

La definición de la noción de humanismo y el análisis de su desarrollo desde la Antigüedad Clásica hacia el Renacimiento en el pensamiento de Cornelio Fabro

The definition of the notion of humanism and the analysis of its development from Classical Antiquity to the Renaissance in the thought of Cornelio Fabro

FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA
Universidad Francisco de Vitoria
fj.rubio@ufv.es

Resumen: En este artículo se pretende analizar la noción de “humanismo” según la definición de Cornelio Fabro, especialmente en la obra de *L'Anima*. Junto a ese análisis se estudian también la situación general de los términos del debate que nacen de la definición, así como el método empleado por Fabro para explicar el desarrollo del concepto en cuestión a lo largo de la historia. En un segundo momento se abordan los tres primeros modelos presentados por el autor de referencia: el de la Antigüedad Clásica, el de la Edad Media y el del Renacimiento.

Palabras clave: Humanismo, Cornelio Fabro, Antigüedad Clásica, Edad Media, Renacimiento.

Abstract: *This article aims to analyze the notion of “humanism” according to the definition of Cornelio Fabro, especially in his work *L'Anima*. Along with this analysis, we also study the general situation of the terms of the debate that arise from the definition, as well as the method used by Fabro to explain the development of the concept in question throughout history. In a second moment the three first models presented by the author of reference are approached: that of Classical Antiquity, that of the Middle Ages and that of the Renaissance.*

Key words: *Humanism, Cornelio Fabro, Classical Antiquity, Middle Ages, Renaissance.*

Artículo recibido el día 5 de julio de 2018 y aceptado para su publicación el 30 de noviembre de 2018.

I. Introducción

En el presente artículo se hará un análisis de la noción de humanismo en la obra de Cornelio Fabro, *L'Anima*, y se expondrá –a modo de ejemplo– el desarrollo de dicha noción en los primeros tres modelos presentados por Fabro. Un autor que supo dialogar con el mundo contemporáneo a partir de una perspectiva de tomismo conciliador. En este sentido, el P. Cornelio Fabro resumía su periplo intelectual en una ya célebre cita de sus “*Appunti*”:

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 ricupero del realismo classico-cristiano nell'esistenzialismo metafisico di Kierkegaard contro l'antropologismo ateo dell'immanenza moderna¹.

En la definición de humanismo de Cornelio Fabro, que vertebra su crítica y su propuesta antropológica, pueden apreciarse estas tres “direcciones fundamentales” de su pensamiento. En efecto, en la apertura del sujeto al ser tiene lugar el momento esencial de lo que llama Fabro el encuentro de “*La causalità trascendentale dell' 'esse' e la libertà umana*”², en una de sus obras principales, “*Partecipazione e Causalità*”:

Come per l'essere rispetto alla costituzione dell'ente, così per il bene rispetto alla tendenza della volontà, possiamo distinguere due momenti: l'uno

¹ C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, 108: “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”. Traducción tomada del artículo de C. BENAVIDES, “La autodeterminación de la voluntad. Según el ‘tomismo esencial’ de Cornelio Fabro”, 46.

² Se titula así el capítulo de C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 424-434: “La causalidad trascendental del ‘esse’ y la libertad humana”.

costitutivo della volontà nella messa in atto della tendenza al bene come tale, l'altro determinativo ed esplicativo per l'atto di scelta del bene. In altre parole: come nell'ordine statico dell'essere c'è il momento della creazione e conservazione dell'esse come tale, e c'è poi il momento della causalità delle formalità particolari e conseguenti all'esse, così anche nell'ordine dinamico c'è il primo momento della messa in atto tendenziale, cioè del primo movimento verso il bene da parte della volontà –che sta nell'origine come principio e causa degli atti di scelta che ogni singolo ha da porre per orientarsi nella vita ed inserire la propria esistenza nell'ordine morale– e c'è poi l'atto di scelta particolare nella sfera concreta di esistenza³.

La participación del ser se encuentra, por lo tanto, en la base fundacional misma del acto de libertad por el que el mismo ser-sujeto se abre al ser como tal en el ser-objeto. Este fue uno de los puntos más trabajados por Fabro a lo largo de su vida: el encuentro preciso entre la participación del ser en la esfera constitutiva del agente libre, y la expansión de dicho ser en la estructura de la libertad. En este sentido, el material documental toca prácticamente todo el núcleo de su obra⁴.

Por otro lado, en la definición de humanismo aparece también una toma de postura clara ante la inmanencia del ateísmo moderno. Para Fabro la gran carencia de las propuestas humanistas de la modernidad –sean de la corriente que sean– consiste en la pérdida de la dimensión de lo sagrado,

³ C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 428: “Así como por el ser respecto a la constitución del ente, del mismo modo por el bien respecto a la tendencia de la voluntad, podemos distinguir dos momentos: el primero constitutivo de la voluntad en la puesta en acto de la tendencia al bien como tal, el otro determinativo y explicativo por el acto de elección del bien. En otras palabras: como en el orden estático del ser se encuentra el momento de la creación y conservación del *esse* como tal, y se da entonces el momento de la causalidad de las formalidades particulares y consiguientes al *esse*; así también en el orden dinámico hay el primer momento de la puesta en acto tendencial, es decir el primer movimiento hacia el bien de parte de la voluntad –que está en el origen como principio y causa de los demás actos de elección que cada singular debe poner para orientarse en la vida e insertar la propia existencia en el orden moral –y se da después el acto de elección particular en la esfera concreta de la existencia”. A menos que no se indique lo contrario, todas las traducciones del artículo son del autor.

⁴ Además de las obras ya citadas, por ejemplo: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*; C. FABRO, *L'Assoluto nell'esistenzialismo*; C. FABRO, *Riflessioni sulla Libertà*; C. FABRO, *Scritti sulla Libertà*; C. FABRO, “L'Assoluto come fondamento della libertà”, 340-348; C. FABRO, “*Libertà*”, voz para la Enciclopedia Cattolica; C. FABRO, “Atto esistenziale e impegno della libertà”, 1983.

que clausura efectivamente las posibilidades del ser humano respecto al ser. Este mismo aspecto lo desarrolló extensamente, por ejemplo, en su obra *“La metafísica tomista e il pensiero moderno”*, y en otros artículos y publicaciones⁵.

