nel pensiero" (*ibidem*, p. 131).

⁸ En opinión de Fabro, la duda cartesiana es el método que caracteriza a toda la modernidad: "Il metodo del pensiero moderno è l'isolamento del pensiero nel processo del dubbio: esso comporta, nelle sue varie forme -culturali, politiche, filosofiche...- la rimozione di ogni certezza immediata che porti su determinati contenuti di pensiero e di esperienza per riportarsi all'atto stesso del pensare _di volere, ecc._ come presenza di sé a se stesso. Per ottenere questo l'uomo moderno ha fatto per l'appunto ricorso al dubbio, alla coscienza del dubbio, alla tecnica del dubitare... dispiegata su tutto l'atlante geografico dello spirito" (Cornelio Fabro, "L'uomo moderno e il dubbio", en *Mater Ecclesiae*, 1, 1966, p. 14).

a un segundo momento, a una segunda instancia, tal y como reza su célebre y conocida fórmula: *cogito ergo sum*.

Establecido el *cogito* de manera incuestionable, Descartes avanza al restablecimiento o rehabilitación del ser primeramente negado. Este reconocimiento es llevado a cabo mediante el recurso teológico a la veracidad divina. En opinión de Fabro, este intento de recuperación del ser es completamente arbitrario e injustificado y muestra que Descartes no ha tomado suficiente conciencia de su nuevo concepto de libertad, como más tarde se encargará de demostrar el idealismo.⁹

El pensamiento moderno, continuando el análisis del filósofo italiano, desarrolla la noción de libertad mediante la negación, o bien, la superación del límite que opera el *cogito*, esto es, mediante la exigencia de retorno completo de la conciencia sobre sí a partir de la negación sistemática del ser como tal. En otras palabras, la libertad en el pensamiento moderno se fundamenta en la actividad negativizante del *cogito*, en el acto de negativización de lo en sí por parte de la conciencia.¹⁰

Pese los límites propios que se impone el mismo pensamiento cartesiano, su afirmación del principio de la conciencia da nacimiento a las más fundamentales direcciones y posiciones filosóficas respecto al concepto moderno de libertad. Comenta Fabro:

Procediendo en modo largamente esquemático, podemos decir que el entero pensamiento moderno se resuelve precisamente en la búsqueda

⁹ “La riabilitazione teologica dell’essere intrapresa da Cartesio mediante il ricorso alla “veracità” divina, -ch’è una supplica puramente estrinseca per riavere le terre perdute e della cui perdita si fece pur il fondamento e lo strumento per fare quell’inizio assoluto - ha tutta l’aria di un ripiego estrinseco e mostra che Cartesio non ha neppure afferrato l’effettivo valore e la radicalità della sua scoperta del nuovo concetto di libertà dello spirito” (*ibidem*, p. 133).

¹⁰ Para Fabro, es necesario admitir que la negatividad del ser afirmado en el principio de conciencia cartesiano, ya establece la universalidad concreta del Yo como referencia a sí misma: “È per via di tale negazione operata del cogito che la situazione è capovolta: il concreto, il vero concreto è l’io cogitante o meglio il cogitare puro. È desso il nuovo universale del conoscere perché è il “mediante” in cui si compie la sintesi di particolare e universale e nell’identità di atto e contenuto che il cogito di per sé proclama: il pensiero, l’atto di pensiero, è il vero universale sia perché io posso ora astrarne da tutto, ma non dal pensiero, sia perché l’io è questo semplice, identico con sé. È vero che Cartesio da questo pensiero e da questo io passa subito all’essere, ma tale essere nasce dalla negazione che sostanza il cogito: scaturisce perciò dall’attività negativizzante ch’è l’essenza del cogito e forma la vita ormai dell’io ricondotto a se stesso” (*ibidem*, pp. 133-134).

de la fundación de la actividad del espíritu como libertad, de modo tal que el mismo *cogito* que Descartes hace surgir de la duda radical, como negación de todo presupuesto, es esencialmente un acto de libertad. De aquí provienen las direcciones fundamentales del pensamiento moderno por concebir la estructura de la libertad en su actuarse: el racionalismo o verticalismo de la abstracción, el empirismo u horizontalismo de la concreción, y finalmente el idealismo como intento de síntesis convergente de los dos movimientos precedentes.¹¹

La noción radical de libertad es presentada por Descartes, pero todavía no es fundada teóricamente. A esta tarea se abocarán los sistemas modernos post-cartesianos.

III. El trascendental kantiano

Según estima el filósofo italiano, “Kant es un pasaje obligado para la comprensión de todos los problemas del espíritu en el mundo moderno”.¹² El pensamiento kantiano es, pues, determinante en la historia de la filosofía para la fundación moderna de la noción de libertad. La instancia cartesiana del *cogito*, en la cual se reivindica el primado de la conciencia sobre el ser, adquiere un nuevo y complejo desarrollo especulativo en la doctrina crítica trascendental.

Kant es el primero en pronunciarse en la modernidad sobre la subjetividad trascendental del pensar, la cual entiende en virtud del *Ich denke*, como la actividad independiente y emergente del sujeto. El *Ich denke* es el principio de subjetividad productiva, la fuente única y válida de la objetividad.¹³

¹¹ Cornelio Fabro, “Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà”, en *Riflessioni sulla libertà*, segunda edición, Segni, Edivi, 2004, p. 17.

