

María José Binetti

EL ITINERARIO DE LA LIBERTAD

Un estudio basado en el Diario de Söeren Kierkegaard
según la interpretación de Cornelio Fabro



CIAFIC
ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
de la Asociación Argentina de Cultura

EL ITINERARIO DE LA LIBERTAD

María José Binetti

EL ITINERARIO DE LA LIBERTAD

**Un estudio basado en el *Diario* de Söeren Kierkegaard
según la interpretación de Cornelio Fabro**

**CIAFIC
Ediciones**

**Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
de la Asociación Argentina de Cultura**

© 2003 CIAFIC Ediciones
Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires
e-mail: postmast@ciafic.edu.ar
Dirección: Lila Blanca Archideo

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina
Printed in Argentina
ISBN 950-9010-30-8

Dedicatoria:
A mis padres
María José Binetti

Índice

Modo de citar	9
Introducción	13
Capítulo 1: Kierkegaard - Fabro	17
1. Nuestra elección	19
2. Otras interpretaciones	32
3. El existencialismo a la luz de Fabro	34
4. Otras valoraciones	41
5. Puntos conclusivos	46
Capítulo 2: El realismo kierkegaardiano	51
1. La herencia griega	53
2. El realismo, el cristianismo, y la revalorización del ser individual	58
3. La crítica al idealismo hegeliano	69
a) La identidad entre ser, no ser y pensamiento	72
b) El logos objetivo y el sistema	76
c) La identidad de lo externo y lo interno	79
d) La disolución de la libertad individual	83
4. Puntos conclusivos	87
Capítulo 3: La libertad como subjetividad constitutiva	91
1. El hombre como síntesis	93
2. El devenir y la historia	97
3. La libertad κατά δύναμιν	101
4. La dialéctica objetiva y subjetiva de la libertad	118
5. Puntos conclusivos	125
Capítulo 4: La existencia como libertad en acto	129
1. El salto a la existencia	131
2. El <i>aut - aut</i>	143
a) La elección absoluta	146

b) Subjetividad de bien y de mal	157
3. La repetición, el instante y la eternidad	168
4. Síntesis de verdad y subjetividad	182
a) La verdad es la subjetividad	182
b) La reduplicación	195
5. Puntos conclusivos	200
Capítulo 5: El fundamento metafísico y ético - religioso de la libertad	205
1. El Absoluto ontológico y el carácter creatural	207
2. La constricción divina y la obediencia	214
3. La fe como acto de libertad	221
4. La paradoja de la fe	226
5. Puntos conclusivos	240
Conclusiones	243
Bibliografía	249
1. Obras de Kierkegaard	249
2. Obras de Fabro	250
3. Escritos sobre Kierkegaard y Fabro	251
5. Otras obras	251

Modo de citar

1. Obras de Sören Kierkegaard

Para los textos del *Diario* kierkegaardiano (en citas S.K.) se utiliza la nomenclatura indicada por C.Fabro (en citas C.F.), y fijada según la segunda edición danesa (Copenhague 1909-1948) de las *Cartas* de Kierkegaard llevada a cabo por P. H. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting. Dicha edición está compuesta por 20 volúmenes divididos en tres secciones: A (constituye el *Diario* propiamente dicho), B (contiene ensayos no publicados, esbozos, esquemas de obras, correcciones y anotaciones), y C (integrado por apuntes de clase y de lectura). Además la edición consta de XI partes indicadas con números romanos. Las partes VII y VIII abarcan respectivamente dos volúmenes de la segunda edición danesa, la parte XI tres volúmenes, y la parte X seis volúmenes, cada uno de los cuales es indicado con un superíndice. Los números arábigos señalan el fragmento citado. Se añade también el año en que dicho texto se escribió, así como el tomo, número de página y número de fragmento correspondiente a la tercera edición (Brescia 1980-1983) de la traducción italiana de Fabro, comprendida en 12 volúmenes. Así, por ejemplo, citamos: S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 395, t.9, p. 67, n.3556.

Para el resto de las obras utilizamos las siguientes abreviaturas:

En la traducción italiana¹ de C. Fabro

Opere: *Opere*, trad. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972.

Diapsalmata: *Aut - aut. Diapsalmata*, en *Opere*, pp. 7 ss.

Il riflesso: *Aut - aut. Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, en *Opere*, pp. 22 ss.

¹ Las traducciones de todos los textos citados del italiano o del francés, son nuestras.

- Timore:* *Timore e Tremore*, en *Opere*, pp. 39 ss.
- Il concetto:* *Il concetto della angoscia*, en *Opere*, pp. 109 ss.
- Briciole:* *Briciole di filosofia*, en *Opere*, pp. 199 ss.
- Postilla:* *Postilla conclusiva non scientifica alle 'Briciole di filosofia'*, en *Opere*, pp. 259 ss.
- La malattia:* *La malattia mortale*, en *Opere*, pp. 621 ss.
- Esercizio:* *Esercizio del cristianesimo*, en *Opere*, pp. 693 ss.
- Gli atti:* *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1983.

En español

- Etapas:* *Etapas en el camino de la vida*, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires 1952.
- Estética y ética:* *Estética y ética en la formación de la personalidad*, 2ª ed., Editorial Nova, Buenos Aires 1959.
- Mi punto:* *Mi punto de vista*, Sarpe, Madrid, 1985.
- Diario de un seductor:* *Diario de un Seductor*, Ediciones 29, Barcelona 1993.
- La Repetición:* *La Repetición*, JVE Psiqué, Buenos Aires 1997.
- Sobre el concepto:* *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*, en *Escritos de Sören Kierkegaard*, vol. 1., Trotta, Madrid 2000.

2. Obras de Cornelio Fabro

- Dall'essere:* *Dall'essere all'esistente*, 1ª ed., Morcelliana, Brescia 1957.
- La nozione:* *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 3ª ed., SEI, Torino 1963.

- Historia:* *Historia de la Filosofía*, en colaboración, vol. 2, Rialp, Madrid 1965.
- L'essere:* *L' essere e la libertà*, Pro manuscrito, Perugia Año Académico 1967-1968.
- Introduzione:* *Introduzione all' ateismo moderno*, 2ª ed., 2 voll. Studium, Roma 1969.
- La dialéctica:* *La dialéctica de Hegel*, Nuevos Esquemas, Buenos Aires 1969.
- Drama:* *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977.
- Tra:* *Tra Kierkegaard e Marx*, Logos, Roma 1978.
- Riflessioni:* *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983.

Introducción

Tal como indica su título, el presente trabajo tiene por objetivo trazar las líneas fundamentales sobre las que se inscribe el itinerario de la libertad en el pensamiento de Søren Kierkegaard, según el seguimiento hermenéutico de Cornelio Fabro.

El pensamiento kierkegaardiano es sinóptico y sintético. Su desarrollo avanza bajo la forma de un espiral que asume en un punto todos los puntos, y desde allí los retoma, en una circularidad que amplía cada vez más sus horizontes y profundidad. La dificultad de su estudio comienza entonces a la hora de analizar, dividir, y clasificar un pensamiento refractario por naturaleza al análisis, y de aquí surge también la necesidad de volver constantemente a lo mismo, de insinuar los temas para detenernos en ellos más tarde, de cortar una idea de modo casi violento, sabiendo que ella implica o explica lo que debemos hacer a un lado.

El tema de la libertad, que nos concierne de modo especial, une indisolublemente la dimensión metafísica, teológica, antropológica y ética, por no extendernos al plano fenomenológico o psicológico. El existencialista danés distingue perfectamente estas esferas, pero suele esquivar la molestia de precisarlos, y se sabe que, en este sentido, no es Kierkegaard el paradigma de la sistematicidad, precisamente porque el sistema - o mejor, lo que él entiende por tal - es lo que su filosofía rechaza. Claro está que, negar a su pensamiento la forma externa del sistema, no significa negarle el orden, la coherencia y la derivación estrictamente racional de sus verdades.

Debemos decir entonces que ha sido Fabro para nosotros el alma y el sentido de la distinción, en el bloque compacto y laberíntico del pensamiento kierkegaardiano. Prácticamente todo nuestro trabajo se estructura en función de su exégesis, y hasta muchos de los textos apuntados obedecen a su propia selección y preferencia.

Interpretar un autor desde otro ofrece la seguridad de no extraviarnos en medio de ideas inciertas, cuya procedencia y destino se desconocen. Fabro nos ha amparado y aferrado intelectualmente en muchos lugares en los que solos hubiéramos claudicado. Él ha indicado una posición desde la cual es posible hacer frente al sinnúmero de interpretaciones diversas, y ha

signado la orientación de la presente investigación kierkegaardiana.

Pero interpretar un autor desde otro ofrece también una desventaja, y es que finalmente da la impresión de que no se habla de ninguno de los dos: hablamos de Kierkegaard, pero según Fabro, hablamos de Fabro, pero en lo que atañe a su exégesis. Podríamos ser optimistas y pensar: en realidad estudiamos ambos pensamientos. Sea como sea, hemos elegido Kierkegaard-Fabro, y nos parece éste un excelente preámbulo para iniciar la comprensión de un pensador clásico, con la grandeza y dimensiones que esto significa. Descubrimos en Kierkegaard perspectivas que sin Fabro quizás nos hubieran pasado inadvertidas, y vislumbramos en Fabro algo que sin Kierkegaard tal vez no hubiéramos logrado detectar.

El método que seguiremos para exponer el pensamiento de ambos autores será una exégesis literal, en la cual se confronten los textos de uno y otro: afirmaciones del existencialista danés e interpretación de Fabro, o viceversa. En algunos casos sus ideas son tan próximas, que especificar la propiedad intelectual es casi superfluo. Acompañamos cada capítulo con unas breves conclusiones, que, más que resumir lo dicho, intentan apuntar nuestra opinión sobre puntos particularmente controvertidos, o, por el contrario, buscan subrayar los lugares en donde la exégesis alumbró meridianamente la metafísica de Kierkegaard.

Hablar de metafísica en un autor que la ha negado en bloque parecería hacerle una violencia extrema. Pero tengamos en cuenta que lo que Kierkegaard rechaza, cuando cree rechazar la metafísica sin más, es un pensamiento abstracto y clausurado en la inmanencia, y precisamente a tal repudio se debe su elaboración de una metafísica de la libertad. Por otra parte, si ésta no se encontrara en el pensador danés, deberíamos dudar de su envergadura filosófica -cosa que han hecho varios intérpretes-, y con ello la historiografía contemporánea encontraría que el padre de una de sus principales corrientes ha resultado ser un ferviente cristiano, quizás también un teólogo *sui generis*, o un mero descriptor de la psicología humana. No es el objetivo del presente trabajo discutir tales conclusiones. Partimos de la tesis, vista y señalada por Fabro, de que Kierkegaard es un pensador metafísico.

El itinerario que describiremos es simple: Kierkegaard parte del ser libre como constitutivo posible de la subjetividad, para saltar, bajo la presión de la conciencia moral que constringe a la libertad, a la posición existencial del Yo en el Absoluto que lo sostiene, o bien en la nada que lo *des - fundamenta*. Se trata por lo tanto de un itinerario metafísico-ético y ético-religioso, con una resolución claramente cristológica. A él responden sobre

todo los tres últimos capítulos de nuestro trabajo. El primer capítulo intenta ubicar y confrontar la hermenéutica fabriana. El segundo intenta ubicar y confrontar la posición filosófica fundamental de Kierkegaard, que se inscribiría en el realismo clásico, cristalizado luego en el pensamiento cristiano. El tercero nos introduce directamente en nuestro tema; allí describiremos la constitución esencial del hombre y luego su núcleo originario y espiritual que es la libertad. El cuarto capítulo muestra la realidad de la libertad que ha pasado desde su ser posible a la posición actual del Singular, y que ha asumido en su devenir la forma que ella misma se haya dado: verdad o no-verdad, pecado y desesperación o fe. La cualificación que el Singular obtiene en el salto depende de una relación, a saber, frente a qué cosa él se pone, y aquí las opciones se reducen a un *aut - aut* excluyente: Dios o la nada. El último capítulo explicita la concepción del Absoluto metafísico-teológico, que es para Kierkegaard fundamento, medio y fin de la libertad.

Hemos tomado como texto central de nuestro estudio el *Diario* en la traducción y tercera edición crítica (1980-1983) de nuestro intérprete. No obstante, dado que muchos de los temas tratados han sido objeto de una consideración especial que pertenece a algún otro texto kierkegaardiano, nos hemos visto inducidos a confrontarlos, siguiendo en ello - casi siempre - las indicaciones de Fabro. Tomamos también de él su traducción de: *Diapsalmata* y *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno* en *Aut - Aut*, *Ejercicio del Cristianismo*, *El concepto de la angustia*, *La enfermedad mortal*, *Las obras del amor*, *Migajas de filosofía*, el *Post-scriptum conclusivo no científico a las Migajas de filosofía* y *Temor y temblor*. Para los textos no traducidos por nuestro intérprete se ha confrontado una versión española.

Agradecemos la constante asistencia del Dr. Juan José Sanguinetti, la Dra. Lila B. Archideo y el Dr. Francisco García Bazán.

Capítulo 1

Kierkegaard - Fabro

1. Nuestra elección

Comezaremos nuestro trabajo señalando algunas características, matices y acentos del tema a desarrollar en los autores escogidos.

Sören Kierkegaard se ha introducido en la filosofía, al modo en que lo hicieran también San Agustín y Pascal, vale decir, con una narrativa fascinante, que irónicamente hace de él un seductor. Dos años después de doctorarse en filosofía con una tesis *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates* (1841), el escritor danés inicia, con la aparición de *Aut - aut* (1843), una carrera literaria que deslumbró el mundo aúlico de Copenhague y lo encumbró al primer puesto del Parnaso Nacional². Toda Dinamarca celebró el *Diario de un Seductor*, pero pocos percibieron que al ensayo estético lo acompañaba, a pocos meses de distancia, la publicación de *Tres discursos edificantes*³. Una posición filosófica, una formulación estética y una profundidad religiosa describen las fuerzas que han movido el pensamiento y el discurso de nuestro autor, es decir, las fuerzas del pensador, del poeta y del cristiano.

La conjugación de estas tres fuerzas sugiere dos propiedades formales del pensamiento y el discurso kierkegaardiano: la dialéctica⁴ y la mayerútica. Por la primera tenemos el contraste de planos (estético-ético-religioso) ; por la segunda, la emergencia de la verdad, sólo posible mediante el esfuerzo interior del lector, esto es, mediante la subjetividad, porque la *subjetividad es la verdad*⁵. Ambas propiedades constituyen intrínsecamente lo que Kierkegaard llama el método indirecto de comunicación de la verdad⁶. La

² Cf. C. Fabro, *Sören Kierkegaard o El hombre frente a Dios*, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 12 (1949), p. 326.

³ Cf. .K., *Mi punto*, pp. 35 ss.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 41.

⁵ Cf. Cap. 4. 4.a. del presente trabajo.

⁶ Cf. S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 395, t. 9, p. 67, n. 3556.

comunicación indirecta pone la ambigüedad de lo dicho y guarda siempre un secreto⁷, un incógnito cuya solución se descifra en la interioridad.

La dialéctica metódica que caracteriza al existencialista danés⁸ ha contribuido a la complejidad y ambigüedad de su figura y escritos, y podría explicar, al menos parcialmente, las múltiples interpretaciones, reclamos y tergiversaciones de su pensamiento. El método dialéctico parecería prestarse de suyo a la incertidumbre hermenéutica, a fin de darse, también de suyo, al despliegue de la subjetividad, un despliegue que es *eo ipso* dialéctico. Tocamos aquí el fondo de su intención, esto es, su fundamento *in re*: la existencia misma, cuya dialéctica es también la fuerza interior que ha movido el alma y la vida de Kierkegaard.

La dialéctica no es para el existencialista danés simplemente un método, sino precisamente una fuerza que ayuda a descubrir el Absoluto. Ella no ve lo absoluto, pero conduce allí⁹, es decir, conduce a la fe: punto fijo, infinito y a-dialéctico de la existencia, nexo paradójico donde los contrastes (finito e infinito, tiempo y eternidad, hombre y Dios) se tocan sin anularse. Siendo a-dialéctica, la fe es también, y en cierto sentido, *a-mayéutica*, porque no emerge sólo de la actividad interior, sino que adviene como gracia.

Conducir hacia la fe a través del movimiento dialéctico-existencial ha sido el objetivo de la actividad literaria de Kierkegaard, y un objetivo cuyo servicio, según él lo entendió, exigía las fuerzas de un poeta¹⁰ y de un pensador esencial. El danés será así un poeta, llamado a despertar la Idealidad, y un pensador esencial, es decir, ético-religioso¹¹, llamado a testimoniar *en carácter* el Ideal¹².

La filosofía kierkegaardiana se ha trazado en una férrea oposición al intelectualismo abstracto del sistema hegeliano, y de esta oposición se pueden deducir algunas de sus características. A saber: a la razón universal

⁷ Cf. S.K., *Diario 1850*, X³ A 328, t. 8, p. 73, n. 3100; X³ A 413, t. 8, pp. 90-91, n. 3141.

⁸ Cf. S.K., *Mi punto*, p. 41.

⁹ Cf. S.K., *Postilla*, pp. 531-532.

¹⁰ Cf. S.K., *Diario 1852*, X⁴ A 664, t. 9, p. 175, n. 3704.

¹¹ Cf. S.K., *Diario 1849-1850*, X² A 541, t. 7, p. 138, n. 2875-; *1852*, X⁴ A 450, t. 9, p. 84, n. 3581.

¹² Cf. S.K., *Diario 1849-1850*, X² A 608, t. 7, pp. 159-160, n. 2914.

e impersonal el danés opone la libertad individual; a la mediación entre tesis y antítesis, el *aut-aut* de la decisión; a la anulación de lo finito en lo Infinito, la posición del Singular delante de Dios; al sistema omnicomprendido, las categorías existenciales. Su pensamiento parte de la subjetividad concreta para trascenderla en el salto de la libertad hacia el Infinito real y concreto. De aquí que su pensamiento sea subjetivo y su reflexión se dirija *ad se ipsum*¹³. El itinerario interior hacia el Absoluto está jalonado, simplificando bastante su complejidad, por tres estadios: el estético, el ético y el religioso, cada uno de los cuales marca una mayor profundización existencial, que coincide con una mayor aproximación al Ideal. La existencia propiamente dicha se logra en el estadio religioso, y en rigor, en la religiosidad de la paradoja que anticipa lo eterno, sin perder lo temporal, lo infinito sin perder lo finito. La fe es entonces el punto de llegada de un camino que se inicia con la angustia, como índice de la posibilidad infinita del ser libre.

La obra de Kierkegaard suele dividirse¹⁴, siguiendo su propio criterio¹⁵, en escritos de comunicación indirecta y directa. Como obras de comunicación indirecta se reconocen aquellas publicadas bajo pseudónimos, elegidos *ad hoc* según la índole del texto. Los escritos incluidos aquí intentan caracterizar la conquista de la subjetividad radical, jalonada por diferentes etapas, y provocar en el lector una toma de conciencia y decisión. Constituyen este grupo obras tales como: *Aut-Aut* (editado por Victor Eremita, 1843), *Temor y temblor* (de Johannes de Silentio, 1843), *La repetición* (de Constantino Constantius, 1843), *Etapas en el camino de la vida* (de varios autores y editado por Hilarius Bogbinder, 1845), *Las Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (de Johannes Climacus, editado por Sören Kierkegaard, 1844), *El Concepto de la angustia* (de Vigilius Haufniensis, 1844), y el *Post-scriptum conclusivo no científico a las Migajas de filosofía* (de Johannes Climacus, editado por Sören Kierkegaard, 1846). Los dos últimos textos sobresalen por su valor y contenido filosófico. Otras obras, como *La enfermedad mortal* (de Anticlimacus, editado por Sören Kierkegaard, 1849), y *El ejercicio del Cristianismo* (de Anticlimacus, 1850), descuellan por la insistencia en el mensaje cristiano.

¹³ Cf. S.K., *Diario 1839*, II A 342, t. 2., p. 151, n. 400.

¹⁴ Así lo hace, por ejemplo, Fabro. Cf. *Opere*, p. XXIX.

¹⁵ Cf. *Mi punto*, pp. 38 ss. Luego de referir la duplicidad de planos en sus escritos, Kierkegaard señalará que su modo de existencia corresponde a la diferencia esencial de sus obras. Cf. *Op. cit.*, P. 2, cap. 2, pp. 75 ss.

Las obras de comunicación directa están signadas con su propio nombre, y se fueron desarrollando en paralelo con el grupo anterior. Se incluyen aquí, entre otros, los *Discursos Edificantes* (1843, 1844, 1845, 1847, 1850), los *Discursos Cristianos* (1847), *Las obras del amor* (1847), *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1849), *Juzgaos a vosotros mismos!. Para el examen de sí mismo recomendado a los contemporáneos* (1851-1852), *La inmutabilidad de Dios* (1851). Finalmente, se ubica en este grupo el *Diario*, considerado por Fabro como el testamento espiritual del pensador danés¹⁶. El *Diario* no es ni una simple reseña autobiográfica, ni una mera confesión íntima, sino que pretende constituir el itinerario de la conciencia humana en la búsqueda del Absoluto. Kierkegaard, descubriéndose, descubre al hombre esencial, la universalidad natural que se cumple en síntesis en cada singular.

En el *Diario*, Kierkegaard se saca la máscara de los pseudónimos y baja el tono solemne, y a menudo hasta retórico, de las obras y de los *Discursos edificantes*¹⁷, para reflejar el tejido vivo de su alma, su itinerario espiritual. Los acontecimientos más desgarradores de la biografía del autor, sus grandes polémicas, su destino personal y universal, el destino que él mismo quiso imprimir a su vida y obra, se transparentan en el *Diario*. De aquí que nuestro autor afirme: “Si después de mi muerte se quisiera publicar mi ‘Diario’, se le podría poner este título: ‘Libro del juez’”¹⁸.

El *Diario* posibilita el juicio final del pensamiento kierkegaardiano, sin eximir de una lectura total de la obra, cuya sentencia pronuncia. A partir de él pueden contemplarse la evolución de una misma idea o el surgimiento o extinción de ciertos temas en determinado período. Los esbozos y comentarios de las obras dadas al público se encuentran en el *Diario*, e incluso los pseudónimos revelan allí su sentido. En este sentido, las ventajas hermenéuticas de este texto han motivado la siguiente afirmación fabriana: “Si hay una clave de la obra kierkegaardiana, o ella es el *Diario* o no hay ninguna”¹⁹.

No obstante, la fragmentariedad de sus textos muchas veces esquiva la conclusión de alguna idea, que más bien presupone o insinúa. De aquí la necesidad de recurrir al resto de las obras, donde muchas de estas ideas ha

¹⁶ Cf. C.F., *Diario*, t. 1, p. 124.

¹⁷ *Ibidm*, p. 20.

¹⁸ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 239, t. 5, p. 195, n. 2208.

¹⁹ C.F., *Diario*, t. 1, p. 124.

sido objeto o bien de un tratamiento específico, o bien de una propedeútica que posibilita una mejor comprensión del *Diario*. Estas obras son como la materia cuya información ejemplar y final se resuelve en el *Diario*, a la vez que este último se concretiza en lo que Kierkegaard ha dado directamente para la edificación del hombre común.

Los 20 volúmenes de la segunda edición danesa, cuya selección ha concedido los 11 volúmenes de la traducción italiana de Fabro, abarcan prácticamente todo el itinerario especulativo y vital del autor. En efecto, Kierkegaard comenzó a escribir su *Diario* a los 21 años de edad, en 1834, para concluirlo poco antes de su muerte, acaecida en noviembre de 1855. Sin pretender ser exhaustivos, quisieramos al menos mencionar algunas de las temáticas que sobresalen a lo largo del escrito.

El *Diario* prácticamente se inaugura con una serie de textos dedicados a dos preocupaciones centrales del pensamiento kierkegaardiano: la predestinación y la ironía. La primera nos lleva directamente al núcleo de nuestro trabajo: la libertad humana, y su armonización con la omnipotencia divina, cuya defensa le costará al pensador danés la lucha contra el protestantismo y, más tarde, contra el idealismo hegeliano. El segundo tema ha sido el objeto de su tesis doctoral, y manifiesta un vasto conocimiento tanto de la cultura griega como del romanticismo alemán, en función del cual Kierkegaard distinguirá la ironía clásica de la romántica. La ironía es para el pensador danés una cuestión metafísica: la de hasta qué punto la idea se adecúa a lo concreto. La respuesta a tal cuestión se obtiene en la fe²⁰, cuya noción Kierkegaard madurará a lo largo de toda su vida. La ironía es uno de los temas preponderantes de los primeros años del *Diario*, y va declinando a partir del 1840. Hasta tal fecha se manifiesta en el existencia danés la presencia de un pensamiento que no ha logrado separarse de ciertas categorías hegelianas, tales como la perfectibilidad del cristianismo.

En el 1846 irrumpe la lucha contra el *Corsario*, paradigma de su lucha contra la masa, la abyección literaria y la prensa, en tanto elementos de despersonalización. Poco después, aproximadamente hacia 1847, comienza a sentirse más fuertemente la polémica contra la cristiandad, centrada en dos

²⁰ Cf. S.K., *Sobre el concepto*, pp. 337 ss.

blancos: Mynster²¹ y Martensen²². Tal polémica se irá exacerbando, hasta estallar abiertamente en 1854, con la muerte del primero.

En el año 1848 Kierkegaard logra una comprensión más lúcida de su misión, y sus sufrimientos adquieren para él un sentido providencial. Surge aquí el tema de la gracia, inseparable del de la imitación de Cristo; y se plantea también la posibilidad y necesidad de una comunidad de individuos. Hacia el año 1850 la relación a Dios y al mundo acentúan su aspecto doloroso. La casi sobrehumana exigencia que contiene para Kierkegaard el ideal evangélico, será por momentos templada con la distinción de la relación indirecta a Dios que tienen los hombres comunes, y de la relación directa a Dios que mantienen los apóstoles. Estos últimos no deben más que obedecer al mandato divino, mientras que los primeros deben usar su razón para discernir en concreto aquello que Dios les pide.

A partir del año 1854 el *Diario* se centra en la lucha abierta contra el Orden establecido (*det Bestaaende*), acompañada con el reclamo de un retorno al cristianismo neotestamentario. Es central en este período el ataque al matrimonio, la defensa del celibato y cierta concepción pesimista de la vida y del mundo. Sin embargo, Dios es Amor, y es por amor que sufrimos.

²¹ Jacob Peter Mynster (1775 -1854) obispo luterano y guía espiritual de Dinamarca durante medio siglo. El núcleo de la crítica kierkegaardiana a la acción pastoral de Mynster consiste en haber disociado ‘lo que se dice’ de la existencia, vale decir, haber hecho del cristianismo una prédica que comienza y termina con la meditación dominical. Mynster representa para Kierkegaard el ‘orden establecido’, y una interpretación del cristianismo contra la cual cifró la tarea de su vida. “La acusación a Mynster, dice Fabro, es análoga a la dirigida contra Hegel: el idealismo ha reducido el cristianismo a ‘cultura’, a figura del espíritu reconciliándolo con el mundo; el cristianismo oficial ha sancionado tal conciliación privando el mensaje evangélico de su carga dramática y paradójal”. (Cf. C. Fabro, *Conversazione con Cornelio Fabro*, Entrevista con G. Burghi, el 17 de diciembre 1993, en *Aquinas*, 49 (1996), p. 460. Una somera reseña sobre la figura de Mynster se encuentra en: Verner Bruhn, *A people and its Church. The Lutheran Church in Denmark*, trad. de Michael Cain, Publicado por The Church of Denmark Council on Inter-Church Relations, 1994, p. 68.

²² H.L. Martensen sucedió el obispado de Mynster en 1854. Contra él estallará la lucha fatal que lleva a Kierkegaard a la muerte, y cuyo órgano fueron varios artículos publicados en *La Patria - Faedrelandet* - y los fascículos finales de *El momento - Öieblikket* - editados por Kierkegaard. (Para esta batalla final cf. S.K., *Diario*, t. 10, Notas, pp. 233 ss. Cf. también *A short history of the Churches of Scandinavia*, Arhus, 1986, pp. 64 ss.).

Las exageraciones a las que tal polémica lo indujeron tenían como fin, según lo confiesa en su lecho de muerte, hacer estallar la bomba²³.

Cornelio Fabro declara haberse recuperado de la primera y mala impresión causada por la lectura de las obras pseudónimas de Kierkegaard en virtud de la lectura del *Diario*²⁴, cuyas ventajas y límites manifiesta en el siguiente texto: “El *Diario*, que él escribió para sí, es muy discontinuo en cuanto compilación y en cuanto contenido. Pero indudablemente él revela su alma como ningún otro escrito, si no siempre por la perfección del estilo, ciertamente por la intimidad y sinceridad, por una vastedad de dimensiones que logra en él su espíritu, por una profundidad en el análisis del hombre interior y una conmoción en el estilo que lo acercan a las *Confesiones* de San Agustín. Sobre todo el *Diario* aferra en el estadio naciente los pensamientos que han luego colmado los dos grupos precedentes, y debería por eso proveer la clave y el punto de vuelta para las dos direcciones”²⁵.

El acercamiento a un pensador de la complejidad de Kierkegaard, suscitado en Fabro por la teoría de la verdad kierkegaardiana, es decir, por la reacción al idealismo y al cristianismo decadente²⁶, ha causado en nuestro intérprete bastantes perplejidades y reservas. Fue asimilándolo de a poco, cediendo cada vez más a sus sollicitaciones, y asumiéndolo, cuando lo ha considerado posible, dentro de su formación tomista. Ha confesado su predilección por él, junto a la de Tomás de Aquino, quienes, dice, son “los dos pensadores que más he estudiado entre los otros, que amo particularmente y a los cuales me siento más cercano”²⁷. Pero la confesión debe ser balanceada con esta otra afirmación: “No se trata ni siquiera de proclamar la absoluta validez de sus conclusiones: yo no soy un kierkegaardiano y siento tener que hacer muchas sustanciales reservas a sus posiciones tanto en filosofía como en teología”²⁸.

Fabro ha negado ser fiel discípulo de Kierkegaard, y en el fondo del rechazo divisamos su amor por la Iglesia católica, por su Magisterio, y, en

²³ Cf. S.K., *Diario*, t. 12, Apéndice A, p. 98.

²⁴ Cf. C.F., *Diario*, t. 1., p. 126.

²⁵ *Ibidem*, p. 14.

²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 126-127.

²⁷ C.F., *Dall'essere*, p. 182.

²⁸ C.F., *Diario*, t. 1., p. 75.

definitiva, por su Doctor Común²⁹. La solidez sistemática de este último, junto a la firmeza dogmática de aquella, no podían dejar de resaltar, al menos en la primera impresión de Fabro, la presunta inconclusividad del danés, que lamenta nuestro intérprete: “Y la paradoja es -situación en verdad extraña- que K. no ha conducido verdaderamente a fondo ninguna decisión y ninguna idea: por eso él está mucho más atrás de Spinoza y Hegel, por una parte, y de los auténticos ascetas cristianos, por otra. Parece que todo su movimiento no tuviera un centro estable, que toda aquella seguridad polémica fuera un clamor exterior al cual él se abandona, más para distraerse de la duda que lo devora o para vencer a algunos adversarios a la vista, que una voluntad decidida a arribar a la última especificación de los problemas”³⁰.

Kierkegaard deja traslucir, por momentos, la sospecha del escepticismo más irónico³¹ y de la oscuridad más ambigua, que ocultan la resolución final de su pensamiento. En este sentido, para Fabro, “la realidad es que la obra kierkegaardiana, si es verdad que muestra a menudo con luz solar cómo se abre y qué quiere, por otro lado no se ve siempre claramente cómo se cierra y qué es lo que decide”³². Su obra, tal como está, ha quedado como en el aire, y la ambigüedad de su pensamiento ha dado lugar a las más variadas interpretaciones. Nuestro intérprete llega a ver en el pensador danés un espíritu dominado por el intelectualismo y la fantasía. La idealidad poética que lo embargaba culminará muchas veces en la irrealidad³³ y su romanticismo, que respiraba en la sucesión los contrastes, en el dolor de la finitud y en la ilusión de una conciliación imposible.

Sin embargo, y aquí Fabro restituye al filósofo dialéctico su otra cara, “no se trata y no se quiere decir que él viviese en sí efectivamente los

²⁹ Kierkegaard plantea serias dificultades a la hora de dilucidar su relación con la Iglesia, católica o protestante.

³⁰ C.F., *Diario*, t. 1, p. 82.

³¹ Kierkegaard mismo ha confesado su escepticismo filosófico, que es precisamente el que lo impulsó a la búsqueda de la Verdad: “Cuando uno siente una necesidad tan profunda de lo religioso que hasta podría sermonear al pastor, y al mismo tiempo tiene un escepticismo filosófico enteramente correspondiente a esa necesidad, las perspectivas no son exactamente las mejores. Con tal de que yo pueda terminar con este año de duelo [...] podré precipitarme a esas luchas y creo que la cosa ha de marchar”. S.K., *Etapas*, p. 263.

³² C.F., *Diario*, t. 1., p. 11.

³³ *Ibidem*, p. 79.

opuestos, porque Kierkegaard no ha dudado jamás de la consistencia absoluta de la verdad, y la ha celebrado [...]: se quiere decir únicamente que su espíritu veía más los contrastes que su superación, y que concebía la vida y la prueba de la fe en el sufrimiento de esta tensión más que en la situación de una negligente y cómoda seguridad”³⁴. En la dialéctica kierkegaardiana, dialéctica de alma, vida y pensamiento, la última palabra la tiene la positividad, la consistencia absoluta de la verdad, y es ésta la intuición que ha guiado siempre la exégesis fabriana, porque si “se pueden observar en toda su vida oscilaciones, aún sobre puntos notables, el grado eminente de madurez espiritual que él indudablemente consiguió, prueba aún mejor, a mi juicio, que la sustancia de su dialéctica es aun susceptible de un resultado positivo que no se agota en un balancearse estéril o en un movimiento puramente circular”³⁵.

La convicción de Fabro es entonces que la obra de Kierkegaard ofrece elementos seguros para encaminar una solución definitiva y neutralizar las ambigüedades. Con esta convicción, ha perfilado su exégesis, destinada a mostrar la positividad³⁶ de la obra kierkegaardiana. Su tarea no ha sido fácil, y él mismo lo confiesa, porque “la ambigüedad, que circula a través de casi toda la obra de Kierkegaard” hace a menudo “muy ardua la tarea del intérprete”³⁷. Sin embargo, la acometió, viendo en el trabajo no sólo su contribución al esclarecimiento del padre del existencialismo, sino su contribución al enriquecimiento de la filosofía tradicional y de la teología católica³⁸. En este sentido, Kierkegaard, y aun el existencialismo en general, constituyen, según Fabro, un valioso aporte al pensamiento clásico cristiano, porque la ontología “no es independiente del ser del hombre mismo que es carne y espíritu, sentido e inteligencia, finito e infinito, individuo y sociedad”³⁹. En efecto, continúa nuestro intérprete, los análisis de la vida del espíritu suelen ser, en la metafísica tradicional, muy rudimentarios⁴⁰, y sobrecargados de clasificaciones formalistas. Por el contrario, el

³⁴ C.F., *Dall'essere*, p. 285.

³⁵ C.F., *Diario*, t.1, p. 74.

³⁶ Por positividad se entiende aquí la posibilidad de incursión de la obra kierkegaardiana dentro del realismo metafísico y de la tradición cristiana.

³⁷ C.F., *Diario*, t. 1, p. 43.

³⁸ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 185.

³⁹ C.F., *Tra*, pp. 95-96.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 96-97.

existencialismo -y se apunta aquí no sólo, pero sí esencialmente, a Kierkegaard- ha descubierto la instancia existencial que expresa el problema de la vida humana, y puede ser el hilo conductor que ligue todas las épocas del pensamiento⁴¹, abriendo así nuevos campos de investigación en todos los sectores del espíritu, campos más fecundos y cercanos a las intuiciones de la metafísica⁴².

Hay, dice Fabro, bajo las diversas formas y corrientes filosóficas, un núcleo esencial sobre el cual convergen, y que constituye el alma de cada problema. La especulación constituye para él el descubrimiento de esta unidad originaria que permite abrir el diálogo con el pensamiento de todas las épocas, para encontrar respuestas nuevas en el interior de las antiguas⁴³. Como pensador esencial, nuestro intérprete mismo ha encarado de este modo la historia de la filosofía, y por eso se lo ha llegado a considerar, más que un historiador, un filósofo de la historia del pensamiento⁴⁴. Con este criterio exegético fundamental se ha enfrentado a Kierkegaard, buscando el alma de su pensamiento, su fondo originario e inagotable, esto es, la instancia existencial que indica la universalidad y la actualidad del danés.

A partir de aquí, podemos discernir algunos otros principios hermenéuticos que han guiado su comprensión. El primero lo establece Fabro mismo: “La primera norma de mi exégesis es, en efecto, el respeto por la fuente, el retorno a la escritura del autor en su inmediatez”⁴⁵. Para entender a Kierkegaard, aclara Fabro en otro lugar, el único criterio es Kierkegaard mismo⁴⁶. Esto le exigía una lectura directa, para la cual ha invertido grandes esfuerzos en el estudio de la lengua danesa, desconfiando de las traducciones instituidas. Ya establecido en la letra del autor, el camino seguido fue la decisión radical de repetir en la propia subjetividad los pasos que Kierkegaard ha dejado trazados. Esto es lo mínimo que se le debe a todo pensador, pero mucho más a quien ha subrayado la subjetividad de la verdad.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 101.

⁴² Cf. C.F., *Introduzione*, p. 1099.

⁴³ Cf. C.F., *L'essere*, p. 13.

⁴⁴ Cf. M. Pangallo, *Causalità e libertà. La questione del fondamento metafisico della libertà creata nel pensiero di Cornelio Fabro interprete di S. Tommaso*, en *Doctor Communis*, 43 (1990), p. 229.

⁴⁵ C. Fabro, *Conversazione...*, p. 469.

⁴⁶ Cf. C.F., *Opere*, p. XIII.

Kierkegaard se lee en situación, y permite que su situación invada a quien se acerca⁴⁷. Erradicarlo de su propia atmósfera -como lamentablemente, se queja Fabro, han hecho muchos⁴⁸-, de la esfera espiritual donde su pensamiento se ha originado, es violentarlo. Nuestro intérprete se propone entonces un estudio comprensivo, que sitúe cada texto en el contexto real y en la totalidad de la doctrina.

Ahora bien, Fabro no podía detenerse aquí y reducir la tarea a una exégesis lineal, porque “a la luz de una exégesis literal se debería decir que Kierkegaard no es realista ni idealista”⁴⁹. Kierkegaard quiere ser simplemente hombre, únicamente cristiano. Sin embargo, su combate filosófico y teológico se vale de ciertos principios especulativos que lo ubican en una línea bien precisa. Alcanzar estos principios, descubrir su dimensión metafísica positiva y, consecuentemente, impugnar la interpretación y dirección que ha impreso a su pensamiento el existencialismo posterior, ha sido el último y más contundente criterio de la exégesis fabriana⁵⁰.

Kierkegaard no es asible desde el ángulo puramente fenomenológico, porque su pensamiento no juega en esta esfera. El autor enfrenta, según Fabro, el idealismo y el protestantismo imperantes en su tiempo desde las sólidas raíces del realismo y del cristianismo auténtico. Su análisis se fija en la reflexión, en la meditación sobre la esencia del hombre, para ofrecernos una metafísica del espíritu humano y de la libertad, trazada sobre la dialéctica creatura - creador; pecado - culpa; caída - salvación; tiempo - eternidad. El existencialista danés intentaría determinar la primera especificación del espíritu mismo, según la cual adquieren contenido y valor las especificaciones que siguen⁵¹, y en la cual coinciden el fundamento metafísico y teológico. De aquí que según Fabro la doctrina kierkegaardiana del Singular -es decir, del existente concreto- sea metafísico-religiosa⁵².

Así planteada, la difícil intelección kierkegaardiana convergiría en muchos puntos con el pensamiento clásico, con la tradición católica, y aún con la posición tomista. Nuestro intérprete no ha dicho jamás que

⁴⁷ Cf. C.F., *Diario*, t. 1, p. 49.

⁴⁸ Cf. Apartado siguiente del presente capítulo.

⁴⁹ C.F., *Diario*, t. 1., p. 117.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*, p. 118.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 120.

Kierkegaard fuera católico, pero sí que tal orientación es la de su pensamiento, orientación que Fabro detecta en los siguientes elementos: “De inspiración católica y claramente antiprotestante son sus doctrinas sobre la predestinación, sobre la imitación de Cristo, sobre la necesidad de la confesión sacramental como certificación de la remisión de los pecados para esta vida, sobre la independencia de la Iglesia del estado, sobre el valor espiritual del celibato eclesiástico, sobre el valor de la ordenación como fundamento de la autoridad y del ‘munus’ pastoral”⁵³.

Con respecto al tomismo, Fabro ve un acuerdo esencial en la fundamentación metafísica de la libertad y en la relación entre razón y fe, aunque al final de su vida reconoce: “Hoy admito que tal vez he forzado un poco ciertas posiciones de Kierkegaard en el sentido del realismo tomista, pero me parece que Kierkegaard tiene una gran idea de la razón, de las obligaciones de la razón. Sobre este punto su oposición al sentimentalismo romántico y al irracionalismo luterano es total y firme”⁵⁴.

Durante los dos últimos siglos han pululado en torno a Kierkegaard interpretaciones dominadas por el idealismo y el positivismo, corrientes, según nuestro intérprete, a las cuales el existencialista danés se opuso durante toda su vida, por la amenaza letal que representan para el espíritu finito⁵⁵. Fabro reincide, con su interpretación, en aquel combate que a Kierkegaard le costara la vida, reconduciéndolo a la matriz evangélica de su pensamiento, según declara: “Kierkegaard protesta contra una valoración y un uso de su pensamiento en sentido laico, imanentista, racionalista [...] Es decir, K. preveía esta mixtificación hermeneútica. Y yo, francamente, muchas veces me he interrogado perplejo: K. es el fruto del pensamiento moderno, viene de Hegel, viene de Kant, y me ha parecido peligroso utilizar ciertas categorías modernas, por ejemplo la de la libertad, en una perspectiva que no es la del Nuevo Testamento”⁵⁶.

En breve, la exégesis fabriana intenta recuperar al pensador danés del saqueo operado por la *Kierkegaard Renaissance*⁵⁷, y reincorporarlo a la metafísica realista y a la tradición cristiana. El nervio del discurso de Kierkegaard es, según nuestro intérprete, siempre metafísico, y el

⁵³ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁴ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 465.

⁵⁵ C.F. *Dall'essere*, pp. 279-280.

⁵⁶ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 474.

⁵⁷ Cf. Apartado 3 del presente capítulo.

cristianismo asume en él el valor de la única esfera de auténtica para la clarificación ontológica del *ser del hombre*. En esto concentramos el eje y la fuerza de la interpretación fabriana.

No hay, o al menos no conocemos, ninguna obra que Fabro haya dedicado por entero al estudio de Kierkegaard, aunque sí numerosos artículos que descubren aspectos parciales de su pensamiento, ya sea en él mismo, como en relación a otros pensadores. Muchas de sus obras contienen también capítulos enteros dedicados al estudio del pensador danés, y otras, aun sin explicitarlo, traslucen su influencia. En el primer grupo encontramos, por ejemplo, *Dall'essere all'esistente* y *Tra Kierkegaard e Marx*. En el segundo grupo ubicamos el pro manuscrito *L'essere e la libertà*. De suma importancia para el estudio del pensamiento fabriano en relación a Kierkegaard es la Introducción su traducción del *Diario*, así como las *Riflessioni sulla libertà*, integradas por una serie de artículos entre los cuales el danés ocupa un lugar prominente. *La Historia de la Filosofía* aporta, por su parte, una visión sinóptica de la problemática kierkegaardiana, confrontándola con el resto de los pensadores existencialistas.

La exégesis de Fabro se ve claramente dominada por el interés sobre el planteamiento metafísico-existencial de la libertad. En efecto, la libertad constituye, en la opinión de Fabro, la columna vertebral del pensamiento kierkegaardiano, e impera su entera actividad literaria. Ella decide la reivindicación de la consistencia espiritual del singular frente a la necesidad hegeliana, a la voluntad formal y autónoma de Kant y al *De servo arbitrio* luterano⁵⁸. La libertad en su dialéctica con la inteligencia⁵⁹, en su posibilidad contra y *pro* la necesidad⁶⁰, en su fundamentación metafísica⁶¹, componen la preocupación central de Kierkegaard, y la clave de su pensamiento⁶², al punto que su obra podría ser entendida, desde el principio al fin, como “un gimnasio para la fundación de la libertad”⁶³.

La libertad no comporta primordialmente para Kierkegaard, asegura Fabro, un problema a resolver, sino una realidad positiva, y la filosofía que la ha comprendido esencialmente como problema ha terminado por

⁵⁸ Cf. C.F., *L'essere*, Apéndice, p. XXX.

⁵⁹ Cf. S.K., *Diario 1835*, I A 72, t. 2, p. 35, n. 51.

⁶⁰ Cf. S.K., *Diario 1840*, III A 11, t.3, p. 12, n. 662.

⁶¹ Cf. S.K., *Diario 1837-39*, II A 752, t. 2, p. 204, n. 622.

⁶² Cf. C.F., *Historia*, p. 558.

⁶³ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 162.

negarla⁶⁴, ya que entonces la reflexión racional la aprieta con la pinzas de la necesidad y con la exigencia de una verdad conceptual. De aquí que, tanto en Kierkegaard como en nuestro intérprete, la realidad de la libertad sea “la primera experiencia que ha hecho el hombre desde la antigüedad”⁶⁵. Si la libertad es una experiencia primordial, reconducirla a su fuente metafísica, el Yo, y a su fundamento trascendente, el Absoluto, ha sido el itinerario recorrido por Kierkegaard y secundado por Fabro. El pensamiento del primero despunta en una metafísica que sostiene a la libertad como valor originario del hombre, cuya fuerza, bajo la interpretación del segundo, radica en su relación infinita al Infinito.

El itinerario de la libertad define, tanto para el pensamiento existencial kierkegaardiano, como para la metafísica del ser de Fabro, la indagación propia de la filosofía, en cuanto que “toda la filosofía es la búsqueda y el empeño por encontrar este itinerario, es la aspiración incesante [...] hacia este ‘itinerario de la libertad’⁶⁶”.

2. Otras interpretaciones

Después de casi un siglo de olvido, la obra kierkegaardiana comenzó a ser leída y traducida con la llamada *Kierkegaard Renaissance* durante el período que acompañó y siguió a la primera guerra mundial⁶⁷. A partir de entonces, su análisis, interpretación e influencia ha tocado las concepciones filosóficas más variadas: desde el misticismo al ateísmo, desde el realismo al idealismo, desde el protestantismo al nihilismo, desde el catolicismo al marxismo. El alcance e influjo de su obra son índices del relieve intelectual del existencialista danés, y de su contribución decisiva a la evolución del pensamiento del siglo XX.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 226-227.

⁶⁵ *Ibidem*, p. V.

⁶⁶ C.F., *L'essere*, p. 9.

⁶⁷ Cf. M.F. Sciacca, *La filosofía hoy*, 2ª ed., Luis Miracle Editor, Barcelona 1956, c. II, pp. 71 ss.

A título informativo, quisiéramos mencionar algunos de los más destacados intérpretes del pensamiento kierkegaardiano. A saber⁶⁸:

Descubrimiento de Kierkegaard en Dinamarca y Escandinavia: G. Brandes, M. J. Mourad, F. Petersen, W. Rudin.

Literatura kierkegaardiana danesa y escandinava: H. P. Barfod, J. Billeskov-Jansen, T. Bohlin, F. Brandt, E. Geismar, E. Hirsch, H. Hoeffding, J. Hohlenber, C. Jensen, A. A. Kabell, F. Koch, V. Lindström, G. Malantschuk, P.P. Rohde, H. Roos, P. A. Rosenberg, N. Thulstrup.

Literatura kierkegaardiana alemana: T. Adorno, W. Anz, W. Diem, T. Haecker, K. Löwith, G. Lukács, E. Przywara, H. Renter, W. Rest, W. Ruttenbeck, C. Schrempf, M. Thust. Añadimos al belga A. de Waelhens.

Literatura kierkegaardiana anglo-americana: J. Collins, T. H. Croxall, J.P. Holmer, A. Johnson, W. Lowrie, D. Patrik, L. M. Swenson.

Literatura kierkegaardiana francesa: V. Basch, J. Colette, M. Cornu, V. Deleuran, H. Delacroix, M. Grimault, J. Hyppolite, R. Jolivet, P. -L. Landsberg, L. Lavelle, R. Le Senne, H. de Lubac, P. Mesnard, E. Mounier, J. Wahl.

Literatura kierkegaardiana italiana: N. Abbagnano, F. Lombardi, E. Paci, L. Pareyson.

Literatura kierkegaardiana española y argentina: M. de Unamuno, C. Astrada, V. Fattone, A. Vassallo, M. A. Virasoro.

Mención especial merecen los autores tanto de la filosofía como de la teología de la existencia respecto de los cuales no sólo hablamos de intérpretes, sino de pensadores originales que ya derivan, ya remiten al danés⁶⁹. Así encontramos en el existencialismo alemán a K. Jaspers, M. Heidegger, P. Wust; y, en el existencialismo francés, a J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, A. Camus y G. Marcel.

Además de haber inspirado las filosofías de la existencia, Kierkegaard ha animado la llamada Teología Dialéctica, que se inscribe también dentro de la *Kierkegaard Renaissance*. En de ella sobresalen K. Barth, D.

⁶⁸ Cf. V. Mathieu, *Problemi di Storiografia filosofica*, tomo 3: *Da Kant a Nietzsche*, La Scuola, Brescia 1974.

⁶⁹ Cf. M.F. Sciacca, *op. cit.*, cap. V, pp. 175 ss.

Bonhoeffer, R. Bultmann, F. Gogarten, E. GRIESEBACH, K. Heim, K. Löwith, P. Tillich, el católico F. Ebner y el judío M. Buber.

Asimismo, cabe destacar el pensamiento religioso ruso, influido también por Kierkegaard y dentro del cual se ubican N. Berdiaeff, S. Bulgakov y L. Chestov.

Ahora bien, en la opinión de Fabro, muchas de estas interpretaciones pierden el hilo y la trama de la filosofía existencialista del danés⁷⁰. Dado que el presente trabajo reside en focalizar el pensamiento kierkegaardiano desde la interpretación de Fabro, estimamos que excede nuestro objetivo abocarnos al estudio de otras consideraciones, que sobre el danés y sobre el problema de la libertad se hayan llevado a cabo. No obstante, y dado que Fabro se ha pronunciado también sobre muchas de ellas, creemos importante señalarlas, al menos en sus puntos más relevantes.

3. El existencialismo a la luz de Fabro

C. Fabro introduce con la siguiente pregunta la relación entre el existencialista danés y el existencialismo desarrollado posteriormente: “¿Es posible, moviéndose desde K., llegar a una determinación de la ‘esencia’ del Existencialismo contemporáneo?. Para mí, esto es indispensable y urgente, si se quiere conseguir un hilo de Ariadna, aunque sea tenue, en este laberinto de alucinados. Estará bien divisar primero el aspecto negativo del método kierkegaardiano, luego el positivo: el peligro que se ha de evitar, y el punto a profundizar y desarrollar”⁷¹.

En la respuesta a tal cuestión, Fabro señala como aspectos negativos del pensamiento kierkegaardiano tanto su racionalismo, en función del cual el movimiento de la razón no tendría límites, como una concepción romántica del devenir y de la existencia⁷². Aquí radicaría la posible grieta por la cual se habrían filtrado ya “la *nada* de Heidegger, ya *Umgreifende* de Jaspers, ya el *yo* pequeño de Abbagnano [que] permanecen siempre en los límites de la carrera desenfadada de la razón que se dice sin *logos*, porque

⁷⁰ Cf. C.F., *Diario*, t. 1, p. 9.

⁷¹ C.F., *Diario*, t. 1, pp. 100 ss.

⁷² Cf. Cap. 2.1 del presente trabajo.

la existencia misma es reducida, como hace Abbagnano, a pura relación, es decir, a logos alógico que vive de problematicidad pura, esto es fuera de todo límite y ley”⁷³.

Otro de los puntos negativos, esta vez en la esfera teológica, residiría en la consideración del objeto de la fe como paradoja y absurdo, de donde se podría establecer cierto vínculo con Karl Barth. En efecto, afirma Fabro: “No basta decir: *Credo ut intelligam* como hacen K. y Barth, para salvar los derechos de la palabra de Dios, cuando luego se pone la indiferencia cualitativa de su contenido: la paradoja”⁷⁴.