Por último, Cornelio Fabro siempre reconoció la gran deuda que tenía con el descubrimiento del pensamiento de Kierkegaard. Él mismo afirmó:

Posso e devo dire che il mio incontro con Kierkegaard è stato decisivo non meno di quello con S. Tommaso, Kant, Hegel, Marx..., sia per afferrare l'unità sotterranea del pensiero filosofico nelle varie epoche di cultura, sia per cercare dall'interno la radice o le radici del suo polimorfismo, del suo alzarsi e abbassarsi [...] nei vari secoli. E come la metafisica di s. tommaso mi ha liberato per sempre dai formalismi e dalle vuotaggini delle controversie scolastiche, così l'esistenzialismo cristiano di Kierkegaard mi ha liberato dal complesso di inferiorità verso il pensiero o, più esattamente, verso la barabanda dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea, rivelandomi il loro sottofondo antiumano prima che anticristiano. Dirò fra poco quale effetto complessivo ha prodotto in me questo incontro con S. Tommaso e Kierkegaard, due pensatori altrettanto radicali nelle loro istanze di fondo, ma posti agli antipodi dello sviluppo della cultura occidentale⁶.

⁵ Cf. C. FABRO, *Introduzione a S. Tommaso (La metafisica tomista e il pensiero moderno)*; C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*; C. FABRO, *Dio. Introduzione al problema teologico*; C. FABRO, “La dissoluzione razionalistica dell'Uomo-Dio”.

⁶ R. GOGLIA, *La novità metafisica in Cornelio Fabro. Linee ermeneutiche delle opere. Nota biografica e bibliografia degli scritti*, 64: “Puedo y debo decir que mi encuentro con Kierkegaard ha sido no menos decisivo que mi encuentro con Santo Tomás, Kant, Hegel, Marx..., sea para aferrar la unidad subterránea del pensamiento filosófico en las varias épocas de cultura, sea para buscar desde dentro la raíz o las raíces de su polimorfismo, de su alzarse y abajarse (...) a lo largo de los siglos. Y como la metafísica de Santo Tomás me ha liberado para siempre de los formalismos y de los vacíos de las controversias escolásticas, del mismo modo el existencialismo cristiano de Kierkegaard me ha liberado del complejo de inferioridad hacia el pensamiento o, más exactamente, hacia la barahúnda de los sistemas en flujo constante de la filosofía moderna y contemporánea, revelándome su trasfondo antiumano antes que anticristiano. Diré dentro de poco cuál es el efecto general que ha producido en mí este encuentro con Santo Tomás y Kierkegaard, dos pensadores bastante radicales en sus instancias de fondo, pero situados en las antípodas del desarrollo de la cultura occidental”.

Esta síntesis de pensamiento tomista y kierkegaardiano⁷ que tuvo lugar en la mente de Fabro le permitió la posibilidad, no sólo de enfrentarse con solvencia a los grandes problemas planteados por los sistemas ateos modernos –como él mismo dice–, sino aportar también una nueva dimensión existencial al problema fundamental de la apertura de la libertad humana al *Ipsum Esse*, que tiene lugar en el humanismo cristiano: la relación de una realidad finita con el Infinito, que deja de ser Absoluto para convertirse en una Persona de carne y hueso, Jesucristo. A continuación, se podrá apreciar la importancia de este punto en el desarrollo de la reflexión sobre el humanismo cristiano de Fabro⁸.

Se articulará el presente trabajo en cuatro partes: una primera sección en la que se expondrá y se analizará detenidamente la definición de “humanismo” aportada por el escritor estigmatino. Además, se expondrá también el método según el cual procede en su desarrollo temático de la noción de “humanismo” a lo largo de la historia. A continuación se presentará, casi a modo de análisis de ejemplos, la aplicación que el mismo Fabro lleva a cabo en los tres primeros modelos históricos de “humanismo”: el de la Antigüedad Clásica, el de la Edad Media y el del Renacimiento⁹.

II. Definición de humanismo, interés y problemas de la cuestión

II.1. Definición de “humanismo” de Cornelio Fabro

Para Cornelio Fabro existe una clara línea de continuidad entre lo que la realidad le puede decir al ser humano sobre la verdad del ser (metafísica), y lo que el ser humano puede comprender y decir de tal realidad y de sí mis-

⁷ Otros documentos importantes de Fabro sobre el pensamiento de Kierkegaard (además de la traducción de sus textos al italiano): Cf. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*; C. FABRO, *L'Assoluto nell'esistenzialismo*; C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo*; C. FABRO, *Studi kierkegaardiani (Simposio a collaborazione internazionale per il centenario della morte di Kierkegaard 1955 a. c. di C. Fabro)*.

⁸ Existen otros documentos en los que Fabro desarrolla el tema del humanismo: Cf. C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*; C. FABRO, *L'Io e l'esistenza*, Perugia 1975-1976, *pro manuscripto* (texto de las lecciones del curso de Fabro en la universidad de Perugia); C. FABRO, *Essere nell'io*, Perugia 1980-1981, *pro manuscripto* (texto de las lecciones del curso de Fabro en la universidad de Perugia). Los dos últimos textos los he tomado de A. ACERBI y L. ROMERA, “La antropología de Cornelio Fabro”, 106.

⁹ Se espera poder completar en trabajos posteriores las nociones del humanismo marxista y del humanismo existencial.

mo en relación con esa verdad (antropología). Este esquema de Fabro, como explican Ariberto Acerbi y Luis Romera, puede denominarse “humanista”:

En él [se refieren al último capítulo del manual *L'Anima*¹⁰] se pone de manifiesto que la inspiración que sostiene el pensamiento antropológico de Fabro es de tenor “humanista”. Es más, dicha inspiración explica la unidad de toda su obra y concretamente la articulación entre sus investigaciones en el campo de la metafísica y su reflexión antropológica. Tal unidad radica en el reconocimiento del carácter originario de la “subjetividad” del hombre y de la armonía entre las dimensiones inmanente y trascendente del ser humano¹¹.

El filósofo estigmatino concibe, por lo tanto, el humanismo como “(...) un fenomeno di cultura e un orientamento di pensiero che nei problemi circa l'essere del mondo e della trascendenza converge sull'uomo, per la determinazione del suo essere e del suo destino”¹².