¹² Cornelio Fabro, “Ateismo e deviazione radicale della libertà”, en *Riflessioni sulla libertà*, p. 283.

¹³ A partir de Kant, según Fabro, el pensamiento moderno se separa radicalmente del pensamiento clásico: “In questo senso si può dire e riconoscere che l’idealismo soltanto nell’epoca moderna, e più precisamente a partire dallo *Ich denke überhaupt* di Kant, ha una propria caratteristica, che lo distaccò nettamente dal pensiero classico, come il tentativo di fondare l’uomo unicamente a partire dalle possibilità del suo essere di coscienza” (Cornelio Fabro, “Ateismo e cristianesimo come momenti risolutivi del pensiero moderno”, en *Il mondo di Domani*, Roma: Abete, 1964, p. 190).

En la terminología kantiana lo trascendental es aquello que pertenece al sujeto por constitución originaria. Explica Fabro:

[El término] “Trascendental” ha recibido en la filosofía un relieve siempre más cargado: de un significado óntico-lógico, que prevaleció en la Escolástica, éste ha llegado a ser constitutivo de la misma “operación filosófica” a partir de Kant. Desde este momento el término “trascendental” significa aquello que es y debe ser dado *a priori* en el sujeto, en el sentido de un presupuesto del saber, e indica, por tanto, la constitución originaria, en sentido operante activo del espíritu o sujeto, como anticipante e independiente y sin embargo determinante respecto del objeto de experiencia.¹⁴

Lo trascendental es aquello que corresponde al sujeto *a priori* y, por ende, se opone a lo *a posteriori*, esto es, a lo empírico, a la realidad externa, a lo que viene dado, en síntesis, a todo aquello que pertenece a la esfera de los datos de la experiencia. Kant lo define del siguiente modo:

Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*.¹⁵

El trascendental se despliega en el pensamiento kantiano en todas y cada una de las esferas de la conciencia: en las formas de la sensibilidad de espacio y tiempo, en las doce categorías o conceptos puros del entendimiento y en las tres ideas de la razón, a saber, mundo, libertad y Dios. En este aspecto, puede decirse que la filosofía de Kant es una *filosofía trascendental*, en cuanto sistema que se ocupa de los conceptos *a priori*, esto es, de todo aquello que está en el origen de la experiencia (*Erfahrung*) y del actuarse de la conciencia.¹⁶

¹⁴ Cornelio Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano: Rusconi, 1974, p. 87. También puede verse la traducción castellana: Cornelio Fabro, *El viraje antropológico de Karl Rahner*, Buenos Aires: Ciafic, 1981, p. 95.

¹⁵ Immanuel Kant, “Introducción a la segunda edición”, en *Crítica de la Razón Pura*, Mario Caimi (trad.), Buenos Aires: Colihue, 2007, VII, B 25, p. 79. Cursiva del autor.

¹⁶ “La filosofia trascendentale costituisce una filosofia la quale, preliminarmente ad ogni dottrina sulla realtà cerca di penetrare la condizioni a priori che rendono possibile la conoscenza nei suoi elementi e nel suo metodo. Per la sensibilità abbiamo le percezioni o intuizioni empiriche, le quali ci offrono gli oggetti; per l’intelletto

En la sede de la razón especulativa, la más auténtica trascendentalidad pertenece al *Ich denke*. Kant usa también el término *apercepción trascendental*, con el que se refiere a la unidad unificadora de todos los juicios, a la función pensante originaria que constituye la conciencia en general (*Bewusstsein überhaupt*) o bien la conciencia en absoluto. El *Ich denke* representa de este modo la unidad trascendental de la autoconciencia y, por ende, el principio o matriz fontal de toda síntesis cognoscitiva.¹⁷

En la gnoseología kantiana, la realidad *extra animam*, es decir, la realidad de lo *en sí*, el noumeno, sobrepasa toda posibilidad de conocimiento, es incognoscible. Únicamente se conoce la realidad fenoménica, esto es, lo que aparece en cuanto que aparece o, mejor, la realidad que aparece al sujeto y a través del sujeto. Todo conocimiento, en razón de lo descrito, es una síntesis del dato-sensación (materia) y de la forma-función de la sensibilidad (espacio y tiempo) a través de lo cual se obtiene el fenómeno, al que luego se aplican las categorías del entendimiento. Esta síntesis cognoscitiva se produce por medio de la unidad originaria trascendental del *Ich denke*.

La distinción de fenómeno y noumeno de la esfera teórica mantiene, para Kant, la misma validez en la esfera práctica. Aunque en esta última se postulen realidades metafísicas como la de Dios, la inmortalidad y la libertad, en realidad, estos postulados no efectúan una determinación teórica de las categorías ni una extensión del conocimiento al plano de lo suprasensible. El sujeto cognoscente, en cuanto tal, no puede nunca trascender la realidad fenoménica, es decir, permanece siempre ligado al mundo sensible.¹⁸

La deducción trascendental de la libertad presupone la diferenciación de los planos sensible e inteligible y la correspondiente distinción de

abbiamo i giudizi che unificano o sintetizzano le intuizioni empiriche; per la ragione resta da vedere la sua capacità di dire qualche cosa sulla realtà; e per tutt' e tre le facoltà o ordine del sapere occorre notare l'apriori nei confronti dell'esperienza" (Cornelio Fabro, "Il trascendentale da Kant a Gentile", en *Corso di storia della filosofia*, Dispense, Magistero Maria SS. Assunta, Anno Accademico 1965-1966, p. 17).