No obstante, Fabro ha detectado en todo momento, y lo hemos apuntado, elementos positivos desde los cuales sería posible cuestionar seriamente la paternidad kierkegaardiana, tanto del existencialismo como de la teología dialéctica. En tal cuestionamiento reside su íntima persuasión, y así confiesa: “Kierkegaard ha buscado -es verdad- huir de ambos peligros, tanto del existencialismo laico como de la teología dialéctica, pero los ‘gérmenes’ se pueden encontrar ya en su obra: se ven ciertamente en aquel ‘segundo momento’. Que ellos sean disociables de la inspiración fundamental del mensaje kierkegaardiano, y que la obra de Kierkegaard ofrezca por otra parte elementos suficientes para encaminar otras soluciones y neutralizar el desarrollo de tales gérmenes, es mi íntima persuasión”⁷⁵. A partir de aquí, Fabro dedicará los mayores esfuerzos para alumbrar un trabajo hermeneútico que se coloca abiertamente en oposición a lo que él mismo ha considerado el saqueo de Kierkegaard, atribuyéndole, entre otros, el error de haberlo intepretado fuera de su situación originaria⁷⁶.

Determinar la fidelidad o la traición hecha al pensador danés significa, en términos fabrianos, determinar la esencia misma del existencialismo⁷⁷. En este sentido, podríamos decir que para él no ha surgido, después de Kierkegaard, ninguna filosofía de la existencia en sentido estricto. En otros términos, el existencialismo, o bien es teológico, o bien no es siquiera existencialismo, y precisamente es Kierkegaard el único filósofo de la existencia capaz de satisfacer esta exigencia⁷⁸. El resto de los autores,

⁷³ C.F., *Diario*, t. 1, p. 102.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 103. Cf. también. Cap. 5. 3 del presente trabajo.

⁷⁵ C.F., *Diario*, p. 104.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 49.

⁷⁷ Cf. C.F., *Historia*, p. 613.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 643.

comenta Fabro, “se han comprometido de raíz queriendo separar el pensamiento, o bien la apelación a Kierkegaard, de su orientación teológica y religiosa, separando luego de esto su psicología existencialista y concreta, que es ‘cuanto él tiene de más grande, de más profundo, de más incontestable’⁷⁹.

La filosofía existencial carece de una perspectiva teológica, o, a lo sumo, la consideraría desde un ángulo puramente fenomenológico, descriptivo, intuitivo, dejando abandonada la existencia al arbitrio del individuo y a la dispersión de la finitud⁸⁰. Ella ha arrebatado las categorías kierkegaardianas -existencia, libertad, pecado, culpa, angustia...- vaciándolas de su densidad teológico-cristiana, y desarraigándolas del *humus* espiritual en el cual el autor las había pensado, es decir, fuera de la relación de la creatura caída delante de Dios. Estos términos son destinados entonces “a expresar la ‘relación al mundo’, aquella temporalidad y relatividad que, por el contrario, en la mente de Kierkegaard, ellos debían precisamente trascender y vencer”⁸¹.

Pero no ha sido sólo, ni fundamentalmente, la ambigüedad kierkegaardiana, o el error exegético de interpretarlo fuera de su contexto real, de su situación originaria, los que han obrado su traición. La *Kierkegaard Renaissance* marca un cambio radical respecto al pensador danés, porque no tomaría de él su inspiración fundamental. En efecto, más que reclamar la paternidad de Kierkegaard, dice Fabro, “habrían hecho mejor en remitirse, por su sustancia al truculento y ateo Feuerbach, y por el método a Kant, Hegel y Nietzsche, sin contaminar una terminología de la cual rechazan expresamente la perspectiva originaria”⁸².

Fabro precisa que la intención del existencialismo consistió encontrar una vía intermedia entre Kierkegaard y Hegel⁸³. Por una parte, concede, es innegable que la filosofía existencial representa el intento por liberar la subordinación del mundo a la conciencia, de lo real a la subjetividad trascendental. De aquí que, en general, los existencialistas atribuyan al ser un carácter prioritario y fundante respecto al pensamiento⁸⁴. Ahora bien, el

⁷⁹ C.F., *Diario*, t. 1, p. 48.

⁸⁰ Cf. C.F., *Historia*, p. 626.

⁸¹ C.F., *Diario*, t. 1, p. 37.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cf. C.F., *Historia*, p. 588.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 657.

ser que ellos reivindican se define en la tensión de una relación cuyos atributos se disuelven en lo negativo⁸⁵, y, por lo tanto, si bien logran en cierto sentido escapar al idealismo, permanecen ceñidos al principio de inmanencia⁸⁶. El existencialismo se inscribiría entonces en la línea de resolución-disolución que conduce al pensamiento moderno al ateísmo⁸⁷.

Mientras que para el realismo kierkegaardiano el inicio del pensamiento consiste en el ser⁸⁸, la filosofía existencial ha convalidado el principio de la conciencia, es decir, el inicio sin presupuesto, a partir del *cogito* vacío, y continúa Fabro, “ha invertido la perspectiva del ser operando el más audaz y fascinante intento del espíritu humano, el de la autofundación radical del pensamiento en sí mismo”⁸⁹. Para Fabro es imposible, partiendo del *cogito* vacío, trascender el horizonte del pensamiento humano. Es verdad que, en cuanto se busca una reivindicación del primado del ser, se da cabida a la ontología, pero por tratarse de un ser erigido en el horizonte de la historicidad humana, se rehusa definitivamente su posición absoluta, es decir, metafísica. El significado definitivo del ser es inalcanzable, y permanece suspendido en la zona de una presencia pura que se repite finitamente al infinito, sin poder lograr un fundamento Infinito. De aquí que Fabro califique este proceder como ateísmo explícito o virtual, ya que la finitud de la comprensión humana, puesta como fundamento del aparecer, del darse y del hacerse del ser, es un “ateísmo esencial” que “no tiene más el sentido de oposición a Dios o de polémica contra Dios, de antiteísmo, sino de ausencia y carencia intencional radical de la ‘fuga de Dios’ del hombre”⁹⁰.

A diferencia de Kierkegaard, que afirmaría la posición metafísica y absoluta del *es*⁹¹, el existencialismo se sumerge en un historicismo incapaz

⁸⁵ Negatividad del *pour-soi* sartriano, del *Umgreifende* de Jaspers, del *cuadrado del ser* en Heidegger. Cf. C.F., *Historia*, p. 657.

⁸⁶ Por principio de inmanencia Fabro suele entender aquella posición filosófica que pone al hombre o a la subjetividad humana como fundamento de la realidad y de los valores, en oposición a la trascendencia del ser y de Dios.

⁸⁷ Cf. C.F., *Introduzione*, pp. 901 ss.

⁸⁸ Cf. Cap. 2. 1 del presente trabajo.

⁸⁹ C.F., *Introduzione*, p. 1091.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 1097.

⁹¹ Cf. Cap. 5. 1 del presente trabajo.

de dar razón del presentarse, o del inagotable diferenciarse del ser⁹². El principio de la conciencia excluye esencialmente toda forma de teísmo, y contiene virtualmente o explícitamente una resolución atea, frente a la cual “toda concesión directa o indirecta a la trascendencia es una desviación y una incomprensión de aquella inmanencia con la cual se ha querido dar el primer paso, y poner el ‘status in quo’ del pensamiento”⁹³.

La conciencia autónoma puede lograr la nada, porque es ésta un ente de razón, y, a su modo, absoluto, pero no puede llegar al *Esse* pleno de contenido. Ella es capaz de reivindicar la libertad, pero no de sostenerla en el Infinito, porque el principio de inmanencia ha invertido el fundamento de la libertad⁹⁴. Es un hecho indudable que las filosofías de la existencia han proclamado con Kierkegaard -y en este punto al menos, comenta Fabro, se le han mantenido fieles- el carácter originario y absoluto de la propia libertad, pero al desvincular al individuo de una relación efectiva con el Absoluto metafísico, la instancia ética se vuelve injustificable, o mejor, se transforma en la exigencia de una autofidelidad, convertible con la infinita interrogación de sí, o bien con el imperativo kantiano⁹⁵, asimilado por Kierkegaard a los golpes de Sancho Panza sobre su espalda⁹⁶. Sin un Tercero que medie, la posición trascendental de la existencia termina por situarse “más allá del bien y del mal, por no poder convertir nunca su ‘dejar ser’ en ‘deber ser’”⁹⁷.

La consolidación personal, sin un orden de esencias y valores necesitantes, es transformada en la estética e indiferente conversión a lo finito, el salto a la trascendencia queda amputado por el *ser-en-el-mundo-y-para-la-muerte*, y la pasión de la subjetividad se revela, al fin de cuentas, inútil: un resultado inverso al esperado, pero latente en el inicio de la hazaña moderna, como su inexorable desenlace, y que es, para Fabro, la conclusión “más extraña y paradójica que jamás haya aparecido en la historia del espíritu”⁹⁸. Se trata de una historia que, intentando encontrar el fundamento absoluto del conocimiento, descubre la radicalidad del querer, e intentando

⁹² Cf. C.F., *Historia*, pp. 657-658.

⁹³ C.F., *Introduzione*, p. 1091.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 1094.

⁹⁵ Cf. C.F., *Historia*, p. 658.

⁹⁶ Cf. Cap 5. 2 del presente trabajo.

⁹⁷ C.F., *Historia*, p. 658.

⁹⁸ Cf. C.F., *Introduzione*, p. 1094.

garantizar la supremacía de Yo frente al universo, resolvió al hombre un *ser-en-el-mundo*, disperso y absorbido por la situación. En otras palabras, se ha partido de la subjetividad para fundar el Yo pienso, y se ha concluido en la exterioridad del mundo, en la pérdida total de la interioridad, deshecha en la mundanidad constitutiva del ser mismo⁹⁹.

Quizás este desenlace pueda responder a la nietzscheana pregunta: “¿Qué hicimos cuando soltamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos alejamos de todos los soles? ¿Nos caemos incesantemente? ¿Y hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Acaso existe todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No nos empaña el espacio vacío? No hace más frío? ¿No viene continuamente noche y más noche? ¿No tenemos que encender linternas en la mañana? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que enterraron a Dios? ¿No olemos todavía nada de la descomposición divina? - ¡También se descomponen los dioses!”¹⁰⁰. Por cierto, comenta Fabro, la muerte de Dios y su descomposición, “es un drama que la conciencia, antes o después, debía afrontar, o sea, el peligro de la propia soledad cósmica”¹⁰¹. Kierkegaard ha delatado por anticipado la descomposición inmanentista, previó la muerte de Dios y su destino, no para cantar la hazaña, sino para iluminar el retorno sobre las huellas del realismo creacionista.

Podríamos abreviar, siguiendo a Fabro, las diferencias que separan al danés de la filosofía existencial del siguiente modo:

a) Mientras que Kierkegaard concibió la existencia como realización de la libertad que se actúa en el acto de fe y en la elección del hombre delante de Dios, para el existencialismo “la existencia consiste en la libertad como posibilidad de la posibilidad”¹⁰². ¿Posibilidad para qué? Para la nada radical¹⁰³.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 1095.

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *La ciencia jocunda*, Pieza 125: *El frenético*, en M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1969, pp. 178 ss. En líneas generales, la *Kierkegaard Renaissance* suele acercar a los dos grandes profetas de nuestro tiempo, a saber: Kierkegaard y Nietzsche, aunque, se entiende, salvando ciertas distancias.

¹⁰¹ C.F. *Introduzione*, p. 1099.

¹⁰² C.F. *Historia*, p. 588.

¹⁰³ Cf. C.F., *Introduzione*, p. 1094. Cf. también Cap. 3. 4 del presente trabajo.

b) Mientras que Kierkegaard dialectizó la libertad en el *aut- aut* de la decisión, para el existencialismo “el hombre ex-siste en relación al mundo en cuanto in-siste en la propia libertad como destino del ser mismo”¹⁰⁴. ¿Decisión por qué? Por la finitud y por la propia libertad que se extravía en la temporalidad espacializada, fuera del yo y fuera de su Causa.

c) Mientras que Kierkegaard reafirmó la diferencia cualitativa entre Dios y el mundo, el existencialismo “considera el problema de Dios tangencialmente al del ser como señal ambigua de la imperfección radical de la posibilidad de la libertad”¹⁰⁵. ¿Trascendencia? Sí, como tránsito de la posibilidad a la realidad, tránsito que por carecer de un punto *extra*, como suele decir el danés, se reduce a un devenir cuantitativo, paralizador del movimiento real.

d) Mientras que para Kierkegaard el pecado es una posición de la libertad en contra de Dios, y exige para su redención la intervención divina, el existencialismo “mantiene el momento dialéctico del pecado, que se redime por sí mismo en la fidelidad al propio ser”¹⁰⁶. El pecado es equiparado a la contingencia y finitud redimible *per se*. La fe en la Encarnación, más que salvar, vulneraría la esencia misma de la existencia como libertad de elección¹⁰⁷.

Dicho brevemente, tanto en la filosofía como en la teología existencial, cada uno de los autores ofrece un modo propio de resolver-disolver la libertad, ya en la dialéctica de lo finito, ya en la de una infinitud abstracta¹⁰⁸. No obstante, según Fabro, todos coinciden en asumir la forma del ser, la existencia pura, variando las formas verbales o los modos de presentación sistemática. La *Kierkegaard Renaissance* o bien ha dispersado la libertad del existente, dialectizando el *a priori* kantiano espacio-temporal para derramarla luego sobre las categorías históricas y finitas, o bien la ha inmovilizado en la fractura de una distancia incolmable entre Dios y el hombre, como es el caso de Karl Barth.

¹⁰⁴ C.F. *Historia*, p. 588.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 588-589.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 589.

¹⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 590.

¹⁰⁸ Sigue siendo mérito del existencialismo, como Fabro no deja de reconocer, el haber detectado en Kierkegaard la originalidad de la libertad del Singular. Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 232.

4. Otras valoraciones

Otra valoración, esta vez positiva, merece para Fabro la segunda *Kierkegaard Renaissances*, de procedencia danesa, que, tomando como punto de referencia el *Diario*¹⁰⁹, parecería reivindicar, para el pensamiento kierkegaardiano, la afirmación del Absoluto metafísico y el núcleo religioso de su pensamiento. Entre los representantes de este movimiento figuran: C. Jørgensen, N. Thulstrup, V. Christiansen, Jo. Hohlenberg, A. Paulsen y F. T. Billeskov Jansen¹¹⁰.

Los estudios llevados a cabo por los intérpretes daneses ostentan el privilegio de conocer a fondo, no sólo el idioma original de su autor, sino también su contexto histórico, social y cultural, como lo señala F. T. Billeskov - Jansen: “Por ello me gustaría decir que hasta ahora, en los países extranjeros fuera de Dinamarca, se ha estudiado a Kierkegaard sobre todo con relación a sí mismo. Se ha dicho a veces que Kierkegaard fue un hombre solitario. Pero hay también un Kierkegaard inserto en su medio ambiente [...] en lo que respecta al pensamiento y al método, Kierkegaard debe a sus contemporáneos de Copenhague más de lo que se piensa”¹¹¹. El exégeta danés N. Thulstrup, por su parte, se opone a la asimilación Kierkegaard-Hegel. Ni siquiera el Kierkegaard de *El concepto de la ironía* sería hegeliano, aunque haya desempeñado el papel de historiador de la filosofía hegeliana. No lo era, aclara Thulstrup, ni nunca lo fué, y es “un desprecio cómico” creerlo de otro modo¹¹².

En este sentido, Thulstrup parecería rebatir la tesis de J. Wahl, reconocido historiador y crítico del existencialismo, quien, en sus *Études kierkegaardienes*, pone al pensador existencialista en un acuerdo fundamental con el Hegel juvenil. En efecto, luego de puntualizar la crítica de Kierkegaard al hegelismo, Wahl examina el influjo del sistemático

¹⁰⁹ Cf. C.F., *Opere*, p. XIII.

¹¹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. LXIV ss.

¹¹¹ AA.VV., *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid 1968, pp. 163-163.

¹¹² *Ibidem*, p. 240.

alemán sobre el filósofo existencialista. Habría en Kierkegaard una relación ambigua, de rechazo y aceptación del pensamiento hegeliano, que se explica, según el intérprete francés, porque las ideas del Hegel juvenil, luego rechazadas por su propio sistema, habrían sido tomadas y desarrolladas por su adversario danés. Así afirma: “Hegel no ha sido siempre el filósofo racionalista que nosotros imaginamos bajo su nombre; quizás no lo haya sido jamás. Y nosotros nos inclinamos a preguntarnos si la síntesis de finito y de infinito que nos presenta la aparición de Dios sobre la tierra, no ha tenido, en las primeras formas de su filosofía, un aspecto que la aproximaría mucho a las concepciones de Kierkegaard. Nos inclinamos a ver si en los ‘fragmentos teológicos’ de Hegel no hay, con bastante frecuencia, esbozos de ideas que encontraron su verdadero desarrollo, no en el sistema posterior de Hegel, sino en el pensamiento de su adversario”¹¹³.

Fabro comenta al respecto: “En concreto, y abreviando un poco el pensamiento de Wahl, Kierkegaard no habría hecho más que recaer y retomar aquella dialéctica de la ‘conciencia infeliz’ (*das unglückliches Bewusstsein*) que Hegel había magistralmente analizado y ‘superado’ -se entiende (!) - en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Lógica*”¹¹⁴.

Por otra parte J. Wahl promueve el acercamiento del pensador danés a Schelling. Este último, afirma, ha criticado la filosofía hegeliana por constituir un sistema abstracto, inmóvil y sin presupuestos. Contrariamente Schelling muestra que la decisión por la cual el espíritu se convierte en naturaleza no puede entrar en el sistema porque pertenece al existente real y no al concepto. De este modo habría, según Wahl, una línea de convergencia Schelling-Kierkegaard, en cuanto que “la idea de existencia, el realismo, la afirmación de la elección, la idea de una relación directa del individuo con Dios, el lugar hecho a la revelación, a la encarnación como puro acontecimiento objetivo, son otros tantos puntos sobre los cuales K. está de acuerdo con Schelling”¹¹⁵. La idea de existencia, puesta por Kant y desarrollada por Schelling, habría generado la ruptura entre Hegel por un lado, y el último Schelling y Kierkegaard por el otro, a los que se podría sumar G. Marcel¹¹⁶.

¹¹³ J. Wahl, *Études kierkegaardianes*, 2ª ed., J. Vrin, Paris 1949, pp.150-151.

¹¹⁴ Cf. C.F., *Diario*, t. 1., p. 44. Fabro continúa insistiendo en las diferencias entre Kierkegaard y Hegel. Cf. *Ibidem*, pp. 44 ss.

¹¹⁵ J. Wahl, *Études...*, cit., p. 136.

¹¹⁶ Cf. AA.VV., *Kierkegaard vivo...*, cit., pp. 155 ss.

Para concluir estos párrafos, quisiéramos mencionar un crítico que ha manifestado, al decir fabriano, una notable incompreensión kierkegaardiana¹¹⁷. Nos referimos a Michele Federico Sciacca, quien, en la opinión de nuestro intérprete, revela un descuido notable en la asimilación del texto de Kierkegaard, al punto de que “el juicio más benévolo sobre el encarnizamiento antikierkegaardiano de Sciacca es suponer que él no ha leído ni la comunicación indirecta de las obras ni (¡mucho menos!) la comunicación directa de los ‘Discursos Edificantes’ y del gran ‘Diario’ de Kierkegaard. Parece que él se ha detenido en la modesta destilación de la Kierkegaard-Renaissance alemana, que es el Kierkegaard de F. Lombardi de 1936”¹¹⁸.

El encarnizamiento y el descuido de la comprensión se traslucen claramente en las páginas que Sciacca dedicó a Kierkegaard en *La Filosofía Hoy*, texto al cual hemos aludido. Así, por ejemplo, sostiene el autor: “No existe una filosofía, un sistema kierkegaardiano, ni Kierkegaard puede considerarse como un verdadero filósofo, en el significado ‘canónico’ de la palabra. Su meditación obedece al ritmo de [...] impulsos subjetivos. Se trata, en otras palabras, de una meditación tan personal, tan íntima, tan ‘estado de ánimo’”¹¹⁹. Que no exista un sistema kierkegaardiano, entendiendo por sistema lo mismo que entendía Kierkegaard, esto es, una derivación racional y acabada de verdades abstractas y ficticias, lo creemos acertado. Pero si realmente el pensamiento de Kierkegaard no fuera siquiera filosófico¹²⁰, sino meramente una reflexión irregular sobre estados anímicos, no podríamos explicar su refutación la *Lógica* hegeliana, por no hablar de

¹¹⁷ Cf. C.F., *Opere*, p. LXVII.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 68.

¹¹⁹ M.F. Sciacca, *op. cit.*, p. 86.

¹²⁰ Esta parece ser también la opinión de Regis Jolivet, para quien “tal es el existencialismo kierkegaardiano. ¿Puede decirse que constituye una filosofía? No lo creemos así” (*El existencialismo de Kierkegaard*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952, p. 66). Y justifica su interpretación con la idea de que toda filosofía exige elevar la experiencia original al plano del concepto y del sistema, plano que responde a la pregunta por el sentido del ser en general, cosa que no se encontraría en Kierkegaard. En tal sentido, Jolivet adhiere al reproche que Heidegger hiciera al danés, a saber, el haber llevado el antihegelianismo hasta la negación misma de la ontología, quedando prisionero del psicologismo. No obstante, Jolivet termina aceptando cierta filosofía del existencialista danés, que define como “una filosofía de la personalidad espiritual, considerada en su realidad existencial” (*Ibidem*, pp. 68-69).

la crítica que dirige prácticamente a todo el pensamiento moderno y religioso. Por otra parte, la tesis de Sciacca pone en grandes dificultades a los manuales de *Historia de la Filosofía contemporánea*, incluido el suyo, entre cuyas páginas figura el existencialista danés. Por último, el hecho de que el pensamiento kierkegaardiano obedezca a impulsos subjetivos está en abierta contraposición con su propia letra, que subraya: “yo soy reflexión de lo primero a lo último”¹²¹, reflexión, esto es, en el lenguaje kierkegaardiano, negación de la afectividad inmediata y elevación a una esfera de mayor luminosidad.

Sciacca continua afirmando que Kierkegaard es más bien un teólogo de pocos dogmas; un alma inadaptada e incapaz de alcanzar la claridad del concepto o la limpidez de la intuición¹²². Verdaderamente, Kierkegaard tuvo pocos dogmas, pero varios principios metafísicos que orientaron su comprensión del hombre, y por esta razón pudo él mismo afirmar que, en la categoría del individuo, “está contenida toda una filosofía de la vida y del mundo”¹²³. Estos principios han derivado de una intuición muy profunda llamada a reconstruir, por analogía, todo el universo¹²⁴. Tal es lo que nosotros entendemos por pensador y filosofía esencial. La elaboración de esta visión profunda es en Kierkegaard, lo reconocemos, compleja, ambigua, dialéctica, pero tales características obedecen a la táctica y al método elegido por su propio autor a fin de componer la mayéutica formadora del Singular¹²⁵, tanto como para alejar a aquellos que no quieren ver, porque cuando una obra presenta una ambigüedad susceptible de interpretaciones contrarias, entonces “el juez se manifestará por su juicio”¹²⁶.

Kierkegaard es para Sciacca un “prisma deformador” del contenido del cristianismo, que ha terminado por fulminarlo en la irracionalidad y en el escándalo de la fe¹²⁷. Sin embargo, Kierkegaard no mató el cristianismo, sino a la cristiandad; no el orden establecido, sino el modo en que ese orden ha asimilado vitalmente el contenido religioso. La imputación a su

¹²¹ S.K., *Mi punto*, p. 115.

¹²² Cf. M.F. Sciacca, *op. cit.*, p. 87.

¹²³ S.K., *Mi punto*, p. 48.

¹²⁴ Cf. S.K., *Diario 1835*, I A 75, t. 2, p. 42, n. 55; *1834*, I A 8, t. 2, pp. 10-11, n. 7.

¹²⁵ Esta tesis atraviesa la totalidad de *Mi punto de vista*.

¹²⁶ S.K., *Mi punto*, p. 200.

¹²⁷ Cf. M.F. Sciacca, *op. cit.*, p. 87.

pensamiento por irracionalista¹²⁸ se la había hecho en vida Martensen, a quien se suma el teólogo Magnus Eiriksson. La defensa de esta acusación obligó a Kierkegaard a explicar el auténtico sentido de términos como absurdo y paradoja¹²⁹. Lo que debería especificar Sciacca aquí es qué idea tiene él de la razón, en confrontación con la cual Kierkegaard resultaría irracionalista. En cuanto al existencialista danés, podemos decir que no se opone a la razón, sino a un tipo de razón racionalista, y no al conocimiento, sino a un tipo de conocimiento abstracto y objetivante. La existencia y la libertad son para Kierkegaard, como veremos, plenamente lógicas, con lo cual, más que destruir a la razón, él ha promovido la ampliación y fundamentación de la esfera de inteligibilidad.

Por último, Sciacca caracteriza al cristianismo de Kierkegaard como inhumano y sin mundo, y a su Singular como una abstracción negativa¹³⁰. La denuncia del Individuo kierkegaardiano como antisocial y anticlerical le llegó al danés de su adversario directo, el profesor y luego obispo Martensen¹³¹. Pero, bien entendido, el individuo kierkegaardiano, antes que propiciar la antisociabilidad, propone la forma más alta de comunidad. Lo que rechaza Kierkegaard es el fenómeno de la masificación, adelantándose con ello a la sociedad contemporánea, y poniendo las bases para una auténtica teoría de la comunicación interpersonal. Si se pretende que su individualidad sea un abstracto del mundo, deberían confrontarse las páginas que el autor dedica a la reduplicación, y tomar contacto con las afirmaciones sobre el valor de las obras y de la Imitación, en oposición a la subjetividad secreta, al punto que muchos han visto aquí un acercamiento al catolicismo¹³². No creemos pueda considerarse solipsista a quien ha escrito más de 30 volúmenes para la edificación del hombre común¹³³, y se ha

¹²⁸ Esta interpretación la sostiene también entre otros, aunque desde muy distinta perspectiva, G. Lukács. Cf. AA.VV., *Kierkegaard vivo...*, cit., p. 118.

¹²⁹ Cf. C.F., *Dall'essere*, pp. 156 ss. Cf. también Cap. 5. 3 del presente trabajo.

¹³⁰ Cf. M.F. Sciacca, *op. cit.*, p. 88.

¹³¹ La denuncia la habría realizado explícitamente Martensen en el prefacio a la primera edición de la *Dogmatik* de 1849. Cf. C.F., *Historia*, p. 573.

¹³² El reconocimiento de su orientación catolizante es antiguo. Le fue presentado en vida como una acusación, y se ha repetido en los críticos de las más variadas tendencias. Cf. C.F., *Dall'essere*, pp. 282 - 283. Los teólogos protestantes Drachmann, Geismar, Höffding, Lowrie, e incluso el judío Brandes, sostienen que Kierkegaard se mueve en un clima de exigencias católicas. Cf. C.F., *Diario*, p. 86.

¹³³ Cf. S.K., *Diario 1849*, X² A 48, t. 6, p. 158, n. 2559.

insertado en su sociedad al punto de enfrentarla con la crítica que consideró más apropiada.

Más complejo parecería ser el problema de su posible anticlericalismo, pero tal, amén de comportar una cuestión teológica que no concierne directamente a la filosofía, es bastante comprensible, si se tiene en cuenta que Kierkegaard se opuso a una iglesia de Estado, al servicio de la política y de los intereses privados de sus funcionarios. Tal oposición no ha sido dirigida propiamente contra el orden establecido, al cual se propuso defender¹³⁴, sino contra la ausencia, que éste manifestaba, de una asimilación existencial de los principios evangélicos. Por otra parte, el danés ha reconocido la necesidad de un clero ascético, de estilo medieval, como determinación intermedia de la cristiandad¹³⁵.

5. Puntos conclusivos

Nos detendremos brevemente para apuntar algunas consideraciones personales sobre lo dicho hasta aquí. La intención de esta valoración conclusiva, así como de las sucesivas, no radica en repetir sintéticamente lo ya expuesto, sino en indicar, en nuestra opinión, los puntos más difíciles o relevantes de la exégesis fabriana.

El objetivo central de este primer capítulo consistió en trazar la perspectiva hermenéutica de Fabro. Para ello, hemos debido señalarla en sus perfiles más sobresalientes, tanto como confrontarla con algunas otras interpretaciones.

Nuestro intérprete afirma, en la Introducción al *Diario*, que su análisis no se limita a un estudio lineal. Pues bien, he aquí la razón por la cual consideramos a Fabro un exégeta difícil, y con una complejidad que se añade a la complejidad lineal del pensador danés. Más aún, y esto podría agudizar la situación, Fabro proviene de una formación no sólo clásica o realista, sino específicamente tomista. Él “no es kierkegaardiano”, es tomista, y en su horizonte hermenéutico habrá que contemplar entonces tal situación.

¹³⁴ Cf. S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 363 - X⁴ A 365, t. 9, pp. 56-57, nn. 3539-3540.

¹³⁵ Cf. S.K., *Diario 1850*, X³ A 267, t. 8., pp. 56-58, n. 3069. Fabro destaca este texto por el elogio que hace de las prácticas y de la vida del catolicismo.

Precisado este punto, podemos decir que las complicaciones de la exégesis fabriana provienen de dos ángulos. Por una parte, del tomismo; por otra, del pensamiento kierkegaardiano. En cuanto al primero, sabido es que muchos estudiosos de Santo Tomás niegan que sea posible la asimilación a la doctrina tomista de ciertas categorías metafísico-existenciales que Fabro habría tomado de Kierkegaard e intentado introducir allí. En cuanto al segundo, sabido es también que muchos intérpretes del existencialismo kierkegaardiano se ubican en los antípodas de nuestro exégeta, y que Fabro mismo ha reconocido haber forzado ciertas interpretaciones.

Nuestro intérprete debía probar hasta qué punto Kierkegaard resistía a la verdad, y hasta qué punto la resistía Santo Tomás, y quizás haya sido ésta la intención profunda de su búsqueda. Su pensamiento se ha detenido en el medio de estos dos pensadores, a los que amaba más que todos. Ahora bien, ¿es posible y legítimo, filosóficamente hablando, ponerse entre Kierkegaard y Santo Tomás? Y entiendo que sí lo es, en la medida en que esto significa una búsqueda sincera de la verdad, que no es privilegio de ningún sistema, y a la vez lo es, en alguna medida, de todos. Pero no es posible detenerse entre Kierkegaard y Tomás de Aquino tal como ellos han dejado establecido el resultado de su búsqueda filosófica. Había que ir más allá, y Fabro empezó a trabajar en esta dirección. En este sentido, el mérito se lo debemos atribuir entonces, no sólo al intérprete, sino al pensador original que ha elaborado su propia síntesis.

Para quien proviene de una formación sólida y sistemática, como es la del tomismo, introducirse en un pensador de la talla y características de Kierkegaard no puede menos que causar las reservas y ambigüedades que Fabro mismo confiesa. La obra de Kierkegaard, afirma, ha quedado en el aire. Pero añadimos aquí lo que Fabro también destaca: la única manera de entender a Kierkegaard es Kierkegaard mismo, y, en cuanto se lo entiende de este modo, su obra no ha quedado en el aire, sino que su pensamiento concluye y cierra lo que él mismo se propone cerrar, sin detrimento de aquellos planos de análisis que ha dejado en suspenso.

Nuestro intérprete señaló que uno de sus criterios exegéticos es entender a Kierkegaard “en situación”, esto es, en el contexto y en la atmósfera donde su espíritu se ha forjado. Su exégesis apuntará que esta atmósfera consista el realismo clásico y el cristianismo. Fabro tiene a su favor, para mencionar lo irrefutable, ciertos textos del danés, como veremos luego. Pero la atmósfera de Kierkegaard es también el pensamiento de Kant, Schleiermacher, Schelling y Hegel. Verdaderamente, él mismo refuta estos últimos en muchísimos lugares, y basta abrir el *Diario* para que salte a la luz

alguna polémica contra algún filósofo moderno. Pero se podría suponer que detrás de los reproches hay cierta dependencia, y no la sólo apología del realismo clásico y del cristianismo. Por otra parte, si se trata simplemente de reconducir a Kierkegaard a su matriz cristiana, socrática, platónica o aristotélica, creemos que esto no bastaría para definir su orientación metafísica, porque si él los asume, los transforma también, como los han transformado Kant, Schleiermacher, Schelling y Hegel, cada uno a su modo.

Nuestro intérprete ha comprendido mejor que muchos que detrás de Kierkegaard estaba la sombra de los modernos, y que son ellos su atmósfera más próxima. Se ha preguntado incluso, como lo confiesa, si el existencialista danés debía ser entendido desde allí, y no ha negado que se lo pudiera hacer. Fabro simplemente ha intentado dar un giro sobre las interpretaciones ya clásicas, y en esto estriba su mérito, que cae más allá de una exégesis literal, para traducirse en un intento de asimilación de Kierkegaard a la filosofía aristotélico-tomista.

Lo que Fabro tiene en mente no es reconducir a Kierkegaard al realismo a secas, sino precisamente al pensamiento del Doctor Común. En este sentido, su interpretación ha iluminado ciertas zonas de posible convergencia entre el Aquinate y el existencialista danés, como, entre otras, la dependencia del ser finito del Ser por esencia, la primacía del ser sobre el conocer, el hacer y la libertad¹³⁶, y el papel positivo de la razón en el acto de fe. Ahora bien, para que estas zonas de convergencia sean lógicamente posibles, o bien debe operarse una profundización en los principios metafísico-existenciales del tomismo, o bien debe operarse una reducción en la interpretación kierkegaardiana. Creemos que Fabro ha obrado, en parte, ambas cosas.

La exégesis fabriana se propone recuperar al danés del saqueo operado por la *Kierkegaard Renaissance*. Las grietas del pensamiento kierkegaardiano por las cuales pudieron haberse infiltrado la filosofía y teología existencial están a su vista, y los señala. Por otra parte, Fabro valora el aporte del existencialismo en favor del avance de la metafísica realista, y entre los puntos de su reconocimiento señala el valor absoluto de la libertad humana, la instancia existencial, que podría considerarse el hilo conductor del pensamiento humano, y la idea de una ontología no independiente del ser del hombre. No obstante, el déficit del existencialismo, y del

¹³⁶ Cf. C.F., *Introduzione*, pp. 938-939.

pensamiento moderno en general, es para el intérprete italiano su perspectiva inmanentista, que culminaría inexorablemente en el ateísmo.

El criterio a través del cual Fabro distingue el principio de inmanencia de la apertura a lo trascendente consiste en su punto de partida: o bien la conciencia, o bien el ser. Así lo afirma, por ejemplo, en la *Introducción al ateísmo moderno*: “La crítica -para quien la quiera hacer- del ateísmo moderno no corresponde al problema de Dios sino al problema del ser, o sea, al ‘problema del comienzo’ puesto por Descartes y repropuesto de vez en vez por Locke, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Heidegger..., es decir, al problema de la relación conciencia-ser respecto al fundamento. Sólo quien comienza con el ‘ente’ y se eleva sobre el ser puede llegar al Absoluto de ser que es Dios; quien parte del fundamento de la conciencia, debe terminar dejándose reabsorber por la finitud intrínseca a su horizonte, o sea, por perderse en la nada de ser”¹³⁷.

Ahora bien, nos preguntamos ¿cuál sería el punto de partida del pensamiento kierkegaardiano: el ente o la conciencia? Y la respuesta es: la subjetividad humana. Pero la subjetividad es también un ser, determinado como conciencia y libertad a la vez. Aquí pondremos una cuestión, que no resolveremos, y que quizás tampoco haya sido resuelta por Fabro. Si permanece, como criterio de distinción entre la inmanencia y la trascendencia el ser entendido como ente finito, empíricamente verificable y objetivamente concebido, entonces la filosofía kierkegaardiana parece que permanecería anclada en un horizonte inmanente. Sin embargo, si se considera que la subjetividad finita es también un ser, quizás pueda desde ella operarse el pasaje: del ser al Ser.

Es claro que para Kierkegaard, según se verá, la realidad metafísica no reside propiamente en el mundo interior, tal como se ofrece al conocimiento sensible e intelectual, sino, por el contrario, en el singular concreto que ha actuado su libertad. De aquí que el punto de partida de su pensamiento sea el espíritu finito, potencialmente capaz de lograr la plena realización. Ahora bien, tal espíritu se no agota para Kierkegaard en su propia finitud, sino que él muestra desde ella una infinitud y perfección que el universo oculta, y en la cual justamente se establece la salida trascendente al Ser Absoluto. En este sentido consideramos que deberá juzgarse sobre el posible realismo kierkegaardiano, y no en función de la primacía del ente sensible sobre el conocimiento racional.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 1097.

Capítulo 2

El realismo kierkegaardiano

1. La herencia griega

Hemos señalado que Fabro se aparta de una lectura lineal de Kierkegaard. En función de tal aproximación, nuestra primera tarea será trazar la orientación especulativa de Kierkegaard, basándonos en lo que él mismo manifiesta, así como en lo que nuestro intérprete ilumina.

Una primera visión de Kierkegaard revela que él no es únicamente un vasto conocedor y admirador del pensamiento y la cultura griega, sino que a ellos atribuye su formación originaria, con una afirmación recurrente, que Fabro constantemente señalará: “He aquí un escritor [...] formado en la escuela de Sócrates y de los griegos”¹³⁸. El guía de esta formación ha sido Poul Martin Moeller (1794 -1838), maestro y amigo, al que dedicará *El concepto de la angustia* con las siguientes palabras: “Poul Martin Moeller, amante feliz del helenismo, admirador de Homero, confidente de Sócrates, intérprete de Aristóteles, gloria de Dinamarca”¹³⁹. Los padres de la cultura occidental han sido su único punto de apoyo, cuando la disolución idealista parecía arrasarlo todo, y mientras contemplaba al Individuo tragado en las mallas del universal hegeliano, Kierkegaard expresaba: “Los griegos siguen siendo todo mi consuelo”¹⁴⁰.

Hablar de los griegos significa hablar de Sócrates, Platón y Aristóteles. Entre ellos, el primero merece una consideración especialísima. Tal es la ejemplaridad y operatividad de Sócrates en el pensamiento del filósofo existencialista, que Fabro suele llamar a Kierkegaard el Sócrates cristiano, el Sócrates del norte¹⁴¹. Sócrates representa para el danés el ideal humano en la sola esfera natural, “la proporción humana más alta”¹⁴². El plano de lo puramente humano, considerado en su aspecto religioso, constituye lo que Kierkegaard llamará la religiosidad de tipo A, que se distingue de la

¹³⁸ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 147, t. 3, p. 229, n. 1245.

¹³⁹ S.K., *Il concetto*, p. 109.

¹⁴⁰ S.K., *Diario 1844*, V A 98, t. 3, p. 136, n. 1050.

¹⁴¹ Cf. C.F., *Drama*, p. 715; también C.F., *Diario*, t. 1, p. 9.

¹⁴² S.K., *Diario 1852*, X⁴ A 468, t. 9, p. 93, n. 3596. En otro lugar afirma Kierkegaard: “De los griegos se puede aprender lo que es humano”, *Diapsalmata*, p. 15.

religiosidad *B*¹⁴³, en tanto respuesta libre y sobrenatural a la Revelación cristiana¹⁴⁴. La religiosidad *A* expresa, comenta Fabro, el vértice de la sabiduría humana natural, logrado paradigmáticamente por Sócrates. Ella tiene por objeto a Dios en su absolutidad ontológica, y debe cumplirse como introducción propedeútica a la religión de tipo *B*.

Sócrates es, para Kierkegaard, no sólo modelo del hombre natural, sino también modelo del pensador, y lo elogia: “¡Oh, Sócrates! ¡Tú has sido y sigues siendo el único pensador en el campo puramente humano!”¹⁴⁵. Pensador significa aquí, el que se aparta de la conceptualización metafísica abstracta para hacer de vida y pensamiento una unidad sin fisuras. Sócrates es el paradigma del pensador existencial, no porque haya especulado sobre la existencia, sino porque ha existido, y ha mostrando con su vida el sentido del existir.

Él no se dirigió a la masa, sino al individuo, habló al singular, exaltando la predicación, que es el arte más difícil¹⁴⁶. No pretendió reformar el mundo, y fue, sin embargo, “verdaderamente un reformador”¹⁴⁷. Supo distinguir, contra los sofistas, lo que es de lo que no es, la verdad de la falsedad, el bien del mal. Nuevos sofistas y nuevas distinciones le impondrán a Kierkegaard los tiempos modernos, y despertarán en él la añoranza del pasado. Cuando “el tiempo de la distinción” haya terminado, Sócrates seguirá siendo lo que es, “el simple sabio, por esa distinción suya característica, que él mismo formuló y condujo a la perfección”¹⁴⁸.

Quisiéramos mencionar al menos dos ideas, en las que se deja traslucir la herencia socrática del danés. A saber: la ignorancia y la ironía, ambas categorías existenciales y dialécticas. La primera significa, para Kierkegaard, “primitividad, interioridad. Significa afuera todas estas chácharas sobre la ciencia histórica, sobre cómo estos millares y millares se han comportado, han vivido, etc: - yo quiero estar solo con la idea”¹⁴⁹. Kierkegaard ha considerado a Sócrates el simple sabio capaz de existir en la aspiración ideal. Con la ignorancia socrática no se comienza, sino que se

¹⁴³ Cf. S.K., *Postilla*, P. II, Sec. II, cap. IV, pp. 457 ss.

¹⁴⁴ Cf. C.F., *Dall'essere*, pp. 179 ss.

¹⁴⁵ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 371, t. 11, p. 43, n. 4093.

¹⁴⁶ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 115.

¹⁴⁷ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 133, t. 10, p. 140, n. 3913.

¹⁴⁸ Frontispicio de *El concepto de la angustia*.

¹⁴⁹ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 15, t. 10, p. 85, n. 3813.

concluye, y es ella un análogo de la fe cristiana. Sócrates ignora, su razón se encalla en la duda, pero sin embargo cree, arriesga el salto de la decisión.

Respecto de la ironía socrática, hemos dicho que a ella dedica Kierkegaard su tesis para el grado de *Magister artium*. La ironía expresa, en el ámbito intelectual, la contradicción y dialéctica de lo real, su constante devenir¹⁵⁰, y la emergencia, sobre él, de la subjetividad libre. Ella opera el pasaje del estadio estético al ético.

Fabro ha dicho¹⁵¹, refiriéndose a la herencia de Sócrates en Kierkegaard, que se trataba de una influencia negativa, de corte racionalista. Concretamente, el Sócrates, en el que Kierkegaard se inspiraría, sería el Sócrates de Jenofonte y Aristófanes, no el de Platón, y por tanto el Sócrates destructor del concepto, en quien triunfa la razón de la existencia siempre móvil, y cuyo devenir alógico no conoce límites. Este racionalismo, heredado de Sócrates, sería además la grieta por la cual se habría filtrado el existencialismo, como explica: “Este tipo de racionalismo se repite - y se puede reencontrar - también en K., que piensa la verdad bajo la categoría romántica del ‘movimiento’ de la existencia, que considera el movimiento como la categoría y la condición originaria del ser. El ser es el movimiento de la existencia y las categorías del ser no son más formas y tipos de esencia, sino las configuraciones que asume el movimiento de la existencia - el movimiento de la subjetividad como libertad y autodecisión. Y es éste el sentido o la esencia común del existencialismo contemporáneo”¹⁵². Agrega Fabro que, en este sentido, Platón y Aristóteles serían mucho menos racionalistas, porque admiten para la razón el fondo inmóvil de las verdades primeras¹⁵³.

El contexto general en el que nuestro intérprete se pronuncia es el intento de detectar la posible grieta del pensamiento kierkegaardiano. Sea como sea, no hemos vuelto a encontrar estas afirmaciones, pese a las reservas que Fabro mantendrá siempre. Aún más, páginas atrás, él mismo había remitido la noción de movimiento kierkegaardiano a su herencia aristotélica, como lo hace la mayoría de las veces: “Ha entendido, en

¹⁵⁰ Cf. Cap. 1. 1 de nuestro trabajo.

¹⁵¹ Cf. C.F., *Diario*, t. 1., pp. 100-101.

¹⁵² *Ibidem*, p. 101.

¹⁵³ Cf. *Ibidem*, pp. 100-101. Pese a esta afirmación, Fabro considerará, años más tarde, en *L'essere e la libertà*, que el racionalismo platónico y aristotélico han hecho del hombre occidental un ser que define las esencias como números, y que hace coincidir lo inteligible con lo determinable. Cf. *op. cit.*, pp. 81-82.

contacto con el aristotélico Trendelenburg, que el devenir es intrínseco al ser, mientras que el pensamiento es estático y se apoya sobre el principio de contradicción”¹⁵⁴. Por otra parte, sobre el final de su vida, Fabro subrayará el equilibrio kierkegaardiano, que lo aleja tanto de una posición racionalista, como del sentimentalismo romántico, y que se supedita precisamente a la escuela griega. Entendemos que es ésta la afirmación concluyente de Fabro: “Kierkegaard es una figura compleja, rica, equilibrada. Lo suyo no es sentimentalismo, pero ni siquiera frío racionalismo. Podemos decir que él usa, frecuente, atraviesa también las dimensiones del sentimiento, las razones del corazón, pero sabe detenerse también en el idealismo de la razón. En virtud de esta compleja militancia filosófica, a fin de cuentas, puede decir: ‘Yo he sido educado en la escuela de los griegos’”¹⁵⁵.

En segundo lugar, Kierkegaard, con la ayuda de J. S. Levin, conoció a Platón, y, a través de él, dice aquí Fabro, descubrirá a Sócrates, paradigma del plano ético-religioso puramente natural¹⁵⁶. De Platón tomaría la concepción de la Idea en cuanto “contenido y norma y plenitud del principio interior inmutable de la actividad espiritual, a la que debía corresponder la fidelidad indestructible por parte del hombre en su empeño existencial hacia el Absoluto”¹⁵⁷. En efecto, vivir por la idea, plasmar la idea en la existencia, expresar la más alta idealidad y vincularse a ella de modo primitivo serán sentencias recurrentes a lo largo del *Diario*¹⁵⁸, en las que Kierkegaard expresa la relación absoluta que la existencia singular tiene con lo eterno, en oposición a la inmediatez y a los expedientes utilitaristas¹⁵⁹.

Por último, debemos mencionar la herencia de Aristóteles. Fabro considera tal influencia como el eje de la concepción especulativa del danés, al punto de designarlo en algún lugar el aristotélico Kierkegaard¹⁶⁰. La derivación aristotélica se encontraría en la reivindicación de los primeros

¹⁵⁴ C.F., *Diario*, t. 1, p. 72. Kierkegaard se ha pronunciado reiteradamente en su *Diario* sobre Trendelenburg, a quien considera uno de los pensadores más sobrios de su tiempo, y el que más ha influido sobre él. Cf. *Diario 1844*, V A 98, t. 3., p. 136, n. 1050; *Diario 1847*, VIII¹ A 18, t. 4, p. 13, n. 1334.

¹⁵⁵ Cf. C.F., *Conversazione...*, cit., pp. 465-466.

¹⁵⁶ Cf. C.F., *Opere*, p. XL.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Cf. S.K., *Diario 1849*, XI¹ A 280, t. 10, p. 224, n. 4023; X¹ A 434, t. 6, p. 32, n. 2333; *Diario 1854*, XI¹ A 121, t. 10, p. 135, n. 3904.

¹⁵⁹ Cf. C.F., *Diario*, t. 12, Índice de términos, p. 178.

¹⁶⁰ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 253.

principios, en la idea de la realidad absoluta de Dios y de los valores morales, en la prioridad real del movimiento y en la concepción dinámica de la realidad, entendida como un actuarse por pasajes, por crisis y saltos, tanto en la naturaleza como en el espíritu¹⁶¹. En sus palabras, y sintetizando: “Kierkegaard busca y ha encontrado en Aristóteles la inspiración y el fundamento de aquel realismo ético-metafísico que el *cogito* moderno, y particularmente Hegel con la radicalización del *cogito*, había demolido”¹⁶².

La radicalización del *cogito* es, para Fabro, su cristalización en el *volo*, que se ha operado, en el idealismo, bajo la forma de una metafísica de la libertad absoluta, convertible, en Hegel, con el concepto¹⁶³. Kierkegaard, por el contrario, habría puesto el inicio de su pensamiento, con Aristóteles, y en oposición al *cogito* moderno, en el existente concreto, según el mismo manifiesta: “Es un punto de partida positivo para la filosofía, cuando Aristóteles dice que la filosofía comienza con la maravilla, y no, como en nuestros tiempos, con la duda. En general el mundo debe aún aprender que no sirve comenzar con lo negativo, y la razón por la cual hasta ahora el método ha resultado, es que no se ha prestado jamás del todo a lo negativo, y de este modo jamás se ha realizado en serio lo que se ha dicho hacer. Su duda es una coquetería”¹⁶⁴.

La existencia es lo positivo, la maravilla. Lo negativo, el pensamiento puro, tomado como inicio del filosofar, contendría subrepticamente la positividad misma de lo que niega, porque de otro modo la nada anularía desde el principio la posibilidad de cualquier comienzo y el mismo acto de pensar, como explica Fabro: “‘Dudar de todo’, en el caso de que se haga en serio, es remover de la consciencia toda presencia del mundo y de todo contenido; pero el acto absolutamente privado de contenido [...] no es más acto, no es nada porque es acto de nada. ‘Dudar de todo’ es negar la realidad de lo inmediato, es negar la tensión y complementariedad originarias de mundo y consciencia, de esencia y existencia”¹⁶⁵. El consuelo de Aristóteles, esto es, la maravilla del existente y su prioridad sobre el conocimiento, ha sido el antídoto de Kierkegaard contra el inmanentismo moderno. La clásica

¹⁶¹ Cf. C.F., *Opere*, p. XL.

¹⁶² Cf. *Ibidem*.

¹⁶³ La radicalización del principio moderno de inmanencia en el idealismo la ha desarrollado Fabro especialmente en la *Introduzione all’ateismo moderno*, Cap. IV, t. 1, pp. 523 ss.

¹⁶⁴ S.K., *Diario 1841*, III A 107, t.3, p. 28, n. 724.

¹⁶⁵ C.F., *La dialéctica*, p. 24.

seguridad del pensamiento que se funda en lo real es el presupuesto de la filosofía kierkegaardiana, como lo fue para los antiguos: “Que el pensamiento en sí tenga una realidad, fue el presupuesto de toda la filosofía antigua y medieval”¹⁶⁶.

El elogio de los griegos no deja de estar en Kierkegaard acompañado de algunas reservas, porque, más allá de la férrea orientación realista, la filosofía clásica ha permanecido en el umbral de la vida del espíritu¹⁶⁷. Su subjetividad es inmediata, estética, desconoce la reflexión, y por lo mismo la idea de libertad ha quedado supeditada a la relación con el Estado, con la familia, con el destino¹⁶⁸. Sócrates ignoró el pecado, Platón y Aristóteles han recaído, según Kierkegaard, en la abstracción del pensamiento puro. La escuela griega es un aprendizaje necesario pero no suficiente, y el pensamiento kierkegaardiano tendrá que nutrirse también de otra fuente: la escuela cristiana. Ella le enseñará el valor absoluto del singular, junto a la grandeza y al riesgo de la libertad.

2. El realismo, el cristianismo y la revalorización del ser individual

Según la consideración fabriana, por realismo debe entenderse la línea filosófica en la que el ser fundamenta la conciencia, siendo ella misma presencia de ser¹⁶⁹. Hablar de realismo kierkegaardiano exigirá, por tanto, dilucidar en el danés al menos estas tres ideas: ser, no ser y pensamiento.

Algunos autores opinan que en Kierkegaard no hay una respuesta explícita a la pregunta por el ser en cuanto tal. Él habría tematizado modos de ser, que son fundamentalmente el de Dios y el de los existentes finitos, pero no el ser en sí, y difícilmente podría haberlo hecho mientras entendiera por tal noción el ser puro y vacío de la filosofía hegeliana. Sea como sea, gran número de veces Kierkegaard utiliza el nombre *ser* para referirse al ámbito de la abstracción y de la fantasía, en oposición al devenir existencial y real. Desde el punto de vista del pensamiento puro, la abstracción es la

¹⁶⁶ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 112.

¹⁶⁷ Cf. C.F., *Tra*, p. 111.