En esta definición entran en juego elementos de sumo interés que podrían suponer un análisis sistemático del pensamiento humanista. Se habla de dos perspectivas: de “fenómeno cultural” y de “orientación del pensamiento”, es decir, se incluye tanto el punto de vista del sujeto, como del hecho ambiental (histórico-local que incluye tanto a los sujetos como los objetos) supuesto en la cultura. Se mencionan como objetos problemáticos de esta perspectiva el converger en el hombre del ser del mundo (metafísica, física y cosmología, “realidad profana”, si se quiere) y de la trascendencia (metafísica, teología y religión, “realidad sagrada” o “sacro”), en tanto cuanto influyen en su ser hombre y en su devenir personal.

Sin embargo, para Fabro el análisis meramente sistemático de los elementos que intervienen en esta definición no es de especial interés porque, en este sentido, cualquier filosofía (y cualquier concepción del mundo y de la vida, señala Fabro) es intrínsecamente humanista. Se trata de un hecho imposible de eludir: cualquier forma de pensamiento filosófico redundaría en un retorno incremental a uno mismo.

¹⁰ C. FABRO, “L'umanesimo e l'enigma dell'uomo”, 215-239.

¹¹ A. ACERBI – L. ROMERA, “La antropología de Cornelio Fabro”, 105.

¹² C. FABRO, *L'Anima*, 215: “(...) un fenómeno de cultura y una orientación de pensamiento que, en los problemas a cerca del ser del mundo y de la trascendencia, converge en el hombre, para la determinación de su ser y de su destino”.

Está claro que el sujeto humano es el punto de convergencia común de todas estas concepciones (incluso de aquellas que trataran explícitamente de evitarlo). Lo que en realidad cambia es el modelo estructural que, a lo largo de la historia, las distintas corrientes de pensamiento han establecido entre dicho sujeto y la realidad en la que tal sujeto se enfrenta con la verdad del ser: “resta il problema essenziale della struttura di questa ‘humanitas’ rispetto al problema della verità dell’essere”¹³.

II.2. Situación general de los términos del debate

Esta concepción de humanismo –la definición y la determinación de su problemática– no es en modo alguno ajena al problema general al que se enfrenta el mismo Cornelio Fabro en su proyecto vital. A lo largo de su recorrido de reflexión y publicaciones sobre la libertad, el hombre y el humanismo, Fabro se concentró en dos grandes debates que consideraba fundamentales en su momento histórico.

Por un lado, se encuentra el devenir de la filosofía moderna, que se inaugura con la pérdida de la prioridad metafísica y, consecuentemente, con la pérdida de la fundación de la libertad humana en la causalidad divina. Fabro se encuentra frente a ese devenir como heredero, interlocutor, y contrincante. El estigmatino no consideraba el tomismo como una mera doctrina anterior a ese devenir, ajena y superada por el mismo, sino como una verdadera filosofía humana que, a partir de unos principios metafísicos, teológicos y gnoseológicos fundantes, es capaz de dialogar y desarrollarse en diálogo con el pensamiento del hombre de cada siglo, tenga éste las propiedades que sean.

Este devenir moderno arrancó en el Renacimiento y alcanzó –en los días de Fabro– el materialismo marxista y el existencialismo ateo. La insistencia de Fabro en muchos de sus trabajos de arrancar con un análisis histórico partiendo desde los albores de la modernidad no es, por supuesto, fortuita, ni responde a un mero *modus faciendi* o a una experiencia biográfica¹⁴. La paradoja de la relación de Fabro con el problema moderno gira

¹³ Ibidem: “permanece el problema esencial de la estructura de esta *humanitas* respecto al problema de la verdad del ser”.

¹⁴ Cf. C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, 30. Fabro nunca escondió la importancia que los autores modernos tuvieron en su formación. De hecho, su tesis doctoral en filosofía versó sobre la objetividad de la causalidad y la crítica de Hume a la misma.

en torno a dos constantes: por un lado, el íter moderno se dirige al extremo opuesto al del pensamiento tomasiano y clásico; por otro, el tomismo es estructuralmente abierto al enriquecimiento especulativo y su doctrina metafísica –tal y como Fabro la entiende– sostiene al hombre como presente en el mundo y abierto a la verdad del ser:

Agli antipodi del pensiero classico e tomistico che concepiscono il conoscere come “un accrescimento del soggetto nell’atto” dall’interno dell’essere, poiché il cominciamento è fatto dallo stupore della presenza del mondo e dall’apertura alla verità dell’essere, si è posto il pensiero dell’immanenza moderna¹⁵.

Se trata de un primer gran debate construido sobre la lucha de la modernidad que, tras un rechazo de los elementos antropológicos clásicos y medievales, se adopta un recorrido de paulatino solipsismo y ensimismamiento humano. El rechazo al punto de partida metafísico, a la posibilidad del hombre –por su apertura– de relacionarse inmediatamente con el ser y escudriñar su verdad, supuso en primer lugar la pérdida de la trascendencia (las dimensiones mismas de ser, bien y verdad), la asunción por parte del sujeto del ámbito de lo absoluto y, finalmente la negación de ese mismo ámbito: el ateísmo, el materialismo, el relativismo, etc., como se verá en el presente artículo.

El otro gran debate que tiene lugar en las décadas de los 50 y los 60 –como ambiente vital que circunda también la problemática de *humanismo*, tal y como la trabaja Fabro– es el de la *Nouvelle Theologie* frente a la, así llamada, *Neoescolástica* (especialmente de los siglos XIX y XX). Fabro no perteneció a ninguno de estos movimientos y no dudó en criticar sus motivaciones¹⁶. El debate, que podría encuadrarse en los criterios permanentes

¹⁵ C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, 157: “En las antípodas del pensamiento clásico y tomista que conciben el conocer como “un crecimiento del sujeto en el acto” desde dentro del ser, porque el comienzo se da desde el estupor de la presencia del mundo y de la apertura a la verdad del ser, se ha opuesto el pensamiento de la inmanencia moderna”.

¹⁶ Una buena crítica a los parámetros fundamentales de la Neoescolástica en C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, 256. Sobre los efectos de la “Nueva teología”, véase C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*; o C. FABRO, *L’avventura della teologia progressista*. Entre los pensadores de la *Nouvelle theologie* o *Ressourcement* se cuentan M. Blondel, Pierre Teilhard de Chardin, Yves de Congar, Henri de Lubac, Jean Daniélou y Marie-Dominique Chenu. Bajo la bandera de Neoescolástica los historiadores de la fi-

de progreso y conservación, asume una connotación especial al poner en la balanza algunos aspectos hasta entonces considerados intocables dentro del dogma católico. Mientras unos –especialmente por influjo del marxismo¹⁷– intentaban adaptar lo que ellos entendían como una postura demasiado tradicional que había traicionado el origen del dogma y la moral; los otros rechazan cualquier posible interpretación del cristianismo ajena a las fórmulas y formalidades de la tradición, promoviendo –en algunos casos– relecturas “compatibles” del pensamiento moderno a la luz del dogma (como en el caso de Maréchal, por ejemplo).