¹⁷ Para un análisis más detenido, *cfr.* Cornelio Fabro, "Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico", en *Angelicum*, 60, IV, 1983, pp. 534-558.

¹⁸ El concepto de libertad en Kant tiene cierta ambigüedad. Por momentos parece que se afirma la experiencia de la libertad y que, por lo tanto, la esfera práctica prolonga el conocimiento de la esfera teórica. En otros momentos, en cambio, niega por completo su posibilidad de experiencia. El filósofo alemán, no obstante las vacilaciones, se manifiesta explícitamente en contra de la primera interpretación (*cfr.* Cornelio Fabro, "Ateismo e deviazione radicale della libertà", *op. cit.*).

naturaleza y libertad.¹⁹ Según entiende Kant, la libertad no puede ser considerada bajo la rígida causalidad de los fenómenos naturales, sino que debe ser concebida en relación al alma, es decir, en relación al sustrato nouménico, que está apartado de toda necesidad empírica. Mientras que en la naturaleza inanimada y animal todo está sujeto a las leyes de la causalidad física y mecánica, el hombre, por el contrario, tiene una forma nueva y diversa de causalidad. Esta causalidad, que compete únicamente al ser racional, es la libertad trascendental.²⁰

La libertad de suyo trasciende el plano fenoménico, la experiencia sensible. Por lo tanto, no se puede conocer (*erkennen*) teoréticamente, sino sólo pensar (*denken*).²¹ Para Kant, la libertad trascendental es la causalidad propia de la *Vernunft* y, como tal, el primer presupuesto (*Voraussetzung*) de la ley moral. Por todo lo descrito, el reconocimiento de su existencia es un postulado de la razón pura, un acto de fe (*Glaube*) racional.²²

Kant señala que la realidad de la libertad se manifiesta, se revela, por la realidad primera e indiscutible de la ley moral.²³ La libertad tiene por este motivo la prerrogativa de ser la única entre todas las ideas de la razón cuya posibilidad, sin ser aún comprendida, se conoce *a priori*. Efectivamente, la libertad es la condición *sine qua non* de la ley moral; de lo condicionado conocido se pasa, entonces, a lo condicionante no conocido.

¹⁹ El problema de la libertad se presenta en el criticismo kantiano en la forma dialéctica de tesis y antítesis de la tercera antinomia: “Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario para explicarlos, admitir además una causalidad por libertad. [...] Antítesis: No hay libertad sino que todo en el mundo acontece solamente según leyes de la naturaleza” (Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 444 B 472- A 445 B 47, pp. 522-523).

²⁰ La admisión de la libertad no es para Kant ni por vía de la experiencia del acto libre ni por vía demostrativa, sino por un aut-aut: o la actividad puramente mecánica o la actividad puramente libre (cfr. Cornelio Fabro, *Essere e Libertà*, Dispense: Università degli Studi di Perugia, Anno Accademico 1967-1968, p. 179).

²¹ Kant distingue entre los objetos que se pueden conocer (*erkennen*), es decir, aquellos objetos que pertenecen a la experiencia sensible, los fenómenos; y los objetos que se pueden pensar (*denken*), es decir, aquellas realidades que son en sí mismas, los nouménos. Entre estos últimos tiene un lugar privilegiado la libertad (*ibidem*, *Prólogo* de la segunda edición, pp. 28-30).

²² En razón de ello escribe Kant: “Debí por tanto, suprimir el saber, para obtener lugar para la fe” (*ibidem*, *Prólogo* de la segunda edición, p. 31). *Cursiva* del autor.

²³ *Ibidem*, *Prólogo*.

Para Kant, esta deducción no tiene contradicción alguna, pues mientras la ley moral se comporta como *ratio cognoscendi* de la libertad y, por ende, como *primum obiectivum* de la razón práctica, la libertad, por su parte, se comporta como *ratio essendi* de la ley moral y, por lo tanto, como *primum subiectivum*.²⁴ Entre la libertad y la ley moral existe, por consiguiente, una exigencia mutua de fundamento.

En el curso de los fenómenos naturales no puede haber ley moral ni deber (*Sollen*) porque todo suceso empírico acaece según leyes necesarias. En el orden nouménico, en cambio, el sujeto racional no está condicionado por la realidad empírica y, por consiguiente, puede obrar libremente de acuerdo con el deber (*Sollen*) *a priori*.

El núcleo de la libertad se refiere, entonces, al impulso originario de la causalidad inteligible, a la energía indiferenciada del espíritu. Comenta Fabro al respecto:

Todo hace pensar que Kant entiende la esencia de la libertad no tanto en la capacidad de elección, cuanto en la especificidad del impulso moral del *Sollen* entendido como “acción originaria” (*ursprüngliche Handlung*) y causalidad no empírica sino inteligible. Las situaciones reales y las condiciones naturales obtienen sólo el efecto y la consecuencia de la determinación del libre arbitrio en el fenómeno, no la determinación de la libertad en sí misma.²⁵

Considerado el hombre externamente, como ser en el mundo, es una realidad fenoménica, de modo tal que todas sus acciones son vistas como determinaciones regidas por las leyes de la naturaleza. Empero, considerado internamente, en su carácter inteligible, no sigue el determinismo de las

²⁴ Estas son las palabras de Kant: “A fin de que nadie se figure topar aquí con incoherencias, cuando ahora describo a la libertad como la condición de la ley moral y luego, a lo largo del tratado, afirme que la ley moral supone la condición bajo la cual podemos cobrar conciencia de la libertad por vez primera, quisiera advertir que, si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues, de no hallarse la ley moral nítidamente pensada con anterioridad en el seno de nuestra razón, nunca nos veríamos autorizados a admitir algo así como lo que sea la libertad –aun cuando esta no resulte contradictoria–. Más si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros” (*ibidem*, nota 1, p. 132). Cursiva del autor.