¹⁶⁸ S.K., *Il riflesso*, p. 24

¹⁶⁹ Cf. C.F., *La dialéctica*, p. 23.

condición del ser que prescinde de la existencia, para volverse universal. El concepto logrado aquí permanece en lo atemporal, sin considerar ni el individuo, ni su devenir concreto¹⁷⁰.

Este es el ser de la filosofía moderna: estado, quietud y separación lógica que sólo puede obtenerse en la metafísica y en la estética, pero que no es el ser real, tal como Kierkegaard lo entiende: “Lo que confunde toda la doctrina sobre la ‘esencia’ en la Lógica, es el no considerar que se opera siempre con el ‘concepto’ de existencia. Pero el ‘concepto’ de existencia es una idealidad, y la dificultad está precisamente en ver si la existencia se resuelve en conceptos. Si fuera así, entonces Spinoza podría tener razón con su *essentia involvit existentiam*, es decir, el concepto de existencia, vale decir la existencia ideal. Pero por otra parte también Kant tiene razón cuando afirma que del concepto de existencia no surge ninguna nueva determinación de contenido. Kant, es claro, piensa en la existencia como no coincidente con el concepto, es decir, piensa en una existencia empírica. Sobre todo en el ámbito de lo ideal vale el principio de que la esencia es la existencia - si se permite usar aquí el concepto de existencia. La tesis leibniziana: si Dios es posible, es necesario - es justísima. A un concepto no se le añade nada más, sea que tenga o no tenga la existencia: nada importa al concepto de esto; porque tiene existencia, es decir, existencia conceptual, existencia ideal”¹⁷¹.

Fabro explica que, para Spinoza, *ens* no significa lo que está más allá -fuera del concepto-, sino lo que es concebido o puede ser concebido por sí¹⁷², es decir, lo que tiene su fundamento en el pensamiento, ya sea como criterio de verdad, ya sea como principio de verificación en lo real¹⁷³. Desde tal perspectiva racionalista la tesis de Leibniz: si Dios es posible, es necesario¹⁷⁴, es correcta, porque en el pensamiento la esencia -o necesidad- y la existencia -o posibilidad- coinciden. Kant intenta recuperar la existencia, pero habiendo dado la prioridad al concepto, como Spinoza la había dado a la esencia. En él, el ser deviene en su concepción una

¹⁷⁰ Cf. C.F., *Diario*, t. 12, Índice de términos, p. 152.

¹⁷¹ S.K., *Diario 1850*, X² A 328, t. 7, p. 46, 2729.

¹⁷² Cf. B. Spinoza, *Ética*, Aguilar, Buenos Aires 1982, Parte 1, Definición III, p. 27.

¹⁷³ Cf. C.F., "Dall'ammirazione alla riprovazione della linea di Spinoza-Lessing nell'evoluzione del pensiero de Sören Kierkegaard" en *Studi Urbinati*, 56 (1983), p. 30.

¹⁷⁴ Cf. G. Leibniz, *Monadología*, Parágrafos 44-45; también *Teodicea*, Parágrafos 184-189 / 335.

modalidad de la predicación, o sea, la posición de una cosa o de ciertas determinaciones que le corresponden¹⁷⁵. Esta es la función de los juicios sintéticos *a priori*, destinados a operar la conexión entre una materia dada por la experiencia y una formalidad puesta por el pensamiento.

Kierkegaard, por el contrario, considera la existencia como un *plus* que ningún concepto puede aferrar, y en este sentido continúa el texto arriba citado: “Pero la existencia corresponde a la realidad singular, al singular (lo que ya enseñó Aristóteles) : ella permanece fuera, y de ningún modo coincide con el concepto. Para cada animal, cada planta, cada hombre, la existencia (ser - o no ser) es algo decisivo; un hombre individual no tiene ciertamente una existencia conceptual”¹⁷⁶. Kierkegaard sostiene la prioridad del ser sobre el pensamiento, no sólo, afirma Fabro, en función del contenido de la conciencia, como en el realismo greco-escolástico, sino, sobre todo, en función de la estructura misma de la conciencia como subjetividad¹⁷⁷, porque, entendemos, en la subjetividad habría otros horizontes de captación de lo real, que se suman al horizonte racional.

En su primer sentido positivo, y no ya en referencia a la abstracción vacía hegeliana, el ser es la existencia concreta del ente finito, que permanece fuera del pensamiento, y constituye el mundo material que se da a la inmediatez, o a la primera vuelta del espíritu. La existencia como ámbito del ser real¹⁷⁸ se opone al ámbito de la fantasía, es decir, al ámbito del pensamiento puro, de realidades metafísicas y abstractas que son, en definitiva, producto de la imaginación e integrantes del estadio estético, porque precisamente es este último el lugar en el cual todo es posible, y nada es jamás real.

Ahora bien, no hay en Kierkegaard una explicación acabada sobre el modo de conocimiento por el que se aprehende la existencia. No obstante, como el concepto se dirige a las esencias en su universalidad formal, quizás

¹⁷⁵ Cabe decir que el texto kierkegaardiano no presenta aquí ninguna objeción a la noción kantiana de existencia. Más aún, parecería que el danés la elogia, como vuelve a verse en el siguiente texto: “La filosofía ha devenido fantástica, especialmente desde que abandonó la honesta vía de Kant, y dejó los famosos (honestos) 100 táleros para devenir teocéntrica. Nota.- Los 100 táleros son el famoso ejemplo de Kant para la diferencia entre el pensamiento y la realidad”. *Diario*, 1849, X¹ A 666, t. 6, p. 127, n. 2506.

¹⁷⁶ S.K., *Diario 1850*, X² A 328, t. 7, p. 46, n. 2729.

¹⁷⁷ Cf. C.F., *Tra*, p. 132.

¹⁷⁸ Cf. S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 143, t. 4, p. 48, n. 1425.

quepa esperar que la captación de la existencia se logre en la huella de lo Fabro llama fe óntica originaria, constitutiva de la estructura del existente, y órgano de aprehensión de lo real, que precisa en los siguientes términos: “Debe quedar bien firme que la fe, toda fe, es en sí una ‘posición de conciencia’ en cuanto puede fundar el conocer o puede fundarse sobre el conocer. El principio del cual hemos partido es que la fe tiene por objeto la ‘convicción de lo real’ y el conocer tiene por objeto el ‘contenido’ o bien la estructura de lo real en su presentarse a las respectivas facultades aprehensivas. Así mientras el objeto de la fe toca a la ‘esfera existencial’, el objeto del conocer puro -trátase del sentido o del intelecto- pertenece a la ‘esfera formal’”¹⁷⁹.

Pero hay aún un sentido del ser que contiene para Kierkegaard su definición propia y eminente: Dios, el Absoluto *en-sí-y-para-sí*¹⁸⁰, el ser “sin predicados” que se expresa en la formulación bíblica: “‘Yo soy El que soy’. ‘Yo soy’: esta es la forma más alta del ser”¹⁸¹. Mientras que en los seres finitos la esencia se distingue de la existencia, en Dios coinciden, porque Él es el Necesario, el Incondicionado, el Eterno, cuya entidad se participa a las realidades finitas. Fabro considera uno de los puntos centrales del pensamiento kierkegaardiano el haber visto la insuficiencia del ente finito y la necesidad de su fundamentación en el Trascendente¹⁸². Dios es idéntico a sí mismo. Lo contingente es, por el contrario, dialéctico, y “la existencia misma es dialéctica”¹⁸³.

La dialéctica que caracteriza lo real -y entendemos aquí por dialéctica una oposición que exige ser superada- propicia el devenir, en cuya esfera el principio de contradicción obtiene la primacía. En este sentido, afirma Kierkegaard: “Que el principio de identidad domine en cierto sentido el

¹⁷⁹ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 491.

¹⁸⁰ Cf. S.K., *Diario 1852*, X⁴ A 581, t. 9, p. 139-140, n. 3653; *1854*, XI² A 205, t. 11, p. 244, n. 4354. La terminología de ser *en-sí-y-para-sí* que usa Kierkegaard en su referencia al Absoluto, comenta Fabro, se inspira Hegel (*an-sich-und-für-sich*), pero es reconducida por el danés a su auténtico sentido metafísico. En Hegel indica dos momentos de la reflexión o subjetividad abstracta: el *ser-en-sí* indica el momento abstracto del ser, y el *ser-para-sí* indica el momento de la esencia o bien de la negatividad mediante la cual se cumple el paso a lo concreto como síntesis de opuestos que es el *ser-en-sí-y-para-sí*. Cf. C.F., *Diario*, t. 9, p. 139, nota de Fabro; también C.F., *La dialéctica*, pp. 192-3.

¹⁸¹ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 284, t. 10, p. 225, n. 4026; Cf. *Éx.* 3, 14.

¹⁸² Cf. C.F., *Diario*, t. 1, p. 48; tb. Cap. 5. 1 del presente trabajo.

¹⁸³ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 123, t. 3, p. 208, n. 1224.

principio de contradicción y le sirva de base, todos lo comprenden. Pero no es más que el límite del pensamiento humano [...] Mientras yo vivo en el tiempo, el principio de identidad no es más que una abstracción [...] Durante toda la vida me encontraré siempre en la contradicción, porque la vida misma es contradicción. Por una parte tengo la verdad eterna; por otra, la multiplicidad de la existencia que el hombre como tal no puede penetrar, porque debería ser omnisciente. He aquí por qué el anillo de unión es la fe”¹⁸⁴.

Ahora bien, Fabro entiende que la dialéctica prevalezca en el orden de la existencia espiritual, pero que prevalezca también en el ámbito de la naturaleza no sería posible, porque la naturaleza, en su expandirse y actuarse, “es siempre una esencia determinada, una singularidad inmediata y una posición absoluta y cerrada de ser; ella tiene una precisa ley de orden en sí”¹⁸⁵. En la naturaleza los contrarios están distribuidos el uno fuera del otro y se suceden, pero no coexisten; lo real es sintético y progresivo¹⁸⁶, no dialéctico. En cambio, en el ámbito espiritual se presenta lo dialéctico en tanto que copresencia activa de contrarios¹⁸⁷.

La opinión de Fabro nos obliga a precisar en qué sentido Kierkegaard atribuye la dialéctica a lo real. Creemos que, en sentido amplio, como síntesis acto-potencial, la noción de dialéctica se aplica a toda la esfera de lo finito; en un sentido estricto, como oposición y superación de contrarios, se aplica únicamente a la existencia humana. En efecto, la naturaleza está inmediatamente presente, y, dice el danés: “La dificultad procede de que la naturaleza es demasiado abstracta para ser dialéctica en el más estricto sentido del tiempo”¹⁸⁸. Pero, mientras que la naturaleza es demasiado abstracta, el espíritu obtiene la mayor concretez en la oposición dialéctica del *aut- aut*, como veremos.

Siendo el principio de contradicción el sostén de la existencia, se vuelve imposible para Kierkegaard la amalgama hegeliana entre ser y no ser, o lo que es lo mismo, la mediación de lo contradictorio contra la cual protesta: “Que los opuestos relativos puedan ser ‘mediados’, en verdad no era necesario ser Hegel para saberlo, porque ya en la sabiduría antigua se encuentra que ellos pueden ser separados. Que también los contrastes

¹⁸⁴ S.K., *Diario 1844*, V A 68, t. 3, p. 132, n. 1037.

¹⁸⁵ C.F., *Tra*, p. 20.

¹⁸⁶ Cf. C.F., *L'essere*, p. 28.

¹⁸⁷ Cf. C.F., *Tra*, p. 21.

¹⁸⁸ S.K., *Briciole*, p. 239.

absolutos puedan ser mediados, contra esto la personalidad protestará por la eternidad y esta protesta es inconmensurable con el acierto de la ‘mediación’; ella repetirá por la eternidad su dilema inmortal; ‘ser o no ser, he ahí la cuestión’¹⁸⁹.

El existencialista danés reprocha a la filosofía moderna el haber existencializado la nada, eliminando con esto la diferencia entre ‘ser o no ser’. Es verdad, reconoce, que para el cristianismo el no ser tiene también cierta existencia, pero no la del pensamiento vacío y abstracto, sino “como la nada sobre la que se hace la creación, como apariencia y vanidad, como pecado, como la sensualidad que se aleja del espíritu, como la temporalidad que es olvido de la eternidad; por eso es necesario hacer de todo para quitarlo del medio y hacer surgir el ser”¹⁹⁰.

El error de la filosofía moderna radica en haber hecho entrar lo real en la lógica. Ella convirtió así la existencia en un ente de razón, en vez de tender la inteligencia sobre lo real. Cuando la inteligencia es lanzada hacia el ser, “está en relación a la dialéctica de la finitud”¹⁹¹. En esta relación ella misma encuentra sus límites, que son los conceptos negativos que la superan y que no logra comprender. Por eso, dice Kierkegaard: “Es un error fundamental creer que no hay conceptos negativos. Los principios más altos de todo pensamiento, o bien las pruebas de ellos, son negativas. La razón humana tiene ciertos confines: es allí donde están los conceptos negativos”¹⁹². Los conceptos negativos escapan a la razón exiliada de lo real, en tanto que en su pureza abstracta es capaz de arrogarse una infinitud ficticia.

La distinción kierkegaardiana entre ser y no ser, ser y pensamiento, se extiende a la diferencia cualitativa entre lo real y lo posible, que es también, en términos aristotélicos, cierto tipo de no ser. En Kierkegaard se encuentran, por lo menos, dos sentidos de posibilidad. Según el primero, que podemos llamar *lógico*, la posibilidad es la posición de lo real en su estado de presencia a la mente humana, de donde es siempre inferior a la realidad, excepto cuando se trata del pecado. Y así apunta el danés: “Comprender es resolver la realidad en posibilidad: pero entonces es imposible comprenderla, porque comprenderla es transformarla en posibilidad, por lo tanto, no mantenerla como realidad. Respecto a la realidad, el comprender

¹⁸⁹ S.K., *Diario 1839*, II A 454, t. 2, p. 169, n. 477.

¹⁹⁰ S.K., *Il concetto*, p. 152.

¹⁹¹ S.K., *Diario 1854*, XI² A 114, t. 11, p. 192, n. 4296.

¹⁹² S.K., *Diario 1850*, X² A 354, t. 7, p. 57, n. 2746.

es un regreso, es un paso atrás, no un progreso [...] El paso de la posibilidad a la realidad es un progreso (excepto para lo que concierne al mal) : el de la realidad a la posibilidad un regreso¹⁹³. En la posibilidad se puede comprender aquello que luego, en la realidad, se desconoce¹⁹⁴. Fabro confirma que: “El ámbito del pensamiento es la esfera de la esencia que pertenece a la abstracción [...] considera por eso la posibilidad, es decir, la objetividad formal¹⁹⁵”.

Pero hay un segundo sentido de la posibilidad, que podemos llamar *metafísico*, según el cual ella es una energía activa capaz de ponerse a sí misma en el acto libre. A este sentido se refiere Kierkegaard cuando afirma que la posibilidad es una categoría más pesada que la realidad, porque de ella depende la posición del ser, es decir, la actuación radical de la persona¹⁹⁶.

El pensamiento moderno, asegura Fabro, se ha encallado también aquí, transfiriendo no sólo la realidad del ser a la posibilidad abstracta del pensamiento, sino además la realidad de la libertad a su posibilidad¹⁹⁷, porque a la amalgama de lógica y metafísica se ha sumado -en la línea de verificación que va del *cogito* al *volo*- la de pensamiento y voluntad. No es éste el caso de Kierkegaard, continúa nuestro intérprete, quien reivindica la oposición-distinción de ser y pensamiento en el plano metafísico, y la de pensar y querer en el plano existencial¹⁹⁸, a lo que se añade una lúcida diferenciación entre los planos fenomenológico, psicológico, ético y teológico. Así, por ejemplo, en la introducción a *El concepto de la Angustia*, Kierkegaard cuida especialmente que cada término sea comprendido en el lugar epistemológico correspondiente, según una rigurosa metodología. Estética, metafísica, ética-metafísica, dogmática, ética-religiosa, psicología mostrarán cada una su ubicación en un complejo científico, que es el mentís del sistema hegeliano, para el cual todas las vacas son pardas.

Hablar, en función de lo apuntado, de realismo kierkegaardiano es para Fabro el punto decisivo en la confrontación Hegel-Kierkegaard¹⁹⁹, y, más

¹⁹³ S.K., *Diario 1850*, X² A 439, t. 7, p. 89, n. 2802.

¹⁹⁴ Cf. S.K., *Diario 1849*, X² A 114, t. 6, p. 186, n. 2604.

¹⁹⁵ C.F., *Riflessioni*, p. 248.

¹⁹⁶ Cf. Cap. 3. 3.

¹⁹⁷ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 209.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 231.

¹⁹⁹ Cf. C.F., *Opere*, p. XXXIX; también p. XLI.

aún, en la de Kierkegaard con el inmanentismo moderno²⁰⁰ y contemporáneo en general. Desde el punto de vista metafísico y gnoseológico, el danés sería realista, porque afirma la trascendencia del Absoluto, la prioridad del ser sobre la consciencia, y la intencionalidad de ésta sobre lo real. Desde el punto de vista metafísico-ético, el realismo kierkegaardiano se verificaría en la dependencia de la libertad creada de la Omnipotencia divina, y en la distinción, en el ente finito, entre conocer y querer. De este modo, Fabro puede delinear los fundamentos de la concepción kierkegaardiana: “Sin trascendencia metafísica no hay ética; la oposición irreconciliable de ser y no ser y con ella el principio de contradicción permanecen como fundamento de la verdad objetiva de la cual la oposición irreconciliable de bien y mal, con el imperativo categórico de la aspiración absoluta al Bien infinito, es la respuesta práctica”²⁰¹.

Ahora bien, a esta orientación realista, inculcada por la escuela griega, Kierkegaard suma un nuevo aprendizaje, el de la escuela cristiana. En la *Historia de la Filosofía*²⁰², nuestro intérprete resume en tres puntos centrales el pensamiento kierkegaardiano. A saber: el realismo, el espiritualismo y el cristianismo. Debemos decir que, si hay en él algún punto que no de lugar a ambigüedades o a libres interpretaciones, éste es la profesión de fe cristiana. Su formación religiosa se ha nutrido de la frecuente lectura de los Padres de la Iglesia, de los místicos medievales, de teólogos católicos, a los cuales llega a través del pietismo²⁰³, y, sobremanera, de la lectura de la Biblia²⁰⁴. A Fabro le extraña que “nadie ha jamás subrayado el hecho de que K. tuviese en su biblioteca los textos de San Juan de la Cruz, de Santa Teresa, de San Bernardo. Él se ejercitaba directamente sobre los mayores textos de la espiritualidad y de la mística cristiana”²⁰⁵.

El Cristianismo es para Kierkegaard la razón de su metafísica espiritual y de su apología del individuo. La defensa de la libertad y de la dignidad absolutas del hombre tiene como fin su liberación hacia el Absoluto. El

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. LVI.

²⁰¹ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 251.

²⁰² Cf. C.F., *Historia*, pp. 556-557.

²⁰³ C.F., *Diario*, t. 1, p. 62.

²⁰⁴ Kierkegaard atestigua: “La Biblia está siempre sobre mi mesa, y es el libro que leo más que cualquier otro; una obra puramente edificante del antiguo luteranismo constituye mi segundo guía”. Cf. *Etapas*, p. 234. El traductor indica para la segunda obra mencionada el texto de Joh. Arndt, *Vom wahren Christenthum*.

²⁰⁵ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 470.

danés proclama, dice Fabro, un único ideal: querer una sola cosa, querer estar solo con Dios, y mantenerse firme ante su Presencia²⁰⁶. Por esta Presencia vivió, sufrió y escribió; y en torno a ella se tensiona, desgarrar y respira su vida y obra. La pasión por Cristo: he aquí el impulso secreto, la energía que mueve y resuelve su dialéctica, la unidad de sincronía de su ascenso espiritual.

Cristiana es su concepción creacionista y, por ella, la reivindicación de la consistencia inderogable del ser particular, máxime la de la creatura espiritual. Creación e individuo se relacionan mutuamente, según Kierkegaard, del siguiente modo: “La individualidad es el verdadero punto firme en el desarrollo de la creación y, como es sabido, se pone un punto cuando el sentido está completo: lo que también se puede expresar (de manera negativa) diciendo que ahora hay sentido. Del mismo modo, sólo cuando es dada la individualidad, el sentido está completo, o bien, la creación tiene un sentido”²⁰⁷.

Lo dicho hasta aquí basta para acercarnos al punto neurálgico tanto del realismo como del cristianismo kierkegaardianos: el Singular, la categoría por antonomasia, en nombre de la cual levantará el grito de alarma²⁰⁸. Si quisiéramos caracterizar con dos palabras el interés²⁰⁹ que ha movilizado el pensamiento de Kierkegaard, éstas serían la reivindicación del Singular²¹⁰, frente a la disolución operada por el panteísmo. Él mismo grabó con este nombre el sentido de su búsqueda personal e intelectual, en la cual había sido precedido por los griegos, con la mención especial de Sócrates.

En un texto del *Diario* intitulado *El Singular*, y que Fabro califica como celeberrimo, Kierkegaard apunta: “‘El Singular’ es la categoría a través de la cual deben pasar -desde el punto de vista religioso- el tiempo, la historia, la humanidad. [...] nadie penetra en lo eterno sin devenir ‘el

²⁰⁶ C.F., *Diario*, t. 1, p. 9.

²⁰⁷ S.K., *Diario 1839*, II A 474, t. 2, p. 172, n. 489.

²⁰⁸ Cf. S.K., *Mi punto - Unas palabras sobre la relación de mi actividad literaria con ‘el individuo’*, pp. 163 ss.

²⁰⁹ El interés, según Kierkegaard, es una realidad que no cabe en la metafísica, porque ella es pensamiento abstracto y desencarnado que deja de lado lo que puede interesar al existente concreto. Cf. S.K., *Il concetto*, p. 116.

²¹⁰ El presente trabajo toma de modo equivalente los términos *Singular - Individuo - Persona - Yo* para significar lo que Kierkegaard denomina *det Enkelte* (el único), a saber, el hombre concreto en el culmen de su realización espiritual, esto es, en relación con Dios.

Singular [...] Con esta categoría, ‘el Singular’, cuando todo era sistema sobre sistema, me volví polémicamente contra el sistema, y ahora ya no se habla más de sistema. A esta categoría está ligada absolutamente mi posible importancia histórica [...]. Sin esta categoría, el Panteísmo ha vencido absolutamente... el ‘Singular’ es y permanece el ancla que debe detener la confusión panteísta [...]. El Singular: esta categoría ha sido hasta ahora usada dialécticamente de modo decisivo una sola vez, por Sócrates, para disolver el Paganismo. En la Cristiandad se deberá usar, justamente en sentido contrario, una segunda vez, para hacer Cristianos a los cristianos”²¹¹.

El Singular es el nombre propio del realismo espiritualista y cristiano del danés, desde el cual pide, no sólo Fabro, sino también Kierkegaard, que sea leída su relación al hegelianismo, sea en su diferencia fundamental, sea en las semejanzas que se llegaran a encontrar. Nuestro intérprete concede que el pensador existencialista haya tomado del sistemático alemán el método, y aún ciertos términos propios, pero transformando el contenido o, mejor, dándoles uno nuevo. Aquí, Kierkegaard aclara, el contenido es el clásico y cristiano: “Y esto es el milagro de la vida, que todo hombre que se considera a sí mismo sabe lo que no sabe ninguna ciencia, porque sabe quién es él mismo; y éste es el sentido profundo del proverbio griego (*καὶ ἡ σωτηρία*), que ha sido desde hace demasiado tiempo interpretado al modo alemán, en el sentido de la pura autoconciencia. Sería ahora justamente el momento de buscar interpretarlo al modo griego, y luego de entenderlo así, [considerar] cómo lo habrían entendido los griegos si hubiesen tenido los presupuestos cristianos”²¹².

Modo griego y cristiano de entender al mundo y al hombre, contrapuesto a la pura autoconciencia del idealismo y en disputa con la vaciedad de la inmanencia. Con la categoría del Singular, Kierkegaard dice expresar un principio griego, echado a perder²¹³ por los tiempos modernos, por la masa, el número, la prensa, el público. En el albor de las democracias socialistas y capitalistas Kierkegaard, asegura Fabro, anticipó la catástrofe: “Kierkegaard ha previsto la masa [...] como pérdida del elemento sacro [...], la nivelación de la aspiración humana por obra de la ciencia y técnica, las cuales podrían destruir todas las aspiraciones de verdad y libertad”²¹⁴. Quizás sea este presagio uno de los aspectos más valiosos de la eterna

²¹¹ S.K., *Diario 1847*, VIII A 482, t. 4, pp. 112-114, n. 1616.

²¹² S.K., *Il concetto*, p. 150.

²¹³ Cf. S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 112, t. 3, p. 204, n. 1215.

²¹⁴ C.F., *Opere*, p. LXIX.

juventud del danés, que seguirá acompañando a la siempre mísera y grande humanidad a través del único itinerario posible hacia la libertad.

Párrafos atrás mencionamos, sin detenernos allí, que el segundo de los pilares de pensamiento kierkegaardiano era, según nuestro intérprete, el espiritualismo. Este núcleo coincide con la concepción del ser Singular. En efecto, el espiritualismo kierkegaardiano no gravita sobre el Logos universal, sino sobre el hombre concreto que debe decidir su ser o no ser. La libertad como constitutiva y constituyente del ser espiritual es lo que Kierkegaard debía salvar si quería salvar al individuo. Esta instancia, que se prolonga a lo largo de toda la filosofía existencial, ha sido, más que ninguna, el punto en el que Fabro adherirá al pensador danés: “Característica inicial del Existencialismo es la afirmación del ‘Singular’ como absoluto - ¡en su orden, al menos!-, es decir, como libertad originaria, esto es como realidad incommunicable, indialectizable”²¹⁵.

Una metafísica de la libertad es lo que Kierkegaard opone a la metafísica de la libertad del idealismo. El Absoluto como persona y trascendencia, es lo que Kierkegaard debe rescatar, para salvar el valor absoluto del Singular. Así como en la filosofía pura, las categorías indican las estructuras del ser abstracto, las categorías existenciales se relacionan con la ética y la libertad, y, por eso, con el devenir²¹⁶. Lo universal puede ser objetivado por el conocimiento y sistematizado por la ciencia. El individuo, por el contrario, queda fuera del sistema y del pensamiento abstracto. Aferrarlo exige nuevas vías de acceso y nuevas categorizaciones metafísico-existenciales. Angustia, desesperación, pecado, fe, incluso las nociones de ser, devenir, conocimiento... serán alumbradas por Kierkegaard desde la perspectiva metafísica y ética de la libertad. Se trata de una tematización original, que lo ha vuelto inmortal para la historia del pensamiento, como él mismo reconoce: “Mi mérito en la literatura sigue siendo siempre el de haber expuesto las categorías decisivas de todo el ámbito existencial”²¹⁷. Este ámbito es el exclusivo interés del pensamiento kierkegaardiano.

²¹⁵ C.F., *Tra*, p. 143.

²¹⁶ Cf. C.F., *Diario*, t. 12, Índice de términos, p. 155.

²¹⁷ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 127, t. 3, p. 210, n. 1226.

3. La crítica al idealismo hegeliano

Fabro afirma que entre realismo e idealismo hay una divergencia radical en cuanto al significado del ser y del acto, de la posibilidad y la realidad, de la apariencia y el nóúmeno, de la esencia y la existencia, de la libertad y la necesidad²¹⁸. Mientras que, para el idealismo, el pensamiento es lo real, y el ser de conciencia es el ser sin más, para el realismo la conciencia advierte que su ser en acto, como presencia del mundo, es el no ser del mundo. En otras palabras, en un caso el ser procede de la conciencia, es presencia de conciencia, y se resuelve en su inmanencia. En el otro, la conciencia es presencia de ser, y éste la trasciende, por su valencia fundante²¹⁹.

Hemos dicho ya que para Fabro, y también para Kierkegaard, el principio de la conciencia, o de inmanencia, se inauguró con la duda, sobre la cual Descartes asentó su sistema. La duda comportaría la remoción de toda certeza inmediata, para reducir el acto de pensamiento a la presencia de sí mismo respecto a sí mismo²²⁰. A partir de aquí el método de la filosofía moderna pasaría a ser el aislamiento del pensar²²¹. Por el contrario, el realismo toma como punto de partida “la advertencia de la presencia inmediata y dialéctica a un tiempo de naturaleza y conciencia, de experiencia y reflexión, de mundo y yo [...] distinción y pertenencia constitutiva”²²².

La valoración del pensamiento moderno sostenida por Fabro sería también, al menos en su orientación fundamental, la afirmada por Kierkegaard, y sobre ella se pronuncia nuestro intérprete: “Kierkegaard ataca de raíz la entera orientación de la filosofía moderna a partir del *cogito ergo sum*, en cuanto esto afirma la identidad de ser y pensamiento y por lo tanto implica, con la duda absoluta, la identidad de pensar y querer y, en consecuencia, de ser y querer”²²³. Y continúa Fabro: “Kierkegaard ha

²¹⁸ Cf. C.F., *La dialéctica*, pp. 19-20.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 21-23.

²²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 94.

²²¹ Cf. *Ibidem*.

²²² *Ibidem*, p. 95.

²²³ C.F., *Riflessioni*, p. 187.

considerado el entero desarrollo de la filosofía moderna hasta Hegel solidario con el inicio del *cogito* cartesiano, y es de aquí donde comienza su crítica”²²⁴.

La tesis fabriana encuentra en el pensador existencialista este sólido apoyo: “El principio de Descartes: ‘Yo pienso, entonces soy’, es, a la luz de la lógica, un juego de palabras; porque aquel “Yo soy’, no significa lógicamente otra cosa sino: ‘Yo soy pensante’, o bien ‘yo pienso’”²²⁵. Entendemos aquí que el yo, para un ser espiritual, incluye la posibilidad del pensamiento, y esta presupone la libertad del ser, con otras palabras, se trata de la misma prioridad del ser que obraba en Aristóteles el asombro del mundo.

Pero el realismo kierkegaardiano no sólo se deja ver en las afirmaciones explícitas del danés, sino también, y paralelamente, en su diálogo con la modernidad, diálogo que ha asumido la forma de una inflexible polémica planteada, sostiene Fabro, sobre dos frentes, el primero filosófico, el segundo religioso: 1) El logicismo y el racionalismo; y 2) La cristiandad, vale decir, el orden establecido, especialmente protestante y en Dinamarca, como caída en la mundanidad pura y como intento de acomodación a la derecha hegeliana²²⁶. En realidad, precisa Fabro, se trata de un mismo combate: la denuncia de la traición a la fe perpetrada por el idealismo, que la redujo a una figura histórica del espíritu humano, susceptible de perfeccionamiento racional. El idealismo había propuesto la immanencia, y la cristiandad establecida la había sancionado²²⁷.

Los textos kierkegaardianos proliferan en agudas críticas dirigidas contra Descartes, Spinoza, Kant, Jacobi, Schleiermacher²²⁸, Lessing,

²²⁴ *Ibidem*, pp. 187-188.

²²⁵ S.K., *Diario 1844*, V A 30, t. 3, p. 125, n. 1007.

²²⁶ Cf. C.F., *Diario*, t. 1, p. 48.

²²⁷ Cf. C.F., *Opere*, p. XXVIII.

²²⁸ De Jacobi y Schleiermacher combate Kierkegaard la subjetividad inmediata, a la cual contrapone la subjetividad y la fe como categorías dialécticas y a la segunda potencia (Cf. C.F., *Opere...*, cit., p. XLI). Schleiermacher establece la religiosidad en función del ser estático, pero, para el danés, toda categoría cristiana está signada por la aspiración y quiere ser esencialmente concebida en devenir. Cf. S.K., *Diario 1850*, X² A 416, t. 7, p. 79, n. 2785; X² A 417, t. 7, p. 79-80, n. 2786; cf. también I A 305, t. 2, p. 77, n. 170; II A 199, t. 2, p. 121, n. 292.

Fichte²²⁹, Schelling²³⁰ etc., algunas de las cuales hemos mencionado, o mencionaremos. Entre los daneses contemporáneos, y fuertemente contradichos por Kierkegaard encontramos, amén de Mynster y Martensen, a Heiberg²³¹ y Grundtvig²³². Desde aquí se comprende por qué Fabro ha reconocido como valor primario del pensamiento kierkegaardiano su crítica a la modernidad, asegurando que “filosóficamente Kierkegaard es un genial crítico de la modernidad”²³³.

Excede los límites del presente trabajo, y de nuestro objetivo actual, detenernos en la abundante temática de tal polémica, y en el denso número

²²⁹ Según Fichte, la filosofía comienza en la proposición $Yo = Yo$, es decir, con la identidad del acto de conciencia y el objeto, del primer yo (inmediato) y el segundo (reflejo). Pero el $Yo = Yo$, afirma Kierkegaard, es un punto matemático que no existe, la cosa más ridícula del mundo, porque lo real es el yo concreto, este “pobre hombre individual existente”. Cf. S.K., *Postilla*, p. 361. Cf. también *Il concetto*, p. 192.

²³⁰ Schelling ha buscado una superación del idealismo tradicional, y la apertura de la noción de sistema, de modo tal que éste incluya no sólo lo racional, sino también lo que es sin razón, es decir la voluntad o ser. De él depende una salida del idealismo que no significa su ruptura, sino su continuación profundizadora. No abandonará el sentido profundo del sistema, pero tampoco lo entenderá en el sentido estrecho de exposición conceptual y lógica. El sistema abarca para Schelling tanto lo real como lo ideal, la naturaleza como el espíritu, y en él el ser no es expresable en ideas, porque éstas sólo podían dar cuenta de una parte del sistema, pero no del todo, que incluye, como algo elemental y esencial, lo que no es idea ni entendimiento, lo que en cierto modo es sinrazón, en el sentido de la voluntad. De aquí que Schelling designe a su sistema: real - idealismo. Cf. F.W.J. Schelling: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* - Introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle - Anthropos. Editorial del Hombre, Barcelona 1989, Introducción, p. 57-8.

²³¹ I.J. Heiberg, director del Teatro Real de Copenhague, príncipe de las letras danesas y uno de los mayores hegelianos daneses. Cf. *Söeren Kierkegaard o El hombre...*, cit., p. 326.

²³² Nicolai Frederik Severin Grundtvig (1783-1872), teólogo danés que mantuvo una actitud relajada con respecto a la Biblia y mostró gran interés por los problemas sociales. K. polemiza con él porque, para defender a la Iglesia, desprecia la Biblia. Cf. C.F. *Historia*, p. 580; S.K., *Diario 1835*, I A 60, t. 2, pp. 26-28, n. 48; *1849*, X² A 307, t. 7, p. 33, n. 2711; especialmente *Abril de 1855*, XI³ B 182, t. 12, pp. 49 ss, n. 4454. Para el pensamiento religioso de Grundtvig cf. *A people and its Church...*, cit., pp. 64 ss. También Knu Ottosen, *A short history of the Churches of Scandinavia*, Arhus, 1986, pp. 61 ss.

²³³ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 472.

de autores confrontados. Por esta razón, hemos decidido abreviar nuestro estudio al blanco predilecto de la crítica kierkegaardiana: G.W.F. Hegel. En efecto, justifica Fabro, “en la posición de Hegel veía K. representada la tendencia de todo el siglo y era la expresión más completa de la abdicación de la ‘personalidad’ espiritual”²³⁴. Tomaremos para ello los puntos que consideramos más relevantes.

a) La identidad entre ser, no ser y pensamiento

Sabido es que, para Hegel, el inicio de la filosofía debe ser puesto en el ser puro e indeterminado, idéntico al pensamiento abstracto y sin contenido. El inicio con el ser vacío cumplía para el pensamiento hegeliano la exigencia moderna de la autonomía del saber, y garantizaba a la lógica un comienzo sin presupuestos, porque “en la Lógica más que en ninguna otra ciencia se siente la necesidad de comenzar por el objeto mismo, sin reflexiones preliminares [...] La lógica, al contrario, no puede presuponer ninguna de esas formas de la reflexión, o reglas y leyes del pensamiento”²³⁵.

El comienzo del filosofar reside entonces en lo absolutamente simple, en lo más universal y vacío²³⁶, y él es también, para Kierkegaard, el origen de la confusión hegeliana, que ha operado la transferencia de la problemática del ser al ámbito de la Lógica, y la de los atributos reales a la esfera de lo mental²³⁷. Una vez aceptado el principio de la conciencia, explica Fabro, toda forma del ser es forma del conocer, y la totalidad del ser es la totalidad del conocer²³⁸. Nuestro intérprete considera legítimo abstraer de lo real la esencia, su elemento formal, pero añade que: “Para aferrar el acto yo no puedo abstraer de lo real, sino que debo internarme en ello; la conciencia, el Yo, el pensamiento, el concepto (...) del idealismo son formalidades abstractas, son el ser reducido a esencia, es decir el ser negado como ser”²³⁹. Si se comienza con el pensamiento, ya no será posible alcanzar otra realidad más que la pensada²⁴⁰. Pretender desde ella llegar al existente

²³⁴ C.F., *Historia*, p. 576.

²³⁵ Cf. G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. R. Mondolfo, Solar / Hachette, 2ª ed., Buenos Aires 1968, Int., p. 41.

²³⁶ Cf. *Ibidem*, Prefacio a la 2ª ed., p. 38.

²³⁷ Cf. S.K., *Il concetto*, Int., pp. 111 ss.

²³⁸ Cf. C.F., *La Dialéctica*, p. 61.

²³⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁴⁰ Cf. *Il concetto*, p. 111.

concreto es un salto²⁴¹ ilegítimo y arbitrario, o bien, haber presupuesto subrepticamente en el inicio puro lo mismo que se negaba. En esta afirmación, Kierkegaard y Fabro no ofrecen diferencias.

La tautología, principio supremo del pensamiento²⁴², que ha asimilado en su identidad cuantitativa ser y conocer, continúa aglutinando en la lógica, lamenta el existencialista danés, las categorías éticas y dogmáticas, expurgándolas, por un ascenso conceptual, de los componentes fantásticos e impuros que pudieran tener. La intermediación indeterminada no es únicamente la del ser vacío, sino también, en cierto sentido, la fe, que deberá ser superada por el movimiento racional, para quedar libre de todo contenido subjetivo y contingente, y ser reintegrada a su esencia sustancial.

Junto con la fe, entran en la catarsis lógica las nociones de mal, pecado, culpa, Encarnación, Redención etc., que son arrancadas de su suelo natural-teológico y dogmático- para ser transportadas al ámbito del concepto. Tal extrapolación mental y científica torna a la realidad irreal, y a la ética amoral e inmanente²⁴³. Y no sin razón se queja Kierkegaard de que la teología de su tiempo haya pasado a ser demasiado especulativa²⁴⁴, de que los pastores se hayan transformado en profesionales al servicio científico, y en auspiciantes del perfeccionamiento del cristianismo. En efecto, comenta Fabro, la derecha hegeliana mantenía cierto modo de armonía entre la fe y la ciencia, que era más bien la absorción de la primera en la segunda²⁴⁵, y que significó para Kierkegaard un retorno al paganismo, porque “la especulación, en efecto, produce el paganismo como resultado del cristianismo [...] la especulación cristiana moderna [...] en sus categorías esenciales comunes al paganismo, no puede ser el cristianismo”²⁴⁶.

Ahora bien, continúa Hegel, en este ser puro, o pensamiento puro, que inaugura la lógica, se inscribe también la nada como carencia de distinción y contenido de ser. Una nada que es, por tanto, “la misma determinación o más bien la ausencia de determinación y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser [...] ‘El puro ser y la nada son por lo tanto la misma

²⁴¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Ovejero y Maury, Libertad, Buenos Aires, 1944, Parágrafo 50, pp. 49 ss.

²⁴² Cf. S.K., *Diapsalmata*, p. 18.

²⁴³ Cf. S.K., *Il concetto*, pp. 112-113.

²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 129.

²⁴⁵ C.F., *Historia*, pp. 580-581.

²⁴⁶ S.K., *Postilla*, pp. 461-462.

cosa”²⁴⁷. El ser y la nada son inseparables, y se hallan necesariamente presentes en toda existencia concreta, determinándola por su mutua determinación. Así, en el corazón de lo finito, reside la contradicción: fuente de vida, movimiento y actividad. Las cosas son contradictorias porque llevan en su ser la propia negación, su no ser²⁴⁸, y la unidad dinámica de ser y de no ser constituye el devenir.

El devenir es la autenticación del no ser que embarga al existente finito; y lo finito es lo negativo, lo abstracto y provisional; lo que debe ser quitado para hacer lugar a la totalidad de la esencia. Negar lo negativo -lo finito-, dice Fabro, es el “movimiento de la razón como negatividad nadificante que pone y restablece la totalidad de lo real como identidad en devenir de sus momentos contradictorios”²⁴⁹. La razón actúa entonces la mediación de lo que inmediatamente aparece como contradictorio, reconduciéndolo a la identidad del fundamento.

Ahora bien, objeta Kierkegaard, si lo inmediato es para Hegel una categoría lógica, entonces no necesita ser quitado, porque no existe jamás²⁵⁰. El no ser es un punto abstracto de intercambio lógico con el ser (vacío), un momento de pasaje, pero de pasaje lógico, y precisamente en el ámbito lógico no cabe el movimiento, porque allí nada nace, sino que todo es²⁵¹. Para producir el devenir del ser en la lógica, Hegel se vale de la categoría de lo negativo, añadiéndole subrepticamente el plusvalor y la fuerza de la contradicción. Lo negativo es un otro necesario, un *deus ex machina*, un “agente enmascarado, sospechoso, secreto que causa todos los movimientos”²⁵².

Por otra parte, continúa Kierkegaard, el concepto mismo de mediación es ambiguo, ya que indica tanto el estado de quietud, la síntesis final, como el movimiento, en el que los dos términos anteriores se relacionan²⁵³. La mediación, que niega lo inmediato, sólo puede producirse en la inmanencia -en la negación de lo mismo- y, por lo tanto, no es jamás un movimiento

²⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica...*, cit., p. 77.

²⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 115.

²⁴⁹ C.F., *La dialéctica*, pp. 128-129.

²⁵⁰ S.K., *Il concetto*, p. 112.

²⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 113.

²⁵² *Ibidem*, p. 152.

²⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 112. Para la crítica a la mediación hegeliana cf. también *Estética y ética*, p. 25 ss. Aquí Kierkegaard opone a la mediación de los contrarios el absoluto del *aut - aut*.

real, sino “un movimiento inmanente en la inmediatez, o bien en la dirección opuesta, un movimiento inmanente en la mediatez, con lo cual ésta presupone lo inmediato”²⁵⁴. El movimiento real supone la trascendencia. El movimiento inmanente, por el contrario, se produce con necesidad y es estado, no devenir, es decir, “algo quieto que permanece mediante una quietud de movimiento, no algo inestable que continuamente o bien se produce a sí mismo, o bien es suprimido”²⁵⁵. La quietud de movimiento es incapaz de producir algo nuevo, y se limita a negar lo presupuesto por su propia negación. Entendido de este modo, el movimiento es una categoría cuantitativa, producto de una mediación fantástica, a la cual Kierkegaard opone el medio de lo real²⁵⁶.

El pasaje de la cantidad a la cualidad, que Hegel pretende deducir a través del movimiento lógico, es para él un mito. La nueva cualidad nace únicamente con la decisión, con el salto de la libertad, que es en verdad el medio a partir del cual lo real surge y deviene. La intervención de la trascendencia por el acto libre posibilita la emergencia de algo nuevo, pero entonces el movimiento no será ya una categoría cuantitativa, sino una cualidad. De aquí la conocida distinción kierkegaardiana entre la dialéctica cuantitativa y la cualitativa, de cuya diferenciación, dice, depende todo: “Todo depende de saber distinguir entre la dialéctica cuantitativa y cualitativa. Toda la lógica no es más que dialéctica cuantitativa o bien modal, porque para ella todo ‘es’ y el todo es unidad e identidad. En el ámbito de la existencia reina en cambio la dialéctica cualitativa”²⁵⁷.

La primera dialéctica coincide con el devenir de la Idea como realización de relaciones necesarias y de instituciones que se articulan y se saldan en la unidad del sistema²⁵⁸. La segunda es la elección libre, que actúa el movimiento real y exige la reflexión subjetiva²⁵⁹. Esta dialéctica, asegura Fabro, “tiene su orientación de fondo en el realismo de tres dimensiones: metafísico, ético, religioso”²⁶⁰, dado que mantiene siempre abierta la distinción y relación de finito e Infinito, tiempo y eternidad, libertad e inteligencia. Ella no se efectúa sobre la superación-absorción de uno de los

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 127.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 118.

²⁵⁶ Cf. S.K., *Diario 1848*, IX A 487, t. 5, p. 107, n. 2039.

²⁵⁷ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 84, t. 3, p. 186, n. 1193.

²⁵⁸ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 232.

²⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 253.

²⁶⁰ *Ibidem*.

términos, sino sobre la tensión permanente y real de la libertad “entre verdadero y falso, y, en última instancia, entre el bien y el mal del hombre real”²⁶¹.

La mediación hegeliana insiste además en la buena infinitud como punto final de identidad y reposo: reconciliación del Absoluto, en la cual cristaliza lo finito no como un otro, sino como la Razón misma que ha logrado su máxima autotransparencia. De aquí que para Hegel “la transparencia de lo finito, que no deja ver dentro y a través de sí otra cosa que el Absoluto, termina en un completo desaparecer; ya que no hay nada en lo finito que pueda sostener una diferencia frente al Absoluto: lo finito es un medio que es absorbido por aquello que aparece a través de él (a saber el Absoluto)”²⁶². Se trata, por tanto, de una reconciliación entre ser y pensamiento, entre sujeto cognoscente y objeto conocido, que es para Kierkegaard una ingeniosa y cómoda manera de explicar todos los enigmas²⁶³. Autotransparencia del Absoluto consigo mismo, pero no del hombre como existente singular y concreto delante de Dios. El Dios de Hegel, dice el danés, hace imposible todo encuentro porque “con una símil ‘elevada elevación de la elevación’, ¡es imposible encontrarse!”²⁶⁴.

b) El logos objetivo y el sistema

Sistema significa para Kierkegaard el intento del pensamiento por comprenderlo todo, incluida la fe, y demostrarlo todo con necesidad. La Idea, como totalidad comprensiva del ser, es en el hegelismo la auténtica realidad conceptualizante, que subsume lo contingente, lo distinto y múltiple, como modo y momento particular de su manifestación²⁶⁵. El principio de inmanencia garantiza, por una parte, la pertenencia de lo múltiple y distinto a la totalidad. La identidad de ser y pensamiento garantizará, por otra, una perfecta sincronía entre las formas del conocer y las formas del ser, cuya totalidad coincide con la concretez del pensamiento²⁶⁶.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 200.

²⁶² G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, citado en C.F., *La dialéctica*, p. 85.

²⁶³ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 112.

²⁶⁴ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 674, t. 6, p. 132, n. 2514.

²⁶⁵ Cf. C.F., *La dialéctica*, pp. 13-15.

²⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 61.

Pero como la identidad es tal únicamente para una razón abstracta, el sistema que pretende obtenerla es para Kierkegaard “una ficción”²⁶⁷, alejada de la existencia y de la vida. Y el existencialista lo compara con la gramática de una lengua muerta, o con la anatomía de lo inerte: “Por esto, es más fácil escribir una gramática de una lengua muerta -porque es algo terminado. El anatomista debe tener un cuerpo muerto, porque aun si pudiera tener de algún modo un cuerpo vivo, éste cambia a cada momento, es en flujo. La garantía para poder elaborar una teoría es siempre que el objeto esté en el ‘ser’ o en el ‘haber sido’, no en ‘devenir’. Parece como si la teoría contuviera algo más que la misma vida. En un cierto sentido es así, porque la teoría abraza el todo, cada detalle suyo, y de una sola vez, mientras la vida es pobre y sucesiva. Pero por otra parte la teoría no contiene la vida”²⁶⁸.

El conocimiento, la teoría, son perfecciones, que permiten al hombre aprehender lo universal e inmutable, y lograr una síntesis unificadora. Pero ellos se transforman en ficción mientras no expresen la estructura real y la ley de lo concreto existente, mientras se niegan a reconocer que, en el último fundamento de lo real, no anida la necesidad sino la libertad. En este sentido, al sistema le está vedada la existencia, procede con necesidad, pero, dice Kierkegaard, “he aquí que luego en ningún momento se puede avanzar ni siquiera media pulgada más allá de la existencia, que procede con libertad”²⁶⁹.

Hegel ha sustituido la existencia y la vida por el sistema, ha perdido la libertad individual a cambio de la Razón. Kierkegaard, en cambio, comenta Fabro, “ha comprendido a fondo el ‘vacío’ ontológico y teológico de la concepción hegeliana de la historia, que afirma la necesidad del devenir y niega la contingencia y libertad de las acciones humanas”²⁷⁰.

La noche del Absoluto no guarda misterios. La Razón trabaja en ella para reencontrarse en su tautológica obra, lo retiene todo, pero se trata de la totalidad que ella misma ha proyectado. Por eso, dice Kierkegaard: “Esto bien puede ser una imagen de la doctrina idealista, la cual, cuando todo ha sido perdido, no ha retenido más que a ella misma”²⁷¹. La doctrina idealista se retiene a sí misma, presentándose bajo el principio de la objetividad.

²⁶⁷ S.K., *Diario 1834*, IV A 185, t. 3, p. 98, n. 944.

²⁶⁸ S.K., *Diario 1852*, X⁴ A 529, t. 9, p. 123, n. 3633.

²⁶⁹ S.K., *Diario 1851*, X³ A 786, t. 8, p. 191, n. 3350.

²⁷⁰ C.F., *Historia*, pp. 568-569.

²⁷¹ S.K., *Diario 1837*, II A 198, t. 2, p. 121, n. 293.

El *Logos* objetivo hegeliano es, afirma Fabro, la pretensión de superar el subjetivismo gnoseológico. Pero contra él, Kierkegaard rescatará el *logos* de la interioridad, como explica nuestro intérprete: “Hay en Kierkegaard, si se quiere, una circularidad, que puede ser llamada del Logos subjetivo, por contraste con el Logos objetivo hegeliano. Mientras éste se concreta y se actúa en una exterioridad siempre mayor de ciencia y de historia impersonal hasta diluirse en el puro devenir de la *Weltgeschichte*, el Logos kierkegardiano sigue un camino inverso: tiende a abismarse en los rincones del hombre interior, a cancelar sus trazas en la realidad exterior, para encontrar aquella puerta secreta que se abre más allá y lo introduce en el mundo donde termina el tiempo y calla la historia”²⁷².

El logos del pensador danés, continúa Fabro, es subjetivamente existencial, y gnoseológicamente objetivo. El Logos hegeliano es objetivamente existencial, y gnoseológicamente subjetivo²⁷³. En otras palabras, la subjetividad kierkegardiana está trazada sobre la verdad objetiva; la subjetividad hegeliana es el henil de la *Weltgeschichte*, del Estado, del Derecho, que son los auténticos portadores de la Idea, que operan la extravención del hombre y le niegan todo punto de apoyo interior. Ellos lo destinan, afianza Kierkegaard, al henil: “Sucede a la mayoría de los filósofos sistemáticos, en relación con sus sistemas, como a aquel que construye un castillo y luego se va a vivir en un henil [...] Los pensamientos, los pensamientos de un hombre, deben ser la habitación en la cual él vive”²⁷⁴. El logos kierkegardiano no sostiene la historia universal, pero puede cobijar una vida. Hegel no ha sabido lo que es vivir. Kierkegaard sólo ha querido vivir y enseñar a vivir. En esta contraposición ubica Fabro la raíz de la divergencia: “Una intensa experiencia de la ‘realidad humana’ alimentaba en K. la oposición al idealismo”²⁷⁵.

Que la Razón absoluta del sistema hegeliano haya concluído en el voluntarismo irracionalista de Schopenhauer y Nietzsche, o en la proliferación fantástica de la mala infinitud post-moderna, es una tesis compartida por Fabro, y que a Kierkegaard no sonaría extraña, si se toma en cuenta esta idea: “La razón desdeña todo lo que inventan la fantasía y el sentimiento, y en esto la razón hace bien: pero el sentimiento y la fantasía la cambian con el mismo derecho. ¿O no son parte también ellos, como la

²⁷² C.F., *Diario*, t. 1, p. 28.

²⁷³ Cf. C.F., *Opere*, p. XLIV.

²⁷⁴ S.K., *Diario 1846*, VII A 82, t. 3, p. 185, n. 1192.