Sobre el tema particular del humanismo, el religioso estigmatino es más contundente con Blondel que con la Neoescolástica contemporánea en general. Porque en este caso, la *Nouvelle Theologie*, al criticar el formalismo escolástico conceptualista del movimiento Neoescolástico, tiende a aceptar los presupuestos mismos de la modernidad que busca superar –con un optimismo inapropiado– el modelo clásico-medieval¹⁸.

Ambos debates confluyen, por lo tanto, en el gran dilema de la historia de la filosofía sea en cuanto tiene ésta de metafísica, de gnoseológica, de teológica, de ética o de antropológica: aceptar como punto de partida una visión en la que el hombre descubre la verdad del ser en su encuentro con ella en la realidad, o la visión en la que el hombre construye dicha verdad –de forma autónoma o social, pero siempre dialéctica–, independientemente del efectivo ser de las cosas.

II.3. *El método que sigue Cornelio Fabro*

El método adecuado a la problemática planteada –y que Fabro sigue– es el siguiente:

1.º Evidencia y distingue los principales modelos distintos que han tratado de enunciar una concepción original de humanismo, según los criterios establecidos.

2.º Descubre la línea de continuidad histórica que existe entre unos y otros.

losófia han situado a pensadores tan dispares como J. Maréchal, J. Maritain, G. Gentile, E. Falqué, S. Ramírez o A. Sertillanges. Esta clasificación no es en modo alguno estricta y una elaboración suficiente requeriría un esfuerzo mucho mayor de cuanto es posible dedicar a este artículo.

¹⁷ Cf. C. FABRO, *L'avventura della teologia progressista*, 8.

¹⁸ Cf. C. FABRO, *L'anima*, 101.

3.º Presenta los principales problemas y los principales logros de cada una de estas concepciones.

4.º Hace un gran esfuerzo por alcanzar el fundamento de aquellas concepciones de humanismo que le eran coetáneas, para poder establecer un diálogo.

De hecho, como también explican Acerbi y Romera, se percibe como característica particular del tomismo de Fabro una voluntad firme y constante por dialogar con el pensamiento de su época. Son continuas sus referencias a Heidegger, Hegel, Nietzsche, Feuerbach o Marx. Hace un esfuerzo no desdeñable en incluir en su diálogo a tomistas con quienes disidía, tanto para los puntos de encuentro como para los de contraste. Concretamente en su antropología, (cabe recordar –como señalan Acerbi y Romera– que el manual *L'Anima* surge con la voluntad explícita de renovar los temas clásicos del tomismo a la luz de un diálogo con la modernidad, el idealismo y –especialmente– el existencialismo¹⁹). En las últimas páginas del capítulo “*L'umanesimo e l'enigma dell'uomo*” se percibe una voluntad de dejar claro y firme el *status quaestionis* del problema tal y como se presentaba ante Fabro en 1955. Por todo lo dicho, parece claro que el esquema expositivo de Fabro será uno histórico-sistemático: partiendo desde las bases asentadas por el pensamiento griego (principalmente el socrático), hace un recorrido histórico amplísimo hasta alcanzar el siglo XX, deteniéndose a analizar sistemáticamente los siguientes modelos:

- 1.º El modelo griego.
- 2.º El modelo cristiano, antiguo y medieval.
- 3.º El modelo renacentista “*classicheggiante*”.
- 4.º El modelo moderno (racionalista y empirista).
- 5.º El modelo crítico de la ilustración.
- 6.º El modelo idealista-romántico.
- 7.º El modelo post-idealista (el pensamiento de la izquierda hegeliana y el existencialismo cristiano).
- 8.º El existencialismo contemporáneo.

Estos ocho modelos principales que desarrolla a lo largo del libro, los resume finalmente en cinco grandes propuestas:

1.º El modelo griego, como el que introdujo los elementos constitutivos de la definición de “humanismo” y de su estructura problemática.

¹⁹ Cf. A. ACERBI – L. ROMERA, “La antropología de Cornelio Fabro”, 104.

2.º El modelo renacentista, en el que se da una radical prioridad a la alta cultura y concibe al hombre como una síntesis cultural unívoca. Cabe presentar como telón de fondo de este modelo el problema subjetivista de la modernidad.

3.º El modelo de “humanismo cristiano”, en sus distintas grandes apariciones a lo largo de la historia: tanto en la Antigüedad y en la Edad media, como en la Contemporaneidad. Este humanismo presenta una importante ambigüedad en sus dos principales formas históricas:

a) O di esso amette (...) che la “formazione” dell’uomo secondo è nel raggiungimento della “conformità” (ὁμοίωσις, *omoíosis*) con Dio mediante la grazia divina che libera dal peccato e dona la “vita eterna” (ζωή αἰώνιος, *Dsoé haiónios*), ma allora non è più opera d’uomo se non in quanto prima e soprattutto è opera di Dio²⁰.

b) Oppure si ammette l’identità dialettica dell’uomo con Dio, risolvendo i misteri della rivelazione (Trinità, Incarnazione) come sviluppo intrinseco dell’autocoscienza umana (idealismo metafísico); ma allora se si può bensì parlare di Umanesimo, si deve cancellare ogni trascendencia dell’essere, sia del finito (il mondo, l’io singolo) come dell’Infinito (Dio)²¹.

4º El modelo de humanismo marxista, que pretende reducir la definición de idealismo al ámbito exclusivo de la relación hombre-naturaleza, extirpando cualquier asomo de “mistificación” trascendental.

5º El modelo de humanismo existencialista (en su amplísima gama) que redescubre al ser humano como “posibilidad”, es decir, definido como o en “apertura” al ser. La radical partición del existencialismo en este sentido –al menos así parece para Fabro– es su posible connotación como “teológico” o como “ateo”.