²⁵ Cornelio Fabro, *Essere e Libertà*, p. 180.

causas empíricas, sino que ejerce, por medio del *a priori* del deber (*Sollen*), su propia causalidad.

Para Kant, las acciones del entendimiento –y en especial las de la *Vernunft*– no pueden explicarse por el simple resultado de las leyes naturales. La razón como facultad (*Vermögen*) puramente inteligible está sustraída a todo condicionamiento de la sensibilidad, y por ende, obra libremente.

Ahora bien, aunque la *Vernunft* esté fuera de la realidad fenoménica, tiene causalidad respecto a los fenómenos. La voluntad humana es, pues, la condición, más allá de las condiciones sensibles, capaz de comenzar una serie de estados fenoménicos sin verse ella misma modificada, esto es, sin tener ella misma un comienzo, un antes y un después, que la ligue a la conexión necesaria de lo empírico. Si la voluntad no permaneciese inmutable en su causalidad, estaría ligada al tiempo y, en consecuencia, obraría de acuerdo a las rígidas determinaciones naturales y no de modo libre.

La libertad, entonces, se presenta en la doctrina kantiana con dos sentidos: uno negativo, “como independencia de las condiciones empíricas, en cuanto ella es la causa de los fenómenos”, y otro positivo, “como facultad que comienza por sí una serie de fenómenos”.²⁶

Con base en lo descrito, cabe ahora preguntarse: ¿La deducción trascendental permite inferir la realidad (*Wirklichkeit*) o al menos la posibilidad (*Möglichkeit*) de la libertad? Kant, pese las apariencias, niega ambas conclusiones. En efecto, el sujeto cognoscente tiene solo *intuición sensible* y, por ende, no puede afirmar la existencia de una realidad (*Wirklichkeit*) que de suyo trascienda la experiencia fenoménica. Por otro lado, el método trascendental comprende solo conceptos *a priori* y, por lo tanto, no puede dar a conocer la posibilidad (*Möglichkeit*) de ningún principio real ni tampoco de ninguna causalidad. La libertad es, entonces, sostenida exclusivamente como idea trascendental de la razón.²⁷

En todo el pensamiento kantiano permanece rigurosamente el paralelo entre la esfera cognoscitiva y la esfera moral: el hombre en cuanto sujeto

²⁶ *Ibidem*, p. 181.

²⁷ “La libertà nella precedente deduzione è stata affermata soltanto come Idea trascendentale mediante la quale la ragione pensa di cominciare la serie delle condizioni nel fenomeno mediante ciò ch'è assolutamente incondizionato rispetto alla sfera sensibile. Il merito, conclude Kant, di questa deduzione è l'eliminazione dell'antinomia –la contrapposizione tesi e antitesi– che la ragione incontra rispetto alle leggi ch'essa prescrive all'uso empirico dell'intelletto –le categorie–” (*ibidem*, p. 183).

cognoscente está ligado al mundo sensible, a la realidad fenoménica; en cuanto sujeto de la ley moral, está llamado a la realización de los valores por la libertad y a la convalidación de las realidades metafísicas mediante los tres postulados de la razón (Dios, inmortalidad, libertad). El trascendental se despliega así en el ámbito de la ciencia a partir del *Ich denke überhaupt*, que es el principio de los juicios sintéticos a priori, y, en el ámbito moral, a partir del imperativo categórico del deber (*Sollen*), que es la primera razón objetiva de la libertad.²⁸

IV. El juicio de Fabro sobre la doctrina kantiana de la libertad

Libertad, inmortalidad y existencia de Dios son, para Kant, realidades que rebasan por completo la ciencia humana, son ideas que incumben o corresponden particularmente a la conciencia moral. Para el filósofo italiano, “este modo de proceder puede ser llamado ‘pre-existencialista’ y como tal no va rechazado”,²⁹ pues Kant está combatiendo la presuntuosa metafísica racionalista de su época. En este sentido, Fabro considera que la doctrina kantiana entraña una exigencia profunda:

A pesar de que no aceptamos –repito– el agnosticismo metafísico de la *Crítica de razón pura* y su disidencia respecto a la *Crítica de la razón práctica*, la posición de Kant contiene una exigencia profunda, a saber, la superioridad existencial de la voluntad sobre la inteligencia.³⁰

Fabro acepta el trasfondo existencial del pensamiento de Kant, pero rechaza su *método trascendental*. Según lo ya visto, en la doctrina del filósofo alemán coexisten, sin discordancia alguna, libertad y necesidad. En el plano inteligible, o bien, suprasensible, se presenta la libertad como realidad absoluta e incondicionada, esto es, como actividad autónoma del entendimiento, sobre todo de la *Vernunft*, que, como cosa *en sí* –o bien, como realidad nouménica–, es independiente de los fenómenos naturales. En el plano de la naturaleza o de la experiencia sensible, el mismo evento que antes se decía libre se muestra ligado al tiempo y

²⁸ Cfr. Cornelio Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, p. 90.