²⁷⁵ Cf. C.F., *Historia*, p. 557.

razón, de la esencia del hombre? [...] Por eso es tan arbitrario glorificar exclusivamente a la razón, como glorificar exclusivamente al sentimiento y la fantasía. Aquí está la verdad de tal expresión: ‘encarcelar la razón, renunciar a la razón [...] para llegar a la verdad’, porque la razón no está menos enamorada de sí misma, ni es menos falaz, que el sentimiento y la imaginación”²⁷⁶.

c) La identidad de lo externo y lo interno

El sistema hegeliano entiende que lo interno es la esencia, referida al aparecer, y que lo externo es el fenómeno, remitido a la reflexión esencial. El Absoluto es la identidad de ambos, según la cual cada determinación abstracta pertenece y transparenta en su aparecer la totalidad. Hegel lo explica así: “Lo interior es la razón de ser, como es cual mera forma de un lado del fenómeno y de la relación la forma vacía de la reflexión en sí, a la cual la existencia se pone enfrente también como la forma del otro lado de la relación -con la determinación vacía de la reflexión en otro-, como lo exterior. Su identidad es la identidad plena, el contenido; la unidad de la reflexión en sí y de la reflexión en otro, que es puesta en el movimiento de la fuerza; ambas son una totalidad misma, y esta unidad hace de ellas un contenido”²⁷⁷.

La eliminación de la diferencia entre apariencia y ser, externo e interno, garantizaba a Hegel la absoluta logicidad de lo real, convicción sobre la cual, según él, ha descansado siempre la conciencia filosófica ingenua. De aquí su célebre afirmación: “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional”²⁷⁸. Fabro explica que, con esta tesis, lema del panlogismo hegeliano, el sistema se asegura la primacía ontológica de la Idea, entendida como movimiento de la razón, que supera la incoherencia empírica de la experiencia inmediata, y que se desvincula de la rigidez formal del intelecto abstracto, sobrevolando de este modo los simples hechos y los meros principios abstractos e irreales²⁷⁹.

²⁷⁶ S.K., *Diario 1844*, V A 20, t. 3, p. 122, n. 999. Texto que confirma, por lo demás, una visión del hombre y de sus capacidades constitutivas sumamente equilibrada.

²⁷⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, cit., Parágrafo 138, p. 108; cf. también *Op. cit.*, Parágrafo 141; *Ciencia de la Lógica*, L. II, Sec. 1, Cap. 3.

²⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Claridad, Buenos Aires 1987, Prefacio, p. 33. Cf. también *Enciclopedia...*, cit., Parágrafo 6, p. 14.

²⁷⁹ C.F., *Diario*, t. 11, Notas, p. 270.

Ahora bien, si hay para Hegel alguna realidad que detente de modo privilegiado la racionalidad absoluta, esta realidad es la historia universal, cuyo contenido sustancial se va desarrollando temporalmente en los eventos particulares. De esta manera, asegura el sistemático alemán: “La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de su historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos, sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos”²⁸⁰.

El Espíritu universal, vertido sobre los diferentes pueblos históricos, utiliza los acontecimientos y las pasiones singulares para la realización de su fin. No es el individuo el que tiene la capacidad de los más grandes acontecimientos, como afirma Kierkegaard, sino la sustancia que lo soporta y se manifiesta en él. Lo particular no vale por sí, sino por el servicio suministrado al Espíritu, o mejor, al Estado, que es la objetivación del Espíritu como realidad ética y voluntad sustancial. En términos hegelianos: “El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, claro por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce”²⁸¹. En el Estado “la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber ‘supremo’ es el de ser miembros del Estado”²⁸².

Ahora bien, una identificación total de la apariencia con la esencia, de lo real e histórico con lo racional, de la libertad con el Estado, afirma Fabro, es insostenible dentro de una filosofía realista, que precisamente se define por afirmar la diferencia metafísica entre fenómeno y ser, realidad y pensamiento, subjetividad y objetividad²⁸³. El realismo no parte de lo interior para encontrar allí la naturaleza y la historia, como tampoco parte de lo exterior para recuperar desde allí el espíritu²⁸⁴. Él comienza con la

²⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaya, Barcelona 1997, t. 1, p. 46.

²⁸¹ G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho...*, cit., Parágrafo 257, p. 208.

²⁸² *Ibidem*, Parágrafo 258, p. 208.

²⁸³ Cf. C.F., *La dialéctica*, p. 111.

²⁸⁴ Estos dos errores los habrían cometido respectivamente, afirma Fabro, Hegel y Heidegger.

relación de contraposición yo-mundo²⁸⁵, y en la imposibilidad de una identidad absoluta entre ambos.

Pero el realismo sería también el punto de partida del pensamiento kierkegaardiano, y de aquí su repudio a la confusión hegeliana, que significaría la destrucción de la libertad personal. La identidad de lo externo y lo interno es para Fabro el eje de la polémica Kierkegaard-Hegel²⁸⁶, y explica que “este es el punto en el cual la sana humanidad de Kierkegaard reaccionó e hizo de contrapeso a las seducciones de la filosofía hegeliana, que sistemáticamente niega toda consistencia de realidad a las oposiciones tanto en la naturaleza como en el Espíritu. Ciertamente, Kierkegaard combatirá la mayor parte de las veces el principio de la mediación, de la superación dialéctica (*Aufhebung*) de los contrastes, pero descubrirá en esta experiencia del secreto la certeza de la inconmensurabilidad absoluta entre lo externo y lo interno, por la que su instancia antihegeliana obtiene un indicutible valor especulativo”²⁸⁷.

Kierkegaard vió en la identidad de lo interno y lo externo el fin de la interioridad personal, ética y religiosa, y la disolución del hombre en la masa. Él mismo, hablando de la subjetividad, considera su concepción como un problema radicalmente novedoso respecto al hegelianismo, para el cual lo exterior es lo interior y lo interior lo exterior²⁸⁸. Quitar esta distinción es perder al individuo en el *se* impersonal de la historia universal, de la ciencia, de la razón o de la voluntad absoluta, que se ponen en el lugar de lo finito para hipostasiar su voz, como irónicamente censura Kierkegaard: “La charlatanería de Hegel de que lo real es lo verdadero, es por eso como aquel

²⁸⁵ Cf. C.F., *La dialéctica*, p. 124.

²⁸⁶ La crítica a tal identidad aparece en las primeras páginas de *Aut-aut*: “La filosofía nada tiene que hacer con lo que puede llamarse el acto interior; pero el acto interior es la verdadera vida de la libertad. La filosofía considera el acto exterior, y, a su vez, no lo ve aislado, sino incorporado al proceso histórico y modificado por él. Ese proceso es, en el fondo, el objeto de la filosofía y es considerado por ésta bajo la determinación de la necesidad [...] De este modo, aun el individuo más insignificante tiene una doble existencia. Él también tiene una historia que no es solamente producto de sus propios actos libres. Sus actos interiores, en cambio le pertenecen y le pertenecerán eternamente. Ni la historia, ni la historia universal pueden quitárselos; sus actos interiores lo seguirán, para su placer o para su desgracia. En ese mundo reina un ‘aut-aut’ absoluto; pero la filosofía nada tiene que hacer con ese mundo”. *Estética y ética*, pp. 20-21.

²⁸⁷ C.F., *Diario*, t. 3, Notas, pp. 284-285.

²⁸⁸ Cf. S.K., *Postilla*, pp. 288-289.

intercambio que pone en un poeta las palabras y las acciones de los personajes de sus dramas, como si fuesen sus acciones y palabras personales”²⁸⁹. Si la Razón es lo real, entonces el mundo auspicia un escenario destinado a estallar, porque para Hegel “la relativa falta de independencia del objeto se manifiesta en que su individualidad no tiene capacidad para lo comunicado, y por consiguiente estalla por causa de aquel”²⁹⁰.

El panorama que el idealismo mostraba al existencialista danés empeora todavía más cuando lo que pretende contener la razón de eticidad y virtud es precisamente el Estado. Con esto, quien tenía que estallar era precisamente Kierkegaard: “Que cristianamente tenga razón Hegel, cuando enseña que el Estado tiene un significado ético, que la verdadera virtud puede manifestarse sólo en el Estado [...], que el fin del Estado es ennoblecer al hombre etc.: todo esto naturalmente es un galimatías”²⁹¹.

Estado, Iglesia de Estado, Orden Establecido son para el caballero de la subjetividad sinónimos de inmoralidad. Donde no prima el Individuo, prima la masa, la mentira, y el totalitarismo, del color que se quiera, acecha el golpe. La deducción del danés es clara, y Fabro la corrobora: “Por lo tanto Kierkegaard rechaza en el modo más explícito la doble pretensión de Hegel y de los hegelianos de derecha que la teoría del ‘Estado ético’ represente la sustancia del ser del hombre y la actuación de la verdad cristiana en el mundo: al contrario, esto no representa más que un retorno a la concepción pagana del Estado totalitario”²⁹².

La crítica kierkegaardiana remata con la mayor aberración del sistema: haber hecho del hombre un animal. En nombre de la Palabra de Dios, el caballero de la fe debía destruir la *imago generis*, que ha englutido la *imago Dei*: “Cuántas veces no he escrito que Hegel hace en el fondo de los hombres, como el paganismo, un género animal dotado de razón. Porque en el género animal vale siempre el principio: el Singular es inferior al género. El género humano tiene la característica, precisamente porque todo Singular es creado a imagen de Dios (*Génesis* 1, 27), que el Singular es más alto que el género”²⁹³.

²⁸⁹ S.K., *Diario 1854*, XI² A 98, t. 11, p. 180, n. 4281.

²⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica...*, cit., p. 634.

²⁹¹ S.K., *Diario 1854*, XI² A 108, t. 11, p. 187, n. 4291.

²⁹² C.F., *Diario*, t. 11, Notas, p. 272.

²⁹³ S.K., *Diario 1850*, X² A 426, t. 7, p. 82, n. 2792.

La oposición a la amalgama hegeliana interior-exterior se afianza en la localización de una nueva categoría existencial-metafísica: la del secreto. El secreto ennoblece al hombre²⁹⁴, porque es el lugar de la subjetividad, aquel *kriptós* donde cada uno contempla y oye su yo real, y cuya objetivación equivale a lo demoníaco. Abraham, Job, María... se hicieron grandes en el secreto con Dios, arcano indescifrable para lo establecido y lo general.

En breve, mientras que Hegel, concluye Fabro, está enteramente resuelto en la reflexión sobre la civilización exterior de Europa, hay en Kierkegaard una aversión visceral a la reducción del singular y de su intangible especificidad en lo exterior. Su reflexión no versa sobre los grandes acontecimientos de la historia, sino sobre los eventos interiores, que resuenan y adquieren consistencia en y para el yo. Kierkegaard es, en este sentido, la contrafigura de Hegel²⁹⁵.

d) La disolución de la libertad individual

La disolución de la libertad individual operada por sistema hegeliano es el punto de la crítica kierkegaardiana que concentra mayor interés para el presente trabajo, no sólo porque tocamos aquí nuestro tema, sino porque, en palabras de Fabro, el procedimiento de Kierkegaard en la fundación de la libertad se articula en sentido diametralmente opuesto al hegeliano, y no faltan indicios de que tuviese en la mira precisamente la *Filosofía del Derecho* de Hegel, de la cual sufre el influjo hasta en el estilo y en la articulación dialéctica del discurso²⁹⁶. Kierkegaard se mueve dentro de la terminología hegeliana con la intención, apunta Fabro, de asestar directamente el golpe, y continuar con el realismo grego-cristiano²⁹⁷.

Varias semejanzas, enunciadas por nuestro intérprete, saltan a primera vista en la confrontación Hegel-Kierkegaard. A saber: se trata en ambos casos de un filosofía espiritualista, que se contrapone tanto al materialismo como al subjetivismo fenomenológico. Para ambos, la esencia del espíritu es formalmente la libertad, cuya realización se cumple en la referencia al

²⁹⁴ Cf. S.K., *Il riflesso*, p. 32

²⁹⁵ Cf. C.F., *Converzazione...*, cit., p. 460.

²⁹⁶ Cf. C.F., *L'essere*, p. 230.

²⁹⁷ Cf. C.F., *Drama*, p. 718.

Absoluto²⁹⁸. Por último, en los dos aparece la angustia como el estado de conciencia que pretende empeñarse en lo finito²⁹⁹. Ahora bien, las diferencias entre ellos aparecen a la hora de determinar el sujeto y el fundamento de la libertad, esto es, el Concepto Universal para Hegel, el Singular anclado en Dios para Kierkegaard³⁰⁰.

En la *Filosofía del Derecho*³⁰¹, Hegel ha identificado la libertad con la actividad del Espíritu Absoluto, considerando como mal a la subjetividad individual que, cerrada sobre sí misma, diferencia su yo del objeto, lo propio de lo otro. La subjetividad finita particulariza su inteligencia refiriéndola a la objetividad del fenómeno, y también su voluntad, que contrapone, mediante la pretendida libertad de arbitrio, el acto al objeto, el querer a la inteligencia, la materia de la elección a la forma.

La subjetividad individual es, para Hegel, la obstinación y el arbitrario intento de sustraerse al devenir del Espíritu. Por el contrario, la voluntad es verdaderamente libre en su identidad con la inteligencia, cuando se propone

²⁹⁸ Para Hegel, igual que para Kierkegaard, la noción de libertad como cualidad de todo hombre, fue introducida en el mundo por el cristianismo. Así afirma: “La libertad es la esencia propia del espíritu y su realidad misma [...] Esta idea llegó al mundo por obra del cristianismo, por el cual el individuo, como tal, tiene valor infinito, y siendo su objeto y fin el amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Dios como espíritu, y hacer que este espíritu more en él, esto es, el hombre está destinado en sí a la suma libertad”. Cf. *Enciclopedia...*, cit., Parágrafo 482, pág. 335. Cf. también: “Bajo el mismo Augusto, bajo este perfecto y sencillo soberano de la subjetividad particular, ha aparecido el principio contrario, la infinitud; pero de tal modo, que encierra en sí el principio de la finitud existente por sí. Ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal”. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal...*, cit., P. III, Cap. 3, p. 543.

²⁹⁹ No es posible identificar, asegura Fabro, la angustia kierkegaardiana con la de Hegel, porque el danés distingue netamente la angustia de la desesperación. La primera es el extravío inicial de quien está en la ignorancia, y no ha hecho aún la elección respecto al Absoluto. La desesperación, en cambio, es el estado de perdición en el que se encuentra quien ha escogido lo finito y rehusado el Infinito. La angustia precede a la decisión de la fe, la desesperación adviene a quien ha rechazado la fe, y constituye un fenómeno demoníaco, que paralelamente puede tomar varias formas. El estado de desesperación es el que caracteriza según Kierkegaard a toda la filosofía moderna, especialmente al idealismo. Cf. C.F., *La dialéctica*, pp. 175-176.

³⁰⁰ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 184.

³⁰¹ Cf. G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho...*, cit., Parágrafos 13-33.

alcanzar su universalidad formal -la felicidad- como universalidad del pensamiento, que se determina a sí mismo. La libertad, así entendida, ha resuelto la oposición sujeto-objeto, acto-contenido, forma-materia, y logra su cumplimiento en la identidad consigo misma. De aquí que Hegel defina la libertad como “la misma ‘voluntad libre que anhela la propia libertad’, a fin de ser ‘por sí’ como idea lo que la voluntad es ‘en sí’, en lo que consiste el ‘concepto’ abstracto de la Idea de la voluntad”³⁰². La existencia o manifestación efectiva de esta voluntad universal y objetiva es el derecho³⁰³.

Si tomamos hasta aquí las líneas hegelianas -a saber, la identidad de lo real y lo racional, junto a la identidad de razón y voluntad, disuelta en la libertad que se quiere a sí misma y se objetiviza en el Estado como portador del derecho- tendremos como conclusión la identidad de ser y deber, y la disolución sin residuos de la moral en el derecho, del Singular en el poder del Estado³⁰⁴. Lo particular no es más que el juego del único Sujeto, dice Kierkegaard: “un truco. Como si un actor quisiera decir: ‘Soy yo el que hablo, son mis palabras; y luego, apenas el apuntador calla, no fuese ya capaz de decir una sola palabra’³⁰⁵. Pero para el danés no hay juegos de espíritu, y la libertad, según él, explica Fabro, “no se resuelve en la ‘autoconciencia’ absoluta, ni tiene por objeto a sí misma por haber retornado a sí de todo límite, ni identifica en sí lo interno y lo externo como voluntad universal, ‘reflexión’ perfecta y coincidencia absoluta de racionalidad e historia. No. La reflexión como tal no va más allá de la ‘posibilidad’, de mostrarme que ‘existen tantas posibilidades en pro y en contra’³⁰⁶.”

La conversión del hombre al género animal, o la pura esteticidad metafísica, en la que queda derrumbado el Individuo, significan para Kierkegaard, asegura Fabro, carencia de ética y carencia de primitividad³⁰⁷. En primer lugar, no puede haber ética donde no hay libertad, y no hay libertad donde desaparece el *aut-aut*, y los opuestos son mediados en favor de una Identidad abstracta que ha olvidado la existencia individual³⁰⁸. Menos

³⁰² *Ibidem*, Parágrafo 27, p. 60.

³⁰³ *Ibidem*, Parágrafo 29, p. 61.

³⁰⁴ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 183.

³⁰⁵ Cf. S.K., *Diario 1851*, X³ A 786, t. 8, p. 191, n. 3350.

³⁰⁶ C.F., *Historia*, p. 562.

³⁰⁷ Cf. C.F., *Riflessioni*, pp. 194 ss.

³⁰⁸ En la primera parte de *Aut-aut*, Kierkegaard destaca que el filósofo mediatiza el pasado, pero a costa de ignorar la acción ética, que corresponde siempre al futuro: “Para el filósofo la historia del mundo ha terminado y él hace la

aún puede haber ética sin Trascendente que garantice y finalice la absolutividad del ser particular. En segundo lugar, primitividad significa para Kierkegaard subjetividad. Haberla transferido al Estado, a la historia, al género, o a la prensa, constituye la deshonestidad de la filosofía moderna, y, mucho peor, si lo que se pretende es derogarla por un cristianismo de Estado. En efecto, la derecha hegeliana, que era el clima intelectual del protestantismo danés, imponía al hombre religioso su ofrenda generosa a la Iglesia oficial.

La ausencia de primitividad, junto al dogma de la piedad sedentaria³⁰⁹ y de la interioridad secreta, erigían a la cristiandad, especialmente protestante y en Dinamarca, sobre la tumba del cristianismo y del hombre, y ponían los cimientos de la más laxa mundanización. Y no es casual que tanto la libertad del Absoluto hegeliano, como la pura subjetividad protestante, terminaran objetivadas, después de haber inmolado al individuo, en el sistema de turno, o en la finitud de turno. Kierkegaard previó el remate del protestantismo en el supercapitalismo y en la *joie de vivre*³¹⁰ y divisó la hazaña del inmanentismo moderno, conjurada con el nihilismo y la desesperación occidental. En este sentido, apunta Fabro, el mensaje de Kierkegaard alcanza por momentos tonos proféticos, aún más estimables que sus méritos filosóficos y literarios³¹¹.

mediación. Por eso, el desagradable espectáculo de jóvenes que saben hacer la mediación de la cristiandad y del paganismo, y juzgar con las fuerzas titánicas de la historia, esos jóvenes que no saben decir a un espíritu sencillo qué es lo que debe hacer en la vida y tampoco lo saben para ellos mismos están al orden del día de nuestra época”. *Estética y ética*, p. 26.

³⁰⁹ El dogma de la piedad sedentaria es la predestinación. Cf. S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 180, t. 9, p. 10, n. 3453.

³¹⁰ Fabro destaca el acercamiento de la premonición kierkegaardiana a la tesis de Max Weber, quien pone en relación la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Weber considera que los mecanismos religiosos de la Alemania post-bismarckiana habrían intervenido decididamente en la formación de la mentalidad capitalista. La idea de predestinación, representada por el calvinismo y el puritanismo, habría determinado una organización racional del trabajo que era concebida como el orden divino que se debía instaurar en la tierra, como una misión sagrada que había que cumplir. El ascetismo laico del protestantismo sancionó éticamente el trabajo incesante como medio ascético superior, y haciéndolo constituyó la palanca del espíritu capitalista. Cf. *Ética protestante y el espíritu del protestantismo*, Albor, Madrid 1998, Estudio introductorio.

³¹¹ Cf. C.F., *Soeren Kierkegaard o El hombre...*, cit., p. 377.

Paradójico fin: el principio moderno de la conciencia, que prestó al protestantismo la justificación teórica de la inmanencia religiosa, termina, junto con la interioridad secreta, en la pérdida de la subjetividad. Por eso, dice Fabro, lo que Kierkegaard ataca no son los expedientes fenomenológicos de una cultura en decadencia, sino los principios metafísicos que han destinado la “sustancial coincidencia de fondo entre el idealismo absoluto y la eclesiasticidad reformada”: el principio de la inmanencia en el ámbito filosófico, y el principio de la Reforma en el ámbito teológico³¹².

Sigue siendo el mérito del pensador danés, cuando todo era sistema sobre sistema, haber reivindicado la subjetividad metafísica, heredada por el existencialismo como su exigencia originaria³¹³.

4. Puntos conclusivos

El segundo capítulo de nuestro trabajo destaca como ninguno otro la originalidad de la exégesis fabriana, y constituye prácticamente la clave de su hermenéutica. En efecto, si hay un punto que Fabro debía afianzar para apartarse de la confusión gestada por la *Kierkegaard Renaissance*, éste era el realismo kierkegaardiano. El esfuerzo de su interpretación se ha concentrado sobre dos núcleos: el apoyo a ciertos principios clásicos y cristianos manifestado por Kierkegaard, y las críticas dirigidas en nombre de los mismos, y de los propios principios, al pensamiento moderno, principalmente hegeliano.

En función de lo indicado en el desarrollo del presente capítulo nos inclinaríamos a afirmar, con Fabro, que el realismo kierkegaardiano se sostiene en las siguientes tesis: la metafísica del Absoluto, la prioridad de la existencia real sobre el pensamiento, y la distinción cualitativa en el hombre entre el ámbito cognoscitivo y volitivo. Ahora bien, asentado esto, el núcleo del problema es aclarar por qué vía y en qué sentido se sostienen tales tesis, asunto que hoy por hoy nos excede. Precisamente a este respecto se ha dicho que faltaría en Kierkegaard una concepción del ser en general, por lo que Fabro afirmará que la filosofía kierkegaardiana habría quedado como en suspenso, y que literalmente no se podría llamar ni realista ni idealista.

³¹² Cf. C.F., *Historia*, pp. 577-578.

³¹³ Cf. C.F., *Tra*, p. 142.

Kierkegaard asegura, lo hemos visto, que el pensamiento tiene realidad, que se proyecta sobre lo real objetivo, pero esto es más bien un dato de sentido común, que no alcanza para definir una posición metafísica. El problema especulativo radica en la conceptualización de ese ser dado. Aquí debemos decir que la única noción que el pensador danés conoce de ser, amén del Absoluto, es la existencia, ya empírica - la cual es también un dato de sentido común -, ya libre. Ahora bien, justamente por reconocer tan sólo ésta existencia, y no el *esse*, Fabro delató el principio de inmanencia contenido en el existencialismo. No negamos que Kierkegaard sea realista, sino que subrayamos los límites de ciertos elementos. Quizás su realismo deba ser buscado en otros elementos y en otro ámbito, o aún en influencias que, sin ser realistas (en el sentido en que Fabro entiende el realismo), podrían llevar a una resolución realista.

La religiosidad natural, que el danés había contemplado paradigmáticamente en Sócrates, es indicada por Fabro como la que tiene por objeto a Dios en su absolutidad ontológica³¹⁴. No obstante, Kierkegaard parecería considerarla más bien desde el punto de vista de la subjetividad. La interioridad, el *pathos* existencial, es lo que ha hecho de Sócrates la figura más elevada en el orden natural, aún permaneciendo su pensamiento en el horizonte intrascendente del demonio interior.

Fabro afirma además que el danés, con la ayuda de J. S. Levin, conoció a Platón, de quien obtuvo la concepción de la Idea. Pero hay también una concepción moderna de la Idea, como horizonte de la libertad y de la aspiración humana. Por otro lado, la relevancia que tiene en Kierkegaard este concepto nos induciría a preguntarnos si no hay también en el danés un “primado ontológico de la ‘Idea’” - lo cual Fabro afirma de Hegel - como forma y fin intrínseco, y a la par trascendente de la subjetividad libre, que superaría “la incoherencia empírica de la experiencia inmediata” y “que se desvincula de la rigidez formal del intelecto abstracto”³¹⁵. En otras palabras, es esto lo que Fabro llama el Logos subjetivo de la existencia kierkegaardiana.

La gran aversión al sistema hegeliano ha logrado la grandeza de Kierkegaard, en cuanto lo obligó al rescate del Singular. Pero también ha limitado su perspectiva especulativa, precisamente porque la razón no es sinónimo de Razón, sistema no es sinónimo de hegelismo, conocimiento no es sinónimo de lógica, y metafísica no es equivalente de abstracción. Desde

³¹⁴ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 180.

³¹⁵ Cf. C.F., *Diario*, t. 11, Notas, p. 270.

aquí se comprende por qué el existencialista danés arriba a la metafísica a través de la libertad, y por qué las realidades que niega por un lado -la especulación, el concepto, el ser- habría que buscarlas en algún otro.

La crítica de Kierkegaard al pensamiento moderno ha sido leída por Fabro con el magistral dominio que le han posibilitado sus estudios históricos. Fabro vió en este punto el aporte filosóficamente más relevante del existencialista danés, desde el cual anticipó la crisis de la cultura occidental. La crítica kierkegaardiana comienza con la duda de Descartes, abarca, en el lapso de dos siglos, múltiples pensadores, y tiene como fondo el realismo metafísico, ético, religioso.

Pero hay también, creemos, otro aporte kierkegaardiano: la síntesis de lo clásico y lo moderno. No se trata, sin más, de un retorno a lo antiguo, sino de un retorno operado desde las categorías modernas, y conducido a través de las categorías existenciales. El danés tiene, por cierto, un prisma, como ha afirmado Sciacca, pero no deformador de los problemas, sino un prisma por el cual los sistemas filosóficos son filtrados, para decantar únicamente su sentido existencial. De este modo Kierkegaard retomó a Platón, Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel, el romanticismo..., y de este modo pudo salvar lo salvable del pensamiento moderno. Muy bien apuntó Fabro que fue una intensa experiencia de la realidad humana la que alimentó su pensamiento. La humanidad de Kierkegaard reaccionó contra el sistema para decir lo que todo filósofo, sistemático o no, sabe, esto es, que el interés de la filosofía es la propia libertad.

Capítulo 3

La libertad como subjetividad constitutiva

1. El hombre como síntesis

Si la filosofía es pregunta y respuesta por el ser, la filosofía de Kierkegaard es ante todo pregunta y respuesta por el ser que es libertad, en otras palabras, metafísica del espíritu, o mejor, metafísica de la libertad. Desde este interés central, algunos elementos contribuyen a perfilar cierta cosmovisión, que en parte hemos delineado al hablar del realismo kierkegaardiano. Referimos allí la dialéctica de lo real, y, en sentido propio, aquella que embarga al ser espiritual. Tal dialéctica se mueve entre dos polos: una síntesis inicial y una síntesis final. La primera indica el constitutivo metafísico de una naturaleza humana común, la segunda es efecto de la libre desición. En otros términos, el hombre es una síntesis que debe devenir tal, porque en el ámbito del espíritu nada es inmediato, todo es reflejo. Y porque debe devenir una síntesis que en cierto modo ya es, la dialéctica constituye el motor de la realización existencial.

El hombre es una síntesis (o debería serlo) en múltiples sentidos. En primer lugar, él es síntesis de su individualidad y de la especie. Participa y deriva de ésta, así como la especie y su historia participa de cada hombre, al punto que la separación de un solo individuo determinaría un nuevo género³¹⁶. Pero en el individuo la especie es puesta como particular, y entonces, para Kierkegaard “el ‘yo’ significa precisamente la contradicción,

³¹⁶ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 122. La participación de la especie hace que cada hombre sea todo el hombre, y en esta unidad esencial adquiere su verdadera fuerza y sentido el *padecer-con* el otro, porque comprendiendo y sufriendo con él, cada uno lucha por sí mismo (Cf. *Ibidem*, p. 173). La noción kierkegaardiana de una naturaleza humana común es un principio metafísico por demás sólido para contrarrestar los ataques que han tachado su filosofía de individualismo y solipsismo. Encumbrar al Individuo es revalorizar la relación intersubjetiva, dado que constitutivamente cada uno comulga con el otro. Conocerse a sí mismo es conocer a todos. De aquí que, dice Kierkegaard, el lema griego *conócete a tí mismo* ha sido traducido al latín como *unum noris omnes*: uno que en realidad es todos (Cf. *Ibidem*, p. 50). Jaspers ha descubierto la raíz comunicativa del pensamiento kierkegaardiano, reconociendo que, para el danés, devenir sí mismo es un proceso del singular y, al mismo tiempo, en comunicación. Cf. K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid 1967, pp. 540-542.

es decir, que lo universal es puesto como particular³¹⁷. Ser sí mismo y la especie es el estado, la situación del individuo, y a la par una contradicción que lo compromete a su superación, a la actuación de la síntesis final que significa su tarea histórica, y que es obra de la libertad.

En segundo lugar, el hombre es una síntesis de cuerpo y alma, componentes finitos de su ser. Cuerpo y alma ponen al hombre en relación inmediata con el mundo y con sus semejantes. Pero la síntesis de estos dos elementos no la puede realizar ninguno de ellos, sino un tercero: el espíritu, y explica Kierkegaard: “En la relación entre dos principios, la relación es lo tercero y como unidad negativa los dos se relacionan con la relación y en la relación se ponen en relación con la relación; una relación de este modo es, bajo la determinación del alma, la relación entre alma y cuerpo³¹⁸. El espíritu pone la síntesis de alma y cuerpo, pero su especificidad no radica en esto, sino en el relacionarse, en la síntesis anterior, consigo mismo. Él es así “la relación que se pone en relación con sí misma, entonces esta relación es el tercero positivo³¹⁹. Sólo cuando el espíritu se pone de este modo logra el hombre devenir Yo, es decir, explica Fabro, realizar la “síntesis superior de la conciencia [...] elevándose sobre la síntesis natural de alma y cuerpo y por lo tanto de sensibilidad e inteligencia en la esfera de la inmediatez³²⁰”.

El yo implica entonces una doble relación: la de alma - cuerpo y espíritu, por un lado; y la de cuerpo-alma y espíritu en relación consigo mismo, por otro. La primera es constitutiva, la segunda es constituída por la libertad, porque el hombre puede esquivar la reflexión -la reduplicación- del espíritu sobre sí mismo, y mantenerlo como mero ejecutor y elemento de la síntesis.

Pero hay más, porque esta relación en relación que es el Yo no es originaria, sino derivada, o bien, puesta por Otro, y en tal sentido, continúa Kierkegaard, “si la relación que se pone en relación consigo misma ha sido puesta por otro, la relación es ciertamente la tercera, pero esta relación, la tercera, es entonces a su vez una relación que se pone en relación con lo que ha puesto la relación entera. Una tal relación derivada, puesta, es el yo del hombre³²¹. El yo como relacionarse de la relación es puesto, y su reduplicación exigirá, por tanto, la mediación de un Tercero, esto es, explica

³¹⁷ S.K., *Il concetto*, p. 150.

³¹⁸ S.K., *La malattia*, p. 625.

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ C.F., *L'essere*, p. 231

³²¹ S.K., *La malattia*, p. 625.

Fabro, “la relación a sí mismo mediante sí mismo y el otro, o sea, mediante la mediación doble de sí al otro y del otro a sí, pero de modo que la mediación, en los dos casos, se funde en el primero y fundamental relacionarse del Yo a sí mismo”³²².

En breve, el espíritu pone al hombre y al mundo en relación con Dios,³²³ lo que significa para nuestro intérprete el rechazo más decidido del principio de inmanencia³²⁴. El Otro, que ha puesto la síntesis, es también Quien compele a su efectiva realización³²⁵, a tal punto que, para Kierkegaard, podría deducirse la dialéctica de la naturaleza humana a partir del Absoluto divino y de su constrictión, tal como lo afirma aquí: “Que la duplicidad sea esencial a la naturaleza del hombre, resulta ya por otra parte del principio que Dios debe ser un dominador absoluto”³²⁶.

Se comprende fácilmente, con esto, por qué Fabro ha sostenido que el hombre es para Kierkegaard un sujeto metafísico y moral, no un mero fenómeno, ni un haz de experiencias³²⁷. Su determinación entitativa se establece en la relación de dependencia radical con el Poder que lo ha creado, y el relacionarse del yo consigo mismo exige la relación a Dios. Hay entonces una doble mediación -de sí mismo a Dios, y de Dios a sí mismo- en la cual se alcanza el hombre como síntesis real³²⁸.

Otro modo de enunciar lo antedicho es afirmar que el hombre es una síntesis de “infinito y de finito, de tiempo y de eternidad, de posibilidad y necesidad”³²⁹. Sobre el polo finito gravitan los condicionamientos históricos, la situación socio-cultural, las características bio-psíquicas etc. del individuo, que constituyen el principio limitante de su personalidad, sobre el que despunta la dimensión espiritual -su núcleo de infinitud-, en tanto capacidad de aspiración y expansión absoluta al Absoluto. El hombre es entonces síntesis de lo casual y lo metafísico, como quiere Kierkegaard: “Esta unidad de la metafísica y de la casualidad se encuentra ya en la conciencia del Yo, que es el punto de partida de la personalidad. Yo tomo

³²² C.F., *L'essere*, p. 231.

³²³ Cf. C.F., *Tra*, p. 114.

³²⁴ C.F., *L'essere*, p. 232.

³²⁵ Cf. Cap. 5. 2 del presente trabajo.

³²⁶ S.K., *Diario 1850*, X³ A 186, t. 8, p. 33, n. 3028.

³²⁷ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 222.

³²⁸ Desarrollaremos esta idea en el Cap. 4.

³²⁹ S.K., *La malattia*, p. 625.

conciencia de mí mismo a un tiempo en mi valor eterno, o, por así decir, en mi necesidad divina, y en mi finitud casual... Y este último aspecto no debe ser descuidado, porque la verdadera vida del individuo está en su apoteosis, la cual no comporta que el yo vacío y sin contenido abandone, por así decir, a escondidas esta finitud para volverse evanescente y perderse emigrando hacia los cielos, sino que la divinidad habite en esta finitud y no recuse adaptarse a ella”³³⁰.

Ahora bien, que la esencia humana proyecte esta duplicidad, y reduplicación de duplicidad, no significa que de hecho -en acto- agote el hombre su sinteticidad, sino que, por el contrario, ella misma se le presenta como posibilidad de realización. En otras palabras, las determinaciones propuestas por la naturaleza quedarán de ahora en más en manos de la libertad, porque el hombre es, en última instancia, síntesis de esencia y libertad: de lo necesario y lo posible. Metafísicamente no hay para Kierkegaard prioridad de la existencia sobre la esencia, y es éste un punto que Fabro ha indicado reiteradamente, como veremos. La esencia es el momento necesitante y constitutivo, que comporta la diferencia cualitativa entre el hombre, el mundo y Dios, y que debe emerger libremente como fuerza expansiva del Yo.

La emergencia libre del sujeto espiritual exige, comenta nuestro intérprete, “que el yo, en el doble relacionarse (a lo finito y a lo infinito, al tiempo y a la eternidad, a la posibilidad y a la necesidad), no se esfume en uno o en otro término, sino que retorne a sí mismo, que sea el tercero”³³¹. Cabe la posibilidad de que el tercero, que debe poner la síntesis, quede absorbido por alguno de los términos, abandonando así su capacidad positiva, la de ser un Yo. De allí en adelante su trabajo radicará en fingir una existencia que en verdad le está lejos, en ser, como dice Kierkegaard, un hipócrita: “El hombre es una síntesis; y de este modo, por naturaleza (por decirlo así) él es un hipócrita nato o con una posibilidad congénita de serlo. Y lo que Dios quiere ver en todo singular es esto: ¿prefieres ser un hipócrita, o quiere relacionarte a la verdad? La hipocresía, precisamente porque el hombre es una síntesis, está siempre al acecho. Ella nace porque, de aquello que la parte espiritual comprende y expresa en nosotros, se posesiona luego nuestra sensualidad y la sustituye por otra interpretación, mientras se da la apariencia de que sea la misma cosa”³³².

³³⁰ S.K., *Diario 1840*, III A 1, t. 3, pp. 9-10, n. 654.

³³¹ C.F., *Riflessioni*, p. 206.

³³² S.K., *Diario 1852*, X⁴ A 638, t. 9, pp. 164-165, n. 3688.

La especie, el prototipo histórico y social, las demandas y ofertas culturales pueden engullir la singularidad; la sensibilidad y la fantasía de la mala infinitud puede simular fuerzas humanas altísimas. Pero ninguna de ellas es capaz de actuar al Individuo, que es una síntesis en múltiples caras. La historia humana comienza de este modo con la contradicción que impulsa su devenir y obliga al *aut-aut* de la elección. El fin es hacerse a sí mismo, lograr el Yo que, afirma Fabro, “es un inicio, pero es también un ‘telos’ [...] es la potenciación máxima de la subjetividad entendida como libertad”³³³.

2. El devenir y la historia

Cuando Kierkegaard, teniendo en mente la ficción del sistema hegeliano, opone al ámbito de la fantasía el ámbito de la realidad, indica con esta expresión la esfera del devenir como modo de ser propio del existente concreto. El devenir es el signo específico de la realidad finita, porque los entes son en proceso, o, lo que es igual, existen, y en esto se diferencian del Ser necesario, eterno e inmutable. La afirmación del movimiento como propiedad de lo real no significaría, para el pensador danés, la exclusión del ser³³⁴, sino, por lo que se deja ver en el siguiente texto, la mutua implicación de ser y devenir: “Se entiende mal la característica de la filosofía moderna (cuando Trendelenburg justamente observa que es necesario comenzar con el movimiento), como si la cuestión se redujera a comenzar con el ser o con el devenir. No, la cuestión del devenir y del movimiento retorna siempre: apenas se descuida de presuponer en cada punto la ‘kínesis’, no se sale del lugar con el ‘Sein’; y si uno se apropia falsamente del movimiento, se lo puede nuevamente detener a cada instante, porque ya para moverse y salir del primer lugar era necesaria la ‘kínesis’”³³⁵. Por su parte, Fabro ha explicado que para Kierkegaard el movimiento es “la realidad primaria, la única verdadera categoría y la matriz misma del ser”³³⁶. Realidad primaria, se entiende, en el ámbito del ente finito, y especialmente en la esfera espiritual.

³³³ C.F., *Tra*, pp. 144-145.

³³⁴ Por lo que se deja ver en el párrafo citado a continuación, el término ser habría que entenderlo aquí más bien como estado.

³³⁵ S.K., *Diario 1849*, X² A 324, t. 7, p. 40, n. 2725.

³³⁶ C.F., *Diario*, t. 1, p. 20.

El problema del movimiento lo ha tratado Kierkegaard explícitamente en las *Migajas filosóficas*. Aquí pregunta: “¿Cómo cambia lo que deviene?”³³⁷. Su respuesta señala que el cambio no está en la esencia, sino en el ser, y se define como el pasaje del no ser al ser. Pero el no ser abandonado por el sujeto de la mutación no es una nada absoluta, sino que posee cierta realidad, la realidad de la posibilidad que indica el aristotélico Kierkegaard: “Toda mutación, en efecto, presupone siempre algo. Pero un tal ser que a la par es no-ser, es posibilidad. El ser que es ser es el ser real, sin más, o bien la realidad, y el cambio del devenir es el pasaje de la posibilidad a la realidad”³³⁸.

Esta concepción del movimiento y de la posibilidad manifestaría un ascendiente aristotélico, que Fabro vuelve a subrayar: “Kierkegaard, volviéndose expresamente a Aristóteles, entiende la ‘posibilidad’ en el sentido formal de indeterminación y, a la par, en el sentido real de capacidad (*dínamis*), mientras la realidad es ser y encontrarse en acto (*enérgeia*)”³³⁹. El punto *a quo* del movimiento no es la negatividad negante de la conciencia hegeliana, sino el poder activo de la *dínamis*³⁴⁰.

Pero lo que deviene, continúa Kierkegaard, jamás es necesario, porque justamente lo necesario es aquello que no puede cambiar en absoluto, que simplemente es, y cuya esencia coincide con su ser³⁴¹. El ámbito de lo finito, por el contrario, es el de la contingencia, a tal punto que ni siquiera la consecuencia de una ley natural puede considerarse un efecto necesario. El devenir, que excuye la necesidad, exige una causa, y una causa que en último análisis, dice Kierkegaard, se inicia en la libertad: “Toda causa se inicia en una causa libremente actuante. La ilusión de las causas hace que el devenir parezca necesario; su verdad consiste en que, una vez actuadas,

³³⁷ S.K., *Briciole*, Cap. IV, Interludio, Parágrafo 1, p. 238. Fabro indica que Kierkegaard estudió el problema del movimiento en la *Historia de la Filosofía* de W.G. Tennemann, III, 125-128, y refiere a S.K., *Papirer 1842-43*, IV C 47, p. 392. Cf. C.F., *Opere*, p. 968.

³³⁸ S.K., *Briciole*, p. 238.

³³⁹ C.F., *Riflessioni*, p. 207.

³⁴⁰ Cf. C.F., *Tra*, p. 83.

³⁴¹ Kierkegaard critica aquí la definición hegeliana de la necesidad como unión de posibilidad y realidad, porque precisamente los términos - posible y necesario - se excluyen mutuamente. Según él la realidad (del Yo) es una unidad de posibilidad y necesidad y no, como afirma la filosofía moderna, que la necesidad sea la unidad de posibilidad y realidad. Cf. S.K., *Briciole*, pp. 238 s. Para Hegel cf. *Ciencia de la Lógica*, Libro II, Sec. III, Cap. 2 A.

remiten definitivamente a una causa libre³⁴². Desde aquí se comprende por qué ha afirmado, en *El concepto de la angustia*, que el devenir es una noción tomada de la esfera de la libertad histórica³⁴³. Esta esfera es la que concentra el interés kierkegaardiano, y a la sazón alude Fabro que devenir, en danés (*Tilblivelse*), significa justamente el entrar (*til-blive*) del evento (humano) en el tiempo mediante la libertad³⁴⁴. La entrada es el pasaje de la posibilidad a la realidad operado por la decisión. Aquí se da la verdadera dialéctica o lucha de contrarios: mundo/espíritu, sujeto/objeto, sociedad/individuo, conciencia/libertad... que, explica nuestro intérprete, se encuentran “dentro del acto de ser, y por tanto como operantes por y en su devenir”³⁴⁵.

Los múltiples posibles dialécticos que afloran ante el espíritu constituyen justamente el reino de la libertad³⁴⁶ y de la historia, que es, según Kierkegaard, cierta reduplicación del devenir en sí mismo, possibilitada por la reflexión del yo sobre los polos contrarios, y así aclara: “El devenir puede contener en sí una reduplicación, es decir, una posibilidad de devenir en el interior de su propio acaecer. En esto consiste, en un sentido más riguroso, la historia, que es dialéctica respecto del tiempo. El devenir, que es común con el de la naturaleza, es una posibilidad, que para la naturaleza constituye toda su realidad. Pero el devenir que es propio de la historia es un devenir interior, y debe ser por esto continuamente mantenido. El devenir de la historia, de naturaleza más especial, adviene por obra de una causa que opera de modo relativamente libre, que a su vez remite de forma definitiva a una causa que actúa de manera absolutamente libre”³⁴⁷.

Lo histórico mantiene una relación preferencial con la libertad porque, al ser ésta una realidad metafísica y metatemporal, puede, por lo mismo, construir y cualificar la historia. Por la libertad el yo emerge desde su situación casual, para afirmarse en la misma situación por y desde la referencia a una Causa trascendente. La intervención de la libertad hace de la historia una síntesis de metafísica y casualidad, precisando Kierkegaard el sentido de la afirmación: “Es realidad metafísica, en cuanto ésta es la cinta eterna de la existencia sin la cual el mundo de los fenómenos quedaría fragmentado; es casualidad, en cuanto en cada suceso existe siempre la

³⁴² S.K., *Briciole*, p. 239.

³⁴³ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 152.

³⁴⁴ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 210.

³⁴⁵ C.F., *Tra*, p. 144.

³⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 83.

³⁴⁷ S.K., *Briciole*, Cap. IV, Interludio, Parágrafo 2, p. 239.

posibilidad de la producción de una infinidad de otros modos: esta unidad, desde el punto de vista de Dios es la ‘Providencia’, desde el punto de vista de los hombres, es la historia. La historia no tiende a anularse, sino más bien a hacer de tal modo que bajo la historia el individuo pueda ser libre y también feliz”³⁴⁸.

El devenir libre es aquel movimiento trascendente que Kierkegaard oponía al pasaje inmanente de la mediación hegeliana, y que exige un punto *extra*, un punto fuera del mundo “dialécticamente necesario para mover”³⁴⁹. No hay salto capaz de una nueva realidad sin el *extra* hacia el cual se levanta la ex-sistencia, sin un Ideal que atraiga el movimiento. Y por eso: “‘movimiento’ en sentido eminente, es el movimiento del ideal - y esto separa absolutamente a los hombres, los hace Individuos, y a cada Individuo vuelto hacia su interior, de modo que él tendrá bastante que hacer consigo mismo. Pero entonces no habrá el menor ruido”³⁵⁰. Movimiento del ideal, en contraposición al movimiento virtual y rimbombante del siglo, que lamenta Kierkegaard: “Los resortes existenciales están flojos: donde antes había resortes, ahora hay charlatanería (razones, reflexiones, consideraciones, observar a los otros etc.) Por esto todo movimiento es un movimiento fingido, un movimiento estático, como si una vaca quisiera volar”³⁵¹. El ruido del mundo no hace más que tapar la ausencia del Yo real, la Presencia real.

En breve, mientras en la esfera del ser abstracto hegeliano se encuentra la mediación, en la esfera de la existencia personal se tiene el devenir, que procede por el salto de la libertad. Esto debería ser, afirma Fabro, la tarea de toda investigación kierkegaardiana: “Aferrar el origen, la energía secreta de este movimiento, individuar sus momentos de ‘crisis’, sin interferir desde el exterior con elementos que alteran o comprimen el movimiento mismo”³⁵². El movimiento de la libertad detenta el nudo de todas las categorías existenciales³⁵³. Acompañarlo ha sido el mérito y el esfuerzo de nuestro intérprete.

³⁴⁸ S.K., *Diario 1840*, III A 1, t. 3, p. 9, n. 654.

³⁴⁹ Cf. S.K., *Diario 1849*, X² A 270, t. 7, p. 26, n. 2692.

³⁵⁰ S.K., *Diario 1850*, X³ A 524, t. 8, p. 117, n. 3197.

³⁵¹ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 62, t. 8, p. 212, n. 3390.

³⁵² C.F., *Diario*, t. 1, p. 20.

³⁵³ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 210.

3. La libertad *κατά δύναμιν*

Kierkegaard tematiza en *El concepto de la Angustia* un estado del hombre metafísicamente anterior al acto libre, y en el cual el espíritu está como dormido, en sueños. El espíritu dormido es el que ha puesto la síntesis de alma y cuerpo, pero que todavía no se relaciona consigo mismo en tanto que espíritu, el hombre que aún no ha decidido. La somnolencia establece para él un vínculo inmediato con lo que lo rodea, carente de re-flexión interior, porque la relación de relación que él es no se ha puesto como tal.

El estado de ensoñación es la primera determinación de la presencia del espíritu en el hombre, y Kierkegaard lo llama también el espíritu inmediato o primitividad, por lo cual dice que “todo hombre está dispuesto de modo primitivo (porque la primitividad es posibilidad de ‘espíritu’): lo sabe mejor Dios que lo ha creado³⁵⁴. Primitividad indica aquí, aquella disposición esencial dada a todo hombre como posibilidad de existencia, de vigilia. La posibilidad es “precisamente el agujón para despertar”³⁵⁵, y determina el constitutivo formal de la conciencia, aquello por lo cual Dios sostiene inmediatamente a todo hombre, según explica Kierkegaard: “En el fondo el constitutivo de una personalidad es la conciencia. La persona es una determinación individual, constatada por el hecho de ser conocida por Dios en la posibilidad de la conciencia. Porque la conciencia puede dormir, pero su posibilidad es su constitutivo. De otro modo su determinación sería un momento transitorio. Ni siquiera la conciencia de la determinación, la autoconciencia, es su constitutivo, en cuanto esto es sólo la relación en la cual la determinación se relaciona a sí misma, mientras el ser ella al mismo tiempo conocida por Dios es lo que la fija y la mantiene firme”³⁵⁶.

El espíritu dormido es entonces, con una terminología más específica, el yo *κατά δύναμιν*³⁵⁷: que aún no es, sino que debe devenir. La *δύναμις* aquí indicada no debe entenderse en sentido abstracto -como la posibilidad lógica

³⁵⁴ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 386, t. 11, p. 49, n. 4101.

³⁵⁵ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 328, t. 5, p. 225, n. 2259.

³⁵⁶ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 10, t. 3, p. 168, n. 1142.

³⁵⁷ Cf. S.K., *La malattia*, p. 634, también p. 637. *κατά δύναμιν* es, señala Fabro, una expresión de origen aristotélico para indicar lo que debe devenir. Cf. *Riflessioni*, p. 209.

de lo no contradictorio- sino, explica Fabro, en sentido real, esto es, como energía originaria, capacidad activa, apertura ilimitada que marca la originalidad del ser espiritual. Se trata de un poder que puede establecer las posibles relaciones que el yo implica, en breve, de una posibilidad de y para la posibilidad³⁵⁸.

Posibilidad para la posibilidad es exactamente la definición que Kierkegaard da de la libertad³⁵⁹ en un estado donde el ensueño del hombre proyecta indefinidos seres posibles. No nos encontramos aún en la determinación ética de la libertad, que adviene con la decisión, sino en su génesis metafísica. El tratamiento que Kierkegaard ha dado a esta esfera de la subjetividad, tematizada luego por el existencialismo, es apreciado por Fabro como “un inicio nuevo y válido para la posición del problema de la verdad, de la salvación del hombre”³⁶⁰.

Sabido es que nuestro intérprete ha tomado este nuevo inicio del filosofar para iluminar, desde él, las raíces del tomismo. Como no es objeto del presente trabajo el pensamiento de Fabro, sino el de Kierkegaard según Fabro, deberemos deslindar la consideración del tema exclusivamente fabriana, lo cual nos obligaría a una confrontación con el pensamiento de Santo Tomás. No obstante, tomando de Fabro su interpretación, no podremos tampoco evitar que se involucren aquí nociones tales como las de ser, emergencia, intensividad, cuyo contexto, en el pensamiento fabriano, involucra la metafísica tomista, o los estudios que dedicara a ella.

En breve: Fabro asentó la metafísica espiritual de Kierkegaard sobre una metafísica del ser como acto intensivo emergente que no es propia, pero quizás tampoco fundamentalmente refractaria al pensador danés. Que Kierkegaard desconozca el *esse ut actus* de Santo Tomás de más está decirlo. Sin embargo, según Fabro, el danés reconocería, en el mejor sentido aristotélico, la primacía del acto sobre la potencia, la diferencia entre el ámbito empírico y el real, el metafísico y el fenomenológico. Por otra parte, la libertad originaria de Kierkegaard podría coincidir con la *voluntas ut natura* de Tomás de Aquino³⁶¹.

³⁵⁸ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 255.

³⁵⁹ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 131.

³⁶⁰ Cf. C.F., *Tra*, p. 144.

³⁶¹ Con el término *voluntas ut natura* se designa, en el contexto tomista, el primer impulso, el motor originario de todo acto humano. El objeto formal de esta voluntad es algo naturalmente querido: el *bonum in communi* o la razón formal de bien, y por lo mismo moviliza toda otra potencia que tiende a bienes particulares.

Las afirmaciones que en general seguiremos aquí no las ha propuesto Fabro en términos de una exégesis kierkegaardiana, sino como elaboración propia y original. No obstante, dado que, creemos, conciben con el pensamiento del existencialista danés, las explicitaremos como uno de los puntos fundamentales de su trabajo hermenéutico.