²⁰ C. FABRO, *L’Anima*, 238: “O de él admite (...) que la “formación” del hombre según se encuentra en el alcanzar la “conformidad” con Dios mediante la gracia divina que libera del pecado y da la “vida eterna”, pero entonces no es ya una obra del hombre si no en cuanto es primero y sobre todo obra de Dios”.

²¹ *Ibidem*: “O se admite la identidad dialéctica del hombre con Dios, resolviendo los misterios de la revelación (Trinidad, Encarnación) como un desarrollo intrínseco de la autoconciencia humana (idealismo metafísico); pero en tal caso si se puede hablar más bien de Humanismo, se debe eliminar cualquier trascendencia del ser, sea del finito (el mundo, el “yo” singular) como del Infinito (Dios)”.

III. Nacimiento del humanismo en el pensamiento griego clásico: “εδιζήσάμην εμεωυτόν”²² (*edidsesámen emeoitón*)

Heráclito fue quien, al parecer, inauguró el pensamiento humanístico con una sentencia de gran carga moral: “me he buscado a mí mismo”. Para Fabro ésta es la formulación de un fenómeno que debe haber surgido con el albor de la humanidad y su conciencia. En efecto, la conciencia es “la presencia de uno mismo a uno mismo”²³.

Ya Homero –probablemente un siglo antes que el filósofo de Éfeso–, el “την Ελλάδα πεπαιδευκεν”²⁴ (*ten Eláda pepaideiuken*), sin corromper la universalidad de sus cantos con minuciosidades psicológicas particulares alcanza a presentar la fórmula esencial según la imagen de compromiso heroico. Aquiles y Odiseo representan las dos posibilidades modélicas del sujeto heroico en relación con su propio devenir: la trascendencia incluso más allá de la muerte (gracias al recuerdo en el canto de la musa y al cumplimiento del designio de Zeus en la propia muerte), o el viaje de retorno al hogar (por el que el mismo héroe puede relatar sus hazañas).

νῦν δ' ἴνα καὶ σοὶ πένθος ἐνὶ φρεσὶ μυρίον εἶη
 παιδὸς ἀποφθιμένοιο, τὸν οὐχ ὑποδέξειαι αὐτίς
 οἴκαδε νοστήσαντ', ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ θυμὸς ἄνωγε
 ζῶειν οὐδ' ἄνδρεςσι μετέμμεναι, αἶ κε μὴ Ἔκτωρ
 πρῶτος ἐμῶ ὑπὸ δουρὶ τυπείς ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσει,
 Πατρόκλοιο δ' ἔλωρα Μενoitιάδεω ἀποτίσῃ.²⁵

ἀλλὰ καὶ ὡς ἐθέλω καὶ ἐέλδομαι ἤματα πάντα
 οἴκαδέ τ' ἐλθέμεναι καὶ νόστιμον ἡμᾶρ ἰδέσθαι.
 εἰ δ' αὖ τις ῥαίησι θεῶν ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ,
 τλήσομαι ἐν στήθεσσι νῆχων ταλαπενθέα θυμόν.²⁶

²² HERÁCLITO, B. 101, en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, 173.

²³ Cf. C. FABRO, *L'Anima*, 237.

²⁴ PLATÓN, *La República*, X, 607a. La expresión significa “el maestro de todos los griegos”.

²⁵ HOMERO, *Iliada*, canto XVIII, vv.88-93. “(...) mas ahora soportarás en tus entrañas también dolor infinito/ por la muerte de un hijo al que ya no has de acoger/ de vuelta a casa, pues no me impulsa mi ánimo/ a vivir y habitar entre los hombres, a no ser que Héctor/ por mi lanza abatido antes pierda el aliento/ y pague el despojo que hizo del Menecíada Patroclo”.

²⁶ HOMERO, *Odisea*, canto V, vv.219-222: “Esto no obstante, deseo y anhelo continuamente/irme a mi casa y ver lucir el día de mi vuelta/ Y si alguno de los dioses quisiera

En ambos casos Aquiles y Odiseo deben hacer una reflexión sobre su propia misión y sobre el sentido meta-histórico de sus vidas. Aquiles opta por la muerte, y Odiseo por su mujer Penélope. Ambos teniendo como alternativa la inmortalidad. En esa decisión Homero presenta al hombre en una relación amplísima con el ser del cosmos y su devenir, y es por eso por lo que el cantor de la *Iliada* es el maestro de todos los griegos. Por supuesto, dentro siempre de las fronteras marcadas por las posibilidades de la cultura y religión de la Grecia de su época, que impedían una genuina trascendencia más allá de los confines del mundo.

Y en el mismo Homero se percibe una importante salvedad que menciona Fabro: el hombre no es la fuente radical de la *humanitas*. El hombre (como sujeto de la relación con la verdad que estructura al humanismo) no es el señor unívoco de su destino y de la historia. Incluso Aquiles acata en su decisión –al menos implícitamente– el designio de Zeus, que es más radical aún que su propia libertad. Por supuesto, este dato es suficientemente confirmado, como señala Fabro, por la multiplicidad de respuestas al problema de la verdad que surge a lo largo de la historia, incluso dentro de un contexto más particular como pudiera serlo, por ejemplo, la filosofía moderna continental: “La fenomenología della cultura è quindi contro l’ammissione di un Umanesimo in senso ontologico cioè di una *humanitas* fondante”²⁷.

A partir de lo ya dicho se puede decir que el humanismo consiste en la descripción –y en la cosmovisión ligada a esa descripción– de la relación del hombre con la verdad del ser, por la que el mismo hombre se conoce a sí mismo. Además, que tal verdad del ser no procede unívocamente del sujeto como principio fontal. Otra opción es poner la raíz de la relación en el mismo ser, con lo que el sujeto se situaría como meramente pasivo frente a la acción de la realidad sobre sí. Tampoco esto es satisfactorio y contradice nuestra experiencia: nos conocemos como sujetos activos y creativos, no como meros receptáculos de observaciones ciertas.

Otra posible opción es que el sujeto sea un “principio activo”. Es decir, el aspecto realmente relevante del pensamiento humanístico no consiste tanto en la relación del sujeto con el mundo, que no sería más que una etapa inicial de recogida de datos –sin importancia en sí mismos– rápidamente

aniquilarme en el vinoso ponto/lo sufriré con el ánimo que llena mi pecho y tan paciente es para los dolores” (traducción de L. SEGALÁ y ESTALELLA).