²⁹ Cornelio Fabro, “Ateismo e deviazione radicale della libertà”, p. 275. En el desarrollo de este apartado se sigue, en líneas generales, el artículo citado.

³⁰ *Ibidem*, p. 276.

subordinado o determinado de modo necesario por la serie infinita de fenómenos y de estados empíricos precedentes.

La esencia del concepto de libertad, por lo tanto, se caracteriza por la idea de *espontaneidad*, entendida como acción originaria trascendental del sujeto racional. Mediante esta noción, Kant insiste en la clarificación de la causalidad propia del ser espiritual, sustraída al tiempo y a lo fenoménico. Según estima Fabro, este análisis de la libertad es todavía abstracto y pierde de vista el núcleo de su realización existencial:

En toda esta “deducción” trascendental de la libertad, Kant busca únicamente justificar el carácter suprasensible de la actividad espiritual y deja completamente de lado la compleja labor de la reflexión que conduce a la realización de la libertad tales [*sic*] como la deliberación y la elección, sin las cuales la libertad entendida como espontaneidad liberada –como debe ser– por el sujeto (yo) empírico se revela como necesidad.³¹

Asimismo, la fractura kantiana entre el mundo sensible y el mundo inteligible, a lo que se suma el oscurecimiento de la noción de libertad como elección (*scelta*), deja insoluble el problema existencial más agudo, a saber, la imputabilidad moral de las acciones concretas del sujeto. Mérito, pecado, culpa y todos aquellos actos que reclaman de suyo la responsabilidad del singular no pueden ser referidas más que al carácter empírico del mismo.

A primera vista, la posición kantiana parece corroborar aquel pasaje del Evangelio³² que declara que el hombre no debe juzgar a nadie, pues Dios es el único que conoce el interior de la conciencia. No obstante –advierte Fabro–, Kant presenta en realidad otro discurso más radical. No sólo los hombres nunca podrán penetrar el giro interior de la conciencia de los otros hombres, sino que incluso el mismo yo singular jamás será capaz de tomar conciencia y responsabilidad de sus propios actos. Escribe Kant:

La moralidad propiamente de las acciones (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece por eso enteramente oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter

³¹ *Ibidem*, p. 278.

³² “No juzguéis, para que no seáis juzgados. Porque el juicio que vosotros hacéis, se aplicará a vosotros, y la medida que usáis, se usará para vosotros” (Mateo 7: 1-2).

empírico. Pero cuánto de éste es puro efecto de la libertad y cuánto ha de atribuirse a la mera naturaleza y a los defectos del temperamento que no pueden ser imputados como culpa, o a la feliz constitución de este *merito fortunæ*, nadie puede saberlo y por eso tampoco puede nadie juzgar con entera justicia.³³

Como se examinó en el apartado anterior, la *Vernunft* tiene como principio de libertad determinadas características tales como la inmutabilidad, la independencia de la sensibilidad y la trascendencia sobre la serie de las sucesiones empíricas. Desde esta perspectiva, la voluntad es concebida como una especie de *motor inmóvil*, de condición determinante por sí, indeterminable e incondicionada.³⁴

Ahora bien, si en el interior de la voluntad no hay alteración alguna sino que todo acaece en el plano empírico, no sólo se sigue que es imposible asumir la responsabilidad moral de los actos voluntarios debido a la limitación cognoscitiva del hombre respecto al plano nouménico, sino que además -y esto es aún más grave- debe afirmarse en estricto que la voluntad no tiene responsabilidad alguna del acto realizado, a la vez que las manifestaciones empíricas, al ser tales, tampoco pueden ser imputables. En razón de ello, el filósofo italiano juzga la concepción kantiana como decididamente *a-moral*:

Es *amoral*, porque en la esfera nouménica de la razón no puede haber ni error ni pecados en cuanto que en ella actúa la libertad pura, la cual está librada por encima de lo empírico en que se mueven los singulares; éstos, entonces, en cuanto (totalmente) sujetos a los condicionamientos empíricos, no caen más bajo la imputabilidad. Aquella, en cuanto está librada por encima de tales condicionamientos, está aislada de toda contaminación y por ello escapa a toda imputabilidad.³⁵

Otro aspecto muy importante de la crítica fabriana atiende al orden moral y su fundación en el *a priori* puro del deber (*Sollen*). En la prospectiva kantiana, el acto humano, sea en el plano sensible, sea en el plano suprasensible, se cumple en virtud de la absoluta autonomía en sí y por sí de la conciencia práctica. El deber (*Sollen*) es lo único que tiene carácter constitutivo y, por ello mismo,

³³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 557 B 579, 609, nota 1098.

³⁴ Cfr. Cornelio Fabro, *Essere e Libertà*, pp. 181-182.

³⁵ Cornelio Fabro, "Ateismo e deviazione radicale della libertà", p. 289. Cursiva del autor.

universal, de obligatoriedad. El mundo espiritual del obrar humano es, por ende, autosuficiente, es decir, no reclama la existencia de principio alguno, fuera de sí mismo, que sea fundamento de la moralidad. En palabras simples, la libertad se funda únicamente en la ley moral y la ley moral se funda únicamente en la libertad, cerrándose así el círculo entero del obrar humano.