El espíritu que duerme -κατά δύναμιν - en el fondo del hombre es, en términos de nuestro intérprete, la condición del yo en su pureza, de donde afirma entonces que “hay un Yo puro, que es lo que verdaderamente permite cualquier ulterior determinación y pertenencia primera e inmediata del sujeto en su actuarse originario (...), de otro modo cómo se podría decir: ‘yo’ tengo, ‘yo’ soy, ‘yo’ pienso...”³⁶². El yo puro es la subjetividad en su radical primitividad, guardada aún del acto y para el acto. Es la esencia del ser espiritual en los orígenes de su apertura, y cuando todavía no se ha manifestado objeto alguno, en la génesis de su poder, que aún no ha aferrado nada, y que sin embargo se insinúa como capacidad ilimitada.

Fabro distingue esta subjetividad esencial de aquellas que se dan a nivel psicológico u óntico. La subjetividad psicológica abarca el plano fenomenológico del yo, la óntica el plano del conocimiento, por el cual el espíritu se abre al mundo³⁶³. Pero el yo puro es subjetividad metafísica porque implica una propiedad nueva y absoluta del ser, y constitutiva del espíritu como persona³⁶⁴. Ahora bien, la única cualidad nueva y absoluta del ser espiritual es la libertad, y de este modo la subjetividad metafísica será lo que nuestro intérprete llama libertad radical³⁶⁵, inicio absoluto, por el cual “se hacen las elecciones de la libertad y cada uno asume aquel rostro interior que lo cualifica en la esfera de la existencia”³⁶⁶.

La libertad radical se distingue, así como se distinguía la subjetividad metafísica, tanto de la libertad psicológica, es decir de la libertad funcional

Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I-II^{ae}, q.10, a.1 / q.82, a.3. Cf. también Tomás Alvira, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona, 1985.

³⁶² Cf. C.F., *L'essere*, p. 54.

³⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 79.

³⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 82.

³⁶⁵ Esta noción ha sido tematizada por Kierkegaard, afirma Fabro, en sus dos ensayos más originales y profundos: *El concepto de la Angustia y La enfermedad mortal*. Cf. *L'essere*, Apéndice, p. XXX.

³⁶⁶ C.F., *L'essere*, p. 48.

de la conciencia, como de las que él llama libertades aplicadas³⁶⁷. Estas últimas se ejercen y especifican en un tiempo y espacio precisos, se mueven en lo múltiple y particular, y permiten la realización, o no, de algo querido. Se trata de libertades objetivas, regionales³⁶⁸, que reclaman de la sensibilidad y la inteligencia la presentación de un objeto sobre el cual ejercerse. Las libertades aplicadas, explica Fabro, son comprensibles e inmediatamente aferrables porque se vinculan a la vida concreta, y así hablamos de tener o no, aquí y ahora, libertad *de* expresión, *de* prensa, *de* culto..., libertad *para* circular, *para* trabajar, *para* dormir... en fin, para hacer *lo que* se quiera. Pero estas libertades no constituyen el sentido más profundo de la libertad. Ellas tienen un sólido punto de apoyo en el objeto y esto revela precisamente su inestabilidad: *lo que* hoy quiero puedo no quererlo mañana, *lo que* ayer no importaba hoy es un fin³⁶⁹. No siendo ellas razón suficiente de sí mismas, reconducen por tanto a un origen, a una libertad metafísica y fundante, que ya Kierkegaard indicaba al hablar del hombre que vuelve sobre sí mismo: “El no teme el destino, porque no se pone jamás una tarea en el mundo exterior y la libertad es para él su beatitud, no la libertad de hacer esta o aquella cosa en el mundo, de hacerse rey o emperador o heraldo de su tiempo, sino la libertad de saber por sí mismo que él es la libertad”³⁷⁰.

La libertad radical es una libertad que se es, y de la cual deriva la posibilidad del hacer y ser esto o aquello, rey o emperador o heraldo. Una libertad que Fabro califica como “más profunda, más sustentante, más perteneciente, que nos pertenece más que el fin mismo que hayamos elegido -desde el punto de vista trascendental- y más que el objeto que nos atrae y que el objetivo que ahora nos fascina tanto. Porque estos objetivos, este objeto, este fin no tendrían ninguna fuerza cautivante, atrayente, encantadora y fascinante si no hubiera en nosotros una energía primordial que alimenta precisamente esta atracción. Esta energía primordial nosotros la hemos llamado la libertad radical”³⁷¹.

Nuestro intérprete establece un paralelismo metafísico entre el ser y la libertad. Así como no es lo mismo el ente que el ser, tampoco son lo mismo las libertades aplicadas y la libertad pura. Así como el ser es lo concreto de todos los concretos, el acto de los actos y la perfección de todas

³⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 16.

³⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 68.

³⁶⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁷⁰ S.K., *Il concetto*, p. 167.

³⁷¹ C.F., *L'essere*, pp. 68-69.

las perfecciones, así también la libertad radical es la fuerza originaria de la cual proviene la espontaneidad de todo³⁷². Sensibilidad, razón e intelecto pueden aplicar la libertad porque se inician en esta δύναμις originaria que es para Fabro el primer motor del hombre, y también para Kierkegaard, quien asegura que “la voluntad es un principio dialéctico y tiene debajo de sí toda la naturaleza inferior del hombre”³⁷³. Por eso Fabro la llama *arché*, porque es principio, fundamento y fin en tanto acto de cada acto, y “no comporta ulterior resolución sino que constituye el estado *in quo* el espíritu se puede recoger por entero y reconocer su propia naturaleza”³⁷⁴.

La libertad radical definida por Kierkegaard como *posibilidad-para-la-posibilidad* indica, en primer lugar, indeterminación activa, y por lo mismo, infinitud óptica, por lo cual, explica Fabro, se pone a sí misma y expresa la elección del yo como espíritu³⁷⁵. Si la voluntad estuviera originariamente determinada a un objeto, quedaría reducida a un mecanismo trascendental. Por el contrario, siendo *posibilidad-para-la-posibilidad*, tiene ante sí y simultáneamente los contrarios que en la realidad se separan y suceden, y así la libertad se abre a cierta universalidad inagotable de opciones frente a la cual puede abrazar una u otra, lo finito o lo infinito, el tiempo o la eternidad, lo sensible o lo espiritual.

Este ámbito de indeterminación es la plataforma que el espíritu se crea antes de actuar, y a fin de poder actuar libremente. Lo ha visto Kierkegaard, y añade Fabro, lo ha mantenido también el existencialismo: “Así, por un lado, él [el espíritu] puede rodear lo finito en todos sus posibles aspectos y acercarse a lo infinito, por el otro, en este topar con las posibilidades inagotables de lo infinito, él puede también sentir en sí la posibilidad infinita de su libertad y decidirse por el pasaje a una nueva forma de ser. Esta, a su vez, proveerá nuevas formas de oposición y, con esto, la posibilidad de nuevos pasajes. Es por ello que la vida del espíritu es intrínsecamente inagotable, como insiste oportunamente el existencialismo contemporáneo, que en este punto (¡uno de los pocos!) ha permanecido fiel a Kierkegaard”³⁷⁶. La indeterminación e inagotabilidad de la libertad justifica que el hombre sea irreductible al género animal, porque mientras que en este último cada individuo está supeditado a lo universal -la especie-, en el caso

³⁷² Cf. *Ibidem*, pp. 31-32.

³⁷³ S.K., *La malattia*, p. 671.

³⁷⁴ C.F., *L'essere*, p. 242.

³⁷⁵ Cf. C.F., *Riflessioni*, pp. 221-222.

³⁷⁶ Cf. C.F., *Tra*, pp. 20-21.

del hombre es lo universal lo que se ordena a él, mostrándole múltiples y virtuales, fundamento último de la libertad³⁷⁷.

En segundo lugar, la libertad radical es el constitutivo de la conciencia humana, como decía Kierkegaard, y la esencia del ser, como quiere Fabro: “una libertad ‘liberante’”, “libertad de fondo”, “la libertad como esencia misma del ser”³⁷⁸. Por ella, el yo se pertenece a sí mismo y puede disponer de sí en la inmanencia y el dominio más perfecto del acto, al punto de que, si perdiera la libertad, el hombre se perdería a sí mismo, porque “el yo es libertad”³⁷⁹. No se trata entonces de un talento con el cual la naturaleza privilegie a unos pocos, no es el don del genio ni el obsequio del héroe, lo que reduciría el ámbito moral al estético.

La libertad es igual en todos, y Kierkegaard lo explica parafraseando a Platón: “Prometeo, habiendo proveído a la humanidad de varios dones, preguntó a Júpiter si ahora debía distribuir la capacidad de elegir entre el bien y el mal así como había distribuido los otros dones, de modo que uno sólo lo recibiese como otro había recibido el don de la elocuencia, otro aquel de la poesía, un tercero el del arte. Pero Júpiter respondió que esta capacidad debía ser distribuida igualmente a todos, porque ella pertenecía esencialmente a todo hombre”³⁸⁰. Luego, los hombres se diferencian por aquello en lo que son esencialmente iguales, por lo que es don absoluto, participado en todos, porque, concluye el danés “si todo hombre no participa esencialmente de lo absoluto, todo ha terminado”³⁸¹.

La libertad radical es entonces, y en tercer lugar, lo absoluto participado en cada hombre, de donde Kierkegaard la denomina lo *An sich*³⁸². Lo absoluto significa aquí, entiende Fabro, la consistencia y suficiencia en el ser de la subjetividad libre que le posibilita constituirse como un inicio incondicionado³⁸³, que emerge sobre los condicionamientos

³⁷⁷ Cf. C.F., *Söeren Kierkegaard o El hombre...*, cit., pp. 350-351.

³⁷⁸ Cf. C.F., *L'essere*, p. 32.

³⁷⁹ S.K., *La malattia*, p. 634.

³⁸⁰ S.K., *Il concetto*, p. 166. El texto platónico se refiere en realidad a Hermes, que es quien preguntó a Zeus de qué modo debía repartir el sentido moral y la justicia entre los hombre. Zeus respondió que lo participaría a todos. Cf. Platón, *Protágoras*. El mito de Prometeo, 320 c ss., en *Diálogos*, Gredos, Madrid 1981, t. 1, pp. 524 ss.

³⁸¹ S.K., *Il concetto*, p. 170.

³⁸² Cf. S.K., *Ibidem*, p. 166

³⁸³ Cf. C.F., *Tra*, p. 144

y las situaciones casuales de tipo psicológico, sociológico, histórico, cultural, económico etc. Una libertad sin trabas, que es, según Fabro, cualitativamente idéntica a la de Dios, aunque no sea independiente de El³⁸⁴. El querer libre es querer absoluto, que impele a la voluntad a preferir lo que verdaderamente la atrae y determina a ser simple libertad. Además, por ser absoluta, la realidad del espíritu, su esencia o verdad, no está en el tiempo y no es histórica, sino que es la condición de la historia, y permanece, a cada instante, como el principio del devenir, el principio del valor, el principio de la cualidad espiritual.

En cuarto lugar, la libertad radical es el movimiento originario: *motor omnium*³⁸⁵ y motor de ella misma; “capacidad, según Fabro, de mover el moverse mismo, de moverse a sí misma, de querer querer, de liberarse a la libertad”³⁸⁶. En este sentido, se puede hablar de la libertad como *causa sui* que se instaura a sí misma mediante sí misma, un *An sich*, para Kierkegaard, que se autopresupone³⁸⁷. Ahora bien, como la libertad humana es perfección participada, su causalidad metafísica, que sólo se presupone a sí misma, es, en realidad, una independencia derivada del influjo causal divino³⁸⁸, ejercido bajo la forma de una atracción trascendental, en términos fabrianos, o de una constricción absoluta, en términos kierkegaardianos, caracterizadora de su apertura infinita³⁸⁹. La auto-presuposición de la libertad se sitúa entonces en

³⁸⁴ Cf. C.F., *L'essere*, p. 108.

³⁸⁵ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 78.

³⁸⁶ C.F., *L'essere*, p. 20.

³⁸⁷ S.K., *Il concetto*, p. 167.

³⁸⁸ Por tal razón, los términos autodeterminación, autoconstrucción, autoposición etc. no deberán entenderse en sentido inestricto, como generación espontánea, sino como un movimiento que tiene su origen en la causalidad divina. La relación con Dios es insoslayable desde que el hombre es una síntesis derivada. Fabro apunta que ya Aristóteles definió lo voluntario como *causa sui* (Cf. *Etica a Nicómaco*, I, 3, III^a, 23), aclarando Santo Tomás que con esto el Estagirita, aun desconociendo la Revelación, colocaría el origen y primer motor de la libertad en Dios (Cf. *Summa Theologica*, I-II^{ae}, IX, 4). Tal es lo que hace el propio Aquinate, para el cual la inclinación de la voluntad al bien universal no puede provenir de ninguna causa particular, sino únicamente de la causalidad divina (Cf. *S. Th.* I-II^{ae}, IX, 6). En esta misma línea coloca nuestro intérpreta a Kierkegaard, quien, con la demostración de la libertad humana como poder participada, convergirá sustancialmente con Tomás. Cf. C.F., *Tra*, pp. 102-103. Para la demostración kierkegaardiana cf. *Diario, 1846*, VII A 181, t. 3, pp. 240-241, n. 1266.

³⁸⁹ Cf. M. Pangallo, *Causalità e Libertà...*, cit., p. 204.

el interior de esta relación trascendental que Dios mismo ha establecido en la interioridad humana.

La noción de auto-causalidad habilita para Fabro la consideración de la libertad radical como cierto tipo de espontaneidad, porque precisamente lo espontáneo es aquello que tiene un origen autóctono, un principio intrínseco de movimiento³⁹⁰. El concepto de espontaneidad se aplica en general al ámbito de los seres vivos, capaces de autorganizarse y desarrollarse según el grado de pertenencia a sí y de inmanencia de las operaciones³⁹¹. Aplicada a la libertad radical indica, en primer lugar, la ausencia de coacción externa, y se opone a lo violento, a lo impuesto desde fuera.

En un sentido más acabado, la espontaneidad designa la presencia de un principio de desarrollo inmanente, que añade a la idea de lo espontáneo natural el hecho de no estar predeterminado, de poder orientar su movimiento hacia infinitas vías. El ser libre actúa desde y por su libertad, y en este sentido *ex nihilo*, por lo cual afirma Kierkegaard que “la libertad es infinita y surge de la nada”³⁹². La libertad es infinita, aclara Fabro, en tanto que es un núcleo trascendental ilimitado y abierto que se autoconstruye y autodiferencia. Lo voluntario se proyecta sobre infinitas direcciones posibles y detenta siempre en su posibilidad el avance o el retroceso, la intencionalidad del proyecto humano que se extiende por caminos constructivos o destructivos, positivos o negativos, sin previas determinaciones³⁹³.

En quinto lugar mencionaremos una propiedad de la libertad radical que deriva de la anterior: su creatividad. Lo que Kierkegaard apunta poéticamente sobre la espontaneidad vital de una flor, se aplica, en sentido estricto, al espíritu: “¡Qué flores magníficas!” - Ya...¡Ella se supera a sí misma con nuevas invenciones!”³⁹⁴. La libertad se supera a sí misma con nuevas invenciones porque, en la justificación fabriana, es el único principio creado capaz de poner en la realidad lo que de otro modo no sería. Por ella algo que podría no ser ni devenir, sin embargo es y deviene, e igualmente algo que podría ser y devenir, ni es ni deviene³⁹⁵.

³⁹⁰ Cf. C.F., *L'essere*, p. 25

³⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 24.

³⁹² S.K., *Il concetto*, p. 169.

³⁹³ Cf. C.F., *L'essere*, pp. 86-87.

³⁹⁴ S.K., *Diario*, t. 12, Apéndice A, p. 101.

³⁹⁵ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. VIII.

La creatividad de la libertad es esencialmente poder, y es su poder lo que señalamos en sexto lugar como característico de la libertad radical, porque ella puede ponerse a sí misma y, en virtud de su posición, aceptar o rechazar, amar u odiar lo que³⁹⁶ cada hombre quiere o no admitir en el interior de su vida. La posibilidad para la posibilidad es un poder activo que crea sin excusas, sin más causa que la libertad, y ella es entonces “el único punto no derivado ni inderivable, no fundado ni fundable, porque es la libertad la que se funda a sí misma”³⁹⁷. Ella funda con su posición el bien y el mal, según afirma Kierkegaard: “La posibilidad de la libertad no es poder elegir el bien o el mal. Un contrasentido semejante no está autorizado ni por la escritura ni por el pensamiento. La posibilidad es el ‘poder’”³⁹⁸.

Pero si la libertad es un poder creador, es a la vez creada y puesta. En el equilibrio de estas afirmaciones hay que entender la perspectiva del danés, quien, pronunciándose sobre la elección, que es justamente la posición de la libertad, dice: “Pero para expresar lo mismo de otro modo debo decir: elijo lo absoluto que a mí me elige, planteo lo absoluto que se me plantea, pues, si no tengo presente que esta segunda expresión es también lo absoluto, entonces mi categoría de la elección es falsa; pues es justamente la identidad de las dos. Lo que elijo no lo planteo, pues si ya no estuviese planteado yo no podría elegirlo; y, sin embargo, si por el sólo hecho de elegirlo no lo planteara, entonces no podría elegirlo. Eso existe, pues si no existiera no podría elegirlo; eso no existe, pues sólo existirá por el hecho de que yo elija - de otro modo mi elección no sería más que ilusión”³⁹⁹. Esta afirmación manifiesta la armonía del pensamiento kierkegaardiano entre la absolutidad de la libertad y su índole creatural: ella se pone habiendo sido puesta, elige habiendo sido elegida.

Ahora bien, la intención profunda de esta dilucidación metafísica de la libertad, y lo mismo vale para Kierkegaard que para Fabro, es soltarla de las mallas de la inteligencia⁴⁰⁰ que, en un sentido intelectualista, la determinarían por el orden formal de las esencias finitas, para ubicarla en la línea del acto, y, con Fabro, en la línea del *esse* como acto intensivo emergente sobre los condicionamientos de la esencia. Según sus

³⁹⁶ En la aplicación a este *que* será la inteligencia la que abra al libre arbitrio las vías posibles de su realización.

³⁹⁷ Cf. C.F., *L'essere*, p. 78.

³⁹⁸ S.K., *Il concetto*, p. 134.

³⁹⁹ S.K., *Estética y ética*, pp. 79-80.

⁴⁰⁰ Cf. C.F., *Riflessioni*, pp. 221-222.

presupuestos metafísicos, sería la emergencia⁴⁰¹ ontológica del *esse*, y del *bonum* en tanto perfección trascendental, las que orientarían la consideración de la libertad como principio dinámico y actual de la subjetividad humana. Y así explica: “Si se diferencia el acto de ser de la esencia, se debe también diferenciar la libertad de la estructura de la esencia: la libertad domina el devenir, y lo domina en cuanto no está ligada a la esencia”⁴⁰².

Pero sucede que, para Fabro, la historia del pensamiento moderno -y gran parte del clásico y escolástico- coincide con el desarrollo de una visión esencialista del ser⁴⁰³. La filosofía occidental, en su orientación

⁴⁰¹ El término emergencia, explica Fabro, es un concepto difundido en todas partes por el pensamiento moderno, y ha sido utilizado por primera vez en el ámbito de la ciencia química y fisiológica, para indicar la aparición de cualidades nuevas, y por eso emergentes, a partir de ciertas combinaciones de elementos o partes. Su uso se extendió luego al ámbito de la biología y de la psicología, para pasar también al filosófico. En el pensamiento tomista, explica el autor, la emergencia se funda en la noción metafísica de participación, que “supone la trascendencia real del participado respecto al participante y su inmanencia causal bajo forma de influjo, para el aspecto dinámico y bajo forma de semejanza, para el estático”. Cf. C.F., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978, pp. 372 ss. En el sentido en que se utiliza aquí, indicaría la superación o excedencia del acto participado respecto al contenido formal o esencial.

⁴⁰² C.F., *L'essere*, p. 82.

⁴⁰³ Esta idea la había planteado también Etienne Gilson en su texto *El ser y los filósofos*. Precisamente allí Gilson objeta al pensamiento kierkegaardiano el haber disociado el ser de la existencia, negándole a esta última, como consecuencia, la posibilidad de ser objeto de un tratamiento filosófico. De este modo concluye los párrafos dedicados al danés: “Fue, antes que cualquier otra cosa, la protesta exasperada de una conciencia religiosa contra la secular supresión de la existencia por parte del pensamiento filosófico abstracto. Pero fue la protesta de la existencia contra la filosofía, no un esfuerzo por volver a abrir la filosofía de la existencia. [...] En la misma medida en que la filosofía es conocimiento objetivo, no debería haber absolutamente ninguna filosofía, y, menos que ninguna otra, una monstruosidad tal como una ‘filosofía de la existencia’. Así, pues, tras innumerables metafísicas del ser en las que nada se había previsto para la existencia actual, la existencia no encuentra nada mejor que separarse del ser. Era exactamente lo mismo que separarse de la filosofía, y, si Kierkegaard ha dejado esto tan claro, es porque este doble resultado era exactamente la tarea que él se había propuesto llevar a cabo” (*Op. cit.*, Eunsa, Pamplona 1985, p. 230). La sustracción del *esse* ha convertido la existencia en la esencia, con lo cual Kierkegaard recaería en la crítica esencialista: “Agudamente conciente de la

predominante, ha declinado el acto para aferrar el contenido como fundamento de la libertad, y, por tanto, lo libre ha pasado a coincidir con lo determinable y objetivo⁴⁰⁴. Racionalismo, esencialismo, determinismos han sido y son el tipo filosófico prevaleciente⁴⁰⁵, que ha hecho del hombre occidental el ejemplar pitagórico, platónico, aristotélico, matemático, que define las esencias como números, es decir, que hace coincidir lo inteligible con lo determinable⁴⁰⁶. En el caso de la escolástica decadente, el esencialismo del ser vacío abstrae de sujeto y objeto; en el caso de la filosofía moderna, el ser vacío es el sujeto mismo en su determinación originaria⁴⁰⁷. Ahora bien, continúa Fabro, las esencias son el objeto de estudio de la biología, la física, la química..., siendo el objeto de la filosofía el acto. Si se hace del acto una esencia y un contenido, o la abstracción extrema del concepto del concepto, la conclusión antimetafísica es lo más lógico y coherente⁴⁰⁸. Con la declinación del acto adviene la declinación de la libertad, porque en la flexión esencialista la ventaja pertenece siempre al pensamiento, oscureciendo así el rol propio de la voluntad en el dinamismo de la persona.

Frente a tal perspectiva histórica, Fabro elogia el pensamiento kierkegaardiano, que ha restablecido a la libertad su primacía dinámica como emergencia actualística de la subjetividad, por la cual el hombre es capaz de mediar la posición trascendental del acto, y se manifiesta como un sujeto espiritual que excede los procesos materiales y los condicionamientos formales de lo finito, desde una instancia radical. Y el elogio de Fabro se extiende aquí al existencialismo en general, que ha buscado “tocar en el

absoluta importancia de la existencia, en cuanto opuesta a la mera posibilidad de las esencias abstractas, ha convertido la existencia misma en una nueva esencia, la esencia de lo que no tiene esencia. Todas sus determinaciones son negativas, no obstante se comporta como una verdadera esencia precisamente en esto: en que se opone obstinadamente a comunicarse con ninguna otra cosa con el fin de salvar su propia pureza y seguir siendo exclusivamente lo que es” (*Ibidem*, p. 229). Fabro se alejaría en este punto del tomista francés, atribuyéndole a Kierkegaard un pensamiento metafísico que se delinea en función de la noción de libertad, y donde es ella la realidad del ser que salva la pureza y la incomunicabilidad de la persona humana.

⁴⁰⁴ Cf. C.F., *L'essere*, p. 82.

⁴⁰⁵ Cf. *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 81-82.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibidem*, p. 53.

⁴⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 22.

hombre un plexo operativo-cognoscitivo que sea pre-racional, que abrace toda la constelación de las posibilidades positivas y negativas, activas y contemplativas del ser mismo⁴⁰⁹. Lo pre-racional aquí aludido no es, al menos en Kierkegaard, irracional o infra-racional, sino supra-racional, porque, tanto en su poder como en su actuación, la libertad contiene y abre el ámbito de una inteligibilidad real, en oposición a la intelección vacía del hegelialismo. La experiencia de la libertad es la que ilumina, hace brillar a la inteligencia, y la lleva al acto de ser, como fuente de conocimiento y belleza.

Sin la emergencia de la subjetividad espiritual, que se eleva como un inicio absoluto, el hombre está perdido, por eso apunta Kierkegaard que “condición para salvar a un hombre es creerlo, en todo lugar y en todo momento, un inicio absoluto”⁴¹⁰. La voluntad domina el acto porque se mueve a sí misma a querer, y domina la especificación del acto ya sea porque decide el objeto concreto de su querer, ya sea porque hace coincidir objeto y acto en el vértice de su intensividad. Si bastase algún contenido finito, es decir, una forma concebida por la inteligencia, para mover *eo ipso* a la voluntad, la libertad sería inexplicable, o mejor, sería una mera función del conocimiento, limitada y objetivada en él. Pero el caso es que la libertad se mantiene abierta e indeterminada sobre el círculo cerrado de la racionalidad objetivante, sin lo cual la dimensión moral - libertad/responsabilidad - no podría sostenerse como ámbito distinto de la dimensión cognoscitiva - objetividad/racionalidad⁴¹¹. Por eso mencionábamos arriba la *despresuposición* de la voluntad, que no la liga a objeto alguno, como Kierkegaard reafirma: “Hablar del bien y del mal como si fuesen objetos de la libertad, quiere decir hacer finitos tanto la libertad como los conceptos de bien y mal”⁴¹².

Efectivamente, la posibilidad de la elección (el libre arbitrio) descansa sobre la posibilidad misma que es la libertad, pero limitando su intensidad de posible. El Bien y el mal son caminos opuestos que se abren en la libertad misma, e indican que uno la afirma, empobreciéndola, y el otro la niega, desconociéndola, y generando con ello una realidad actual, decaída de su propio poder. En el núcleo de la existencia espiritual este juego es operativo y por eso, cuando tiende a la libertad infinita, experimenta su real situación

⁴⁰⁹ C.F., *Tra*, pp. 76-77.

⁴¹⁰ S.K., *Diario 1850*, X² A 371, t. 7, p. 61, n. 2759.

⁴¹¹ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 147.

⁴¹² Cf. S.K., *Il concetto*, p. 169.

pre-decisiva, la soledad y la tremenda responsabilidad de la elección. De este modo, el querer absoluto que define la bondad ética, comienza desde sí mismo, en la tensión dialéctica y *a priori* de la sinteticidad constitutiva del hombre -finito e infinito- que exige su cumplimiento, como hemos señalado. En esta tensión la libertad se mueve a sí misma, es *causa sui*, bajo el peso de Quien la ha puesto, y la atrae y la constringe.

Fabro prolonga la analogía entre *esse* y libertad radical explicando que, así como el objeto primario del ente es el ser en acto, el objeto primario y fundante de la libertad radical es el acto de la libertad⁴¹³, la reduplicación del querer en sí mismo, y dice: “Es verdad que para ‘querer’ debo tener un objeto real o posible a la vista, pero este objeto no es él el fundamento del ‘querer’, es sólo la razón del querer, es el motivo, el pretexto, el fin. Pero lo que sustenta y actúa y es precisamente el primer principio de cada principio es el querer mismo. Tanto es así (...) que el acto más fundamental y trascendental de la voluntad misma es el ‘querer querer’: la reduplicación absoluta del querer en sí mismo”⁴¹⁴. Esto es lo que Kierkegaard llama, dice Fabro con una interpretación que lo acerca a Tomás, reflexión doble: el *querer querer*⁴¹⁵, según el cual quiero esto o aquello, porque previamente he querido de modo espontáneo y absoluto.

La letra de Kierkegaard en este punto afirma: “Por consiguiente, se trata menos de elegir entre las dos proposiciones: ‘querer el bien o querer el mal’, que de elegir: ‘querer’; pero, por ese modo, el bien y el mal están planteados por su lado”⁴¹⁶. El querer absoluto es el que se quiere a sí mismo y se inunda como libertad. De este modo, no da la espalda a lo otro, sino que se abre a ello, subordinándolo a su propia realidad. Por el contrario, cuando no se quiere querer, se permanece en el ámbito de la indiferencia, que es precisamente el del estadio estético, que, porque no quiere querer, lo quiere todo exteriormente, como si el querer se impulsara desde afuera.

⁴¹³ Cf. *L'essere*, p. 33.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁴¹⁵ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 64. Para la idea tomista a la cual se aproximaría K. Cf. *De Veritate*, q.22, a.12: “A las potencias superiores del alma, por el hecho de que son inmateriales, corresponde reflexionar sobre sí mismas: por eso tanto la voluntad como el intelecto reflexionan ambos sobre sí, y uno sobre el otro y sobre la esencia del alma y sobre todas sus fuerzas. El intelecto en efecto se conoce a sí mismo y a la voluntad y a la esencia del alma y todas las fuerzas del alma; y símilmente la voluntad quiere querer y quiere que el intelecto conozca y quiere la esencia del alma, y así de los otros”.

⁴¹⁶ S.K., *Estética y ética*, p. 23.

Siendo acto de todos los actos humanos -y acto también del querer humano- la libertad es, para Fabro, el elemento más frágil y a la vez el más fuerte. “Es el elemento en sí más frágil, porque es el acto; pero es el más fuerte, porque todo depende de este poder hacer el acto”⁴¹⁷. Como posibilidad potente la libertad es según Kierkegaard más fuerte que la realidad, por eso afirma: “Más importante es una individualidad, y más fácil le parecerá la realidad, más dura la posibilidad. Así es para mi concepción ética”⁴¹⁸. Esta dureza de la libertad está supeditada al hecho de que el poder se descubre en su propia infinitud emergiendo sobre todo lo finito y cerniéndose sobre ello como dominador latente. De este modo, el existencialista danés llama a la posibilidad el aprendizaje más excelente que el hombre pueda realizar⁴¹⁹, por el que se comienza a vislumbrar la propia omnipotencia, y a trascenderla hacia el Omnipotente. De aquí que diga Kierkegaard: “Quien no desea sumergirse en la miseria de lo finito es constreñido a encaminarse, en el sentido más profundo, hacia el Infinito. Tal orientación provisoria presenta una analogía con la formación en la posibilidad, y no se puede orientar allí de este modo sino mediante la posibilidad”⁴²⁰. Hay entonces una analogía entre este primer paso de la libertad y aquel definitivo de su decisión por el Absoluto. La posibilidad es el signo de Dios, y el itinerario de la libertad debe secundarla si quiere ser el itinerario al Absoluto⁴²¹.

No se trata aquí de la posibilidad abstracta que las elucubraciones de un pensamiento fantástico pueda inventar. Esta posibilidad es estética, y aleja al hombre de lo real. Es entonces más liviana que la realidad, y le provee una satisfacción instantánea. Pero la posibilidad que es la más pesada de todas las categorías⁴²² es el poder constructivo de la libertad, que se revela en el reconocimiento de la propia absolutidad espiritual, frente a la fragmentación y finitud del mundo y, sobre todo, frente a Dios. La libertad radical es, de este modo, más alta que lo empírico de la realidad finita, y es entonces el auténtico ser.

El intento de introducir la noción kierkegaardiano-fabriana de libertad fundamental, nos ha impedido aún mencionar la vía por la que se accede a

⁴¹⁷ Cf. C.F., *L'essere*, p. 78.

⁴¹⁸ S.K., *Diario 1842*, IV A 35, t. 3, p. 66, n. 848.

⁴¹⁹ Cf. *Il concetto*, Cap. 5, pp. 193 ss.

⁴²⁰ S.K., *Ibidem*, p. 196.

⁴²¹ Cf. S.K., *Diario 1848*, IX A 352, t. 5, pp. 65-66, n. 1945.

⁴²² Cf. S.K., *Il concetto*, p. 193.

su comprensión. Dado que se trata de una apertura inagotable, de un ritmo siempre abierto, la libertad radical no es objetivable ni conceptualizable, no se la puede definir por género y diferencia específica. Si lo fuera, entonces estaría dada como un pre-fundamento, como un arquetipo pre-determinado o una armonía pre-establecida, según la cual coincidirían necesidad y realidad⁴²³. Pero ya hemos visto que para Kierkegaard lo que precede a la realidad no es la necesidad, sino la posibilidad, y, como posibilidad, aún no se ha expresado ni impreso en el acto, sino que permanece indeterminada. De aquí que para reconocerla, explica Fabro, “se debe buscar casi trascender el concepto (...) para zambullirnos en la actualidad en acto de la libertad, para tomar precisamente aquel centro, o sea aquel punto motor y genético de nuestra misma persona”⁴²⁴.

La advertencia de la libertad radical se efectúa, afirma nuestro intérprete, por reducción trascendental, objetivamente indirecta y subjetivamente fundante⁴²⁵. Se trata de una captación que llega, desde la aplicación concreta de la libertad, hasta su núcleo genético. Todo acto libre trasluce la pertenencia a un yo profundo que pugna por realizarse, por devenir sí mismo. Este traslucirse es la co-experiencia, junto a la del acto, de una fuente originaria que permanece abierta como posibilidad inagotable. Su apertura infinita hace posible tanto la esperanza como la desesperación, la fe como el pecado. Se trata entonces de advertir la libertad radical a través de sus actos, a saber: la esperanza, la desesperación, la angustia, la fe, el pecado y el amor⁴²⁶.

Sabido es que Kierkegaard ha privilegiado la angustia como situación en la que la libertad se capta a sí misma. Debemos ante todo decir que la angustia no es para el existencialista danés, como pretenden ver algunos intérpretes, un mero sentimiento de oscuridad y tormento⁴²⁷, sino una categoría metafísico-existencial, imprescindible para salvar a la libertad de

⁴²³ Cf. *Ibidem*, p. 51. Recordamos aquí la crítica de Kierkegaard a la idea hegeliana de realidad como expresión de un fundamento necesitante. Para el danés, la realidad es la unidad de necesidad y posibilidad. Cf. S.K., *La malattia*, p. 638.

⁴²⁴ Cf. C.F., *L'essere*, p. 107.

⁴²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 70.

⁴²⁶ Cf. *Ibidem*.

⁴²⁷ Parecería ser M.F. Sciacca uno de los que la entiende de este modo, al calificar el pensamiento kierkegaardiano, y por ende también a su persona, como enfermos. Cf. *op. cit.*, p. 88. Kierkegaard parecería responderle por anticipado: “Yo no estoy enfermo de espíritu, pues puedo muy bien buscar socorro en mí mismo”. Cf. *Etapas, ¿Culpable? ¿No culpable?*, p. 382.

las mallas de la necesidad, por lo cual Kierkegaard sostiene, refiriéndose a ella que “es necesario introducir una determinación intermedia que tenga aquella ambigüedad que salve el pensamiento”⁴²⁸. Esta categoría puede, por lo demás, tener su traducción a nivel fenomenológico, pero debe ser entendida, ante todo, como estructura del ser espiritual, trazada en su itinerario de y hacia la libertad. Fabro la califica, en este mismo sentido, como el “‘locus metaphysicus’ de la libertad como valencia o bien contingencia positiva de la vida espiritual -que se dice hoy ‘estar en lo abierto’ (*Offenheit, Offenbarkeit*) -, como emergencia sobre la simple espontaneidad natural que tiene la misma voluntad hacia el bien en general”⁴²⁹.

La angustia es la toma refleja de la libertad, en la cual ésta se expresa como contingencia positiva o disposición intermedia y ambigua respecto de sí. El poder infinito que la libertad descubre ante ella produce su vahído, y por eso Kierkegaard compara la angustia con el vértigo: “La angustia se puede parangonar al vértigo. Quien vuelve los ojos al fondo de un abismo es presa del vértigo. Pero la causa no está menos en su ojo que en el abismo: porque debe mirar allí. De este modo la angustia es el vértigo de la libertad, que surge mientras el espíritu está por poner la síntesis”⁴³⁰. El vértigo es consecuencia de la posibilidad infinita que la libertad misma es. No se trata de posibilidades respecto de un objeto exterior, posibilidades para algo, sino de la posibilidad *de y para* la misma libertad. Ella atestigua una realidad que, siendo aún posible, no se ha constituido como tal. Por eso la angustia implica cierta negatividad, cierta nada, la de la potencialidad, que son su causa y objeto⁴³¹. Así lo explica Fabro: “En la estructura metafísica de la libertad hay un momento de negatividad, de privación por la cual inicialmente ella está separada del objeto, de donde precisamente debe moverse para alcanzarlo”⁴³².

El libre arbitrio es propio del hombre en tanto que ser finito. Pero cuando se profundiza en la existencia como capacidad de elegir, se descubre que en su fondo late la libertad, una libertad de actos limitados, que por eso angustia existencialmente y procura resolver las tensiones de manera definitiva, poniendo en acto la libertad de un querer incondicionado, creador

⁴²⁸ S.K., *Il concetto*, p. 49.

⁴²⁹ C.F., *Riflessioni*, p. 32.

⁴³⁰ S.K., *Il concetto*, p. 140.

⁴³¹ Cf. *Ibidem*, p. 129.

⁴³² C.F., *Tra*, p. 84.

e infinito. La indeterminación activa, frente a la cual todo acto finito la empobrece, es decir, la niega, produce así la angustia.

El vértigo de la libertad es la posibilidad, también infinita, de la no-libertad. Sobre esta bipolaridad se traza la angustia en su ambigua valencia de antipatía simpática y simpatía antipática, como ha visto Kierkegaard: “En efecto, la angustia es el deseo de lo que se teme, una antipatía simpática; es una fuerza extraña que agarra al individuo sin que él pueda ni quiera liberarse de ella, porque se tiene miedo y, a pesar de eso, se desea lo que se teme. La angustia vuelve al individuo impotente, y el primer pecado adviene siempre en esta impotencia; parece que falte la responsabilidad, y justamente en esta falta de responsabilidad consiste la seducción”⁴³³.

La angustia es simpática porque vislumbra la posibilidad más alta del hombre, y la desea, vilumbra, dice el danés, la idealidad: “En el fondo toda mi angustia es más bien una expresión de mi idealidad”⁴³⁴. A este ideal, que permanece también como posibilidad de su no consecución, aspira la libertad. La angustia es antipática porque vislumbra la caída más baja, la negación misma de la libertad que es, para Kierkegaard, la culpa, por eso afirma: “No, lo opuesto de la libertad es la culpa; y éste es el momento más alto de la libertad, porque ella debe obrar aquí sólo consigo misma; de modo que, en su posibilidad, proyecta la culpa poniéndola por lo tanto mediante sí misma; y si la culpa es puesta realmente, la libertad la pone mediante sí misma”⁴³⁵.

Cuando el hombre se vuelve a su interior y descubre la libertad, ya no teme al destino, sino a la culpa, que lo acecha como la otra cara de la posibilidad. Debemos introducir aquí una categoría existencial que es para Kierkegaard la más profunda, la posibilidad más individual e incommunicable del espíritu humano: el pecado⁴³⁶. Si la posibilidad es el constitutivo del yo, o de la conciencia humana natural, hay también un constitutivo de la conciencia cristiana: el pecado. El cristianismo ha descubierto la posibilidad radical que es la libertad, pero la ha descubierto caída. La filosofía existencial pondrá entonces su inicio en esta convicción, indicada por Kierkegaard: “La conciencia cristiana presupone una entera precedente conciencia humana (y esto tanto para la historia del género humano, cuanto para aquella del singular). Por eso, mientras el cristiano está firme con la

⁴³³ S.K., *Diario 1842*, III A 233, t. 3, p. 58, n. 823.

⁴³⁴ S.K., *Diario 1850*, X² A 399, t. 7, p. 72, n. 2773.

⁴³⁵ S.K., *Il concetto*, p. 167.

⁴³⁶ Cf. Cap. 4. 2. de nuestro trabajo.

conciencia de un diluvio que ha anulado la existencia precedente, la filosofía cree tener aquí el principio de la existencia”⁴³⁷.

A partir de ahora, la angustia será angustia del pecado, angustia de una caída, en la que la libertad, habiendo aferrado lo finito como el objeto de su salvación, se hundió con ello. Tocamos aquí el misterio oculto a toda explicación racional, y que deja a la libertad la conciencia de su culpabilidad. Así dice Kierkegaard: “En este vértigo la libertad cae. Más allá la psicología no puede ir y ni siquiera lo quiere. En el mismo momento todo ha cambiado y, mientras la libertad se levanta nuevamente, ella ve que es culpable”⁴³⁸. Cómo redimir la caída será, de aquí en más, el itinerario que habrá de seguirse⁴³⁹.

4. La dialéctica objetiva y subjetiva

El espíritu inmediato se refiere siempre a otro, como contenido de sus tendencias, necesidades, impulsos; mantiene su polo objetivo en la esfera natural, y precisamente aquí reside su límite. Pero el espíritu, puesto como tal, no es inmediato, sino reflejo, y su reflexividad se cumple de modo dialéctico. Todas las relaciones del espíritu, así como sus categorías, son *eo ipso* dialécticas, y no hay para él, afirma Kierkegaard, certezas inmediatas⁴⁴⁰.

La libertad radical se presentaba, en este sentido, como posibilidad ambigua, pro y contra sí misma. En tanto *fusis* de la vida espiritual, su creación puede ser el yo o el no-yo, y por eso Fabro la refería como el elemento más frágil. En breve, la libertad radical es, afirma Kierkegaard, un poder dialéctico, porque “en la misma medida en que se tiene la positividad, se tiene también la negatividad. Este origen dialéctico de la libertad, nuestro libre arbitrio no lo olvida jamás”⁴⁴¹. Estimamos es ésta la razón por la que nuestro intérprete ha considerado que la libertad “como posibilidad es la verdadera paradoja”⁴⁴².

⁴³⁷ S.K., *Diario* 24 de mayo de 1839, II A 443, t. 2, p. 167, n. 468.

⁴³⁸ S.K., *Il concetto*, p. 140.

⁴³⁹ Cf. Cap. 4 y 5 de nuestro trabajo.

⁴⁴⁰ Cf. S.K., *Diario* 1848, IX A 32, t. 4, p. 172, n. 1745.

⁴⁴¹ S.K., *Diario* 1844, V A 90, t. 3, p. 136, n. 1049.

⁴⁴² C.F., *Diario*, t. 1, p. 115.

Ahora bien, ni la libertad sería dialéctica, ni el hombre se angustiaria, si él no fuera una posible síntesis de cuerpo, alma y espíritu, de finito e infinito, de tiempo y eternidad, de posibilidad y necesidad. Los términos aquí indicados no se presentan bajo la forma de un *aut-aut* excluyente, sino que, por el contrario, ambos polos deben permanecer en la unidad superior del yo real, manteniendo la síntesis que *κατὰ δύναμιν* propone la esencia. En otras palabras, para que el yo puro devenga espíritu concreto, la libertad debe actuar la síntesis de finito e infinito, de posibilidad y necesidad. La primera, comenta Fabro, atañe al contenido -al objeto- de la libertad. La segunda conviene al acto libre del singular -al sujeto de la libertad-. De aquí que Fabro distinga una dialéctica objetiva, convertible con la primera síntesis, y una dialéctica subjetiva, correspondiente a la segunda, en los siguientes términos: “Se debe decir que el espíritu, o sea el yo, actúa la libertad como síntesis de opuestos es decir de finito e infinito por parte de la determinación del objeto, de posibilidad y necesidad por parte de la determinación del sujeto [...]. La constitución en acto de la libertad está en la síntesis, su pérdida en la separación de cada uno de los términos de la síntesis”⁴⁴³.

Veamos. Objetivamente la libertad puede referirse tanto a lo finito como al Infinito, pero la opción exclusiva por uno de los términos significa el extravío de la concretez del yo. Si el hombre se fija en lo infinito para devenir infinito, o piensa serlo, pierde la libertad⁴⁴⁴. Responsable de esto es para Kierkegaard la fantasía, que constituye en general el ámbito de la infinitización abstracta y estética. No se trata de una facultad como las otras, sino más bien de la dispersión⁴⁴⁵ de las restantes facultades, como alega el danés: “La fantasía es la reflexión infinitizante; por eso el viejo Fichte supuso muy justamente, también con respecto al conocimiento, que la fantasía es el origen de las categorías. El yo es reflexión y la fantasía es reflexión, es reproducción del yo, la cual es la posibilidad del yo. La fantasía

⁴⁴³ C.F., *Riflessioni*, p. 207. Cf. tb. *L'essere*, pp. 232 ss. En realidad, consideramos que la dialéctica objetiva se reduce a la subjetiva, porque para Kierkegaard el *qué* es el *cómo*, y el objeto de la libertad es la misma libertad, la subjetividad aspirante a un *telos* absoluto y concretada en el retorno a sí misma. Esto se verá mejor en los dos últimos capítulos de nuestro trabajo.

⁴⁴⁴ La pérdida de la libertad en un infinito abstracto es para Fabro el error del idealismo, del criticismo kantiano y de la fenomenología. Cf. *L'essere*, p. 232.

⁴⁴⁵ Kierkegaard habla aquí de la fantasía estética, que eleva al hombre a un mundo abstracto y ficticio. Pero hay también, como veremos, una fantasía ético-religiosa, capaz de elevar al hombre a la Idealidad más alta.

es la posibilidad de toda reflexión; y la intensidad de este medio es la posibilidad de la intensidad del yo⁴⁴⁶.

El yo se flexiona en la fantasía no hacia la posibilidad real, sino hacia la posibilidad que llamábamos estética, lo aleja de su concretez en la ilusión de la idealidad, y es así “el medio de la idealidad, que por eso puede bien expresar y significar grandeza y magnificencia, no la miseria de la realidad sino en medida muy reducida.[...]. La idealidad consiste precisamente en lo contrario de aquello que es el existir en la realidad. Pero el poder que la realidad ejercita sobre el hombre superior, es el sufrimiento⁴⁴⁷.”

Así como hemos distinguido dos sentidos de posibilidad, deberemos distinguir también dos sentidos de idealidad: la ético-religiosa y la estética. Sólo la primera es idealidad de la realidad⁴⁴⁸, verdadero retorno a la primitividad bajo la guía de la aspiración al Absoluto. La segunda es un expediente de la fantasía que retiene al hombre en una indeterminación abstracta y le impide retornar a sí. La fantasía extravía progresivamente al yo, y va deshaciendo sus fuerzas espirituales: el sentimiento es permutado por el sentimentalismo; el intelecto por la conciencia objetiva (ciencia, técnica, cultura etc.) ; la voluntad por la inquietud del deseo⁴⁴⁹. Cabe hablar aquí de cierta reduplicación de las facultades humanas por una aspiración infinita, pero vaciada de contenido real. El yo alcanza una potencialidad ilimitada, pero, como carece del polo finito sobre el cual reflejarla, cae en la dispersión.

Ahora bien, el hombre tampoco logra la libertad fijándose únicamente en lo finito⁴⁵⁰, porque entonces se produce el naufragio del yo en la mala infinitud de una repetición imposible. Lo finito, desposeído de un fundamento *extra*, gira sobre el vacío, y sumerge al yo en una veleidad caleidoscópica. El hombre, objetivado en el retorno constante de lo mismo, no logra establecer la relación consigo y con el Otro. Ha vendido su alma

⁴⁴⁶ S.K., *La malattia*, p. 635. Fabro remite para el texto de Fichte a *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* 3. Ed. F. Medicus, Bd. I, p. 578. Tb. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Ed. cit., Bd. III, p. 27.

⁴⁴⁷ S.K., *Diario 1848*, IX A 382, t. 5, pp. 75-76, n. 1966.

⁴⁴⁸ Cf. S.K., *Il concetto*, pp. 115-116.

⁴⁴⁹ Cf. S.K., *La malattia*, p. 635.

⁴⁵⁰ El encierro inmanentista de la libertad es para Fabro el error del neokantismo, del positivismo, del marxismo, y, especialmente en lo que nos incumbe, del existencialismo, que, como hemos visto, quedaría clausurado en la finitud de la subjetividad humana. Cf. *L'essere*, p. 232.

para ser en el mundo, y la mundanidad, dice Kierkegaard, “consiste precisamente en atribuir a las cosas sin importancia un valor infinito”⁴⁵¹.

Parecería, comenta Fabro, que para Kierkegaard el yo pierde una porción de su interioridad en la relación exclusiva con lo finito, mientras que en la relación a Dios la interioridad se afirma en su esencia y en la posesión de su ser⁴⁵². La relación inmediata a lo finito, sin la mediación de la relación al infinito, dispersa al yo y lo condena al hastío y al aburrimiento. La subjetividad logra en este caso un contenido, pero le falta la forma absoluta que es la relación -infinita- al Infinito⁴⁵³.

En síntesis, ya opte por una infinitud fantástica, o por una mala finitud, en cualquiera de los dos casos el yo está desesperado, lo reconozca o no. Ni la relación finita a lo finito, ni la relación infinita a un infinito abstracto logran fundarlo como síntesis refleja⁴⁵⁴, y lo denegan quebrado en la irrealidad. Para que el yo devenga real, la libertad debe mantener la síntesis: concretez por una parte, absolutidad por la otra; elementos casuales y limitantes, bajo una aspiración infinita. Así explica Kierkegaard el proceso de constitución: “El desarrollo debe por lo tanto consistir en separarse infinitamente de sí mismo, infinitizando al yo, y en retornar infinitamente a sí mismo, haciéndolo finito. Si, en cambio, el yo no deviene sí mismo, está desesperado, lo sepa o no”⁴⁵⁵.

El yo finito debe devenir infinito por la relación al Infinito; pero también finito con el retornar hacia sí mismo -sobre el fundamento de la relación al Infinito-. El Singular es entonces punto de inflexión entre la abstracción contenida en la concretez, y la concretez elevada a la idealidad, de donde nuestro intérprete concibe a la libertad, siguiendo a Kierkegaard, como síntesis de lo concreto y lo abstracto: “En cambio la ‘libertad’ es que la voluntad devenga siempre en el mismo grado (infinito) concreta y abstracta: abstracta mediante la relación infinita de la intención del Yo (llevada) al infinito y concreta mediante la relación del objeto finito del Yo al Infinito. O bien, como K escribe, la voluntad deviene tanto más sí misma cuanto más se infinitiza en el propósito y en la decisión, toda presente y concentrada en aquella pequeña parte de su tarea que se puede ejecutar ahora, rápidamente; de modo que en el volverse infinita ella retorna en el

⁴⁵¹ S.K., *La malattia*, p. 636.

⁴⁵² Cf. C.F., *Historia*, p. 563.

⁴⁵³ C.F., *L'essere*, p. 234.

⁴⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 235.

⁴⁵⁵ Cf. S.K., *La malattia*, p. 634.

sentido más estricto a ella misma, así que, en el momento en el cual está más lejos de sí misma (cuando se ha hecho más infinta en el propósito y en la decisión), ella está en el mismo momento más cerca de sí misma ejecutando aquella parte infinitamente pequeña de su trabajo que se puede hacer aún hoy, a esta hora, en este momento”⁴⁵⁶.

El acto libre es infinito por su apertura ilimitada, por la forma de la aspiración, pero no puede contener al Infinito como un objeto, sino más bien como un objetivo, porque, explica Fabro, “el infinito no puede ser jamás el ‘contenido’ de un sujeto finito (el Yo), sino sólo el continente, o sea, el objeto de una aspiración infinita, su último Fin”⁴⁵⁷. En otras palabras, Dios es el fin, el referente del hombre, pero nunca su posesión acabada. Veremos en el último capítulo como Kierkegaard afirma esta idea con bastante nitidez.

Nos queda mencionar la dialéctica subjetiva, aquella que refiere la posibilidad y la necesidad como polos de la síntesis, y cuya separación se traduce también en desesperación. Permanecer en la posibilidad es retornar a la pseudo-dialéctica del infinito fantástico, en vez de actualizar la posibilidad en la concreción de lo necesario. Kierkegaard explica que: “La posibilidad parece así al yo siempre más grande, deviene siempre más posible, porque nada deviene real. Al fin es como si todo fuera posible, pero es justamente éste el momento en que el abismo se ha tragado al yo”⁴⁵⁸. Según Fabro, tal es la situación de la libertad en el existencialismo humanista de Jaspers, Heidegger, Sartre y Abbagnano. Aquí todo se ve posibilitado en la gratitud del puro acaecer, del simple dejarse ser. La ausencia de un momento necesitante termina por hundir al yo en el vacío metafísico, y, en este sentido, considera nuestro intérprete que el existencialista danés ha negado por anticipación el existencialismo posterior: “La verdad de la libertad, su ‘ser’, está en su devenir y no en la posibilidad. El análisis crítico que K. hace aquí de la libertad como pura posibilidad anticipa por un siglo la temática del existencialismo contemporáneo”⁴⁵⁹.

El error radicaría en erigir como un absoluto la posibilidad, mientras que la posibilidad está dada para elegir la realidad⁴⁶⁰. La ausencia de necesidad deja al hombre sin punto de referencia, en la desesperación de una

⁴⁵⁶ S.K., *La malattia*, p. 635. Cf. también C.F., *L'essere*, p. 234.