²⁷ C. FABRO, *L’Anima*, 216. “La fenomenología de la cultura es, por lo tanto, contra la admisión de un Humanismo en sentido ontológico, es decir, de una *humanitas* fundante”.

superada. El humanismo surge, por lo tanto, como una configuración que el mismo hombre hace del mundo en su interior (en primer lugar) según la dirección de una directriz o una intuición espiritual, y en la vida del espíritu en general (en un segundo momento) como parte de la historia de la civilización humana²⁸. Es el humanismo en el que el hombre es, ante todo, generador de cultura y pretende resumir en su movimiento los ideales de la cultura clásica según una mirada que Fabro califica de “aristocrática”²⁹.

La última opción que presenta Fabro es la de una concepción que denomina “metafísico-profética”, particular de la cosmovisión judeo-cristiana (fruto de un elemento común). En esta concepción de humanismo el ser humano es persona, agente consciente y libre de sus propios actos y de su propio destino; pero en primer lugar es fruto de la creación, actúa bajo la mirada de la Providencia divina, con una libertad constituida según imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, con un destino a la vez común y particular: el de reencontrarse con su Creador. Fabro reestructura esto según cuatro principios fundamentales:

- 1.º El absoluto dominio de Dios sobre el hombre.
- 2.º El interés continuo de Dios sobre el hombre.
- 3.º La persona humana como agente consciente y libre.
- 4.º El absoluto esfuerzo del hombre hacia Dios³⁰.

De este modo el “γνώθι σεαυτόν”³¹ (*gnózi seaiutón*) délfico, rescatado por Sócrates en sus diálogos, puede expandirse según dos grandes modelos de humanismo: el primero, de la alta cultura, dará lugar al pensamiento triunfal del “*Quattrocento*” italiano; mientras que el segundo, dará origen al pensamiento medieval cristiano.

IV. Concepción judeo-cristiana del humanismo: significado metafísico-profético

En el humanismo que surge en el seno del primer cristianismo y florece a lo largo de la escolástica medieval hasta el renacimiento, la acción de

²⁸ Cf. *Ibidem*.

²⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁰ Cf. *Ibidem*, 217.

³¹ PAUSANIAS, *Pausaniae Graeciae Descriptio* 10, 24-1. La expresión significa “conócete a ti mismo”.

apertura del sujeto humano a la verdad del ser se encuentra encuadrada en dos ejes antitéticos:

- 1.º la *trascendenza divina* che ha l'assoluto dominio sulla creazione e sull'uomo;
- 2.º *l'interesse speciale di Dio per l'uomo* (Provvidenza) che lo crea signore del mondo, lo vuol salvare dopo la caduta del peccato –ed è il momento essenziale– in modo che Dio stesso si fa uomo³².

La encarnación de Cristo, Hijo de Dios, permite que el hombre –y el humanismo con él– supere el ámbito meramente subjetivo. La naturaleza humana se ha visto elevada a un plano trascendente y, por lo tanto, capaz de otorgar a la Verdad trascendental y meta-histórica un rostro personal: el del Padre. La conclusión de Fabro es de una gran belleza y profundidad:

La religione rivelata afferma di essere l'unica via di salvezza dell'uomo: è quindi concezione più umanistica –se si vuole– in quanto l'uomo è entrato nell'ambito stesso della divina trascendenza e costituisce tutta la realtà della storia non semplicemente come “soggetto” in qualsiasi senso, ma come apertura, progresso e chiusura o compimento del tempo³³.

Según el humanismo cristiano, la muerte de Cristo en la cruz supone una asimilación total de la naturaleza humana por parte de Dios –hasta sus últimas consecuencias–. La acción redentora de Cristo eleva al ser humano a un punto desde el cual puede presentarse como co-redentor y co-partícipe del plan de Dios, abierto tanto a la realidad concreta de su presente, como a su progreso y su futuro cumplimiento en el tiempo.

El significado de este humanismo es, por ello, fundamentalmente metafísico: el ser humano no es un mero sujeto de acción o de formación pasiva, sino que es ontológicamente partícipe de la gracia divina: abierto radicalmente a la trascendencia y a la salvación.

³² C. FABRO, *L'Anima*, 217: “La trascendencia divina que posee el absoluto dominio sobre la creación y sobre el hombre; el interés especial de Dios por el hombre (Providencia) que lo crea como señor del mundo, lo quiere salvar de la caída del pecado –y es el momento esencial– de modo que Dios mismo se hace hombre”.

³³ *Ibidem*: “La religión revelada afirma ser la única vía de salvación del hombre: es por lo tanto la concepción más humanística –si se quiere– en cuanto el hombre ha entrado en el ámbito mismo de la divina trascendencia y constituye toda la realidad de la historia no simplemente como “sujeto” en cualquier sentido, sino como apertura, progreso y conclusión o cumplimiento del tiempo”.

Pero esta acción salvífica no es estanca, sino dinámica, participativa, que surge en el hombre y se despliega en la realidad con un significado profético. El ser del hombre, abierto a la trascendencia, emerge en una forma de actuar la propia libertad, en sintonía con el plan providente de Dios sobre el mundo, en orden a la propia salvación y a la salvación de todo el género humano.

Así visto, en líneas generales, este humanismo no parece presentar ningún problema. De hecho, como dice Fabro es “la concepción más humanística”, porque pretende elevar al ser humano a una altura antropológica a la que jamás podría llegar como mero sujeto, por sus propias fuerzas. Sin embargo, el filósofo estigmatino menciona un peligro que no debe desdeñarse: si este “humanismo cristiano” se transforma en un “cristianismo humano”, según el cual la religión consiste única o principalmente en situar al hombre “nella sua pristina capacità”³⁴ y en “ridargli l’integrità dell’esercizio delle sue facoltà naturali”³⁵, en tal caso se puede caer en un grave peligro de ambigüedad.

Tal ambigüedad se debe a una posible radicalización del humanismo cristiano, trasponiendo el problema antropológico a un ámbito meramente teológico. Es decir, se trata del peligro que corre cualquier concepción del humanismo cristiano en el que la situación existencial del hombre es únicamente teológica y, por lo tanto, irreconciliable tanto con cualquier propuesta de humanismo no-teológico, como con las bases mismas del pensamiento humanista tal y como fueron expuestas por el humanismo griego: “Il concetto che aveva l’età classica dell’uomo può allora difficilmente essere battezzato per Umanesimo”³⁶.