Para Fabro, esta fórmula muestra la atmósfera *atea* de la concepción kantiana,³⁶ la cual, a partir del principio antropológico trascendental del *Ich denke* en la razón teórica y del *Sollen* en la razón práctica, elimina de raíz tanto “la trascendencia óptica del mundo, es decir, la distinción del ser del conocer” cuanto “la trascendencia ontológica del yo de la naturaleza, es decir, la supervivencia individual del alma (inmortalidad personal) y la trascendencia metafísica de Dios”.³⁷

Sin el fundamento existencial de la inmortalidad del alma y sin el fundamento metafísico de Dios como primer principio del ser y del obrar,³⁸ la moral kantiana queda reducida a una regla puramente formal del deber cuya única afirmación positiva, dado el carácter *a priori* y trascendental de aquél, es el imperativo categórico.³⁹

³⁶ En toda la obra kantiana, reconoce el mismo Fabro, no se encuentra una sola afirmación explícita de ateísmo. Todavía más, es el mismo filósofo italiano quien recuerda la siguiente cita de Kant: “Sólo por ésta (crítica) puede cortárseles la raíz al materialismo, al fatalismo, al ateísmo, al descreimiento de los librepensadores, al fanatismo, y [a la] superstición, que pueden ser universalmente nocivos, y por fin también al idealismo y al escepticismo, que son peligrosos más bien para las escuelas, y difícilmente puedan llegar al público” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo de la segunda edición, B XXXIV, p. 34). Por lo tanto, lo que el filósofo italiano quiere hacer notar aquí es que, pese las convicciones personales de Kant, su filosofía crítica sienta un basamento ateo en sus últimas y más radicales conclusiones.

³⁷ Cornelio Fabro, “Ateismo e deviazione radicale della libertà”, pp. 293-294.

³⁸ “Così si concreta la confutazione di Kant dei sistemi della negazione del trascendente – materialismo, fatalismo, ateismo...–, facendo leva giustamente sulla mutua esigenza di legge morale e libertà che fanno la risoluzione del fondamento. Ma si tratta di un fondamento al quale subito lo stesso Kant nega il fondamento sia dell’assoluto metafísico –Dio– sia del assoluto esistenziale –l’immortalità– in quanto afferma che le idee di Dio e dell’immortalità non sono condizioni della legge morale ma soltanto condizioni dell’oggetto necessario di una volontà determinata mediante questa legge cioè dell’uso semplicemente pratico della nostra ragione pura” (*ibidem*, p. 276). *Cursiva del autor.*

³⁹ La fórmula general del imperativo categórico es la siguiente: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Roberto R. Aramayo (trad.), Madrid: Gredos, 2010, p. 67).

Para el filósofo italiano, por el contrario, la relación de la ley moral con el Creador es constitutiva: el hombre posee una ley natural racional que tiene justamente sentido y valor universal por tratarse de una participación de la ley eterna divina.⁴⁰ En el siguiente párrafo, Fabro expone con claridad su posición sobre este asunto:

La vida moral no es un monólogo sino un diálogo entre el hombre y Dios, un diálogo concreto que se cumple sobre todo en el secreto de la conciencia del yo individual. Pues sin la referencia a Dios creador del mundo y del hombre, y de la naturaleza del hombre en modo especial, no es posible ninguna ley de valor absoluto y que es igual para todos, que es la exigencia legítima afirmada por Kant en el imperativo categórico el cual -valga el juego de palabras- puede convertirse en un *prius* sólo en cuanto es un *posterius*. Es un *prius* en el orden existencial, pero en cuanto es un *posterius* en el orden creatural, es decir -según la fórmula tomasiana-, en cuanto la ley natural del hombre deriva y se funda sobre la ley eterna de Dios. El *status creationis* resulta por este motivo el necesario fundamento del *status moralitatis*.⁴¹

Pues bien, por otra parte, se pregunta Fabro, si en la moral kantiana el deber (*Sollen*) se presenta sin contenido alguno, ¿cómo se explica el pasaje o acción concreta de lo trascendental a lo empírico? En otras palabras, ¿cómo es posible que el imperativo categórico devenga efectivamente operativo?⁴²

Todo lo competente al plano existencial, es decir, al devenir concreto del yo singular, al movimiento dinámico de la persona, no parece ser de

⁴⁰ Fabro sigue en este aspecto la doctrina del Aquinate: “Omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquid legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur” (Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2).

⁴¹ Cornelio Fabro, “Ateismo e deviazione radicale della libertà”, pp. 295-296.