⁴⁵⁷ Cf. *Ibidem*. Ver también Cap. 5. 2 del presente trabajo.

⁴⁵⁸ S.K., *La malattia*, pp. 637-638.

⁴⁵⁹ C.F., *Dall'essere*, p. 255. Cf. también *L'essere*, p. 236.

⁴⁶⁰ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 256.

libertad de 360 grados, y es entonces cuando, explica Kierkegaard, “este Yo deviene una posibilidad abstracta, se agita hasta el cansancio en la posibilidad, pero no se mueve de su lugar y no arriba a ningún lugar, porque el lugar es precisamente el momento necesario, y devenir sí mismo es propiamente un movimiento sobre el lugar”⁴⁶¹. Negar lo necesario significa vaciar entitativamente el yo, rechazar los propios límites, lo esencial. El hombre corre entonces detrás de la novedad óptica que le depare cada día, olvidando lo que él es, al igual que las naturalezas inferiores, porque “sólo las naturalezas inferiores se olvidan a sí mismas y devienen algo nuevo”⁴⁶².

La pura posibilidad hace de la libertad una indeterminación sin referencias, sin luces, una pasión inútil que se resuelve en la imposibilidad, camuflada bajo la figura del destino, de la situación, del dejarse ser. Si bien la posibilidad es constitutiva del hombre, lo es sólo en sentido formal, y su actuación real necesita un punto *extra*, como aclara Fabro: “Pero esta ‘posibilidad de la posibilidad’ puede decirse constitutiva sólo en sentido formal, no real, vale decir, ella caracteriza al hombre solamente ‘κατὰ δύναμιν’, como dice Kierkegaard; es decir mientras el ideal se refleja en el medio de la fantasía: pero la libertad debe pasar al acto, debe actuar la tensión de posibilidad y necesidad que la constituye, si no quiere esfumarse en el vacío”⁴⁶³.

La libertad, fundada en una instancia necesitante, deviene *pathos* positivo. Pero tampoco se trata de reducirla a pura necesidad, lo que significaría perderla en las mallas de un destino marcado, como sucede en los determinismos metafísicos, físicos o teológicos. Una libertad sin posibilidad es para Kierkegaard tan imposible de pronunciar como una palabra sin vocales: “La necesidad se debe parangonar a las consonantes; para pronunciarlas hace falta la posibilidad. Si ésta falta, si una existencia humana ha sido llevada al punto de no tener posibilidad, ella está desesperada, y lo es en todo momento en que le falta la posibilidad”⁴⁶⁴.

Todo hombre llega a la existencia con una serie de elementos que son o bien necesitantes, o bien más o menos condicionantes, pero justamente mediante estos elementos cada uno debe devenir algo que anule la necesidad⁴⁶⁵. En primer lugar, circundan al yo componentes psicológicos,

⁴⁶¹ Cf. S.K., *La malattia*, p. 637.

⁴⁶² Cf. S.K., *Timore*, p. 59.

⁴⁶³ C.F., *Dall'essere*, p. 255.

⁴⁶⁴ S.K., *La malattia*, pp. 638-639.

⁴⁶⁵ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 161.

físicos, sociales, culturales, económicos etc.; es decir, los elementos casuales, como suele llamarlos Kierkegaard, limitantes de su mundo. Por eso afirma el danés que “todo hombre mantiene una pequeña relación con el destino”⁴⁶⁶. En segundo lugar, la necesidad puede referirse también a una situación extrema, a un momento límite en la vida humana que obliga a realizar la opción justa, y que Kierkegaard refleja paradigmáticamente en la muerte: “Porque la posibilidad de devenir un hombre de voluntad está ínsita en todo hombre. El hombre más ligero, el más vil, el más indolente, un Picapleitos sin cabeza ni cola: pónlo en peligro, donde esté en juego su piel [...] y quién sabe, quizás también ellos se convertirán en hombres de voluntad. Ciertamente la necesidad no puede producir la libertad; pero puede empujar a la libertad del hombre a acercarse cuanto más es posible al acto decisivo: querer”⁴⁶⁷. Por último, la necesidad es el constitutivo metafísico de la naturaleza humana que debe devenir síntesis real. Esto manifiesta de un modo patente que no hay para Kierkegaard, en el plano metafísico, prioridad de la existencia sobre la esencia, como ha insistido Fabro. Por el contrario, la existencia únicamente es posible sobre el fundamento de las determinaciones esenciales⁴⁶⁸.

Fabro renueva aquí su reproche al pensamiento moderno por haber reducido la libertad a la necesidad, ya sea en cuanto todo haya devenido posible, ya sea en cuanto todo haya devenido necesario: “‘Carecer de posibilidad significa o que para un hombre todo ha devenido necesario, o que todo ha devenido trivialidad’. No hay dudas: la primera es la solución del espinocismo, del hegelismo y del marxismo como materialismo dialéctico, la segunda es la solución del existencialismo ateo contemporáneo, retornando a las cosas viejas que K. había ya penetrado y denunciado como la apostasía del mundo moderno de la verdad que salva”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 167.

⁴⁶⁷ S.K., *Diario*, 23 de septiembre de 1855, XI² A 436, t. 12, p. 79, n. 4480.

⁴⁶⁸ Cf. C.F., *Tra*, p. 92.

⁴⁶⁹ C.F., *Dall'essere*, p. 258. Cf. también S.K., *La malattia*, p. 640. El espinocismo niega la libertad porque la identifica con la conciencia del orden racional absoluto, por el cual la acción debe derivar de la mente según una rígida consecución *more geometrico* (Cf. C.F., *L'essere*, pp. 150 ss). Precisamente la última parte de la “*Ética ordine geometrico demonstrata*”, se intitula *De la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre*. El hegelismo la niega identificándola con la Razón (el querer como inteligencia libre), y absorbiendo el espíritu subjetivo en el Espíritu universal, y, a la postre, en la objetividad del Estado y de la historia como actividad que realiza la Idea y pone en ella contenido

Cualquiera de las posiciones señaladas niega la libertad, cuya estructura es un plexo sintético de necesidad objetiva y de contingencia (elección) subjetiva. Sobre esta dialéctica se teje la libertad como *posibilidad para la posibilidad*. En el capítulo siguiente, nuestro interés se concentrará en el acto libre, es decir, en el surgimiento de la libertad como realidad concreta, cuya actuación jamás puede decirse concluída, ya que el yo es *siendo* a cada instante, aspirando a ser. En otras palabras, el Singular no es, sino que “en cada momento de su existencia, está en devenir; porque el yo ‘κατά δύνανται’ no existe realmente sino que es sólo lo que debe surgir”⁴⁷⁰.

5. Puntos conclusivos

La consideración de la libertad κατά δύνανται -poder ponente, *posibilidad de y para la posibilidad*- es quizás el punto del pensamiento kierkegaardiano que ha despertado en Fabro mayor interés, y al cual ha dedicado, dijimos, una elaboración personal, que intenta configurarlo sobre los cimientos del realismo tomista. No podemos decir nosotros, por exceder nuestro estudio, si tal transposición cuadra o no con los fundamentos del sistema aristotélico-tomista, pero, aún en el caso de que la respuesta fuera negativa, quedaría en pie la discusión de su valor como síntesis propia.

La libertad radical que propone el pensamiento fabriano comporta un interés explícito de hallar su relación con el ser, al punto de que precisamente *El ser y la libertad* se inicia indicando la pertenencia dialéctica de ambos, visceralmente imbricados como acto (libertad) y contenido (ser), como la subjetividad y su objeto⁴⁷¹. Libertad y ser, subjetividad y objetividad se pertenecen mutuamente y cada uno tiene su principio en el

(Cf. C.F., *L'essere*, p. 249). El marxismo la niega identificándola con la liberación socio-económica, sólo posible en el marco de la sociedad comunista, que propicia “el devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia y de su esencia como algo real” (K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, 5ª. ed., Alianza, Madrid 1974, p. 201. Cf. también C.F., *L'essere*, p. 223). En el existencialismo, la pura posibilidad desemboca en un determinismo de situación o en un historicismo del *puro acaecer*, frente al cual no cabe la elección (Cf. C.F., *L'essere*, p. 217).

⁴⁷⁰ S.K., *La malattia*, p. 634.

⁴⁷¹ Cf. C.F., *L'essere*, p. 5.

otro⁴⁷². “El problema del ser es el problema de la objetividad”⁴⁷³ como “receptividad originaria”, “advertencia silenciosa” de lo que se presenta, se da, se impone. El ser es el primer huésped del espíritu, el único que puede poner en acto al espíritu. Por la otra parte, “el problema de la libertad coincide con la esencia del hombre”, es la esfera subjetiva y radical del “inicio absoluto”⁴⁷⁴, es el fondo del fundamento. De aquí que exista, afirma Fabro, “una pertenencia esencial entre problema del ser y de la libertad, o sea (...) una coherencia especulativa que los hace converger hacia el mismo fundamento”⁴⁷⁵.

Parecería, con tales declaraciones, que el *esse ut actus* de la metafísica tomista se hubiera profundizado en la línea de un *actus ut libertas*, que precisamente por esto coincide con la esencia del ser⁴⁷⁶, con el fondo del ser, como afirma nuestro intérprete. Sea como sea, Fabro arriba a una metafísica de la libertad, que se inspiraría en Kierkegaard, para quien la libertad es el auténtico *An sich*, y que constituiría a su vez el horizonte hermenéutico que él reproduce sobre el danés. Aquí radica, en nuestra opinión, la importancia de la interpretación fabriana, y desde aquí, creemos, se debería profundizar el realismo kierkegaardiano.

Ahora bien, si la libertad es para Kierkegaard *poder*, esto es, intensividad, concentración, posibilidad e ilimitación *an sich*, habría que ver hasta que punto el danés habla de una primacía del acto en sentido aristotélico, cosa que Fabro afirma, o hasta que punto no piensa más bien en una primado de la potencia, frente a la cual todo acto es una limitación. En este sentido, la libertad es la posibilidad del movimiento, y el movimiento significa para él, como ha dicho Fabro, la matriz misma del ser.

La idea de libertad radical se encuadra, tanto en Kierkegaard como Fabro, en el contexto de una disputa con lo que podemos llamar el intelectualismo occidental. Esto no significa una lucha contra la inteligencia, sino precisamente el esfuerzo por tocar, en el hombre, una instancia supra y pre-racional. Estamos entonces en un ámbito metafísico que no niega lo racional sino que busca su raíz, su génesis, por decirlo así, *apriorística*.

⁴⁷² Cf. *Ibidem*, p. 8.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 53.

⁴⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 32.

En este ámbito se ubicaría lo que Kierkegaard llama reflexión doble, o el *querer querer*, que Fabro acerca a Santo Tomás. No obstante, parecería que, mientras el *querer querer* tomista define la *voluntas ut natura*, como dinamismo sustentante de todo el actuar humano, la reflexión doble kierkegaardiana involucra la esfera ético-metafísica, y por eso dice Kierkegaard que este elegir el querer es el “bautismo de la voluntad gracias a lo cual ésta se incorpora a la ética”⁴⁷⁷. El bautismo ético depende de la relación de la libertad consigo misma, sea que se quiera, sea que se niegue, no queriendo ser sí misma. Surge así la dualidad del bien y del mal, que marca la caída de la elección, el alejamiento de la libertad, y el empobrecimiento de la posibilidad en sí misma, porque ella ha aferrado lo finito.

Si el objeto de la libertad es el acto de libertad⁴⁷⁸, y lo veremos con mayor precisión en el capítulo siguiente, la distinción que hace Fabro entre la dialéctica subjetiva y objetiva, siguiendo el desarrollo de *La enfermedad mortal*, se reduce en el fondo a una única dialéctica: la subjetiva, que debe sintetizar los componentes finitos que embargan al sujeto con la idealidad más alta, infinita y trascendente. De hecho, es así como lo plantea el mismo Kierkegaard en el texto indicado. Sobre esta dialéctica permanece el Absoluto, que, dice Fabro, y más aun Kierkegaard, no es objeto ni contenido, sino el continente, el *Telos* que mueve, constringe y atrae la realización de la síntesis.

⁴⁷⁷ S.K., *Estética y ética*, p. 24.

⁴⁷⁸ Cf. C.F., *L'essere*, p. 33.

Capítulo 4

La existencia como libertad en acto

1. El salto a la existencia

La libertad originaria dice todo como posibilidad, pero nada aún como realidad, y de la realidad que ella misma se dé, y que adviene por un “salto cualitativo”⁴⁷⁹. El salto es lo que media entre la posibilidad y la realidad del yo. Con él se pone la existencia espiritual: una nueva realidad que surge de la libertad, la cual, en su indeterminación dialéctica, no presupone más que a sí misma.

La idea de salto aparece en Kierkegaard en oposición al proceso continuo -inmanente y abstracto- de la razón hegeliana, cuya dialéctica cuantitativa y puramente lógica imposibilitaba el devenir real y libre por la ausencia de un punto *extra*, dialécticamente necesario para mover. Por el contrario, la dialéctica cualitativa obtiene en el salto un inicio absoluto desde el que surge una novedad radical, una *metábasis eis alló genos*, parangonable a la inducción aristotélica, o al pasaje patético que es el entimema, como afirma el danés: “Sería una búsqueda importante para mi teoría del ‘salto’ y de la diferencia entre un pasaje patético y dialéctico. Al fin de cuentas, esto que yo llamo patético, Aristóteles lo llama entimema”⁴⁸⁰.

La deducción silogística contiene ya en las premisas aquello que la conclusión aclarará. El pasaje al consecuente no hace más que explicitar lo presupuesto. Por el contrario, el salto no es un derivado de lo que antecede, y no podría serlo porque la conciencia, cuyo constitutivo es la libertad, no tiene presupuestos, sino que “se presupone a sí misma, y preguntar por su origen es una cuestión ociosa y no menos capciosa que aquella que se proponían los antiguos: ¿ha existido primero el árbol o la semilla?”⁴⁸¹. El salto es un pasaje patético, inexplicable para la lógica y la ciencia, que

⁴⁷⁹ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 150. La noción de salto la retomaremos en el Cap. 5. 3 de nuestro trabajo, para designar precisamente el acto de fe.

⁴⁸⁰ S.K., *Diario 1844*, VI A 33, t. 3, pp. 145-146, n. 1075. Para la noción aristotélica de entimema cf. *Primeros Analíticos* - Libro 2 - Sección 3 - Cap. 27 - Párrafo 3: “El entimema es por lo tanto un silogismo de proposiciones verosímiles o de signos”. En *Tratados de Lógica*, Porrúa, México, 1993, p. 147.

⁴⁸¹ S.K., *Diario 1842*, IV A 49, t. 3, p. 66, n. 848.

expresa la decisión absoluta de la subjetividad⁴⁸². Es el milagro y el misterio que detiene a la razón y la obliga a reconocer sus límites; lo inexplicable y maravilloso de la libertad, como lo califica Kierkegaard: “El pasaje es precisamente un ‘salto’ (al cual corresponde la maravilla) que ninguna clave puede abrir. Luego, nos toca aprender que especialmente ¡‘das Gesetz des Geheimnisses’ [la ley del misterio] nos ayudará a explicar!”⁴⁸³.

Hemos visto en el capítulo precedente que la subjetividad metafísica, que es libertad radical, llega más lejos que la razón, porque aferra sus raíces. También en el salto la libertad va más allá de la razón -y valdría aclarar que, cuando Kierkegaard habla de razón, tiene en mente el absoluto abstracto del sistema hegeliano, que no logra escapar de la inmanencia, y puede ser utilizado como un subterfugio para dilatar la decisión. Por eso dice Kierkegaard que el salto “no necesita de largo tiempo para entender, y mucho menos si este largo tiempo del entender es una escapatoria para engañar”⁴⁸⁴. El pensamiento discurre silogísticamente, la libertad comienza con la decisión⁴⁸⁵. La vida humana no se asume en un proceso de derivación y sinteticidad racional, sino en una opción absoluta entre dos posibilidades contrarias: o el yo, o el no-yo.

El salto inicia el devenir existencial, o lo que hemos llamado el devenir propiamente histórico, que es el único movimiento real y realizador de la posibilidad, según explica Kierkegaard: “Permaneciendo sólo en la ‘posibilidad’, no se puede devenir espíritu. Sólo cuando la cosa deviene realidad y efectivamente toda esperanza terrestre se esfuma, sólo ahora él renace para comprender con plena verdad, aquello que desde el principio había casi comprendido, pero de modo que allí dormitaba un malentendido”⁴⁸⁶. El yo que dormía en la inmediatez parece ahora despertar a su plena verdad, una verdad que ya estaba en sueños, y que sale a la luz en la segunda vuelta de la libertad. La existencia es entonces la segunda vez del ser, el ser en libertad que no supone más que un salto, pero un salto patético, que convoca las más poderosas fuerzas del hombre, y las más antagónicas, para una lucha decisiva, la lucha por el yo que quiere recuperarse a sí mismo.

⁴⁸² Para la noción de pasaje patético cf. S.K., *Postilla*, P. 2, Sec. II, Cap. 4, A, *El momento patético*, pp. 472 ss.

⁴⁸³ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 186, t. 3, p. 248, n. 1271.

⁴⁸⁴ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 138, t. 3, p. 217, n. 1236.

⁴⁸⁵ Cf. S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 34, t. 3, p. 175, n. 1158.

⁴⁸⁶ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 417, t. 6, p. 26, n. 2321.

Ahora bien, veamos cuál es la dinámica y el recorrido de este devenir libre. La posición de lo posible en lo concreto, de lo esencial en lo real existente, en otras palabras, el salto, comienza con el retorno y la concentración sobre sí, erradicando de la subjetividad el apego a lo finito. La vuelta sobre sí es la tarea más alta del hombre, pero también la más ardua y lenta: se logra “lentamente, pero en profundidad”⁴⁸⁷. Para obtener el yo es necesario empezar por rechazar todo lo que el yo no es. En este rechazo reflexivo, comienza a manifestarse la conciencia del yo personal, primero bajo la forma de un yo desnudo y abstracto, luego, con la consistencia de una infinitud real⁴⁸⁸. Por eso Kierkegaard aconseja al Singular preocuparse absolutamente por sí mismo hasta el punto, si es necesario, de romper todas las ataduras⁴⁸⁹. Sin embargo, la mayoría de los hombres vive en la semiluz, no vuelven sobre ellos absolutamente -puramente-, sino como el polo subjetivo de la inmediatez óptica; pretenden reconocerse en lo inmediato, y allí abandonan su subjetividad en favor del objeto. De este modo no llegan a *ex-sistir*, permanecen en el estado de ensoñación, y a ellos eleva Kierkegaard su socrático grito: “¡Oh!, toma el momento para manifestarte por tí mismo completamente”⁴⁹⁰.

Hablar de manifestación total de sí equivale a hablar de autoconciencia, pero la autoconciencia kierkegaardiana no es la contemplación abstracta y vacía del *conócete a tí mismo* idealista, sino el *conócete* interpretado al modo griego y con los presupuestos cristianos⁴⁹¹. En otras palabras, se trata de una autoconciencia concreta y viva⁴⁹², que es para Kierkegaard el principio *quod* de la esfera existencial, según explica Fabro: “Para el pensamiento moderno, y también para K, el hombre opera como un yo conciente y, por eso, la autoconciencia no es simplemente un ‘*quid comitans o concomitans*’, sino el verdadero ‘*principium quod*’ de la esfera existencial”⁴⁹³. Precisamente por ser principio *quod*, y no sólo *comomitans*, la autoconciencia es el agente de la existencia, que no contempla ni recibe de modo pasivo, sino que opera y sustenta la

⁴⁸⁷ S.K., *Diario 1849*, X² A 131, t. 6, p. 191, n. 2612,

⁴⁸⁸ Cf. S.K., *La malattia*, p. 649.

⁴⁸⁹ Cf. S.K., *Diario 1848*, X³ A 506, t. 8, p. 113, n. 3187.

⁴⁹⁰ S.K., *Diario 1851*, X³ A 711, t. 8, p. 168, n. 3299.

⁴⁹¹ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 150.

⁴⁹² Cf. *Ibidem*, pp. 186-187.

⁴⁹³ C.F., *Riflessioni*, p. 80

internalización espiritual. La autoconciencia, afirma Kierkegaard, “es acción y esta acción a su vez es interioridad”⁴⁹⁴.

La vuelta sobre sí, operada en la acción libre de la autoconciencia, va retomando para el espíritu el poder que le pertenece, hasta el punto en el cual “se recoge como espíritu y tiene las fuerzas puras del espíritu”⁴⁹⁵. Estas fuerzas recogidas le posibilitan ponerse en la existencia mediante sí mismo, siendo la libertad su motor y su fin. Entonces da el salto por el cual “asume de una vez toda su naturaleza eligiéndose a sí mismo”⁴⁹⁶. Si el salto era lo más arduo, a él le sigue la simplicidad y la levedad del espíritu que quiere ser sí mismo, la libertad que quiere la libertad, y que “se encuentra ahora esencialmente en acuerdo puro consigo mismo”⁴⁹⁷.

El acuerdo puro es el del yo con la libertad, que él es esencialmente, y que ahora ha devenido fuerza efectiva, poder real. Fabro lo compara con la coincidencia de lo cóncavo y lo convexo: “Para Kierkegaard en cambio el yo se afirma sólo mediante el yo, la libertad se actúa mediante la libertad: yo y libertad son como lo cóncavo y lo convexo y crecen el uno para el otro, porque el yo es esencialmente libertad”⁴⁹⁸. Lo que se elige no es una cosa ni un valor, lo que se elige es la libertad: la propia naturaleza en acuerdo puro,

⁴⁹⁴ S.K., *Il concetto*, p. 187. Hay en la autoconciencia una dialéctica de conocimiento y voluntad, que Kierkegaard expresa de la siguiente manera: “En suma, la conciencia, es decir, el conocimiento de sí mismo, es el criterio decisivo para el yo. Más conciencia, más yo; más conciencia, más voluntad; más voluntad, más yo. Un hombre que no tiene de ningún modo voluntad no es un yo; más grande es su voluntad, más grande es también la conciencia que él tiene de sí mismo” (S.K., *La malattia*, p. 634). K. Jaspers toma y comenta esta idea kierkegaardiana: “‘Cuanta más voluntad, tanto más ‘sí mismo’. Un hombre, que no tiene voluntad, no es ‘sí mismo’; pero cuanto más voluntad tiene, tanta más autoconciencia tiene también. La auto-conciencia no es contemplación, sino acción, el proceso que Kierkegaard llama interioridad. ‘Empieza por la reflexión con el ‘acto’ de la separación, en la que el ‘sí mismo’ fija su atención en sí mismo como esencialmente diferente del ambiente, del mundo exterior y de su influjo’. En la ‘autoreflexión’ obtiene la ‘conciencia’ de un ‘sí mismo’ por la que la abstracción infinita de todo lo externo y de este ‘sí mismo’ es lo que impulsa hacia adelante en todo el proceso, por la que un ‘sí mismo’ acepta infinitamente su ‘sí mismo real con sus dificultades y ventajas’” (*Psicología de las concepciones...*, cit., p. 541).

⁴⁹⁵ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 417, t. 6, p. 26, n. 2321.

⁴⁹⁶ S.K., *Diario 1850*, X³ A 501, t. 8, p. 112, n. 3184.

⁴⁹⁷ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 417, t. 6, p. 27, n. 2321.

⁴⁹⁸ C.F., *Riflessioni*, p. 223.

la mismidad que el espíritu es. Y parecería que aquí, la escuela protestante de Kierkegaard reclama sus derechos porque “Lutero ha establecido el más alto principio espiritual: la interioridad pura”⁴⁹⁹.

La subjetividad kierkegaardiana es la del hombre esencial, establecido en la existencia por la actuación de su libertad, porque existencia es libertad en acto⁵⁰⁰, que emerge sobre todo y con todo condicionamiento, para ponerse y ponerlos por sí misma. Vemos ahora el cumplimiento de lo que Fabro mencionaba como la autocausalidad⁵⁰¹ de la libertad, y que nuestro intérprete deja traslucir aquí, tanto en su razón de eficiencia como en su razón de fin: “Como el pensamiento es la perspectiva de lo posible, así la libertad es la causa de lo real y de sí misma - ‘causa sui’ - y precisamente de ese ser que es constitutivo del espíritu como tal y que lo concluye”⁵⁰².

La libertad no se actúa aferrando un objeto distinto de sí, sino perfeccionando y purificando el acto⁵⁰³, autenticando lo que es, y en esta dirección apuntaba el elogio fabriano, por haber Kierkegaard reconducido la libertad a su fondo actualístico. La posición de su verdad no está en el contenido, porque su determinación radical no la compromete a un objeto distinto de sí, sino en su propio acto espiritual indivisible e inalienable⁵⁰⁴. Y concluye Fabro, siguiendo a Kierkegaard, “la libertad en su esencia no tiene contenido, es el continente. Es lo que se pone y pone toda otra cosa”⁵⁰⁵. Como continente dominador, ella establece el contenido en su intensificarse.

Esta idea es la que ha expresado Kierkegaard con la identificación del *cómo* y el *qué*. En efecto, hay un modo de poner el acto, y el modo es una determinación intrínseca al acto mismo, una forma de realización cuya emergencia coincide con el contenido, con el qué. El danés aclara que aquí no se refiere a cualquier acto, sino únicamente al acto libre que define la posición del espíritu en cuanto tal, y en este sentido afirma que “especialmente hay una diferencia infinita en la vida del espíritu, porque allí el precio coincide siempre con la compra, o bien, el precio es la mercancía

⁴⁹⁹ S.K., *Diario 1853-1854*, XI² A 305, t. 12, p. 29, n. 4413.

⁵⁰⁰ Cf. C.F., *L'essere*, p. 48

⁵⁰¹ Cf. Cap. 3. 3.

⁵⁰² C.F., *Tra*, p. 99.

⁵⁰³ Cf. C.F., *L'essere*, p. 78.

⁵⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 243.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 79.

misma, aquello que se compra”⁵⁰⁶. La identidad del cómo y del qué dice aquella subjetividad pura que se da a sí misma como objeto, y ésta es la originalidad, según Fabro, de la libertad kierkegaardiana, es decir, “la dialéctica (siempre abierta) de correspondencia entre el lado objetivo y aquel subjetivo”⁵⁰⁷.

Consideramos que la coincidencia de subjetividad y objetividad es uno de los puntos centrales, pero también más arduos, del pensamiento kierkegaardiano, al punto que nuestro intérprete ha llegado a ver aquí un juego de equívocos. En efecto, anota en la introducción al *Diario* “decir que lo que importa es la ‘pasión’ por la verdad y no su ‘contenido’, el ‘cómo’ (hvorledes) y no el ‘qué’ (hvad) ; que una verdad por el solo hecho de que triunfa por el sufragio de la ‘masa’ no es más verdad, sino que deviene error (VIII A 605) ; que quien adora a un ídolo con el arrobamiento de la pasión subjetiva no sólo está en la verdad, sino que lo es más que aquel que tiene con el Dios verdadero una relación objetiva: todo esto es un juego de equívocos y corre el peligro de invertir el orden natural de las cosas. K. aquí termina por olvidar justamente aquel concepto de creatura que está en la base de toda su obra, es decir, aquella distinción de esencia y de existencia, que atribuye a Dios la verdad por esencia y a la creatura la verdad por participación”⁵⁰⁸.

No obstante, años más tarde, y ya en su propia elaboración del tema, Fabro apuntará que “el pasar de la posibilidad al acto es el darse un objeto y un contenido. Parece, y aún es obvio, que la libertad puede darse como contenido y objeto a sí misma como capacidad activa y el propio acto que la realiza: éste es el momento de su ‘devenir intrínseco’, o sea, del

⁵⁰⁶ S.K., *Diario 1849*, X² A 327, t. 7, pp. 45-46, n. 2728

⁵⁰⁷ C.F., *Riflessioni*, p. 226.

⁵⁰⁸ C.F., *Diario*, t. 1, p. 99. En la línea de las afirmaciones kierkegaardianas que comenta Fabro, se alza otra frase que no debe haberlo exasperado menos. En efecto, dice Kierkegaard: “Si me quieres comprender bien, puedo decir que en el elegir no importa tanto elegir lo justo cuanto la energía, la seriedad y el *pathos* con el cual se elige. Con esto la personalidad se manifiesta en su infinitud interior y se manifiesta nuevamente”. *Estética y ética*, p. 13. Cabe destacar, por otra parte, que cuando Kierkegaard afirma en *Mi punto de vista* que si una verdad triunfa por el sufragio de la masa es *eo ipso* la mentira, se esfuerza en aclarar que no habla de la competencia insoslayable que la multitud tiene en materias terrenales o políticas, sino exclusivamente de lo ético y ético religioso, donde justamente, como veremos, la verdad es la subjetividad (Cf. *Mi punto*, p. 150).

profundizarse en la propia pertenencia a sí misma, que es un acrecentarse en el retorno a sí misma”⁵⁰⁹.

Kierkegaard y Fabro coincidirían, finalmente, en que forma y contenido se identifican en el devenir intrínseco del acto libre, según el cual la subjetividad retorna sobre sí para lograr el acuerdo puro, la asunción total de su naturaleza: he aquí el fin de la libertad. Pero la cuestión no es tan simple, sobre todo si se quiere que este acuerdo puro no sea vacío y abstracto, o mejor, si se quiere salvar del hegelismo que parece presentarse, decía Fabro, en los mismos términos⁵¹⁰. La cuestión tampoco es simple para Kierkegaard, para quien “una elección de sí desnuda, una reflexión absoluta, es imposible”⁵¹¹. Una posibilidad repetida permanece posibilidad a la segunda potencia que se pierde a sí misma, como era el caso de aquella reduplicación que olvidaba el polo necesario y finito del yo. De aquí la exigencia fabriana: “Para que el acto, y el devenir que él comporta, no se revele una mera tautología y no se resuelva en la repetición vacía e indeterminada de la posibilidad o bien capacidad activa originaria, es necesaria una determinación que, aunque permanezca intrínseca al acto, sin embargo comporte a la par una efectiva actuación de la posibilidad originaria”⁵¹².

La determinación que por una parte permanece intrínseca al acto libre, y por otra quiebra su immanencia, empujándolo a un auténtico movimiento, es la relación al Absoluto, Quien ha puesto la relación misma del yo-yo. Así explica Kierkegaard: “Dios mismo es para nosotros este ‘cómo’ nos ponemos en relación con El. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos (...) y un hombre quizás logra encontrar un modo más acertado etc. En relación a Dios el ‘cómo’ es el ‘ésto’. Aquel que no se pone en relación en el modo del abandono absoluto, no se pone en relación con Dios. Respecto a Dios no se

⁵⁰⁹ C.F., *L'essere...*, cit., p. 245.

⁵¹⁰ Así, por ejemplo, se lee en la *Filosofía del Derecho*: “La voluntad que es ‘en sí’ y ‘por sí’, es verdaderamente infinita, porque ‘su objeto es ella misma’ y, por lo tanto, el objeto no es para ella ‘otra cosa’, ‘ni un límite’ sino que es, al contrario, ‘la voluntad vuelta a sí’. Por una parte, no es simple posibilidad, disposición, poder (potencia), sino lo ‘real infinito’ (*infinitum actu*), ya que la existencia del ‘concepto’, o su objetiva exterioridad, es la interioridad misma”. *Op. cit.*, Parágrafo 22, p. 57.

⁵¹¹ C.F., *Diario*, t. 1, p. 115.

⁵¹² Cf. C.F., *L'essere*, p. 245.

puede poner ‘hasta cierto punto’, porque Dios es justamente la negación de todo lo que es ‘hasta cierto punto’⁵¹³.

La interioridad pura es, entonces, el abandono absoluto al Absoluto, la ex-sistencia en el Trascendente; un movimiento interno al yo, pero que tiene su fundamento en el Otro, como explica nuestro intérprete: “Esto significa, y K. lo explica rápidamente, que la dialéctica es totalmente interna al yo -he aquí la novedad de la perspectiva existencial- pero no tiene por fundamento el yo, sino el Absoluto -he aquí la continuidad con el pensamiento metafísico”⁵¹⁴.

Quoad nos, Dios coincide con el cómo de la subjetividad, porque ésta no puede retornar a su pureza originaria, sino poniéndose bajo la fuerza del Poder que la sostiene. Sin una presión Infinita, la libertad no puede saltar

⁵¹³ S.K., *Diario 1850*, X² A 644, t. 7, p. 173, n. 2936. La identidad del cómo y el qué con la cual Kierkegaard intenta romper la inmanencia, ha suscitado las más variadas interpretaciones. Entre ellas mencionaremos, por ejemplo, la de A. De Waehlens, quien considera a Kierkegaard tan nihilista como Heidegger. En efecto, dice, “el mundo de ‘Sein und Zeit’ es, desde más de un aspecto, el exacto ‘pendant’ del Dios de Kierkegaard. Juega el mismo papel y acaba, igualmente, con el mismo fracaso” (*La filosofía de Martín Heidegger*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid, 1945, p. 341). Continúa explicando que, cuando Kierkegaard reduce el existir humano a un acto de elección, intenta escapar al solipsismo. Sin embargo, esto es un “vano intento; demostramos a continuación que este ‘Otro’ absoluto, con el que se pretende salvar a la subjetividad del solipsismo, no es sino un fantasma nacido de esta subjetividad misma, la cual, por ende, a pesar de todos esos esfuerzos, se queda irremediamente solitaria” (*Ibidem*). En el mismo texto refiere la opinión de Wahl, quien vería con acierto “que llevada hasta el extremo la posición de Kierkegaard terminaría en el triunfo de la idea de subjetividad sobre la trascendencia”. El Dios de Kierkegaard es para De Waehlens un mito, y añade “de la misma manera que el Dios de Kierkegaard no es sino un mito, el mundo de Heidegger tampoco es un existente que nos oponga una resistencia real. No es sino el tope de nuestra subjetividad, una prueba que ésta se propone en orden a su propia consumación. No existe en sí, y, lejos de ser un trascendente, es tan sólo aquello que se constituye cuando el ‘Dasein’ se trasciende a sí mismo. En el fondo no ocurre otra cosa en Kierkegaard” (*Ibidem*, p. 342). Concluye así en el nihilismo kierkegaardiano: “(...) el hombre de Kierkegaard, en cuanto que logra por la reflexión y la angustia arrancarse de las actividades puramente mecánicas, para asirse a sí mismo y constituirse en subjetividad, se ve abocado necesariamente a la nada absoluta” (*Ibidem*, p. 345). En breve, tanto el mundo de Heidegger como el Dios de Kierkegaard son para De Waehlens una creación humana destinada al fracaso.

⁵¹⁴ C.F., *Riflessioni*, p. 223.

hacia sí misma, sin el golpe, dice Kierkegaard, del Absoluto: “Esta presión es como el ‘golpe de sol’ inmediatamente sobre el cerebro. El es lo Infinito, concentrado intensivamente en una sola presión y en un solo instante”⁵¹⁵. Abrirse a este golpe de sol del Absoluto, dejarlo abrasar en cada rincón de la interioridad para restituirla a su pureza originaria, es la forma de la libertad. Ninguna presión finita puede causar una aspiración infinita. Por el contrario, su fuerza disuelve la libertad, que sólo un golpe infinito es capaz de desatar. Quizás en este sentido se deba entender la afirmación fabriana, según la que “Kierkegaard, contra las apariencias, cumple su análisis sobre un plano rigurosamente metafísico, fiel al principio tomista de la especificación de los actos por medio de los objetos”⁵¹⁶.

Hechas estas precisiones, entonces sí reafirmamos que el yo se pone a sí mismo mediante sí mismo y teniéndose por objeto, y no lo hace en el sentido de la autogénesis idealista-inmanentista, sino en unión con la Libertad por esencia, que es Dios. Fabro explica que “retornando sobre sí, la libertad reconoce la propia finitud y contingencia y ve la propia salvación en la unión de la propia libertad participada a la libertad por esencia”⁵¹⁷. La constitución última de la libertad adviene mediante el concurso y la participación al Absoluto, en su inserción trascendente a Él⁵¹⁸, ya que cuando el espíritu retorna sobre sí mismo, retorna *eo ipso* a Dios⁵¹⁹. Descubriéndose a sí mismo, descubre a Dios, y no en vano tanto Fabro como Jolivet han visto aquí el *redi in te ipsum* del agustiniano danés: “Este viaje de exploración en busca de Dios, es un viaje al interior; la *pointe* en él es precisamente conservarse en la singularidad, y luego en el interior no hacer más que eliminar los impedimentos”⁵²⁰. No vayas fuera, dice aquí Kierkegaard, porque en tu interior habita Aquel que es más interior. En esta instancia, el momento teológico constitutivo de la conciencia se advierte como principio actuante de la libertad, impelente hacia un *extra*, fundante de la existencia. Sin Absoluto trascendente no hay salto, y, como explica Fabro, “si por encima del hombre no hay Dios que funde precisamente el ‘ex-sistir’ del hombre como garantía, sostén y término efectivo del mismo,

⁵¹⁵ S.K., *Diario 1852*, X⁵ A 17, t. 9, p. 188, n. 3721.

⁵¹⁶ C.F., *Dall’essere*, p. 141. El texto de Fabro se refiere a la dialéctica interna del acto de fe y de su objeto: la paradoja. Pero como el acto de fe es por definición, como veremos, el acto libre, lo transcribimos en este lugar.

⁵¹⁷ C.F., *Tra*, p. 84.

⁵¹⁸ Cf. C.F., *L’essere*, p. 102.

⁵¹⁹ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 166.

⁵²⁰ S.K., *Diario 1854*, XI² A 171, t. 11, p. 222, n. 4330.

la existencia se agota en sí misma, como inútil y dolorosa contorsión de sí en sí”⁵²¹.

La libertad radical, y por tanto su posición actual, se muestran aquí como capacidad y realidad de relación, porque significan, dice Fabro, “aquel constituirse del yo en ‘yo’ mediante una relación absoluta trascendental a esto que hace al yo mismo la propia singularidad inobjetable e incomunicable”⁵²². Capacidad de relación a Dios, y desde Dios, con dialéctica infinita, a todo lo demás, en otras palabras, decisión fundamental y, desde allí, constitución de las libertades ónticas o aplicadas que menciona nuestro intérprete: “El pasaje de la libertad originaria constituyente a las libertades ónticas constitutivas adviene mediante la libertad misma, que, en su extenderse o salir de sí, cualquiera sea el modo, o bien en su objetivarse, no se abandona a sí misma, sino que se debe conservar e intensificar en el acrecentado conocimiento de la pertenencia a sí misma mediante la relación al otro y a otro. Tal relación, lejos de extrañar o ‘alienar’ la libertad originaria, la debe más bien ‘autentificar’ en cuanto en la relación al otro o a otro, el otro del cual se habla no es y no debe ser algo extraño a la libertad misma, sino ofrecer a la misma la actuación de aquella relación de la cual la libertad es en su raíz posibilidad. En este sentido la libertad y la ley natural ejercen su actuación en las libertades aplicadas y en las leyes positivas”⁵²³.

En consecuencia, el devenir intrínseco de la libertad, que la tiene por objeto y fin, no es mera tautología vacía, sino relación concreta al Otro. Esta relación concreta que es la libertad efectiva, si por una parte exige el reconocimiento de Dios como Principio y Fundamento de la existencia, implicaría además, según Fabro, la admisión de un orden jerárquico de esencias, porque “no es posible la actuación de la existencia sin una posición de esencia; pero no hay posición de esencia sin una jerarquía de esencias y por lo tanto sin una verdadera trascendencia, en fin, sin la admisión del Absoluto”⁵²⁴. Junto a la prioridad metafísica de la esencia sobre la existencia, Fabro vería implícita, en el pensamiento kierkegaardiano, la afirmación de una gradación metafísica de seres que lleva al Absoluto como Causa de las perfecciones participadas, y de la libertad misma, que, como tal, deberá actuarse en el retorno a su Fundamento. En otras palabras, vería implícito el reconocimiento de la *cuarta vía* tomista, que ya hemos indicado.

⁵²¹ C.F., *Tra*, p. 112.

⁵²² C.F., *L'essere*, p. 71.

⁵²³ C.F., *L'essere*, p. 245.

⁵²⁴ C.F., *Tra*, p. 92.

Sobre este reconocimiento, el hombre puede establecerse en su Principio, tal cual lo exige la actuación de la libertad⁵²⁵.

Ahora bien, la subjetividad pura, que se establece en el Principio con el salto existencial, coincide con la fe, según la explícita afirmación kierkegaardiana: “Cuando la reflexión está totalmente agotada, entonces comienza la ‘Fe’”⁵²⁶. La fe es, en una primera aproximación, una relación personal entre Dios y el hombre⁵²⁷, el acto por el cual el Singular existe delante de Dios, y por el cual el Absoluto Personal y Trascendente presiona como un golpe de sol. La evangélica obediencia de la fe converge con el ámbito existencial, que es respuesta a lo mandado, según dice Kierkegaard: “El existir es precisamente la cosa simple (...) Existir, hacer según lo que es mandado: he ahí la cosa simple. Especular, razonar es lo contrario de lo simple”⁵²⁸.

La autogénesis y creatividad del Yo se manifiesta entonces sostenida sobre una instancia necesitante -lo que es mandado-, y su cumplimiento es lo simple, porque se trata de ser actualmente lo que se es por esencia. De aquí que para Fabro “la instancia existencial es aquella que hemos dicho la exigencia del ‘hombre esencial’”⁵²⁹. Lo complejo y arduo son, en este sentido, los subterfugios racionales y demoníacos que intentan escapar al deber y a la responsabilidad de ser sí mismo. Por el contrario, la existencia afirmada en Dios es síntesis “de finito e infinito; el existente es finito e infinito”⁵³⁰.

En primer lugar, el salto existencial se compone con la infinitud, y explica Kierkegaard que “como he dicho, para las decisiones de la finitud es necesario ser constreñidos -para aquellas de la infinitud, es justamente el deseo de la libertad el arriesgarse allí, y sólo con la libertad se entra en la decisión de la infinitud”⁵³¹. Si la decisión, en el vértigo de la libertad, aferra únicamente lo finito, está perdida, porque, en el ámbito objetivo, es el objeto el que impone el precio y la compra. La libertad se convierte en astucia y cálculo, deducción de probabilidades y consecuencias, que opera *more*

⁵²⁵ Cf. C.F., *Diario*, t. 1, p. 115.

⁵²⁶ S.K., *Diario 1844*, V A 28, t. 3, p. 124, n. 1005.

⁵²⁷ La noción kierkegaardiana de fe la retomaremos especialmente en el Cap. 5. 3-4 de nuestro trabajo.

⁵²⁸ S.K., *Diario 1850*, X³ A 424, t. 8, p. 94, n. 3148.

⁵²⁹ C.F., *Tra*, p. 88.

⁵³⁰ S.K., *Postilla*, p. 474.

⁵³¹ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 185, t. 4, p. 58, n. 1447.

geometrico sobre un tablero de piezas y situaciones pre-establecidas. Por el contrario, continúa desarrollando Fabro el sentido kierkegaardiano de la elección “eligiendo el Absoluto la libertad se hace verdaderamente acto y se encuentra en acto: en el acto de poseerse a sí misma y de dominar -de poder elegir, asumir y refutar- cuanto está debajo de ella”⁵³².

No se trata de negar lo finito, sino de liberar su constricción con dialéctica infinita. Esta liberación ha sido la tarea de Kierkegaard, como atestigua: “La causa por la cual mi vida es tan inmesamente forzada, pero también tan inventiva, es que yo no he sido jamás constreñido a algo finito, sino que he debido siempre elegir la decisión con dialéctica infinita. Pero de aquí ha venido también una dificultad. Porque en las decisiones del espíritu uno se puede resolver libremente a arriesgar, pero en relación a la finitud (como por ejemplo la salud) se debe en el fondo ser constreñidos. Las decisiones finitas son demasiado poca cosa para poder desde lo infinito arribar a ellas -por eso es necesario ser constreñidos por ellas. Ser constreñidos es la única ayuda de la finitud. La elección de la libertad, ¡la única cosa que salva en el ámbito de la infinitud!”⁵³³.

Lo finito constringe con su límite la aspiración absoluta, anulando el sentido de tal aspiración. Sin embargo, es uno de los deseos más profundos del hombre salvar lo finito, re-petirlo⁵³⁴, reflejarlo en la propia reduplicación, y retenerlo, no ya como fin, sino como materia del devenir espiritual, en el sentido que aclara Fabro: “En la naturaleza la singularidad es para la especie, para la universalidad; en el espíritu la universalidad es para la singularidad, no como inmediatez de naturaleza, sino como reduplicación de persona. Así la dialéctica ‘natural’ de singularidad inmediata y de universalidad inmediata es ordenada y ofrecida al espíritu, como punto de partida y a menudo también como materia de su dialéctica refleja e inversa respecto a aquella natural”⁵³⁵. La dialéctica natural corresponde al ámbito inmediato de la experiencia y de los mecanismos intelectuales. En esta esfera, el hombre posee una concretez de primer grado, que transcurre en el fluir temporal de su vida sensible e inmediatamente espiritual. A partir de aquí deberá lograr su concretez de segundo grado, asumiendo esta dialéctica natural, dice Fabro, como materia de su

⁵³² C.F., *Diario*, t. 1, p. 116.

⁵³³ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 178, t. 4, p. 57, n. 1445.

⁵³⁴ Cf. Apartado 3 del capítulo actual.

⁵³⁵ C.F., *Diario*, t. 1, p. 115.

interioridad auténtica. De este modo, la existencia logra ser síntesis de finito e infinito.

En tercer lugar, el salto existencial se compone, dice Kierkegaard, con la eternidad: “‘Comenzar’ es siempre tomar una resolución, pero en el fondo una resolución considera siempre la eternidad”⁵³⁶. En el tiempo no hay comienzo, y, por lo mismo, tampoco decisión, sino discurrir inmanente de un estado a otro. La resolución toca el punto *extra* del tiempo, lo salta en el instante y lo recupera en la unidad de lo Eterno⁵³⁷. Si el tiempo no elige la eternidad, permanece en la clausura de la desesperación. Por el contrario, si la eternidad no elige el tiempo, se convierte en una forma vacía, y por eso la existencia es síntesis de ambos.

En último lugar, el salto existencial se compone de posibilidad y necesidad, y aquí esta última asume un nuevo sentido porque, según parece decir Kierkegaard, lo necesario es la posibilidad, y la posibilidad es poder infinito cuando deviene necesidad: “Así con la conversión, en el sentido más riguroso: es necesario creer en la posibilidad del nuevo inicio absoluto, de otro modo se permanece esencialmente en las cosas viejas. Es esta intensidad infinita en la anticipación de la Fe, que tiene el coraje de osar creerlo, de transformar las cosas viejas en un absoluto olvido: y ahora ¡creer absolutamente en el comienzo!”⁵³⁸.

Es necesario creer en la posibilidad para que la vida humana sea capaz de un comienzo, para que el Individuo pueda empezar. La necesidad hace de la libertad su realidad, porque para Kierkegaard la realidad es síntesis de posibilidad y de necesidad⁵³⁹, es decir, la síntesis que la libertad es, la síntesis de la fe. La fe es el acto de libertad que restituye a la subjetividad su fuerza originaria, su omnipotencia. Anclado en el Ser necesario, el Singular trasciende lo finito, y se abre sobre él como un nuevo cielo de infinitud, bajo el cual todo es posible.

⁵³⁶ S.K., *Diario 1844*, V A 72, t. 3, p. 133, n. 1040.

⁵³⁷ Cf. Apartado 3 del presente capítulo.

⁵³⁸ S.K., *Diario 1850*, X² A 371, t. 7, p. 61, n. 2759.

⁵³⁹ Cf. S.K., *La malattia*, p. 638.

2. El *aut - aut*

Hemos hablado ya de la libertad constitutiva del ser espiritual, en cuanto fuerza inagotable e indeterminada de su propio devenir. Hemos también referido que esta capacidad fundante debe actualizarse en la posición sintética y refleja del yo como existente. Ahora bien, la libertad radical es un poder ambiguo, solidario con la síntesis esencial que es el hombre. Su ambigüedad significa que en el fondo del espíritu coinciden la capacidad de bien y de mal, de finito e infinito⁵⁴⁰. Ella es, según Fabro, la verdadera paradoja: “Esta libertad, como posibilidad positiva o negativa, es la verdadera paradoja, que a su vez es el fundamento de la existencia e impide que ésta se evapore en conceptos, como pretende el sistema y toda filosofía que quiere cerrar la existencia”⁵⁴¹.

Las filosofías que cierran la existencia son aquellas que separan la libertad de su fundamento y horizonte metafísico, ético y religioso, haciendo profesión de un monismo fenomenológico, que erradica sin residuos la diferencia entre el ser y el aparecer, la immanencia y la trascendencia. Pero la existencia es para Fabro inescindible de una posición ontológica, es decir, de la afirmación del ser y de una jerarquía de seres⁵⁴², sobre los cuales la libertad se proyecte.

Sobre esta bidimensionalidad -ser y aparecer; immanencia y trascendencia- se juega la bidimensionalidad de la libertad, es decir, la dialéctica de la decisión que nuestro intérprete explica: “La libertad implica ciertamente una dialéctica, y, en un cierto sentido, una ‘dialéctica doble’, para usar un término querido a K, pero del cual alargo el sentido: la libertad es dialéctica respecto tanto al sujeto cuanto al objeto. No hay libertad en la existencia sino donde el sujeto pueda elegir y pueda no elegir, ni donde el objeto no sea y no pueda también aparecer adecuado o inadecuado”⁵⁴³. Fabro aclara que prolonga el sentido de la dialéctica doble kierkegaardiana, porque, en efecto, no está en Kierkegaard, al menos explícitamente, la distinción entre la libertad de elección y de especificación, entre la dialéctica objetiva y la subjetiva. Para él, la dialéctica doble es la reflexividad de la libertad, que, renunciando a todo, luego lo retoma por la fe en la posibilidad.

⁵⁴⁰ Cf. C.F., *L'essere*, p. 248.

⁵⁴¹ Cf. C.F., *Tra*, p. 117.

⁵⁴² Cf. *Ibidem*, p. 93.

⁵⁴³ C.F., *Tra*, p. 88.

En el pensamiento kierkegaardiano hay una dialéctica triádica: la síntesis que constituye al yo; pero hay también una dialéctica de dos términos: el *aut-aut*, verdadera cualificación del devenir espiritual. En oposición a la *Aufhebung* hegeliana, Kierkegaard, apunta Fabro⁵⁴⁴, eligió el término *aut-aut* para indicar la dialéctica tensorial, o bien binaria, de la elección, que es el núcleo de la existencia: “Dios o Santanás”⁵⁴⁵, “satisfacción pura y simple de un instinto, o espíritu”⁵⁴⁶. La intención de Kierkegaard es, claramente, oponerse a la mediación propuesta por el sistemático alemán, por lo cual dice: “Por otra parte, es grave reconocerlo, pues si se reconoce la mediación entonces no existe elección absoluta, y, si ésta no existe, no hay ningún ‘aut - aut’ absoluto. Ahí está la dificultad; creo, sin embargo, que la misma se debe a la confusión de dos esferas: la del razonamiento y la de la libertad. El contraste no existe para el pensamiento, el cual se resuelve en la otra cosa y, luego, en una síntesis superior, en cambio el contraste existe para la libertad; pues ella lo excluye”⁵⁴⁷.

El *aut-aut* es necesario, porque esa energía fundante que es la libertad radical es intrínsecamente dialéctica y ambigua, como explica Fabro: “En esta perspectiva toda decisión que proyecta el hombre en su auténtico ser de espíritu y sobre su último destino es intrínsecamente dialéctica, suspendida al actuarse de su libertad personal en la relación que ella debe tener con el Absoluto”⁵⁴⁸.

La alternativa nos introduce directamente en la instancia ética como esfera propia de la libertad. Sin alternativa, sin posibilidad de excluir o recibir, no hay elección, y el hombre permanecería subsumido en el ámbito estético⁵⁴⁹. La elección es, según Kierkegaard, “decisiva para el contenido de la personalidad”⁵⁵⁰. De aquí que Fabro la defina como “el nudo y la clave de exploración de la estructura de la existencia en S.K.”⁵⁵¹, por la cual se establece el momento decisivo que da a la existencia su propio valor⁵⁵².

⁵⁴⁴ Cf. C.F., *Diario*, t. 12, Índice de términos, p. 152.

⁵⁴⁵ S.K., *Diario 1854*, XI² A 31, t. 11, p. 138, n. 4240.

⁵⁴⁶ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 259, t. 10, p. 211, n. 4005.