Esta ambigüedad, tome el rostro que tome, denota una especie de “contradicción constitutiva” en el hombre. Santo Tomás de Aquino resumía esa contradicción en una célebre sentencia: “Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales”³⁷.

El carácter “fronterizo” del hombre por su naturaleza físico-espiritual, supone una suerte de inadecuación a dos niveles. En el primero se observa que la naturaleza humana –en el ámbito de la inmanencia, en cuanto se

³⁴ Ibidem: “en su prístina capacidad”.

³⁵ Ibidem: “volver a darle la integridad del ejercicio de sus facultades naturales”.

³⁶ C. FABRO, *L’Anima*, 218: “El concepto que tenía la edad clásica del hombre puede entonces difícilmente ser bautizado como Humanismo”.

³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, vol. III, *Prooemium*: “El hombre es, pues, como el horizonte y confín de la naturaleza espiritual y de la naturaleza corporal, de modo que, en el medio entre ambas, participe de ambas bondades corporales y espirituales”.

refiere al ser de su esencia– es una síntesis de contrastes de principios constitutivos: cuerpo y alma, razón y voluntad, etc.³⁸. En el segundo, en cambio, se observa el contraste fundamental del ser humano: el que existe entre esa misma naturaleza humana –principio inmediato de ejercicio de las funciones inferiores y superiores–, y el espíritu humano –que Fabro define como “orientamento sul tutto del essere”³⁹.

Es en el espíritu donde el ser humano se encuentra como un finito con deseo de Infinito: se construye así la dialéctica del Absoluto por la que el hombre logra trascender la temporalidad (el fenómeno del momento presente) y la finitud. Para Fabro este enfrentamiento-apertura del espíritu humano al Infinito se describe –casi paradójicamente– como “abandono” y supone un “riesgo”.

Este uso del léxico cobra un significado muy claro cuando se alude al modelo de Sócrates. Para Fabro Sócrates es ejemplo cumplido de este humanismo en cuanto comprendió el sentido profundo de la libertad y, dentro de los límites impuestos por su cultura, transformó el acto del suicidio en un riesgo frente a la inmortalidad y en un abandono en lo Infinito. Así fue capaz de transformar su muerte en un gesto eterno, modelo universal de libertad radical para todos los hombres.

El Cristianismo otorga a ese “riesgo” un “τέλος” (*télos*), es decir un sentido último y una causa final absolutas, es decir, separadas de la esfera humana. Toda la patrística y toda la escolástica trabajan sobre ese humanismo que se encuentra en el entrecruzarse de dos elementos: la tensión de cuanto más genuino hay en el pensamiento griego clásico –el hombre con afán de ser algo más que hombre– que el cristianismo traduce como sed de trascendencia infinita del espíritu humano; y la tensión provocada en el mundo y la historia por el Infinito que se acerca al hombre para redimirlo de su incapaz finitud, es decir, libertad final para el esclavo del pecado.

V. Humanismo renacentista o “*classicheggiante*”: primer intento de superación del humanismo antiguo-medieval

Existe en el movimiento intelectual moderno un desvío explícito del ritmo de la tradición: la superación cultural no se entiende tanto como un “construir sobre” (clásico ejercicio cultural del cristianismo al “bautizar”

³⁸ Cf. C. FABRO, *L'Anima*, 218.

³⁹ *Ibidem*: “orientación sobre el todo del ser”.

costumbres e ideas y construir sobre ellas), sino como un “destruir para construir algo mejor”. El pensamiento moderno concibe ese doble movimiento como la búsqueda de un punto de partida original y el alcance de un resultado sintético (que, a la vez, abarque y supere los modelos anteriores).

En el Renacimiento humanístico, –esa etapa que Fabro caracteriza con la expresión “*Umanesimo classicheggiante*”, de difícil traducción– existe ya una pretensión de este tipo, aunque aún no respaldada por un interés científico concreto explícito. El hombre culto del *Quattrocento* no siente aún la necesidad insuperable de buscar un punto original indiscutible a partir del cual se puedan construir las verdades de una ciencia positiva. Por el contrario, se siente aún muy a gusto con la lógica aristotélica y con el canon de Fidias. Pero descubre en su motivación profunda una pretensión real de “superación” de una etapa anterior.

Este modelo al que, por claridad, nos referiremos como “humanismo renacentista” mantiene en sí un cúmulo de contradicciones culturales tal que tuvo que ceder rápidamente el paso a un modelo de humanismo bien distinto, en el que algunas de sus propuestas de base alcanzaron en el arco de dos o tres siglos su más extremo desarrollo, mientras que otras (especialmente aquellas de corte netamente escolástico) terminaron sucumbiendo. Las propuestas culturales de base que conforman este humanismo pueden resumirse en los siguientes puntos:

- 1.º Progresivo abandono del teocentrismo medieval a favor de un antropocentrismo moderno.
- 2.º Interés progresivo en la ciencia positiva y gran desarrollo –de forma simultánea– de las artes decorativas. Recuperación de los cánones estéticos del mundo clásico greco-latino.
- 3.º Progresiva pérdida de profundidad en la reflexión metafísica y teológica. Búsqueda explícita por dejar atrás el “medievo bárbaro” con todos sus rasgos culturales posibles.
- 4.º Pérdida del carácter trágico-existencial de la vida (tema fundamental del espíritu griego clásico y fundamento de la tensión antropológica finito-Infinito en el humanismo cristiano).
- 5.º Disociación de religión y cultura. Proceso de división de las ciencias.

Se trata aún de un modelo pre-subjetivo, a las puertas del racionalismo moderno, cuya particularidad (trágica, aunque no sea ésta la visión más compartida) radica en su gran contradicción: es un puente entre dos épo-

cas radicalmente distintas, y en él se encuentran tanto elementos artísticos que denotan un gran desarrollo en técnicas y genio artístico –y que propiciaron un verdadero falso orgullo–, como una grandísima pobreza de profundidad teórica. La cultura se “aristocratiza” y, a la vez, en un giro de lo más paradójico, propone situar al ser humano, al hombre, en el centro del cosmos. Y en ese barullo de empobrecimiento cultural, se pierde de vista cualquier intento de fundación ontológica:

Manca all’Umanesimo classicheggiante proprio quell’avvertenza dell’angustia e del disagio in cui l’uomo lotta e si tormenta nell’esistenza, che forma invece il tema continuo dell’antichità classica: gli Umanisti si compiacciono della veste, della bella apparenza, dell’avventura letteraria e filosofica, senza scorgere il vuoto e l’insoddisfazione che nell’opera dell’uomo i migliori spiriti dell’antichità hanno con viva potenza protestato. Questo è il paradosso del carattere disumano dell’Umanesimo in quel ristretto settore dei rappresentanti del laicismo e dell’irreligione ch’esso presenta. Essi pretendevano di far risorgere l’uomo ideale dell’antichità ignorando o combattendo la metafisica ch’è la prospettiva stessa dell’essere e quindi l’unica capace di determinare la posizione dell’uomo nel mondo della natura e della storia. È sull’infatuazione di tali umanisti che ricade la responsabilità della dissociazione di religione e cultura, di vita e dottrina che si prolungherà nel Rinascimento anche fra alcuni uomini di Chiesa con le tristi conseguenze ormai note⁴⁰.