⁴² Kant no puede dar respuesta a estas interrogantes porque, según la opinión de Fabro, “Il momento esistenziale dell’ autonomia e della scelta suppone l’ oggettività metafisica dell’ esistenza di Dio” (Cornelio Fabro, “Ateismo, libertà e cristianesimo”, en *Giornale di Brescia*, 11 diciembre, 1974, p. 3), el cual ya la *Kritik der reinen Vernunft* ha puesto en tela de juicio y la moral pura del deber *a priori* ha dejado sin significado.

primer orden para Kant, quien –según Fabro– prefiere antes atender a los factores formales de la *personalidad*.⁴³

V. Conclusión

Con la filosofía kantiana se anuncia en el pensamiento moderno la novedad de la libertad como superación y trascendencia de la finitud y limitación del ser. Mediante la afirmación del *Ich denke* trascendental, la negatividad del *cogito* cartesiano se constituye en actividad fundante de la conciencia, en la estructura misma de la libertad del espíritu, en definitiva, en la esencia misma de la subjetividad.⁴⁴

En la laboriosa gnoseología crítica de Kant, conforme con lo arriba desarrollado, el *Ich denke* se muestra como una especie de *vacío formal*, esto es, una estructura trascendental sin fondo ni contenido que se orienta hacia la materia y el noumeno, es decir, hacia el ser que está fuera de sí. Para el filósofo alemán, la razón teórica (*die theoretische Vernunft*) se refiere necesariamente a un objeto que viene dado, a un objeto que proviene de la experiencia.

La razón en cuanto razón práctica, empero, no depende de la materia ni de ninguna otra realidad externa a ella misma. El hombre en cuanto ser libre se eleva por encima de toda ley física de la naturaleza y de toda realidad fenoménica. Consecuentemente, alcanza una independencia y autonomía (*Selbstständigkeit*) que es insospechada en la esfera teórica. En opinión de Fabro, el idealismo trascendental encuentra en este último resultado kantiano la dimensión especulativa más profunda de su filosofía.⁴⁵

⁴³ “A Kant non interessa, non solo nella sfera teorica ma neppure in quella pratica, l’io come singolo, come persona ma solo la personalità, nel senso, come abbiamo visto, di ragione: essa come principio formale universale è il soggetto proprio ed esclusivo della libertà” (Cornelio Fabro, “Ateismo e deviazione radicale della libertà”, p. 289). Cursiva del autor.

⁴⁴ Cfr. Cornelio Fabro “Pensiero Moderno e Cristianesimo”, pp. 137-139.

⁴⁵ “È qui, per l’idealismo trascendentale, la scoperta più profonda di Kant ossia nell’affermazione che la volontà determina sé in sé, ogni diritto e morale riposano sulla libertà, in questo l’uomo ha la sua autocoscienza” (Cornelio Fabro, “La trascendentalità nella dialettica hegeliana”, en *Tempo e storicità dell’uomo*, Gregoriana: Padova, 1971, p. 18).

No obstante los grandes méritos que el idealismo metafísico le reconoce al criticismo de Kant, no deja de denunciar las graves dificultades que su doctrina presenta y deja sin resolución. Entre ellas, se destaca la serie de dualismos que introduce en cada etapa de la conciencia. A modo de ejemplo, en la *Kritik der reinen Vernunft*, el dualismo de materia y forma y de fenómeno y noumeno; en la *Kritik der praktischen Vernunft*, el dualismo de libertad y naturaleza o de esfera sensible y suprasensible.

En este sentido, Hegel reprocha a Kant la actividad puramente *funcional* que le atribuye a la subjetividad, es decir, la consideración del pensamiento como simple *instrumento* para alcanzar el ser.⁴⁶ La actividad trascendental del sujeto, esto es, la libertad absoluta, queda así comprometida en sus bases mismas y termina por convertirse en un postulado que está más allá del ser, en algo simplemente de fe (*Glaube*) que desconoce su realidad constitutiva.

El trascendental, más allá de las limitaciones con que se presenta en el mismo Kant, tiene un alcance y una significación esencial para toda la filosofía moderna posterior. Al respecto comenta Fabro:

Trascendental por lo tanto es el término característico del nuevo curso de la reflexión especulativa para indicar el momento activo y fundante de la subjetividad humana en el actuarse del conocer; en el idealismo crítico de Kant ello está ligado y frenado por el doble límite de la separación del noumeno del fenómeno y por la distinción entre la razón pura y la razón práctica. A la superación de estas fronteras se ha esperado precisamente el desarrollo del idealismo especulativo abatiendo el muro de la cosa en sí y afirmando el carácter creativo de la libertad.⁴⁷

El concepto de libertad continuará su itinerario trascendental en el nuevo y radical despliegue especulativo del idealismo metafísico.

Teniendo en cuenta los propósitos indicados en la introducción de este trabajo, puede notarse que la lectura fabriana, en sus rasgos más

⁴⁶ Cfr. Hegel, "Eileitung", en *Phänomenologie des Geistes*. No pasa inadvertido para Hegel el principio de síntesis intentado por Kant en la *Kritik der Urteilskraft*, en la cual se busca superar el *hyatus* entre el mundo de los fenómenos de la intuición y el de la libertad de la actividad práctica. Sin embargo, Hegel opina que no se trata más que de una unificación subjetiva de la razón teórica y de la razón práctica en la facultad de juicio (Cfr. Immanuel Kant, "Einleitung", en *Kritik der Urteilskraft*).

⁴⁷ Cornelio Fabro, "La trascendentalità nella dialettica hegeliana", p. 15.

distintivos y novedosos, se define por la comprensión global de la modernidad como período de singular reflexión especulativa acerca del ser del hombre. El filósofo italiano subraya –en este sentido– que el principio de inmanencia o principio de conciencia, esto es, la identificación de ser y pensamiento, se erige como principio rector del pensamiento moderno.