⁵⁴⁷ S.K., *Estética y ética*, pp. 28-29.

⁵⁴⁸ C.F., *Tra*, p. 159.

⁵⁴⁹ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 222

⁵⁵⁰ S.K., *Estética y ética*, p. 15.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 161.

⁵⁵² Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 170.

Ahora bien, la esfera ética no debe ser considerada como un segundo estadio intermedio e independiente del religioso⁵⁵³. Por el contrario, la alternativa que abre el espacio ético, debe por lo mismo invadir y sostenerse en el plano religioso, único lugar de la existencia donde el yo es llamado a decidir desde sí mismo, a elegir la cualidad del propio ser, en la tensión de tiempo y eternidad, y delante de Dios. El *aut-aut* es entonces una decisión fundamental, la elección absoluta, de la que dice Kierkegaard: “El hecho de que lo que esté del otro lado es lo estético, que es la indiferencia, te demuestra que, en cierto modo, no se trata de la elección de alguna cosa. Sin embargo, hay una elección, sí, una elección absoluta, pues sólo al elegir de un modo absoluto se puede elegir la ética”⁵⁵⁴.

a) La elección absoluta

La alternativa que compromete la libertad kierkegaardiana no refiere el bien y el mal como objetos extrínsecos entre los cuales se deba elegir, mediando una reflexión objetiva, y explica Kierkegaard: “Si se dice que la libertad comienza como ‘*liberum arbitrium*’ (una cosa que no se encuentra en ningún lado. Cf. Leibniz), que puede elegir igualmente el bien y el mal, se vuelve desde el principio imposible toda explicación. Hablar del bien y del mal como si fuesen el objeto de la libertad, quiere decir hacer finitos tanto la libertad cuanto los conceptos de bien y de mal”⁵⁵⁵. Por eso, decía Kierkegaard, la libertad es infinita y surge de la nada, y Fabro lo elogiaba

⁵⁵³ Fabro ha desarrollado esta tesis en su artículo: *La dialettica della situazione nell'etica di S.Kierkegaard*, publ. en el vol. *L'etica della situazione*, Ed. Guida, Napoli 1974, pp. 75-96, luego también en *Riflessioni*, pp. 161 ss. De la misma opinión parece ser R. Cantoni, quien afirma que el estadio ético es propedeútico de una vida superior: la religiosa. Entenderlo de otro modo significaría dejar sin explicación el hecho de que, a pocos meses de publicar *Aut-aut*, el danés haya publicado *Temor y temblor*, donde precisamente la ética se muestra supeditada a lo religioso. (Cf. R. Cantoni, *Aut-aut*, tr. it. de K.M. Guldbrandsen y Remo Cantoni, Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 1993, pp. 201 ss.).

⁵⁵⁴ S.K., *Estética y ética*, p. 34.

⁵⁵⁵ S.K., *Il concetto*, p. 169. Para la alusión a Leibniz cf. *Teodicea*, Parágrafo 319. La misma idea aparece en las primeras páginas de *Aut - aut*, donde dice Kierkegaard: “¿Qué es, pues, lo que yo separo en mi ‘aut - aut’? ¿Es el bien o el mal? No, sólo deseo conducirte hasta el punto en que esa elección sea verdaderamente importante para ti. De eso se trata. Bastaría conducir a un hombre hasta la encrucijada de tal modo que no hubiese para él más salida que la elección, para que eligiera con justeza”. Cf. *Estética y ética*, p. 21.

por haber reconducido la libertad a su auténtica raíz, que es la *possibilitàd para la possibilità*. Nuestro intérprete aclaraba que aquí el horizonte operativo de la libertad es invertido respecto a la perspectiva clásica, en la que la razón tiene el comando de la esfera ética, y reconducido a la emergencia de la voluntad, en la que cada uno reconoce su propio yo⁵⁵⁶.

Fundar la libertad sobre el contenido de un objeto extrínseco ha sido para Fabro el error de cierta tradición occidental, que él caracteriza como esencialista e intelectualista, y según la cual “la libertad es más pasiva que activa en cuanto espera el juicio de la razón y la razón es el árbitro, el fundamento y podríamos decir el déspota de la libertad. ¡Pero esto es intelectualismo!”⁵⁵⁷. El intelectualismo hace de la libertad una función pasiva de la inteligencia, pero, continúa Fabro, “si bastara el contenido del acto para mover a la voluntad, el momento voluntario del acto, que consiste en la aspiración formal al bien y el momento libre, que consiste en la elección real, ya sea del fin último concreto como de los medios, terminaría por coincidir y la libertad se identificaría con la pura racionalidad en acto”⁵⁵⁸. Es decir, si el bien estuviera preformado objetivamente fuera de la libertad, el sujeto no tendría más que adecuarse a él, primero intelectualmente, y luego, como función supeditada a la anterior, con el querer, que haría las veces de un operador intelectual. Entonces la cualificación de un hombre dependería de su mayor o menor lucidez mental, y, a la postre, de una objetivación extrínseca de la subjetividad. Y concluye Fabro: “Pero entonces no se entiende más nada, porque si la libertad, que es el acto cualitativo más profundo, más íntimo, más constitutivo, más inalienable, más comunicable, más interior, o sea, si la libertad, que es la cualidad por excelencia del espíritu, es reducida a una propiedad de un contenido fundante, entonces ella no es más constitutiva de la dignidad misma de la persona”⁵⁵⁹.

Mientras que la inteligencia es pasiva, objetiva, indiferente y especulante, la decisión exige la pasión y el riesgo, y tales no son propiedades de los objetos, sino posición de la subjetividad. La libertad, por tanto, no depende del diferente contenido intelectual, sino, como expresa Kierkegaard, de la relación de la libertad con el contenido dado, y con el

⁵⁵⁶ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. VIII. Reiteramos aquí algunas ideas ya esbozadas en el capítulo precedente.

⁵⁵⁷ Cf. C.F., *L'essere*, p. 96.

⁵⁵⁸ C.F., *Riflessioni*, p. 47.

⁵⁵⁹ Cf. C.F., *L'essere*, p. 93.

contenido posible según la intelectualidad⁵⁶⁰. Entre el objeto y la decisión media un margen de negatividad, de indiferencia e indeterminación⁵⁶¹, que permite el dominio efectivo de la libertad en la posición trascendental del acto y del contenido. Se trata de un espacio abierto por sobre el círculo cerrado de objetividad-racionalidad, desde el cual emerge la existencia, la responsabilidad personal, y el bien y el mal en cuanto especificantes de la voluntad. Por eso dice Kierkegaard: “Sólo por la libertad y en la libertad hay diferencia entre el bien y el mal, y esta diferencia no es jamás en abstracto sino sólo en concreto”⁵⁶².

Bien y mal son, en este sentido, determinaciones cualitativas del ser espiritual, puestos por la voluntad misma, que los presupone en su salto, a la vez que el salto es presupuesto por ellos, según la doble relación aquí indicada: “en el momento mismo en el cual la cualidad es puesta, el salto es comprendido en la cualidad y presupuesto por la cualidad, así como la cualidad en el salto”⁵⁶³ al bien, cuando existe la buena voluntad, y al mal, cuando se pone la no-libertad. Por eso el hombre no es para Kierkegaard un yo funcional, que se diluye en una dialéctica fenomenológica o histórica, sino, como quiere Fabro, un sujeto metafísico-moral, creador de una nueva realidad, que “es capaz de formarse a sí mismo y por eso (...) tiene el deber de elegirse a sí mismo en su incomunicable individualidad personal”⁵⁶⁴.

Así como la alternativa kierkegaardiana niega que el bien y mal sean primordialmente objetos dados a la elección, niega también un libre arbitrio sin contenido e indiferente, paralelo afectivo del pensamiento abstracto y del ser vacío de la conciencia moderna. En este sentido afirma Kierkegaard: “Es esta discordia entre la conciencia, como forma vacía, como la imagen retenida del objeto que huye, que tiene su correspondiente en el problema de la libertad: como el ‘arbitrio’ sin contenido (que al modo de la balanza no tiene nada que ver con el contenido, sino que como la infinita abstracta elasticidad se mantiene victoriosa e indiferente por toda la eternidad), como él deviene la libertad positiva. También aquí se encuentra un presupuesto,

⁵⁶⁰ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 183.

⁵⁶¹ En este sentido se podría dar la razón a J.P. Sartre, para quien “esa libertad que se nos descubre en la angustia puede caracterizarse por la existencia de aquella nada que se insinúa entre los motivos y el acto”. (*El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona 1993, p. 690).

⁵⁶² S.K., *Il concetto*, pp. 168-169.

⁵⁶³ *Ibidem*, p. 124.

⁵⁶⁴ C.F., *Riflessioni*, p. 222.

porque este ‘*liberum arbitrium*’ en el fondo no se encuentra jamás, sino que la existencia misma del mundo ya lo da”⁵⁶⁵.

El estado de indiferencia es, para la libertad, una ficción, no menos que el ser vacío lo es para el conocimiento. Por una parte, en el ámbito de la inmediatez, lo finito impone siempre su constrictión; por otra, en el ámbito reflejo, la libertad está siempre en tensión frente al *aut-aut*. No se inicia en el punto cero de la indiferencia, sino en su poder ambiguo y dialéctico. Es verdad, explica Fabro, que esta dialéctica implica cierta indiferencia, pues de lo contrario no habría libertad sino pura necesidad, pero no es únicamente indiferencia de contenido, sino paralelamente de contenido y acto. No se trata de la indiferencia de la libertad de indiferencia, sino de la que domina su querer, su elegir y la misma intelección⁵⁶⁶ y que, según Kierkegaard, tiene la duración del instante, porque “sólo hay un instante durante el cual es indiferente hacer esto o aquello. Y así ocurre con un hombre -si olvida calcular ese curso, al fin llegará un momento en que no se tratará de un ‘aut-aut’, no porque haya elegido sino porque ha descuidado hacerlo”⁵⁶⁷.

En la opinión de Fabro, la llamada libertad de indiferencia ha tenido, en el pensamiento occidental y racionalista, la mejor suerte⁵⁶⁸. El presunto estado de indiferencia exigiría como condición de posibilidad la equidistancia de las opciones, la ecuanimidad de la atracción y la a-valoración del objeto. Ahora bien, en esta asepsia objetiva, o bien la elección se realiza en función de la cantidad, o bien no hay elección, como lo enseña el asno de Buridano, que es para Fabro el resultado más coherente de la concepción intelectualista, esencialista y cuantitativista⁵⁶⁹ y, en las palabras de Kierkegaard, una ilusión, “como si un hombre en cada momento de su vida se encontrara siempre provisto de esta posibilidad abstracta -de modo que en el fondo no se movería jamás de su lugar- como si la libertad no fuese al mismo tiempo un estado histórico”⁵⁷⁰.

No se trata de despojar al mundo de su valor y consistencia propia, para que pueda emerger la libertad, sino de actuarla, explica Fabro, en orden al bien esencial, el amor esencial y la verdad esencial⁵⁷¹, y en este sentido es

⁵⁶⁵ S.K., *Diario 1840*, III A 48, t. 3, p. 18, n. 688.

⁵⁶⁶ Cf. C.F., *L’essere*, p. 89.

⁵⁶⁷ S.K., *Estética y ética*, p. 16.

⁵⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 88.

⁵⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 92.

⁵⁷⁰ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 175, t. 8, p. 237, n. 3449.

⁵⁷¹ Cf. C.F., *L’essere*, p. 88.

también la libertad una relación de adecuación al bien y a la verdad, que se va articulando históricamente en su propia lucha, es fuerza activa, que no se prueba en abstracto, sino que se muestra en la batalla concreta, como ha visto Kierkegaard: “Que un ‘libre arbitrio’ puro y simple sea una quimera, se ve mejor antes que nada por la dificultad, por el prolongado esfuerzo que es necesario para remover solamente un hábito”⁵⁷². De este modo, cuanto menos indiferencia, más libertad; cuanto más lucha, más posibilidades de victoria, pero también la posibilidad del fracaso. La libertad kierkegaardiana, que hunde sus raíces en el plano metafísico-teológico, y se sitúa desde allí en un preciso contexto histórico, para comprender al hombre como espíritu concreto. Tanto para el bien como para el mal, “la decisión de un hombre se convierte en su destino”⁵⁷³, en la propia historia hacia la libertad, porque para Kierkegaard también “la voluntad tiene una historia, una historia ininterrumpida, la cual puede hacer que un hombre pierda finalmente hasta la facultad de poder elegir”⁵⁷⁴.

Fabro explica esta idea apuntado que el “actuarse de la libertad, o bien el ponerse en situación, incide sobre la libertad misma, que hace la historia de sí y puede tanto liberarse como atarse a sí misma: es ésta la reacción radical a aquella ‘libertas indifferentiae’”⁵⁷⁵. La *libertas indifferentiae* remata lógicamente, dice Fabro, en la necesidad, porque no hay libertad donde no hay posibilidad de elección⁵⁷⁶, donde las opciones no son excluyentes y pueden, según Kierkegaard, poner en movimiento los contrastes más tremendos⁵⁷⁷.

En breve, hemos dicho que la elección no es para el pensador danés ni *liberum arbitrium* abstracto, ni *libertas indifferentiae*. Pero, ¿qué es? Es una determinación formal de la libertad, y de este modo lo explica: “Así, por lo tanto, hay algo respecto a lo cual no se debe elegir, y según cuyo concepto no puede ser cuestión de elección, y que sin embargo es una elección. Por lo tanto, justamente el hecho de que no haya elección, expresa con cual intensidad y pasión inmensa uno elige. ¿Se podría expresar con precisión mayor que la libertad de elección es sólo una determinación formal de la libertad? ¿Y que justamente la acentuación de la libertad de elección como

⁵⁷² S.K., *Diario 1849*, X² A 243, t. 7, p. 19, n. 2681.

⁵⁷³ S.K., *Diario 1850*, X² A 518, t. 7, p. 127, n. 2855.

⁵⁷⁴ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 175, t. 8, p. 237, n. 3449.

⁵⁷⁵ C.F., *Riflessioni*, p. 162.

⁵⁷⁶ Cf. C.F., *L'essere*, p. 251. Cf. también *Riflessioni*, p. 219.

⁵⁷⁷ Cf. S.K., *Estética y ética*, p. 7.

tal es la pérdida de la libertad? El contenido de la libertad es a tal punto decisivo para la libertad que la verdad de la libertad de elección es precisamente admitir que aquí no debe haber elección, aunque sea una elección⁵⁷⁸.

El hecho de que el Absoluto sea una elección indica la contingencia subjetiva del acto libre, que podría no realizarse. El hecho de que El no pueda ser elegido señala la necesidad de la libertad, que se realiza ligándose incondicionadamente e insertándose en su Principio. El presente texto comporta para Fabro una deducción rigurosamente metafísica y parangonable a la concepción tomista, según la cual, respecto al Bien perfecto, el hombre tiene libertad de ejercicio, pero no de especificación⁵⁷⁹. Tanto para Kierkegaard como para el Aquinate, dice nuestro intérprete, la elección “se limita a ser una ‘posibilidad indeterminada’, es solamente una ‘determinación’ formal de la libertad. Lo que quiere decir que para elegir con libertad tiene que salir el hombre de dicha indeterminación y elegir aquello que lo ponga, efectivamente, con la elección, en una condición de independencia [...] respecto a todo el ámbito de lo finito⁵⁸⁰”.

Dios no es elegido como un objeto entre otros, porque El no puede ser objeto, condicionado por un sujeto finito, es decir por la posibilidad del sujeto⁵⁸¹. Por el contrario, la decisión que se aferra a Él incondicionalmente es condición de posibilidad de cualquier otra elección. Por eso, continúa Kierkegaard el texto referido, “la libertad es sólo bajo esta condición; es decir en el mismo momento, en el mismo segundo en que ella es (libertad de elección), se apura incondicionadamente, en cuanto que incondicionadamente se liga a sí misma por vía de la elección de la decisión, de aquella elección que tiene por principio: aquí no puede ser cuestión de elección⁵⁸²”. La elección de Dios -que no es propiamente una elección- o la elección contra Dios -que tampoco es una elección, porque para Kierkegaard sólo el Bien puede ser puesto absolutamente, mientras que, fuera de él, se permanece en el ámbito de lo finito, que a lo sumo es objeto de una elección abstractamente infinita- es lo que Fabro ha llamado, con una terminología de inspiración más bien tomista, la elección del fin último concreto, o, en una terminología más bien kierkegaardiana, la elección absoluta, que

⁵⁷⁸ S.K., *Diario 1850*, X² A 428, t. 7, p. 83, n. 2793.

⁵⁷⁹ Cf. C.F., *Historia*, p. 564.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 563.

⁵⁸¹ Cf. C.F., *Tra*, p. 117.

⁵⁸² S.K., *Diario 1850*, X² A 428, t. 7, p. 84, n. 2793.

determina aquello en lo cual el hombre pone su felicidad y su bien⁵⁸³: un *aut- aut* fundamental.

La elección del fin es, para nuestro intérprete, un hecho trascendental que ubica a la libertad en una situación concreta, y manifiesta *a posteriori* su originalidad creadora. Así explica: “Podemos entonces llamarlo, el acto en la elección del fin existencial y el conocimiento de la decisión en el sentido indicativo, un ‘hecho trascendental’ o sea revelador ‘a posteriori’ de una estructura ‘a priori’ que es la energía que pone el Yo espiritual, es decir, de la conciencia y, en última raíz, del alma humana: de este modo, del Yo, como portador (Träger) de la conciencia. La reflexión existencial [...] podría ofrecer unas importantes tramas de ‘situaciones’ que caractericen en diverso modo (según las direcciones especulativas) la realidad en acto de la libertad de ‘cada uno’, porque es de esto, en efecto, de lo que se trata”⁵⁸⁴. Las situaciones *a posteriori* -a saber: angustia, fe, desesperación, esperanza etc- connotan una realidad trascendental: la estructura metafísica del yo, consecuente con la decisión fundamental que él haya realizado. Tal decisión, porque aferra la finalidad suprema de toda la subjetividad, preside la formación de la personalidad, y constituye para Fabro “el momento inefable, indefinible e inaferrable (porque no se trata de aferrar aquel momento, sino que es el momento el que aferra)”⁵⁸⁵.

La experiencia de la elección, cuando la elección recae sobre los medios, es clara, definible, objetiva. Pero cuando se trata de la decisión fundamental, y en cuanto es ella condición de posibilidad que abre la conciencia misma, no podemos hablar de una experiencia clara y distinta, precisamente porque esta decisión funda toda experiencia clara y distinta, es decir, toda conceptualización objetivante. Fabro menciona entonces un tipo de advertencia “como constitución de presencia: o sea, es el ‘advertirse naciendo a la vida del espíritu’. Y este advertirse de la conciencia en la elección del fin es en su originalidad un juicio sintético a priori”⁵⁸⁶. Es un juicio *sintético*, porque la opción fundamental es una creación de la libertad, y *apriorístico*, porque es ella la que estructura cualquier otra elección. Se trata de una decisión de fondo que pone el cierre de sí más infranqueable, que hace de la personalidad un *clausum*, un *ádu-ton*, un *mistérion*, y de la libertad el acto más individual e incommunicable. La decisión fundamental,

⁵⁸³ C.F., *Riflessioni*, p. 223.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 155.

⁵⁸⁵ C.F., *Ibidem*, p. 104.

⁵⁸⁶ Cf. C.F., *L'essere*, p. 68.

afirma Fabro, es “la única elección existencial, una elección que es principio y fin de sí misma, y por eso una elección que no es una elección sino una decisión”⁵⁸⁷.

Ahora bien, la libertad, en su decisión radical, puede poner el fin en lo finito, o en la infinitud abstracta, negando con esto la propia libertad. Se trata de una elección que nace de la libertad, pero que la imposibilita. Surge así el mal, la no libertad y la negación del yo, que define la desesperación. Pero la libertad también puede poner el fin en el Absoluto, y en este caso la libertad se posee a sí misma y domina cuanto está debajo de ella⁵⁸⁸, lo cual corresponde, dice Fabro, a la afirmación tomista de que la voluntad se mueve a sí misma y mueve por ello a todas las otras potencias, añadiendo la precisa relación a Dios, el establecimiento en Dios *a priori* de cualquier otro establecimiento, e insertando, agregamos, la afirmación tomista en una clara perspectiva ético-metafísica. Concluye entonces Fabro: “Para injertarse en la realidad, ella [la libertad] debe primero establecerse en su Principio, lo que significa que en este momento no puede ser cuestión de ‘elección’, sino de constituirse -precisamente con la elección del Absoluto- en la posibilidad trascendental de la misma elección. He aquí la realidad y a la par el misterio de la libertad”⁵⁸⁹.

Sólo ésta es auténtica decisión, el momento en que la libertad se actúa como absoluto existencial, y comienza a devenir hacia la atracción del Absoluto ontológico. Cuando el yo se elige auténticamente a sí mismo, abraza como término la concretez propuesta en el inicio. Lo que se elige es la libertad, la absolutidad del yo, y, por tanto, a Dios, en cuanto fundamento de libertad, por lo cual aclara Fabro que “en realidad el ‘dinamismo’, por así decir de la elección no cae sobre Dios, sino sobre todo el sector intencional de la conciencia - que por tal elección viene orientado hacia Dios”⁵⁹⁰.

La elección de sí no es ni absorción en lo universal, ni repetición tautológica, sino consolidación del propio ser por la única verdadera mediación del Absoluto que la funda y la sostiene. Establecerse en Dios es un principio fundante y no un elemento accesorio⁵⁹¹ de la libertad. En

⁵⁸⁷ C.F., *Riflessioni*, p. 226.

⁵⁸⁸ Cf. C.F., *Tra*, p. 118.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

⁵⁹¹ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 270.

función de esto, Kierkegaard ha incluido en la definición de la libertad “la relación del yo a Dios ‘ (...) como al Principio que lo ha puesto ”⁵⁹².

El vínculo incondicionado al Absoluto, la elección de Dios, determina la constitución del baluarte kierkegaardiano: el Singular, único hombre verdaderamente existente. El Singular ha saltado, con la decisión, fuera de la masa y del género, para ponerse solo delante de Dios; ha logrado “la determinación del espíritu”⁵⁹³; la diferencialidad, que lo separa de los otros; la unicidad, que tiene su principio en la libertad. De aquí que Fabro considere la decisión fundamental como el principio individuante del hombre: “La libertad es, entonces, aquel último y propio principio individuante de la subjetividad. El individuo, cada uno de nosotros, tiene su fórmula espiritual; y la fórmula espiritual que lo constituye como sujeto espiritual es aquella elegida, actuada y sellada por la propia libertad”⁵⁹⁴.

La fórmula espiritual del Individuo es querer ser lo que es delante de Dios. En otras palabras, el Singular es lo que Kierkegaard llama, en *La Enfermedad Mortal*, el *yo teológico*, con estos términos: “Pero una nueva cualidad y cualificación adquiere este yo por el hecho de que él es un yo de frente a Dios. Este yo no es más el yo meramente humano, sino lo que, esperando no ser mal comprendido, quisiera llamar el yo teológico. Es el yo de frente a Dios. Y qué realidad infinita no adquiere el yo adquiriendo conciencia de existir delante de Dios, deviniendo un yo humano, cuya medida es Dios”⁵⁹⁵.

Los textos fabrianos recurren con insistencia a la noción de *yo teológico* como actuación auténtica de la libertad. El ponerse delante de Dios constituye, aclara nuestro intérprete, el momento existencial metafísico del Singular kierkegaardiano, que lo aleja tanto de la concepción clásica del sujeto, como de su concepción idealista⁵⁹⁶, por eso dice que “esta elección que el yo debe hacer y hace de sí mismo delante de Dios es el actuarse originario formal de la libertad: él es la antítesis del ‘cogito moderno’. Hay un antes, que no es el vacío de la duda, la pura nada, sino la tensión de la angustia en la cual el yo se advierte como posibilidad para la posibilidad de frente a la elección en la alternativa entre lo finito y lo Infinito”⁵⁹⁷.

⁵⁹² C.F., *Riflessioni*, p. 14.

⁵⁹³ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 81, t. 10, p. 116, n. 3866.

⁵⁹⁴ C.F., *L'essere*, p. 76.

⁵⁹⁵ S.K., *La malattia*, p. 662.

⁵⁹⁶ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 77.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 223.

Afirmar que el hombre se elige delante de Dios es afirmar la solidaridad entre el momento ético y el religioso, o mejor, la inserción del primero en el segundo. La existencia kierkegaardiana es, fuera de la esfera teológica, ininteligible, porque precisamente el Singular constituye el lugar de Dios, y en esto ha visto muy bien el pensador danés que su lucha en favor del cristianismo debía recuperar aquella categoría diluída por el panteísmo, de la cual dice: “Esta categoría es el punto con el cual y a través del cual Dios puede tomar contacto con la humanidad. Quita este punto, y Dios es destronado”⁵⁹⁸.

El destronamiento de Dios se ha efectuado en el nihilismo contemporáneo, abanderado de las masas y del humanismo ateo. Celebrar al hombre, haciendo gala de ateísmo, es para Kierkegaard un círculo cuadrado, no menos absurdo que celebrar al Espíritu Absoluto sobre los despojos de la historia universal y del sacrificio de las libertades individuales. El Singular es el único acceso a Dios; el cómo de su libertad la única posición, *quoad nos*, del Absoluto; y el amor, dice Kierkegaard, lo que Dios espera del hombre: “Ser ‘espíritu’ es ser ‘yo’: Dios quiere unos ‘yo’, porque quiere ser amado”⁵⁹⁹. El Individuo es el presupuesto para amar, pero lamentablemente la mayoría de los hombres no puede en verdad hacerlo⁶⁰⁰, porque no logran devenir Singular. Y con un juicio bastante, radical confiesa el existencialista danés: “Yo no conozco ningún hombre del que, en sentido riguroso, se pueda decir que su vida ha ‘alcanzado la realidad’[...] la realidad no llega a apoderársela en modo totalmente personal. Ninguno dice: ‘yo’”⁶⁰¹.

Alcanzar la realidad, apoderársela, significa lograr la intensidad más alta del ser, la sustancialidad del *An sich* que es la libertad. De aquí que, para Kierkegaard, el Singular sea un ser intensivo: “Así, en el fondo, sólo lo intensivo vive: el ser de lo extensivo, en el fondo, no es ningún ser. Lo extensivo es un ser falso: su ser consiste sólo en el consumir lo intensivo. Sólo lo intensivo tiene el ser en sí, lo extensivo vive de o es en cuanto come, absorbe lo intensivo (como las sobras de los infiernos absorben a los vivientes)”⁶⁰².

⁵⁹⁸ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 218, t. 5, pp. 190-191, n. 2194.

⁵⁹⁹ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 487, t. 11, p. 88, n. 4161.

⁶⁰⁰ Cf. S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 462, t. 4, p. 108, n. 1604.

⁶⁰¹ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 628, t. 6, p. 104, n. 2473.

⁶⁰² S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 500, t. 11, p. 90, n. 4168.

El ser intensivo, la realidad en sí del Singular, es una noción metafísico-existencial, que Fabro explana desde la perspectiva tomista del *esse ut actus*, y de un acto que es la libertad: “Por tanto, el sujeto espiritual que es el yo individual, o persona, en cuanto participa, o bien asume en sí directamente el ‘esse’ como ‘actus essendi’ con pertenencia necesaria, se pone y se impone como ‘persona subsistente’ que es en sí libre en el hacer, e inmortal en el ser en ascendencia metafísica [...] Es la referencia de fundación originaria de la independencia del hacer en el absoluto del ‘esse’ en cuanto acto primero de subsistencia en el espíritu creado, librado sobre las vicisitudes del tiempo, que empeña en absoluto la libertad de frente a Dios y de frente a Cristo (Dios en el tiempo)”⁶⁰³.

La apropiación intensificante del ser permite la liberación de cualquier otro vínculo, y empeña al hombre en el ascenso al *Esse*, cuyo roce le impone el dominio sobre la realidad creada. La apertura a la Realidad suprema potencia al sujeto como ser en sí, pero pocos son los que pueden soportar este ‘Golpe de sol’. La mayoría elige la semiluz de lo inmediato al resplandor de ser solo delante de Dios, resplandor que constituye el grito de la obra kierkegaardiana: “Cuando uno puede soportar el aislamiento de no tener jamás el alivio de alguna categoría intermediaria y ninguna mitigación de ilusiones, de ser un Singular; de encontrarse solo en el mundo infinito y en el infinito mundo de los hombres -donde quizás 999 999 sobre un millón perderían el juicio si debieran soportar un símil aislamiento, ... ¡ser solo delante de Dios!.- Entonces el amar a Dios y el ser amado por Dios se mostrará para él la única satisfacción”⁶⁰⁴.

Ser solo delante de Dios es la decisión fundamental, el salto, el *discrimen*⁶⁰⁵, que debe separar los términos de la decisión en el mayor peligro, porque el Absoluto es el peligro de la libertad, y la libertad es, como dice Fabro, el riesgo de Dios. Libertad y Absoluto son como lo cóncavo y lo convexo. Sólo para la libertad hay Absoluto, y sólo el Absoluto libera a la libertad. Dios es quien lo hace todo, y, sin embargo, únicamente puede hacerlo en la libertad y en el abandono del hombre. En la comunión de gracia y libertad culmina, para Kierkegaard, el itinerario de la libertad: “Dios puede ayudar aquello que, sin embargo, sólo la libertad puede hacer. Sólo la libertad puede hacerlo: pero cuál sorpresa para el hombre poder expresarse agradeciendo a Dios, como si hubiese sido Dios quien lo hizo. Y

⁶⁰³ C.F., *Riflessioni*, p. 55.

⁶⁰⁴ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 278, t. 10, p. 222, n. 4021.

⁶⁰⁵ En las *Etapas en el camino de la vida*, Kierkegaard habla del *discrimen* de la decisión. Cf. *op. cit.*, p. 265.

en su alegría de poder agradecerLe, él es entonces tan feliz que no quiere sentir nada más, no quiere sentir absolutamente, sino a Dios mismo. Lleno de reconocimiento, él refiere todo a Dios y ruega a Dios que las cosas sean como son: porque es Dios el que hace todo. Porque él no cree en sí mismo, sino sólo en Dios”⁶⁰⁶. La metafísica de la libertad toca aquí el misterio y el don de la libertad.

b) Subjetividad de bien y de mal

Con el término *subjetividad de* indica Fabro aquel bien o mal que tienen por único, propio e insustituible principio a la libertad, en tanto fuerza creadora de su propia realidad, y en cuanto capacidad ponente de su ser, que se especifica y construye en el bien o en el mal, y explica: “Antes de todas estas formas de bien [religiosas o éticas] está aquel bien que el hombre quiere hacer como bien y se propone como bien. Esto es el bien subjetivo radical”⁶⁰⁷.

Bien y mal son, en este sentido, una realidad que deriva de la decisión misma y del empeño del hombre. Ellos están determinados por la libertad, que es ley de sí misma, pero que, sin embargo, es una ley legislada, una regla regida por el Absoluto. Hay bien y mal, dice Fabro, porque se quiere que haya bien, y porque se quiere que sea bien aquel fin dado y aquel medio dado para el fin⁶⁰⁸. Se trata de la buena o mala intención, de la bondad o maldad de la conciencia con que se obra. En breve, “hay un bien que es bien porque es puesto por nosotros con la convicción del bien, y hay un mal que es mal porque es puesto por nosotros con la convicción del mal”⁶⁰⁹. Esto no niega la realidad objetiva del bien y del mal, sino que atiende a su dimensión subjetiva, capaz de transformar lo objetivamente bueno, valioso, verdadero, en su contrario.

La subjetividad de bien y de mal es entonces la libertad concreta existencial (finita) que ha hecho la elección esencial. Decimos de bien y de mal porque en la esfera existencial la elección de uno de los términos presupone la posibilidad de la elección del otro: el hombre puede querer el bien y puede querer el mal⁶¹⁰, siendo así la dialéctica el índice mismo del

⁶⁰⁶ S.K., *Diario*, 25 de septiembre de 1855, XI² A 439, t. 12, pp. 94-95, n. 4500. Es este el último texto del *Diario*.

⁶⁰⁷ C.F., *L'essere*, p. 98.

⁶⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 99.

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

⁶¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 94.

espíritu. Por esto Fabro ha llamado al pensamiento kierkegaardiano una antropología dialéctica⁶¹¹, que podría resumirse en las siguientes palabras del existencialista danés: “En el fondo, la cuestión debe ser puesta así: si el hombre no hace uso de todas las fuerzas de las que dispone ante todo contra sí mismo para anonadarse a sí mismo, o es un imbécil o un vil, no obstante todo su coraje. La fuerza que le es dada (como posibilidad), es de naturaleza completamente dialéctica; y la única verdadera expresión, para la verdadera comprensión de sí mismo como posibilidad, es que él tiene precisamente la fuerza de anonadarse a sí mismo; porque el hombre, aún si es más fuerte que todo el universo, sin embargo, ¡no lo es más que sí mismo!”⁶¹².

Puesta en concreto, la elección, y por tanto la diferencia entre bien y mal, se quita la posibilidad y deviene la realidad espiritual en la forma que se haya asumido: de bien o de mal. Sin embargo, la dialéctica permanece, porque la vida humana es un devenir de formas, cuyo rostro definitivo estará oculto hasta el final de la lucha. Siempre quedarán residuos, reacciones provenientes de una interioridad aún no purificada, como asegura Kierkegaard: “Ningún religioso, ni siquiera el más puro, es subjetividad tan simple, tan purificada, pura transparencia en el querer únicamente como quiere Dios, que no haya en él un ‘residuo’ de la subjetividad original: algo no aún totalmente penetrado, aún no conquistado, no aún ni siquiera bien descubierto en el fondo del alma. Es de aquí que vienen aquellas reacciones”⁶¹³.

En el texto que referimos anteriormente veíamos que el bien quedaba subjetivamente determinado por Kierkegaard como un anonadamiento de sí, y es bastante clara la inspiración evangélica de estas palabras⁶¹⁴: renegar de sí mismos, renunciar a todo y abandonarse al Absoluto, lo cual, si significa en un sentido la destrucción del egoísmo y la soberbia, en otro significa el

⁶¹¹ Cf. *Riflessioni*, p. 78.

⁶¹² S.K., *Diario 1844*, V A 16, t. 3, p. 121, n. 997.

⁶¹³ S.K., *Diario 1854*, XI² A 132, t. 11, p. 205, n. 4308. De esto se sigue que para Kierkegaard el Individuo sea una aspiración. Cf. S.K., *Diario 1850*, X³ A 660, t. 8, p. 156.

⁶¹⁴ Cf. *Lc.* 9, 23: “Si alguno quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, que cargue con su cruz de cada día y que me siga”, a cuyo respecto Fabro comenta: “Esto K. lo ha entendido del mejor modo, cuando habla de la ‘duplicación del yo’: por una parte el yo inmediato, el yo estético, el yo cultural, el yo filosófico que se coloca fuera del cristianismo, por la otra el yo de la reflexión radical, el yo de frente a Dios, el yo en el pecado y en la decisión responsable”. Cf. C.F., *Conversazione...*, cit., p. 472.

logro de la más alta concreción personal, porque al elegir el Infinito, se elige la propia libertad.

Desde el punto de vista metafísico, el bien es la constitución en sí y por sí última de la libertad que, establecida en el Fundamento, realiza la estructura sintética y esencial del hombre. El bien es la libertad que se funda en Dios, y, puesta como bien, la libertad es para el individuo poder expansivo y comunicante⁶¹⁵, *bonum* que se abre y difunde, se transparenta y revela⁶¹⁶. Significa también continuidad vital, ya que, según Kierkegaard, “en el bien se da la unidad de estado y movimiento”⁶¹⁷. El bien es el único estado en el cual el hombre puede devenir, con movimiento trascendente, sin salir de su lugar; puede unificar la fugacidad temporal rasando en el instante la Presencia del Eterno⁶¹⁸, y purificarse en la compenetración con el *Bonum* absoluto, de donde dice el danés: “Pues habiendo sido hecha la elección con toda la sinceridad de la personalidad, su naturaleza ha sido purificada y puesta en relación inmediata con la potencia eterna que, por su presencia en todas partes, penetra toda la existencia”⁶¹⁹.

Ahora, si el bien es la libertad en Dios, el mal será entonces la no-libertad, que hace de su posibilidad originaria una negatividad en acto. Si la elección es puesta en lo finito, la libertad se niega a sí misma, y con esta afirmación, comenta Fabro, Kierkegaard rechaza de raíz la orientación del existencialismo⁶²⁰. La realidad metafísica de la no-libertad ha sido indicada por el existencialista danés con diferentes nombres: subjetividad estética, angustia, desesperación, pecado, lo demoníaco, culpa. Cada uno de ellos caracteriza un mismo estado desde ángulos diversos, y según una mayor o menor intensidad en el mal. Hablamos de un mismo estado metafísico, porque se trata, en definitiva, de la separación del Absoluto, de la que derivan las categorías existenciales mencionadas, y que son para Fabro, antes que fenómenos psicológicos, “‘estructuras’ del ser -espiritual- para considerar, o bien las varias ‘formas’ de realidad que el ser mismo del

⁶¹⁵ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 175.

⁶¹⁶ De aquí que afirme Jaspers que el devenir sí mismo es un proceso singular y, al mismo tiempo, en comunicación. Manifestarse, abrirse, darse por completo “es posible al hombre sólo ante sí mismo y en el amor también comunicando”. (Cf. *Psicología de las concepciones...*, cit., p. 542).

⁶¹⁷ S.K., *Il concetto*, p. 182.

⁶¹⁸ Cf. Apartado siguiente.

⁶¹⁹ S.K., *Estética y ética*, p. 21.

⁶²⁰ Cf. C.F., *Diario*, t. 1, p. 116.

espíritu asume en el ejercicio de la libertad y en el que se encuentra implicado en el ejercicio de la ‘elección’. Son estructuras cuya realidad y consistencia están en función del Absoluto -positivo o negativo según la elección- en el cual se inicia la libertad [...] Por lo tanto no psicologismo, sino itinerario metafísico hacia el Absoluto”⁶²¹.

La no-libertad es para Kierkegaard, ante todo, un fenómeno de la libertad: su desintegración⁶²². Se trata de un estado injustificado en cuanto que es puesto y presupuesto únicamente por la libertad, de donde surge la angustia y la desesperación. No obstante, la pérdida de la libertad, por originarse en la libertad, no logra jamás desembarazarse de la relación al bien, constituya de la esencia. De aquí que el hombre “permanece siempre en una cierta relación con el bien”⁶²³. El bien es, en su lejana resonancia, la voluntad de querer ser sí mismo delante de Dios, de modo que, aun en el abismo más profundo del mal, dice Kierkegaard, subsisten en el hombre dos voluntades: una inferior, impotente, que quiere el bien, la otra más fuerte que permanece en la clausura del pecado⁶²⁴. Se genera así en el individuo la contradicción de querer algo contra la voluntad (esencial), y habiendo perdido la libertad⁶²⁵. La negación de la libertad precipita al hombre sobre una vía que se aleja del espíritu, pero que mantiene cierta referencia a él, porque el mal comprende todo el ámbito espiritual de un modo no-espiritual. Frente a esta desintegración, frente a esta nada que significa la ausencia de un centro personal, reaparece la angustia y la desesperación, no la del espíritu somnoliento que aún no ha dado el salto a la realidad, sino la del espíritu negado en un acto de libertad.

El primero de los nombres que designa esta pérdida es el de interioridad estética⁶²⁶. El esteta no elige, no arriesga el *aut-aut*, sino que

⁶²¹ C.F., *Tra*, p. 102. No hay psicologismo, porque estos estados son una alteración del hombre en su más profunda esencia, es decir, en la relación constitutiva que el yo es.

⁶²² Cf. S.K., *Il concetto*, p. 182.

⁶²³ *Ibidem*, p. 175.

⁶²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 178.

⁶²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 182.

⁶²⁶ La interioridad estética está paradigmáticamente descrita en *Johannes, el Seductor*. Otras de las célebres figuras de este estadio son el *Fausto* de Goethe y el *Judio errante* de Eugenio Sue. Cf. S.K., *Diario 1836*, I A 150, t. 2, p. 62, n. 98. A. Camus, en *El Mito de Sísifo*, retoma la imagen del *Don Juan*, prototipo de esta subjetividad, con una interpretación que se aleja de la Kierkegaard. Cf. *Op. cit.*, Losada, Buenos Aires 1967, p. 59 ss. Lo mismo ha hecho J. Baudrillard,

permanece en la indiferencia, porque “una elección estética no es elección”⁶²⁷. El hombre estético, fuera de la realidad existencial y dominado por la fantasía, no alcanza la esfera ético-religiosa, que es la reflexión máxima del espíritu sobre sí. Él *insiste* en una dialéctica inmediata y finita, a la cual los hombres se vuelven con facilidad, según dice Kierkegaard: “Los hombres en el fondo no logran entender la dialéctica, al menos la dialéctica de la inversión. Sucede a los hombres, con esta especie de dialéctica, como cuando se enseña a los perros a caminar en dos patas: lo hacen por un momento, pero rápidamente vuelven a caminar con cuatro. Así los hombres pueden también entender la dialéctica de la inversión en el momento en que se la explica; pero apenas la explicación ha terminado, vuelven a entenderla según la dialéctica de la inmediatez”⁶²⁸.

Rechaza la libertad quien quiere darse a la exterioridad y reconocerse desde allí, como también quien se separa de lo finito hasta un cierto punto. El esteta es desesperado, porque “cuando el hombre y la humanidad deben vivir por fines finitos, la vida deviene un torbellino, un absurdo o un orgullo desesperado o un desconsuelo desesperado”⁶²⁹. La desesperación es la enfermedad mortal: un vivir ahora, e *in eterno*, la propia muerte espiritual. El sentido de esta enfermedad, que ha inspirado la obra homónima de Kierkegaard, es “aquella contradicción penosa [...] de morir eternamente, de morir y sin embargo de no morir, de morir la muerte. Porque morir significa que todo ha pasado, pero morir la muerte significa vivir, experimentar el morir; y experimentar este tormento por un sólo momento quiere decir experimentarlo eternamente”⁶³⁰.

extendiendo la figura kierkegaardiana del Seductor al hombre post-moderno, aislado en el vacío narcisista. Cf. J. Baudrillard, *De la Seducción*, Teorema - R.E.I., Buenos Aires, 1987, pp. 95 ss.

⁶²⁷ S.K., *Estética y ética*, p. 20.

⁶²⁸ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 84, t. 4, pp. 29-30. La dialéctica de la inversión, o dialéctica doble, es propia de la libertad como movimiento reflejo.

⁶²⁹ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 252, t. 10, p. 207, n. 3998. K. Jaspers observa lúcidamente que mientras en Freud las fuerzas reprimidas son las más bajas (sexuales), en Kierkegaard son las más altas: el querer ser sí mismo, y agre-gamos, delante de Dios. Esta represión produce las patologías espirituales, la inhibición del sí mismo. (Cf. *Psicología de las concepciones...*, cit., pp. 544 ss.)

⁶³⁰ S.K., *La malattia*, p. 628. El presente escrito es, según Fabro, la obra maestra de fenomenología teológica del pecado, continuación y contrapartida de *El concepto de la angustia*, donde se precisa que lo contrario al pecado es la fe. El título se inspira en el Evangelio de San Juan, donde se narra que María y Marta

En *La enfermedad mortal* Kierkegaard desarrolla y profundiza el *shock* profundo que la conciencia experimenta frente a su endurecimiento en el mal. La desesperación es el estado de pecado una vez que este último se ha adueñado del yo. La obra referida entiende la esencia del pecado a partir de la disyunción de la síntesis que es el espíritu, y cuyo núcleo focal es la relación vertical al Absoluto. En este sentido, explica el pensador danés, “la desesperación es el pecado. El pecado es: delante de Dios o bien con la Idea de Dios, o desesperadamente no querer ser sí mismo, o desesperadamente querer ser sí mismo. El pecado es así o la debilidad potenciada o la obstinación potenciada; el pecado es la potenciación de la desesperación”⁶³¹. La categoría de la desesperación, entendida como negación de sí mismo delante de Dios, vuelve a subrayar la dimensión trascendente, constitutiva de la libertad. Así como la subjetividad del bien era principio de expansión y continuidad existencial, la posición del mal implica discontinuidad y subitaneidad.

El mal irrumpe de un salto, y su contenido es el vacío, la nada, lo monótono⁶³², sobre los cuales el yo se cierra herméticamente. Por eso es, en cierto modo, lo más individual e individuante, aquello en lo que el hombre descubre su fondo más íntimo. El alcance de esta realidad queda manifestado por Kierkegaard: “Pero la conciencia del pecado es el aislamiento absoluto. Ni siquiera la originalidad más primitiva aísla de este modo, es sólo una anticipación respecto a los otros que están aislados; no toca la esencia de la personalidad en su íntimo fondo. Tampoco la infelicidad y el sufrimiento humano más especial aíslan de este modo: por el hecho de ser hombres, los otros participan de esto y, aun, el sufrimiento termina con la muerte: no toca en el fondo más íntimo la esencia de la personalidad. Sólo el pecado es el aislante absoluto. Mi pecado no concierne a ningún otro hombre fuera de mí, considera mi personalidad en su fondo más íntimo”⁶³³.

La preponderancia de la noción de pecado en el pensamiento kierkegaardiano podría hacer ver aquí el sello del protestantismo. Sin

anuncian a Cristo la enfermedad de Lázaro, a lo cual él responde: “Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios, y por ella se manifestará la gloria del Hijo de Dios”. *Jn.* 11, 4. Cf. S.K., *La malattia*, p. 623, también C.F., *Conversazione...*, cit., p. 466.

⁶³¹ S.K., *La malattia*, p. 661.

⁶³² Cf. S.K., *Il concetto*, p. 181.

⁶³³ S.K., *Diario 1854*, XI² A 14, t. 11, p. 131, n. 4229.

embargo, Fabro ha negado tal interpretación: “Algunos sostienen que este interés es una consecuencia del pesimismo antropológico del protestantismo; yo no soy de esta opinión porque en el protestantismo el problema del pecado, más allá de las recurrencias terminológicas, es poco relevante, viene resuelto en el ritmo histórico de la naturaleza humana. En cambio, para el cristiano que quiere ser K., el problema del pecado es el lugar en el cual se revela el drama de la relación del hombre con Dios”⁶³⁴.

La subjetividad aferrada al bien supera sus propios límites porque se liga al Absoluto y coopera con Él. Por el contrario, el mal es creación humana, propiedad exclusiva de cada hombre, a tal punto que la elección de esta subjetividad reduplicada es para Fabro “el criterio más diferencial de consciencia a consciencia”⁶³⁵. En tal sentido, tanto Kierkegaard como nuestro intérprete⁶³⁶, podrían afirmar con Hegel que la subjetividad finita, aislada, cerrada es el mal⁶³⁷, y que el hermetismo del pecado es lo negativo. Sin embargo, el error del sistemático alemán ha sido considerar a la subjetividad sin más como el mal, y no únicamente en aquella falsa interioridad, a la cual Kierkegaard propone el correctivo: “Es lo más verdadero que la Subjetividad aislada como la entiende el tiempo es también el mal; pero la curación con la ‘objetividad’ no es para nada mejor. Ella debe ser salvada con la subjetividad, es decir con Dios, que es la subjetividad que constringe absolutamente”⁶³⁸.

Ahora bien, si, pese a la pérdida de la libertad, permanece en el individuo una adhesión primordial al bien, la angustia se dirigirá a la nada del mal, pretendiendo eliminarlo. Por el contrario, si el individuo se halla adherido fundamentalmente al mal, sentirá angustia del bien y pretenderá eliminarlo con el encierro hermético del pecado. Este último caso es lo que Kierkegaard llama lo demoníaco⁶³⁹. Lo demoníaco es la voluntad lúcida de lo negativo⁶⁴⁰, en la cual el hombre conoce el bien que podría liberarlo, pero le teme y huye. Así explica: “Esto depende ciertamente del hecho de que lo demoníaco mismo conoce, al menos en una cierta ‘clairvoyance’, cuál es su remedio; pero en cuanto demoníaco él ama su enfermedad, tiene miedo al

⁶³⁴ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 466.

⁶³⁵ C.F., *L'essere*, p. 102.

⁶³⁶ Cf. *Ibidem*.

⁶³⁷ Cf. Hegel, *Filosofía del Derecho...*, cit., Parágrafos 139-140, pp. 134 ss.

⁶³⁸ S.K., *Diario 1850*, X² A 401, t. 7, p. 75, n. 2775.

⁶³⁹ Cf. S.K., *Il concetto*, pp. 171 ss.

⁶⁴⁰ Cf. C.F., *L'essere*, p. 95.

remedio y por eso estrepita que justamente ‘aquella cosa’ (el remedio) es la única cosa que él no puede soportar, que para él sería nociva en grado máximo”⁶⁴¹.

Lo demoníaco es también llevar una vida reduplicada, es decir, vivir en categorías contrarias a las que se predicán, y aquí parecería que Kierkegaard tiene bajo la mira a los pastores del Estado danés: “La reduplicación en cambio es la conciencia demoníaca: el poder hacer, según una norma fija, de delincuente un tanto al año, y luego, al mismo tiempo, ser amables, cultos etc”⁶⁴². La reduplicación es reflexividad, y por tanto lo demoníaco no es una forma de espiritualidad inmediata o dormida, sino refleja. Implica el retorno del yo a sí mismo y su autopoición en el quiebre de la síntesis finito-Infinito.

La subjetividad del mal es, para Fabro, el punto más arduo de explicar⁶⁴³. Si, por una parte, indica una cualidad ética, por otra, y ante todo, señala una cualidad metafísica fundamental, porque “metafísicamente el mal no es menos positivo que el bien. El mal es una determinación de la voluntad”⁶⁴⁴. En la tradición occidental, continúa nuestro intérprete, el mal ha sido comúnmente caracterizado como privación, ausencia, como lo negativo. Pero la alternativa de la elección no puede darse entre el sí y el no, lo positivo y lo negativo. La alternativa es enteramente positiva, ya que el mal no es, en su esencia pura, ausencia de acto, sino acto.

La entidad del mal es deducida por Fabro a partir de la libertad radical como posibilidad dialéctica del siguiente modo: “Por lo tanto la estructura metafísica de la libertad del bien y del mal es positiva, tanto en el querer el bien como en el querer el mal. Es positiva, es un acto positivo. Y si es un acto positivo el querer tanto el bien como el mal, esto significa que es la energía primordial del hombre -que nosotros hemos llamado libertad radical- la que puede poner tanto el bien como el mal. Es por lo tanto la subjetividad

⁶⁴¹ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 270, t. 3, p. 170. Cf. también *La malattia*, p. 641. En la *Psicología de las concepciones del mundo* Jaspers parafrasea los tipos de desesperación - de lo terreno, de sí mismo en lo eterno, de la obstinación - y el estado demoníaco. El demonio, dice, es sólo espíritu, por tanto evidencia absoluta y obstinación absoluta. El hombre demoníaco conoce su mal, pero no quiere manifestarlo. Se ha retraído a su sí mismo accidental y mantiene con él una relación absoluta, del mismo modo que el hombre religioso la mantiene con Dios. Cf. *Op. cit.*, pp. 548 ss.

⁶⁴² S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 214, t. 9, p. 18, n. 3470.

⁶⁴³ Cf. C.F., *L'essere*, p. 99.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 100.

ponente, o sea esta energía primordial e inderivable que surge no del conocer, ni del sentimiento, ni de las presiones externas, sino únicamente de sí misma y que es precisamente aquella esfera y aquel valor de ser que está reservada a la libertad”⁶⁴⁵.

La elección del mal es también para Kierkegaard un acto positivo, y “el pecado no es una negación, sino una posición”⁶⁴⁶. Y continúa explicando: “la verdad de esta tesis ha sido siempre defendida por la dogmática ortodoxa y por la ortodoxia en general, rechazando como panteísta toda definición del pecado que lo reduzca a algo puramente negativo, a debilidad, sensualidad, finitud, ignorancia y cosas semejantes”⁶⁴⁷. Se puede pecar por debilidad alguna vez, la primera, pero luego, el pecado desata un poder inmenso que se siente, se experimenta, se prueba como potenciación de la personalidad, descrita por el danés del siguiente modo: “Se dice que el bien da fuerzas. Es verdad, pero se trata de fuerzas muy frágiles y delicadas, mientras el mal da fuerzas robustas. De otro modo ¿cómo se explica que quien hace el bien sufre luego por ello, y sufre mucho más, si no porque el bien, aunque lo sea en sentido noble, lo ha hecho fragil y delicado? Cuando alguno hace una acción mala, luego el mal lo ayudará dándole fuerzas, porque entonces se trata de deber hacer un esfuerzo sobre sí mismos precisamente porque se siente la culpa. Quien es bueno, se siente débil en la confrontación. He aquí por qué las individualidades desesperadas, que no creen ni en Dios ni en la eternidad, se muestran a menudo en esta vida tan fuertes: porque para ellas es totalmente desconocida aquella fragilidad que da la eternidad. De donde surge el proverbio: ‘Hierba mala nunca muere’. Que el bien infunda fuerzas, es también verdad, pero se trata de aquel género de fuerzas que no tienen buena fama en el mundo”⁶⁴⁸.