Ese movimiento necesariamente arranca el pensamiento humanístico de la esfera netamente cristiana, lo seculariza, y lo somete a la lógica subje-

⁴⁰ C. FABRO, *L’Anima*, 219: “Al Humanismo renacentista le falta precisamente aquella alerta de la angustia y de la desazón en que el hombre lucha y se atormenta en la existencia, que forma, por el contrario, el tema continuo de la antigüedad clásica: los Humanistas se complacen en el vestido, en la bella apariencia, en la aventura literaria y filosófica, sin distinguir el vacío y la insatisfacción que los grandes espíritus de la antigüedad han protestado con viveza frente a las obras de los hombres. Esta es la paradoja del carácter deshumano del Humanismo en aquel restringido sector de los representantes del laicismo y de la irreligión que el mismo laicismo encarna. Ellos pretendían hacer resurgir al hombre ideal de la antigüedad ignorando o combatiendo la metafísica, que es la perspectiva misma del ser y, por lo tanto, la única capaz de determinar la posición del hombre en el mundo de la naturaleza y de la historia. Sobre la infatuación de tales humanistas recae la responsabilidad de la disociación de religión y cultura, de vida y doctrina, que se prolongará en el Renacimiento también entre algunos hombres de Iglesia, con las consecuencias ya conocidas”.

tiva que dará origen al racionalismo. Sin embargo, aún pretende mantener –por lo general– un halo de cristianismo, al menos temático.

Del mismo modo, la religión sigue ocupando un papel central en la vida del hombre. Pero no es el constitutivo de la cultura. La religión pasa de ser el motor intrínseco de la cultura, del humanismo, a ser el mejor y más excelso de sus temas. Pero nada más. Una trasposición que supuso la efectiva división de la cultura y la religión, como explica Fabro.

Así explica el filósofo estigmatino el itinerario de lo que se comprende por la noción de humanismo en las tres primeras fases de su desarrollo a lo largo de la historia: el humanismo griego, la aportación del pensamiento judeo-cristiano y la revolución del humanismo renacentista. El terreno quedó, así, predispuesto para que naciera el pensamiento moderno.

Referencias bibliográficas

ACERBI, A. y ROMERA, L. (2006). La antropología de Cornelio Fabro. *Anuario Filosófico*, 39, 1.

BENAVIDES, C. (2015). La autodeterminación de la voluntad. Según el “tomismo esencial” de Cornelio Fabro. *Estudios de Filosofía*, 52.

FABRO, C. (1939). *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero.

— (1943). *Introduzione all'esistenzialismo*. Milano: Vita e Pensiero.

— (1951a). L'Assoluto come fondamento della libertà. *Città di Vita, rivista di studi religiosi*, 4, 340-348.

— (1951b). Libertà. En AA.VV., *Enciclopedia Cattolica*, vol. VII. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, col. 1283-1287.

— (1952). *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*. Florencia: Vallecchi.

— (1953). *Dio. Introduzione al problema teologico*. Studium: Roma.

— (1956). La dissoluzione razionalistica dell'Uomo-Dio. En AA.VV., *Cristo vivente nel mondo*. Roma: Coletti.

— (ed.), (1957). *Studi kierkegaardiani (Simposio a collaborazione internazionale per il centenario della morte di Kierkegaard 1955 a c. di C. Fabro)*. Brescia: Morcelliana.

— (1964). *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Studium.

— (1969). *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Pontificia Università Lateranense.

— (1974a). *L'Avventura della teologia progressista*. Milán: Rusconi Editore.

— (1974b). *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Milán: Rusconi Editore.

- (1976). *L'io e l'esistenza*. Perugia, *pro manuscripto* (texto de las lecciones del curso de Fabro en la Universidad de Perugia).
- (1981). *Essere nell'io*. Perugia, *pro manuscripto* (texto de las lecciones del curso de Fabro en la universidad de Perugia).
- (1983a). Atto esistenziale e impegno della libertà. *Divus Thomas*, 86.
- (1983b). *Riflessioni sulla Libertà*. Maggioli: Rimini.
- (1997). *Introduzione a S. Tommaso (La metafisica tomista e il pensiero moderno)*, ed. póstuma ampliada. Milano: Ares.
- (2004). *Scritti sulla Libertà*. EDIVI: Segni.
- (2005). *L'Anima*. EDIVI: Segni.
- (2010). *Partecipazione e Causalità*. EDIVI: Segni.
- (2011). *Appunti di un itinerario*. EDIVI: Segni.
- (2014a). *L'Assoluto nell'esistenzialismo*. EDIVI: Segni.
- (2014b). *L'uomo e il rischio di Dio*. EDIVI: Segni.
- GOGLIA, R. (2004). *La novità metafisica in Cornelio Fabro. Linee ermeneutiche delle opere. Nota biografica e bibliografia degli scritti*. Venecia: Ed. Marsilio.
- HERÁCLITO (1934). *Fragmentos*. En W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1. Berlín: Weidmann.
- HOMERO (1919). *Odisea*, ed. A.T. MURRAY. Londres: William Heinemann.
- (2012). *Ilíada*, ed. y trad. J. PÉREZ. Madrid: Abada Editores.
- PAUSANIAS (1903). *Pausaniae Graeciae Descriptio*, vol. III. Leipzig: Teubner.
- PLATÓN (1903). *La República*. En J. BURNET (ed.), *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- TOMÁS DE AQUINO (1956). *Scriptum super libros Sententiarum*, vol. III. París: M. F. Moos, P. Lethielleux.