La noción de libertad adquiere desde esta plataforma especulativa, impulsada por Descartes, una dirección siempre más radical. En Kant, la noción de libertad se expresa fundamentalmente a través de la trascendentalidad del *Ich denke*, el cual está asentado en el movimiento de resolución-disolución operado por el *cogito* en el acto esencial de negativización de lo *en-sí*.

El complejo pensamiento crítico kantiano resulta, para Fabro, inadmisibles en lo que atiende a su reiterada negativa de todo posible conocimiento de lo nouménico y, en particular, de todo auténtico conocimiento de las realidades metafísicas de Dios, la inmortalidad y sobre todo de la libertad. El agnosticismo del plano teórico tiene, para el filósofo italiano, graves consecuencias en el plano práctico. Por esta razón, Fabro califica sin ambigüedades a la doctrina kantiana como *a-moral*.

La fundamentación metafísica de Dios y la existencial de la inmortalidad del alma van a la par con la raíz explicativa última y constitutiva de la libertad como acto de *elección* originaria. Fabro considera que la deducción trascendental kantiana no supera el plano formal y que por esta razón deja en penumbras el ámbito existencial-dinámico de la persona concreta, del singular, en el que emerge verdaderamente la libertad absoluta y radical del sujeto.

A pesar de las serias acusaciones y del profundo desacuerdo entre ambos autores, Fabro es capaz de reconocer en el filósofo alemán genuinas y penetrantes intuiciones. Entre ellas, acentúa con complacencia la superioridad existencial de la voluntad sobre la inteligencia como procedimiento *pre-existencialista* de preciada valía. Con base en esta intuición como en otras que irá asumiendo aquí y allá de autores modernos y contemporáneos, Cornelio Fabro presentará de manera renovada, polémica y original, el pensamiento de Tomás de Aquino o, para decirlo con mayor justicia y claridad, presentará su propio pensamiento.

VI. Bibliografía

a) Libros del Autor

- Fabro, Cornelio, *Breve introduzione al tomismo*, primera edición, Roma: Desclée, 1960.
- _____ *Dall'essere all'esistente*, Brescia: Morcelliana, primera edición, 1957.
- _____ *Esegesi tomistica*, primera edición, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969.
- _____ *Essere e Libertà*, Perugia: Università degli Studi di Perugia, Dispense inedite, Anno Accademico, 1967-1968.
- _____ *Introduzione a S. Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, primera edición, Milano: Ares, 1983.
- _____ *Introduzione all'ateismo moderno*, primera edición, Roma: Studium, 1964.
- _____ *Introduzione all'esistenzialismo*, primera edición, Milano: Vita e Pensiero, 1943.
- _____ *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, primera edición, Milano: Catania, 1953.
- _____ *La fenomenologia della percezione*, primera edición, Milano: Vita e Pensiero, 1941.
- _____ *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, primera edición, Milano: Vita e Pensiero, 1939.
- _____ *La preghiera nel pensiero moderno*, primera edición, Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1979.
- _____ *La svolta antropologica di Karl Rahner*, primera edición, Milano: Rusconi, 1974.
- _____ *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, primera edición, Torino: S.E.I., 1960.
- _____ *Percezione e pensiero*, primera edición, Milano: Vita e Pensiero, 1941.
- _____ *Problemi dell'esistenzialismo*, primera edición, Roma: A.V.E., 1945.
- _____ *Riflessioni sulla Libertà*, primera edición, Rimini: Maggioli, 1983.
- _____ *Studi kierkegaardiani*, primera edición, Brescia: Morcelliana, 1957.
- _____ *Tomismo e pensiero moderno*, primera edición, Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969.

b) Artículos del Autor

Fabro, Cornelio, "Ateísmo e cristianesimo come momenti risolutivi del pensiero moderno", en *Il mondo di Domani*, Roma: Abete, 1964, pp. 189-223.

_____ "Ateísmo e deviazione radicale della libertà", en *Riflessioni sulla libertà*, Segni, segunda edición, Edivi, 2004, pp. 259-299.

_____ "Il trascendentale da Kant a Gentile", en *Corso di storia della filosofia*, Dispense inedite, Magistero Maria SS. Assunta, Anno Accademico 1965-1966.

_____ "Il trascendentale moderno e il trascendentale tomistico", en *Angelicum*, 60, IV, 1983, pp. 534-558.

_____ "L'uomo moderno e il dubbio", en *Mater Ecclesiae*, 1, 1966, pp. 9-15.

_____ "La trascendentalità nella dialettica hegeliana", en *Tempo e storicità dell'uomo*, Gregoriana: Padova, 1971, pp. 11-46.

_____ "Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà", en *Riflessioni sulla libertà*, segunda edición, Segni, Edivi, 2004, pp. 13-53.

_____ "Pensiero Moderno e Cristianesimo", en *Filosofia e formazione ecclesiastica*, Città del Vaticano, 1960, pp. 129-175.

c) Otras Obras

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, primera edición, Leipzig: Hoffmeister, 1952.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Roberto R. Aramayo (trad.), primera edición, Madrid: Gredos, 2010.

_____ *Crítica de la Razón Pura*, Mario Caimi (trad.), primera edición, Buenos Aires: Colihue, 2007.

_____ *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Roberto R. Aramayo (trad.), primera edición, Madrid: Gredos, 2010.

_____ *Kritik der Urtheilskraft*, primera edición, Berlin: Akademie, 2008.

Tomás de Aquino, *Summae Theologiae*, I-II, primera edición, Madrid: B.A.C., 1952. 