En consonancia, afirma Fabro que el mal, desde el punto de vista existencial, es sumamente activo e implica una energía enorme, que llega a veces hasta el dolor⁶⁴⁹. Su positividad puede ser “más imponente, más importante, más relevante y más constitutiva que la misma positividad del bien”⁶⁵⁰. Paradójicamente, porque aquí habla también la dialéctica de la inversión, el poder supremo del bien es la impotencia. Lo ha manifestado la

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 102.

⁶⁴⁶ S.K., *La malattia*, p. 672.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

⁶⁴⁸ S.K., *Diario 1848*, IX A 419, t. 5, p. 88, n. 1992.

⁶⁴⁹ Cf. C.F., *L'essere*, p. 100.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 102.

libertad, que en su vértice significa abandono, gracia; lo ha mostrado, asegura Kierkegaard, Cristo: “La potencia más alta es impotencia. Qué impotencia para Cristo haber sido el único en no tener jamás razón. Hasta Su Muerte”⁶⁵¹.

El bien es, en cierto modo, impotente porque, explica Fabro en armonía con la idea de libertad kierkegaardiana, cuando el sujeto lo realiza se inserta en la Causa Suprema, está en unión, en conformidad con el Absoluto, y en una casi consonancia de energía. Pero cuando hace el mal, el hombre advierte su propia especificidad y originalidad, y en el hermetismo de sí debe reduplicar sus fuerzas, intensificarlas, para contraponerse a su voluntad esencial. Testimonio de ello es que las personalidades más perversas de la historia han sentido en el mal un enriquecimiento entusiasmante de la subjetividad, al igual que el demonio, que forma su subjetividad negativa en la rebelión contra Dios⁶⁵².

Ahora bien, que la libertad pueda ponerse contra sí misma y contra Dios, resulta para Kierkegaard una paradoja, en cuya ininteligibilidad reside justamente la esencia del mal, que “es verdaderamente lo incomprensible, lo impenetrable, el secreto del mundo, justamente porque es lo que es sin razón, la interrupción arbitraria [...] la incomprensibilidad del pecado no deriva de un conocimiento limitado, de modo que nosotros, a fuerza de especular, llegaríamos a comprenderlo. No, la incomprensibilidad constituye justamente la esencia del mal”⁶⁵³. No sin razón decía Fabro que la subjetividad del mal era el punto más arduo de explicar, si es que se trata en rigor de explicarlo.

En efecto, para Kierkegaard, el pecado no es objeto de la especulación, sino de la fe: “La teoría de Kant sobre el mal radical no tiene más que un defecto: no determinar de modo preciso que lo inexplicable, la ‘paradoja’ es una categoría. Todo en el fondo se mueve entorno a esto. Hasta ahora se ha siempre hablado así: ‘Decir que no se puede entender esta o aquella cosa, no satisface a la ciencia que quiere entender’. He aquí el error. Se debe decir justamente lo contrario: mientras que la ciencia ‘humana’ no quiera reconocer que hay algo que ella no puede entender, o -en un modo aún más

⁶⁵¹ S.K., *Diario 1848*, IX A 449, t. 5, p. 96, n. 2013.

⁶⁵² Cf. C.F., *L'essere*, pp. 101 ss.

⁶⁵³ S.K., *Diario 1850*, X² A 436, t. 7, pp. 87-88, n. 2799. El texto elogia el tratado del J. Müller: *Doctrina del pecado*.

preciso- algo de lo cual ella con claridad puede ‘entender que no puede entender’, entonces todo es invertido”⁶⁵⁴.

La determinación de la paradoja como categoría es la reacción kierkegaardiana a la pretensión moderna de absolutizar la razón humana, borrando de este modo la diferencia ontológica entre el ser Infinito y lo finito⁶⁵⁵. Kant vió lo insondable, pero no lo recondujo a su fundamento: la inconmensurabilidad metafísica entre creatura y Creador. Contribuyó así a promulgar el mito de la divina razón, que es aún más peligroso que los mitos de la fantasía.

La tesis kantiana significa para Fabro la reconducción del origen del mal moral a la condición ontológica del límite y la finitud, sustrayéndolo a la decisión, y, por tanto, a la responsabilidad personal. Desde el puntapié inicial dado por Kant, el idealismo avanzará, considerando lo negativo y el mal como un momento necesario y superable por la dialéctica de la Razón. La consecuencia de la asimilación hegeliana del mal con el *ser-en-sí-y-para-sí*, y de éste con el “hacer puro en la esfera de lo universal humano que es la historia universal”, será, para nuestro intérprete, la coincidencia de la ética con la historia en acto, tribunal y juez del mundo. Y, concluye Fabro, “pero esto para K. es insoportable, inadmisible, porque elimina el pecado y signa la ruina del hombre como sujeto espiritual responsable”⁶⁵⁶. Efectivamente, la crítica del danés a la inmanencia moderna era su carencia de ética y de primitividad⁶⁵⁷. El mal no es para él una figura histórica, sino un invento de la libertad humana.

Ahora bien, frente al mal puede aparecer en el hombre una nueva categoría existencial: el arrepentimiento, con el cual pecado y culpa son puestos como realidades éticas. El arrepentimiento, explica Fabro, es dialéctico, porque manifiesta el mal como propio, y a la vez extraño: “Si el mal me perteneciera esencialmente, entonces no podría elegirlo; pero si no hubiera en mí algo absoluto, no podría en general ni siquiera elegirme a mí mismo de modo absoluto, entonces yo no sería con el Absoluto, sino sólo (un) producto, o sea, no habría hecho la elección ética”⁶⁵⁸.

⁶⁵⁴ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 11, t. 4, pp. 11-12, n. 1330.

⁶⁵⁵ Cf. Cap. 5. 4 de nuestro trabajo.

⁶⁵⁶ C.F., *Riflessioni*, p. 167.

⁶⁵⁷ Cf. Cap. 2. 3 de nuestro trabajo.

⁶⁵⁸ C.F., *Riflessioni*, p. 224.

El arrepentimiento abre la dimensión ética en su contradicción, porque mientras que ve el mal, es incapaz de quitarlo. En las palabras de Kierkegaard, “la expresión más alta de la concepción ética de la vida es el arrepentimiento, y yo debo siempre arrepentirme -pero es precisamente ésta la contradicción de la ética”⁶⁵⁹. Ni angustia, ni desesperación, ni arrepentimiento pueden reintegrar la libertad perdida. Constituyen el primer momento, si se quiere negativo, en el itinerario de la libertad, que sólo la fe hará realidad. Es ella el inicio de una segunda ética, no ya impotente, sino de Redención.

3. La repetición, el instante y la eternidad

La repetición kierkegaardiana no es mera reproducción de acontecimientos, ni arte de magia⁶⁶⁰, sino el más arduo deber de la libertad, y, por eso, una determinación metafísico-existencial: una nueva categoría que es preciso descubrir⁶⁶¹. Kierkegaard la opone a la mediación hegeliana, operada a costa del principio de contradicción y mantenida en la inmanencia lógica, asegurando: “La filosofía moderna, por su parte, no hace ningún movimiento. Por lo general sólo habla de eliminaciones y superaciones, y si alguna vez realiza un movimiento, éste se queda dentro de los límites de la inmanencia. La repetición, por el contrario, es y siempre será una trascendencia”⁶⁶².

También los griegos, asegura el existencialista danés, han ignorado esta nueva categoría existencial: “Cuando los griegos afirmaban que todo conocimiento era una reminiscencia, querían decir con ello que toda existencia, esto es, lo que ahora existe, había sido antes. En cambio, cuando

⁶⁵⁹ S.K., *Diario 1843*, IV A 112, t. 3, p. 85, n. 900. Cf. también S.K., *Il concetto*, pp. 172-173.

⁶⁶⁰ Parecería que así lo ha entendido, por ejemplo, Henri Lefebvre, quien, al caracterizar la posición de Kierkegaard como un existencialismo mágico, apunta: “En lo más profundo de la desesperación kierkegaardiana renace la esperanza y esa esperanza es absurda, loca. Kierkegaard lo sabe y lo dice: su pensamiento se detiene ante ‘algo que no puede pensar’, ante una esperanza”.

⁶⁶¹ Cf. S.K., *La Repetición*, p. 37.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 97.

se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo. Si no se posee la categoría de recuerdo o de repetición, la vida [...] se disuelve en un estrépito vano y vacío. El recuerdo representa la concepción pagana de la vida, y la repetición es la concepción cristiana. La repetición es el ‘interesse’ de la metafísica, pero al mismo tiempo es el interés en el que la metafísica naufraga. La repetición es la solución de toda concepción ética; la repetición es la condición ‘sine qua non’ de todo problema dogmático”⁶⁶³.

Los griegos concebían la existencia como el eterno retorno de lo sido, un redoblamiento tautológico de lo pasado que in-sistía en la inmanencia cíclica de lo mismo. El pensamiento abstracto, griego o moderno, no puede trascender el concepto, siempre idéntico, y por eso naufraga en el escollo existencial de la repetición. Ella es la clave de la esfera ética, pero no es, sin embargo, un concepto ético, sino religioso, o mejor ético-religioso, correspondiente a esa segunda ética que se inicia en la fe. No hay repetición ni en el ámbito estético ni en la ética de lo general, porque precisamente “la repetición comienza en la fe”⁶⁶⁴. De aquí que su paradigma sea Job. Él esperó contra toda esperanza, cuando “en el sentido de la inmediatez todo estaba perdido [...] Job no se doblega”⁶⁶⁵. Sin hijos, sin patrimonio, herido físicamente, en el extremo horror de la miseria, “he aquí que él siente una voz que le dirá: ¡coraje, hijo mío!, avanza, porque quien pierde todo, vence todo”⁶⁶⁶. Y Job recuperó por la fe lo que había perdido, como Abraham, como María, quien consume el sentido de la repetición en cuanto los bienes recobrados no son de esta tierra⁶⁶⁷.

La centralidad y polivalencia del concepto de repetición obliga a Kierkegaard a considerarlo detenidamente: “El concepto de ‘repetición’ aparece por todas partes: 1) Cuando yo debo obrar, mi acción existe ya en mi conciencia bajo la forma de representación o idea; de otro modo obro sin reflexión, lo que no es en absoluto obrar; 2) desde el momento que debo obrar, me presupongo en un estado originario íntegro. Ahora viene el problema del pecado. Aquí se trata de otra ‘repetición’, porque entonces debo retornar a mí mismo otra vez; 3) al fin, la verdadera paradoja, por la cual yo devengo el ‘Singular’; porque si permanezco en el pecado

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 39. Cf. también *Il concetto*, p. 116.

⁶⁶⁴ S.K., *La Repetición*, p. 39.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 133.

⁶⁶⁶ S.K., *Il concetto*, p. 166.

⁶⁶⁷ Cf. Cap. 5. 4 del presente trabajo.

considerado como la condición general, allí se da sólo la repetición número 2⁶⁶⁸.

En un primer sentido, la repetición es la reflexión, que proyecta en el actuar aquello que previamente se concibe en la mente, y así es incluso para Dios, según expresa el danés: “El mundo jamás hubiera comenzado a existir si el Dios del cielo no hubiese deseado la repetición”⁶⁶⁹. En un segundo sentido, y ya en el campo moral, la repetición descubre el pecado, que a su vez supone un estado anterior de integridad. Esta es la primera reflexión, en la que el hombre advierte su desintegración espiritual, cierta negatividad, que es el inicio de su recuperación. De ella dice Kierkegaard que “en la reflexión el hombre es sacado fuera de la relación inmediata con Dios; y por esto, antes es necesario un movimiento de reflexión, por el cual el hombre es llevado tan lejos, que la Providencia puede fácilmente tomarlo. En nuestros tiempos los hombres permanecen en la primera reflexión, es decir, en la reflexión en la que están fuera de la relación inmediata a Dios: por eso Dios y el hombre no llegan jamás a entrar en contacto”⁶⁷⁰.

Esta primera repetición deja al hombre en el abismo de la nada y del abandono, excluido de toda relación inmediata y sumergido en el pecado. Tal situación es un preámbulo necesario, porque la relación a Dios es siempre, para Kierkegaard, dialéctica. Por eso afirma que “la relación dialéctica [a Dios] en un cierto sentido comienza con la nada, y sólo en un segundo momento viene Dios. Cuando no dispongo de ninguna inmediatez debo siempre hacer por mí el primer paso”⁶⁷¹.

Hasta aquí la repetición no significa movimiento existencial. En ella el hombre se sustrae a lo finito y es llevado a la alta mar, donde descubre la angustia del vacío y la de una idealidad que su fantasía le insinúa, pero que aún no logra conseguir. Advierte allí aquella posibilidad infinita que era su excelsa educadora, pero no alcanza todavía el salto, y permanece en la noche de su gestación. La fantasía precede a la realidad y es creadora de realidad, pero sólo la fantasía ético-religiosa, a diferencia de la estética, es el medio de la existencia, y Kierkegaard aclara: “La fantasía es el medio del cual la Providencia se sirve para embridar a los hombres en la realidad y en la existencia, para lograr llevarlos bastante hondo, para hacerlos entrar en la

⁶⁶⁸ S.K., *Diario 1843*, IV A 156, t. 3, p. 93, n. 928.

⁶⁶⁹ S.K., *La Repetición*, p. 13.

⁶⁷⁰ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 330, t. 5, p. 226, n. 2260.

⁶⁷¹ S.K., *Diario 1848*, IX A 242, t. 5, p. 31, n. 1882.

existencia. Y cuando luego la fantasía los ayuda a ir tan profundo hasta el punto en el cual deben arribar, entonces comienza en el fondo la realidad”⁶⁷².

Hace falta una segunda reflexión, y es éste el tercer sentido y el más acabado de repetición, que expresa la dialéctica de la libertad en su autoposición esencial. La existencia se constituye aquí como realidad ético-religiosa, ser intensivo del Singular. Por eso Kierkegaard asimila la repetición a lo que Aristóteles llamó esencia: “Esto se puede parangonar con la categoría de Aristóteles: *Das-was-war-seyn*”⁶⁷³. La comparación obedece a que la repetición restituye al hombre a su determinación esencial, a su naturaleza fundamental, restitución que, siendo un progreso, toma sin embargo la dirección del retorno a lo primitivo.

La primitividad es para Kierkegaard un análogo de la ignorancia socrática. Ambas constituyen el fin de la educación espiritual⁶⁷⁴, que es la reconducción del hombre a su integridad original, ya intelectual, ya moral. En otras palabras, primitividad e ignorancia significan la fe, con las siguientes precisiones: “La madurez es la ignorancia socrática, bien entendida en su modificación por el espíritu del Cristianismo: en el campo de la inteligencia ella es lo que en el campo ético-religioso es el ‘segundo nacimiento’: el volverse niños. [...] la ley es ésta: ‘una profundidad ascendente en el comprender siempre más que no se puede comprender’. Retorna aquí todo el espíritu de la infancia, pero a la segunda potencia. Aquel que ha alcanzado esta madurez tiene ingenuidad, simplicidad, maravilla [...]”⁶⁷⁵.

Si no es posible este retorno, si el espíritu de la infancia no puede retomarse, la vida humana se desvanece en el absurdo. El deber de la fe impone entonces la repetición, según asegura Kierkegaard: “A la inmediatez se puede ciertamente arribar una segunda vez; pero la ‘inconveniencia’ del sistema consiste en creer que se pueda arribar una segunda vez sin ruptura. A la inmediatez se arriba una segunda vez sólo éticamente; la inmediatez misma se convierte en la tarea, ‘tu debes’ alcanzarla.[...] si no puedo recuperar la inocencia, todo está perdido desde el principio; porque el principio en la vida espiritual consiste en el hecho que cada uno de nosotros

⁶⁷² S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 288, t. 10, p. 228, n. 4030.

⁶⁷³ S. K., *Diario 1843*, IV A 156, t. 3, p. 93, n. 928. *Das-was-war-seyn*, anota Fabro, es la traducción literal de *tó ti én einai*, con lo cual Aristóteles indica la esencia o el contenido preciso de su definición.

⁶⁷⁴ Cf. S.K., *Diario 1849*, X² A 72, t. 6, p. 173, n. 2578.

⁶⁷⁵ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 679, t. 6, p. 134, n. 2516.

ha perdido la inocencia.[...] puedo definir el segundo nacimiento como la inmediatez ganada éticamente. La ética, o más bien la realidad ética, es la clave de vuelta: y luego, desde allí, se puede pasar a la realidad dogmática⁶⁷⁶. La repetición era por eso la resolución de la ética y la condición *sine qua non* de la dogmática.

Hasta aquí, podemos llamar a la repetición una suerte de reflexión doble, según la cual el espíritu, al volver sobre sí, descubre el pecado. La realidad de este último indica el punto de inflexión desde el cual la subjetividad deberá re-ponerse a su condición primigenia por la adhesión total a Dios. Mientras que la primera reflexión permanece en el ámbito de la posibilidad, y vislumbra el fin como un ideal, la segunda logra la realidad de la existencia. En este sentido distingue Fabro, siguiendo a Kierkegaard, una dialéctica de posibilidad y otra de realidad, de las que dice: “Pero hay dialéctica y dialéctica. Hay ante todo una dialéctica de la posibilidad, aquella que consiste en la ‘reduplicación de los pensamientos’ o bien en el advertir la negatividad, la incompletez de toda realidad finita mientras está separada del Infinito, y por lo tanto su tarea (indirecta) es orientar lo finito hacia el Infinito y el Absoluto, es decir Dios y el Cristianismo del Nuevo Testamento. Luego, y sobre todo, está la ‘dialéctica de la realidad’, que consiste en la reduplicación de la propia existencia: ésta es la dialéctica decisiva, pero K dice haberse detenido por su cuenta en la primera sin haber logrado alcanzar la segunda. Porque en este sentido, que es el sentido decisivo, la dialéctica es la vida, el ser es la acción y el empeño decisivo de la libertad⁶⁷⁷.”

La subjetividad pura kierkegaardiana, trazada en dirección al Trascendente, no se reduplica en la repetición inmanente de lo mismo, sino en el salto que irrumpe hacia Absoluto para recobrar la inocencia. La repetición es, en este sentido, la segunda vez del espíritu, o mejor, “la segunda potencia de su conciencia⁶⁷⁸”, que no se logra sin una especie de abismo, traspasado por el salto, desde el cual “toda la vida y toda la existencia comienza de nuevo, no a través de una continuidad inmanente con el estado precedente -lo cual sería una contradicción-, sino mediante una trascendencia que separa, con un abismo, a la repetición de la primera existencia⁶⁷⁹”. Lo inmediato es para el hombre el camino más fácil, la

⁶⁷⁶ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 360, t. 5, p. 233, n. 2279.

⁶⁷⁷ C.F., *Dall'essere*, p. 250.

⁶⁷⁸ S.K., *La Repetición*, p. 152.

⁶⁷⁹ S.K., *Il concetto*, p. 116.

repetición es su mayor dificultad, pero a la vez el único modo de no perder el tiempo y lo finito en la discontinuidad del pasar, la única forma de seriedad existencial, según afirma Kierkegaard: “El hombre serio es tal precisamente por la originalidad en la cual se mantiene en la repetición”⁶⁸⁰. El objeto de la seriedad es la persona misma, el verdadero yo⁶⁸¹. Ninguna relación o asunto externo al hombre hace de la vida algo serio, sino el grado de su reflexividad. La seriedad coincide con el vértice de la interioridad, con la originalidad o primitividad de la relación consigo mismo, por la cual el hombre se elige y determina como un ser eterno y absoluto frente al Eterno y Absoluto, y sólo “la seriedad de lo eterno”, asegura Kierkegaard, “puede obligar, pero también mover a un hombre, a cumplir y a justificar su paso”⁶⁸².

La repetición, por la cual el Singular logra la seriedad de lo eterno, se manifiesta también en su devenir histórico, y debe manifestarse allí, si quiere ser el hombre síntesis de tiempo y eternidad. Pero la paradoja reside en que justamente esta manifestación de lo eterno es su propio velo, porque la subjetividad pura, en la re-cuperación de lo concreto, es la heredera directa de lo finito⁶⁸³, y el Individuo religioso actúa con un paso firme, que pertenece completamente a lo finito, y ningún burgués endomingado que da su paseo hebdomadario a Fresberg puede serlo más⁶⁸⁴.

Cuando la vida es actuada desde la interioridad, retornar cada día a la misma cosa no es rutina ni costumbre, sino originalidad, que repite en cada cosa el yo primigenio⁶⁸⁵. La seriedad existencial no permite la dispersión,

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 190. Cf. también *La Repetición*, p. 13.

⁶⁸¹ S.K., *Il concetto*, p. 190.

⁶⁸² S.K., *Diario 1849*, X¹ A 455, t. 6, p. 42, n. 2351.

⁶⁸³ Cf. S.K., *Timore*, p. 56.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, p. 42. En este sentido se lee el Elogio de Abraham: “grande es asir la eternidad, pero más grande aún guardar la realidad temporal luego de haberla abandonado” S.K., *Timore*, p. 47.

⁶⁸⁵ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 190. En la sinteticidad con lo Infinito y Eterno, lo contingente y temporal adquiere nuevas dimensiones, una suerte de acrecentamiento según el cual nada es rutina, sino que todo es original. Cf. C.F., *Tra*, p. 100. El contacto con lo eterno obra también, afirma Kierkegaard, la transformación del amor. El amor estético, que permanece sujeto al cambio y a la rutina, cuando es puesto bajo el crisol de la eternidad y del deber, desconocerá la costumbre, porque “sólo la eternidad, y por lo tanto lo que se convierte en eterno deviniendo deber, es lo inmutable, pero jamás lo inmutable puede hacerse costumbre” S.K., *Gli atti*, p. 187.

porque el suceder de los acontecimientos ancla en lo incommovible, y el devenir es enlazado con la ley de la continuidad. Mientras que en el estadio estético, comenta Fabro, la ley de la relación del sujeto con lo finito es la variación, la confusión, la fragmentariedad; para el espíritu religioso, por el contrario, la ley es la continuidad, reflejo de la decisión absoluta, en la que toda mutación se realiza mediante la reduplicación de la relación al Absoluto⁶⁸⁶. Y continúa nuestro intérprete: “Es en tal continuidad que se manifiesta y actúa la independencia, o sea libertad del Singular como sujeto ético, es decir, como aquello que por sí mismo se ha determinado en el interior de sí mediante una relación infinita al finito porque es reflejado en el Infinito”⁶⁸⁷.

Por último, repetición son en Kierkegaard los exiguos y a la vez inmensos, acontecimientos autobiográficos. Nos referimos aquí a la polémica del *Corsario*, a su relación con su padre, con Mynster y, sobre todo, con Regina Olsen. La profundidad espiritual desde la cual vivió estos acontecimientos, dice Fabro, lo ha prácticamente devorado⁶⁸⁸, porque no significaron para él sucesos triviales, sino que le “anuncian unas ‘esencias puras’, unas realidades absolutas que, una vez presentes en el alma, no se van más de allí, las cuales se agrandan con el tiempo, se dilatan y hunden sus raíces en lo profundo de la conciencia, de modo que él se encuentra a merced de fuerzas ultramundanas. Son estas las fuerzas que, en el fondo de su espíritu, configuran aquellas esencias puras, y allí se alimentan como unas ‘corrientes intencionales’ que describen las categorías de la vida del espíritu, su génesis y su significado. Estas categorías, que se cortan por una perspectiva histórica tan exigua, son lanzadas a la turbina de un movimiento infinito, llevadas ‘a lo hondo, a la profundidad de 70 000 brazos’!”⁶⁸⁹.

La vida de Kierkegaard traduce una existencia potenciada al Absoluto, y capaz de dar a cada acontecimiento el abrazo de lo Eterno y lo Inmutable. Él no vivía en lo inmediato, sino midiéndolo con el Absoluto en una dialéctica infinita. Esta experiencia emergió desde su pensamiento cristalizada en la universalidad de la esencia humana, y para la edificación del hombre esencial. A ella se refiere Fabro: “Podríamos hablar de experiencia antropológico-teológica: un hecho único en la historia del

⁶⁸⁶ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 172.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, p. 171.

⁶⁸⁸ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 462.

⁶⁸⁹ C.F., *Diario*, t. 1, p. 26.

pensamiento occidental”⁶⁹⁰. Es la única experiencia capaz de consolidar una vida humana, la única capaz de vencer las ilusiones ópticas y darle a lo real una morada interior que lo retome absolutamente. Por eso, para Kierkegaard, “vive solamente el que se relaciona a la idea y vive en modo primitivo. Todo el resto es ilusión óptica. En la muerte la ilusión desaparecerá completamente, como en una comedia terminada”⁶⁹¹. Se trataba de re-poner la idea, la idealidad más alta, en el fenómeno: he aquí la primitividad. Su mismo compromiso con Regina eligió re-petirlo en la eternidad, y con esa esperanza concluye el ensayo de *Constantino Constantius*, escrito para apartar definitivamente a su prometida, y a la vez para retenerla: “En el orden de las cosas profundas de las que estamos hablando, solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición”⁶⁹².

Ahora bien, con la repetición, la eternidad entra en el tiempo, y su entrada acontece en el instante. El instante, apunta Kierkegaard, ha sido concebido por el pensamiento abstracto como el no ser bajo la determinación del tiempo⁶⁹³. Así lo ha hecho, por ejemplo, Platón, quien lo considera la categoría por excelencia del pasaje, que extrañamente no está en ningún lugar⁶⁹⁴. Platón convierte el instante en una abstracción atomística, que excluye pasado y futuro, pero que, sin embargo, funciona como diferencia para ambas determinaciones del tiempo. La filosofía moderna consume la abstracción en el puro ser, idéntico a la nada, y a su vez idéntico a la eternidad y al momento en su expresión más vacía. La pureza del concepto representa el instante ya como el ahora, ya como lo eterno, ya como la nada, porque, comenta Fabro “en toda filosofía pura el ‘instante’ está privado de una consistencia ontológica propia y se desvanece en la eternidad del Todo. No tiene por lo tanto el significado de ‘momento’, de ‘pasaje’: esto vale tanto para Platón, cuanto para Aristóteles y Hegel”⁶⁹⁵.

Por el contrario, en el pensamiento kierkegaardiano, instante, tiempo y eternidad son tematizados en su dimensión existencial. Desde esta perspectiva, y en una primera aproximación, el tiempo se manifiesta como

⁶⁹⁰ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 461.

⁶⁹¹ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 121, t. 10, p. 135, n. 3904.

⁶⁹² S.K., *La Repetición*, p. 143.

⁶⁹³ S.K., *Il concetto*, pp. 152 ss.

⁶⁹⁴ El texto platónico referido está tomado del *Paménides*, 156 d-e; 157 a-b.

⁶⁹⁵ C.F., *Dall'essere*, p. 193.

pasar, proceso, sucesión indetenible de momentos, de la que dice Kierkegaard: “Pero así se ve claramente que el ‘momento’ no es más que una mera determinación del tiempo, porque la determinación del tiempo es sólo el pasar; por eso el tiempo, si debe ser definido con una de las determinaciones que se manifiestan en el tiempo, es el tiempo pasado”⁶⁹⁶.

El tiempo es para Kierkegaard el medio de la contradicción y del devenir, en el que se pone la multiplicidad de lo real, elemento negativo, indetenible y dispersivo del ser. Constituye el espacio de la mundanización, ya que “es lo que relaja, por eso difunde y se relaciona esencialmente a las chácharas”⁶⁹⁷. Entendido así, en el tiempo no hay presente. Su detención o fraccionamiento mediante un punto fijo, meramente abstracto, es imposible. Por tanto, tampoco habrá en él pasado ni futuro al modo de divisiones estancas, y representarlo de este modo es proyectar una espacialización vacía, que termina abstrayendo de la distinción que intentaba sostener, y que convierte al tiempo en el instante vacío, parodia de la eternidad de la metafísica pura⁶⁹⁸.

Tal ilusión óptica no es privativa del pensamiento abstracto, sino que también el esteta vive en el engaño de un presente vacío, como lo testimonia su donjuanesco prototipo: “El instante lo es todo (...): no comprendo por qué se buscan consecuencias!”⁶⁹⁹. El esteta, el seductor - y era él una figura de la no-libertad - se sumerge en lo inmediato, sin exigir historias de ninguna clase⁷⁰⁰. El momento es todo para él, o mejor, nada, porque la vida que es sólo en el tiempo no tiene presente, ni ofrece punto de apoyo alguno. La existencia aquí se desparrama en el fugitivo *carpe diem* que devora en el transcurso sus propios hijos.

Pero el existente es síntesis de tiempo y eternidad. Y así como el tiempo es el elemento relajador de la vida humana, para Kierkegaard, “la eternidad es el apresurarse continuo, es lo intensivo y lo que se relaciona esencialmente a la acción, a la transformación del carácter. La eternidad considera la acción, el cambio de carácter”⁷⁰¹. La eternidad apura y empuja la existencia, no en la sucesión indefinida y abstracta, sino en el devenir

⁶⁹⁶ S.K., *Il concetto*, p. 155.

⁶⁹⁷ S.K., *Diario 1854*, XI² A 76, t. 11, p. 165, n. 4265.

⁶⁹⁸ Cf. S.K., *Il concetto*, p. 154.

⁶⁹⁹ S.K., *Diario de un Seductor*, p. 129.

⁷⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 82.

⁷⁰¹ S.K., *Diario 1854*, XI² A 76, t. 11, p. 165, n. 4265.

intensivo⁷⁰². Ella es una fuerza inmensa, evadida por los hombres⁷⁰³. Únicamente el Singular se arriesga, en temor y temblor, a su golpe. De aquí que “la categoría del ‘Singular’ sea la categoría de la eternidad”⁷⁰⁴.

El Singular involucra lo eterno, pero también lo temporal, porque él es una síntesis que se da en el instante. El instante es la determinación dialéctica de la decisión, y como en la decisión se pone el yo, afirma Kierkegaard que en el “‘momento’ es cuando existe la ‘persona’, la persona que lo quiere”⁷⁰⁵. En el momento la eternidad levanta la existencia en el salto al Absoluto. Pero la existencia es síntesis totalizante de la persona, y, en este sentido, el instante de la elección, afirma Fabro, es la confluencia de ser, pensamiento, gracia, naturaleza: “Se comprende ahora que el momento de la existencia forma aquel límite del pensamiento y del ser, del tiempo y de la eternidad, de la naturaleza y de la gracia (...) : la zona de espera y de disputa de la libertad de la cual depende el ser definitivo y conclusivo del hombre, su fin y su último fin”⁷⁰⁶.

Apenas el hombre decide el fin y se pone en tanto que espíritu, tiempo y eternidad se recogen en la intensidad del instante. Cuando Fabro hablaba de lo intensivo, refería esta noción a la asunción del *esse*, que hace del hombre un sujeto subsistente. Se podría, extendiendo el sentido, hablar también de la asunción de lo eterno que hace del tiempo un ser intensivo, y

⁷⁰² En *Los actos del amor* Kierkegaard retoma las nociones de tiempo y eternidad en referencia al amor inmediato y al *amor-deber*, aquel que está anclado en la eternidad, afirmando que “la eternidad es lo único que puede ser, permanecer y mantenerse contemporánea a todo el tiempo. En cambio, la temporalidad se escinde en sí misma, y el presente no puede ser contemporáneo con el futuro, ni el futuro con el pasado, ni el pasado con el presente”. *Gli atti*, p. 180

⁷⁰³ Cf. S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 326, t. 11, p. 25, n. 4058.

⁷⁰⁴ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 124, t. 4, p. 42, n. 1408.

⁷⁰⁵ S.K., *Diario 1855*, XI² A 405, t. 12, p. 57, n. 4461.

⁷⁰⁶ C.F., *Tra*, p. 101. Regis Jolivet ha desarrollado también la noción del instante en Kierkegaard. Según el autor, esta idea desempeña un papel tan fundamental en el pensamiento del danés que “podría sin dificultad ordenarse toda su doctrina en torno a esta noción capital. Es, en efecto, por relación a ella que pueden definirse a la vez la existencia y sus estadios” (Cf. *Op. cit.*, pp. 71 ss). La existencia, continúa, es un momento privilegiado, independiente de la temporalidad, y que sólo puede concebirse en y por el instante. Se existe pocas veces, se es sujeto pocas veces, y sólo cuando se hace “del acto en que mi existir se expresa esa realidad plena, densa y apasionada en la cual puedo rencontrarme todo entero” (p. 75). Existencia, acto y *pathos*, todo depende del instante, porque es él “la forma misma de la libertad” (p. 77), “la forma de la unidad” (p. 80).

de todo acto segundo del individuo un poder acrecentado en la participación del existir, porque, como dice Kierkegaard, “las verdaderas acciones intensivas provienen de un Individuo y del silencio”⁷⁰⁷. Mientras lo extensivo relaja el ser, lo distiende y adhiere parasitariamente a lo finito, lo intensivo es el *tó ti én éinai* que golpea el único punto capaz de abrir lo real. Solamente así, apunta el existencialista danés, se golpea verdaderamente: “El centro no es más que un punto. El disco es un gran cuerpo. Sin embargo sólo golpear en el centro es verdaderamente golpear; golpear el disco no es golpear”⁷⁰⁸.

Golpear el tiempo tampoco es golpear, porque lo intensivo se relaciona inversamente al tiempo, y cuanto “más breve es” éste “mejor es”⁷⁰⁹. La brevedad obliga a la concentración, apura elección y la enfrenta al segundo del sí o no, que es para Kierkegaard la maravilla del Amor: “Es incomprensible, es el milagro del amor infinito, el que Dios, efectivamente, pueda dispensar tanto a un hombre, que, por lo que a Él toca, pueda decir casi como un pretendiente (...): ¿‘Me quieres?, ¿sí o no?, y luego esperar un sólo segundo para la respuesta”⁷¹⁰.

Como categoría del espíritu, el momento es la plenitud de los tiempos⁷¹¹, fecundada por la eternidad. El instante es el punto inmóvil que lo mueve todo, la tangente que corta y decide la historia⁷¹², el único momento absoluto de esclarecimiento del ser, cuando la eternidad no es directamente accesible, pero cuando tampoco es el tiempo la abstracta inmediatez del presente, sino la concretez mediada por la libertad. El cristianismo, afirma Fabro, es quien ha sentado las bases de esta revalorización existencial del tiempo, porque “para el Cristianismo el instante temporal de la elección decide la cualidad de la existencia ya en el presente, no en su abstracta inmediatez, sino en su referencia de valor absoluto a la eternidad misma”⁷¹³.

El instante, existencialmente concebido, no pertenece al tiempo, sino a la eternidad, y Kierkegaard lo llama su átomo con la siguiente justificación: “Entendido de este modo, el ‘momento’ en el fondo no es el

⁷⁰⁷ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 16, t. 8, p. 203, n. 3370.

⁷⁰⁸ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 500, t. 11, p. 90, n. 4168.

⁷⁰⁹ Cf. S.K., *Diario 1855*, XI² 395, t. 12, p. 47, n. 4450.

⁷¹⁰ S.K., *Diario 1850*, X² A 428, t. 7, p. 84, n. 2793.

⁷¹¹ Cf. *Gal.* 4, 4.

⁷¹² Cf. C.F., *Historia*, pp. 569-570.

⁷¹³ C.F., *Riflessioni*, p. 263.

átomo del tiempo, sino el átomo de la eternidad; es el primer reflejo de la eternidad en el tiempo; es su primer intento, por así decir, de detener el tiempo[...]. El ‘instante’ es aquella ambigüedad en la cual el tiempo y la eternidad se tocan; con esto es puesto el concepto de ‘temporalidad’, en la que el tiempo corta continuamente la eternidad, y la eternidad continuamente penetra el tiempo. Sólo ahora adquiere significado aquella división; el tiempo presente, el tiempo pasado, el tiempo futuro”⁷¹⁴.

El instante da comienzo a la historia, al devenir existencial y por tanto también a su diferenciación en pasado, presente y futuro, que no es operada por una determinación inmanente al tiempo, sino por la reflexión de la eternidad sobre él. La eternidad hace del presente una auténtica presencia, y del pasar una totalidad continua en la cual pasado y futuro se abren el uno sobre el otro. La sucesión temporal unifica su movimiento en la presencialidad no sucesiva, plena de contenido⁷¹⁵, de la eternidad. Aferrada al Eterno, la vida espiritual se sintetiza, retornando a la primitividad y proyectándola hacia la beatitud. Por eso dice Kierkegaard que “la reflexión no olvida, sino que recuerda retrospectivamente y pone el sufrimiento [pasado] en relación con la beatitud [presente y futuro]”⁷¹⁶.

La única re-petición posible está asida a la eternidad y, desde lo eterno, cierra el círculo de la libertad que domina lo finito como quiere. *Como se quiere* denota el señorío del mundo, que constituye para Kierkegaard la mayor seriedad: “Se trata por lo tanto de esto: la seriedad y la severidad más alta (el pensamiento de la eternidad) es reconocible por la libertad más alta, por poder, en esta vida, comportarse con cada asunto en cuestión como se quiera”⁷¹⁷.

En breve, en la síntesis de tiempo y eternidad que es el hombre, ninguno de los polos es absorbido por el otro, sino que ambos están dialécticamente sostenidos en el instante. Fabro condensa lo dicho hasta aquí en los siguientes términos: “En K, precisamente por la tensión entre tiempo y eternidad, conservada en él y no disuelta, el tiempo implica en sí, justamennte en su concepción y fraccionabilidad más diminuta, o en su resolución en el ‘instante’, que es el punto dialéctico del tiempo, el valor mismo del ser del hombre. En efecto, el instante es dialéctico ‘dos’ veces. Ante todo como lo inmóvil-móvil o lo inmóvil que mueve; el instante de la

⁷¹⁴ S.K., *Il concetto*, pp. 155-156.

⁷¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 154.

⁷¹⁶ S.K., *Diario 1849*, X² A 131, t. 6, p. 191, n. 2612.

⁷¹⁷ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 62, t. 10, p. 106, n. 3851.

decisión de la libertad paraliza el flujo exterior, y se impone con la nueva decisión a su curso; y es por eso el ‘punto quieto’ que mueve, es el inicio del nuevo momento de la libertad. El instante es aún el límite y a la vez el ‘punto de contacto’ del tiempo y de la eternidad, es como la ‘tangente’ de la historia, es el único momento absoluto de esclarecimiento del ser, en cuanto que no nos es la eternidad directamente accesible. Tocamos o advertimos la eternidad, y nos reducimos a ser tan sólo en el instante”⁷¹⁸.

Ahora bien, en el instante, en torno al cual gira todo, resuena la paradoja⁷¹⁹, y lo paradójico es, para Kierkegaard, “que una decisión eterna sea decidida en el tiempo. Yo digo: esto no se puede comprender, se lo debe creer, es decir, se trata de una paradoja”⁷²⁰. Con estas palabras, el danés confirma haber sido el cristianismo el que lo ha impulsado a la revalorización del tiempo. Más aún, es precisamente la Encarnación la que ha motivado la comprensión existencial del instante, como indica Fabro: “Se trata de una terminología especulativa que asimiló de Hegel y, junto con Hegel, profundizó mediante la reflexión sobre el misterio de la encarnación. La encarnación, para K. -y yo pienso como él- adviene en un cierto punto de la historia: es en la historia, pero viene desde fuera de la historia. El pasaje de la trascendencia metahistórica a la historia adviene en el instante. Pero el instante de la encarnación es el instante digamos típico, intensivo, formativo porque en todo hombre la conquista de la verdad que salva adviene en el instante de la decisión libre”⁷²¹.

Hemos dicho ya que la decisión es dialéctica. Diremos ahora que ella es paradójica, y esto significa que su *aut-aut* involucra una contradicción, es decir, la coexistencia de categoría heterogéneas, que rompe el orden racional. Lo paradójico es que “la beatitud eterna del individuo se decide en el tiempo mediante la relación a algo histórico, que, sin embargo, es histórico en el sentido de que en su composición interviene lo que por su naturaleza no puede devenir histórico y, por lo tanto, lo debe devenir en virtud del absurdo”⁷²². Tal es la decisión que propone el cristianismo, y se lo debe creer.

La paradoja de la elección, referida a la síntesis de tiempo y eternidad, es explicada por Fabro en los siguiente términos: “El valor de la historia

⁷¹⁸ C.F., *Historia*, pp. 569-570.

⁷¹⁹ Cf. S.K., *Briciole*, p. 226.

⁷²⁰ S.K., *Diario 1850*, X² A 501, t. 7, p. 118, n. 2844.

⁷²¹ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 471.

⁷²² S.K., *Postilla*, p. 471.

depende para cada hombre de la decisión que cada uno toma en el tiempo respecto de la misma eternidad. El tiempo tiene, pues, un valor infinito, no propiamente como tiempo cósmico, sino como el espacio de la posibilidad de la libertad, por tener que poner en el tiempo cada cual la decisión de la libertad. Los ‘momentos’ del tiempo no son, pues, puntos ‘indiferentes’; la ‘decisión’ que cada uno toma por cuenta propia cualifica y estructura su historia. Más aún, y precisamente por esto, lo que más cuenta en el tiempo no es la totalidad de la historia, sino el ‘momento’ (*Oejeblikket*) que pone la decisión”⁷²³.

Pero lo paradójico no es sólo decidir en el tiempo una eternidad, sino decidirlo por relación a un hecho histórico, que es a su vez eterno. Y con el planteamiento de esta contradicción se levanta el frontispicio de las *Migajas filosóficas*: “¿Puede haber un punto de partida histórico para una conciencia eterna? Este punto de partida ¿puede tener un interés distinto del histórico? ¿Se puede fundar una beatitud eterna sobre un saber histórico?”⁷²⁴.

La pregunta kierkegaardiana pone en cuestión, explica Fabro, la tesis de Spinoza divulgada por Lessing⁷²⁵. A saber: existen, por una parte, verdades eternas, absolutas, que pertenecen a la razón abstracta; por otra, verdades de hecho, que son siempre contingentes. Entre ambas no cabe *tertium*⁷²⁶. Kierkegaard responderá que, efectivamente, no hay *tertium* para la razón, pero sí lo hay para la fe, porque ella afirma la contradicción dialéctica de que lo histórico de que aquí se trata no es simplemente histórico, sino también eterno. Esta tesis, que responde a lo que Kierkegaard ha llamado el problema de Lessing, concentra, según Fabro, el significado, no sólo de la oposición del danés al pensamiento moderno, sino la del cristianismo sin más, porque es aquí donde se juega el sentido mismo de la existencia humana, ya sea en su constitución esencial como subjetividad libre y emergente sobre la dimensión histórica, ya sea en su elevación sobrenatural, por la elección de Cristo.

La paradoja cristiana es el punto central de la dialéctica de la libertad, o dialéctica cualitativa. A partir de aquí deberemos sumar a la posición del Singular delante de Dios, su posición en Cristo, quien es, *quoad nos*, la concreción misma de Dios. Existir *delante de Dios en Cristo* es la cualidad

⁷²³ C.F., *Historia*, p. 569.

⁷²⁴ S.K., *Briciole*, p. 199.

⁷²⁵ Para la tesis de Lessing Fabro remite a *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, en *Gesammelte Werke*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1956, vol. VIII, p. 12.

⁷²⁶ Cf. C.F., *Dall' ammirazione...*, cit., p. 25.

especificante de la libertad⁷²⁷. En Él, el yo se trasciende hacia un horizonte donde los sentidos parecen invertirse, donde lo inmediato no cuenta y las fuerzas humanas son traducidas a un lenguaje divino. El dinamismo humano más alto es, paradójicamente, más alto que lo humano.

⁷²⁷ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 269.

4. Síntesis de verdad y subjetividad

a) La verdad es la subjetividad

Fabro entiende por subjetividad la pertenencia del acto y del objeto al yo, de donde, cuanto más profunda sea esta pertenencia, con mayor intensidad podrán formar la interioridad humana⁷²⁸. En este sentido, asegura nuestro intérprete, podemos hablar de una subjetividad cognoscitiva, ya sea sensible -el mundo inmediato de nuestras sensaciones internas o externas- o intelectual -la esfera abierta al ámbito de lo universal y abstracto-. La función cognoscitiva es inmanente, y por tanto es subjetividad real. No se trata de una mera exteriorización del yo, sino de un internarse en la estructura de lo real para conformarse a su riqueza, y retornar sobre sí, ensanchando los márgenes del espíritu. El hombre que conoce adquiere nuevas dimensiones del ser que dilatan su interioridad⁷²⁹. El conocimiento intelectual potencia aún más la subjetividad, porque allí lo particular es reflejado en lo universal, lo múltiple en la unidad, lo contingente en lo inmóvil, y, consecuentemente, enriquece al sujeto en el ámbito propiamente espiritual⁷³⁰.

La subjetividad cognoscitiva es constitutiva del hombre, pero no hace mella en la estructura última del yo, porque, según Fabro, implica siempre algún contenido finito⁷³¹, y, por tanto, cierta objetivación de la interioridad. El conocimiento conceptual es una actividad regional, limitada, descubre a la persona, pero en su naturaleza objetiva y objetivante. Ni siquiera cuando el conocimiento se refiere al sujeto mismo, reduplicándolo en una alteridad parcial o funcional, puede asumirlo totalmente, y explica Fabro: “En efecto, si el Sujeto, conociéndose, se objetivara totalmente, es decir, si en el conocer todo el ser del sujeto pasara como objeto en el predicado, cesaría el Sujeto mismo como realidad ontológica, y también el conocer se desvanecería y el predicado permanecería librado al aire”⁷³².

⁷²⁸ Cf. C.F., *L'essere*, p. 74.

⁷²⁹ Cf. *Ibidem*.

⁷³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 75.

⁷³¹ Cf. *Ibidem*.

⁷³² C.F., *Tra*, pp. 143-144.

Por el contrario, la subjetividad de la libertad considera “al sujeto mismo en su consistencia metafísica de espíritu”⁷³³, descubre la persona entera, la cualifica y es fuente de responsabilidad. Los actos humanos arraigan en ella como origen y fundamento de pertenencia y responsabilidad⁷³⁴. La voluntad será, por tanto, la subjetividad constitutiva y constituyente última del yo, y el dinamismo supremo de la persona.

La conceptualización de Fabro parecería estar avalando una idea metafísico-ética del filósofo danés, en quien probablemente se haya inspirado. En efecto, el pensamiento de Kierkegaard declara en este punto que “la verdadera subjetividad no es aquella cognoscente, porque el saber se encuentra sobre el plano de la posibilidad, sino la subjetividad de la ética y de la existencia”⁷³⁵. La subjetividad cognoscente es especular, manifiesta y universaliza una realidad de modo abstracto, pertenece al dominio de la idealidad, y, por eso, dice el danés que se encuentra en el plano de lo posible. Pero lo posible únicamente puede ser realizado por la libertad, y es ella la que logra entonces la consistencia real: ética y existente, la verdadera subjetividad que coincide, continúa Kierkegaard, con la verdad: “Pero la pasión de lo infinito es justamente la subjetividad, y de este modo la subjetividad es la verdad [...]. La pasión de lo infinito es lo decisivo, no su contenido, porque ella es su propio contenido. Así el cómo subjetivo, la subjetividad, es la verdad”⁷³⁶.

Kierkegaard aclara que no habla aquí de la verdad lógica ni del empirismo -que es adecuación del pensamiento al ser-, ni del idealismo -que es adecuación del ser al pensamiento-. No habla tampoco de la verdad propia de la reflexión objetiva, sino de la verdad de la reflexión subjetiva y ética⁷³⁷. Ni siquiera niega el existencialista danés la consistencia objetiva de la verdad lógica, ni que ella deba ser asumida en la acción, pero, precisamente desde el momento en que es asumida en la acción de la interioridad, deja de ser una verdad simplemente objetiva y abstracta para ser una verdad subjetiva, actuada por la pasión de libertad, y que paralelamente es, si tenemos en cuenta la unidad de los trascendentales, la intensificación absoluta del ser y la bondad de la voluntad. Por último, no dice Kierkegaard que toda subjetividad sea la verdad, sino únicamente la

⁷³³ Cf. *Ibidem*, p. 143.

⁷³⁴ Cf. C.F., *L'essere*, p. 69.

⁷³⁵ S.K., *Postilla*, p. 432.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 368.

⁷³⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 360-361.

que consuma el más alto dinamismo de su potencialidad. La verdad, desde el punto de vista ético-existencial, es el *cómo* la interioridad se relaciona consigo misma, la adecuación de la libertad posible a la libertad real.

El alcance reflexivo de la libertad en sí misma -la reflexión ética- provee, dice Kierkegaard, “la medida de la existencia humana”, y constituye el criterio de diferenciación entre los hombres⁷³⁸. En la esfera ético-existencial no cuentan los dotes naturales, el talento o el genio innato en una persona, ni el cúmulo de verdades lógicas adquiridas por el entendimiento. Lo que importa es la verdad metafísico-existencial del hombre, es decir, la forma en que la subjetividad se relaciona con ella misma, y esto es lo que Kierkegaard llama el *cómo* de la libertad⁷³⁹. Así explica que “cuando se busca la verdad de modo subjetivo, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo: si sólo el ‘cómo’ de esta relación está en la verdad, entonces el individuo está en la verdad; aún también cuando se relacione con la no verdad”⁷⁴⁰.

El *cómo* verdadero de la libertad es el acuerdo puro consigo misma, que constituye, para la subjetividad finita, una aspiración. Mientras ella se refiera a un objeto finito, esta relación la determina, objetiviza y limita en la diferencia entre el sujeto y el contenido dado inmediatamente. Pero cuando la libertad abraza reflexivamente su potencialidad infinita y absoluta, entonces el precio coincide con la compra, o bien, el precio es la mercancía misma, lo que se compra, como quería Kierkegaard.

La tesis del existencialista danés no ha dejado de suscitar ciertas interpretaciones de su pensamiento en sentido irracionalista, inmanentista o solipsista. Fabro ha rechazado tales lecturas, sosteniendo que la verdad de la subjetividad es una noción ético-existencial, que implica la sujeción y adecuación completa del hombre a la verdad objetiva, y que, por lo tanto, no debe entenderse como la producción o legislación que el hombre tendría sobre la verdad. Se trataría de la exigencia misma de la verdad en su auténtico cumplimiento, en su realización efectiva⁷⁴¹.

Nuestro intérprete niega que la tesis kierkegaardiana signifique una recaída en el inmanentismo del *cogito* y en el subjetivismo moderno, posiciones que rematan en la aniquilación de la personalidad. Por el

⁷³⁸ Cf. S.K., *Diario 1845*, VI A 113, t. 3, p. 160, n. 1117.

⁷³⁹ Cf. *Ibidem*.

⁷⁴⁰ S.K., *Postilla*, p. 366.

⁷⁴¹ Cf. C.F., *Diario*, t. 1, pp. 94-95.

contrario, explica, “Kierkegaard combate tanto la subjetividad pura de los románticos, como la subjetividad hegeliana en cuanto subjetividad resuelta en los hechos, en las cosas, alienada en la historia [...]. Para K. la subjetividad es la verdadera realidad, la subjetividad es la verdad, no en sentido hegeliano, en sentido kantiano, en sentido racionalista; es decir, la verdad es realización del hombre, del operar en el tiempo histórico. En este sentido es una actividad constitutiva, no formal; es aquella realidad que el hombre genera en sí mismo mediante su libertad. Esta es la subjetividad kierkegaardiana”⁷⁴².

La subjetividad de la verdad no es para Fabro un concepto fenomenológico o trascendental, sino un actividad constitutiva y constituyente de la interioridad, una flexión creativa del sujeto sobre sí mismo que brota de la decisión de la libertad y rompe el cerco de la inmanencia en la resolución absoluta de lo Absoluto⁷⁴³. Más aún, lejos de una procedencia moderna, tal tesis habría tenido en Kierkegaard una inspiración evangélica, porque “en virtud de la referencia al Evangelio, el problema más importante es la relación concreta del hombre singular con Dios y con Cristo, de modo que aquella subjetividad puramente formal del pensamiento moderno deviene una subjetividad real, vivida, responsable”⁷⁴⁴.

Según nuestro intérprete, Kierkegaard marcaría con su tesis el auténtico retorno a la concepción cristiana. El Nuevo Testamento exige la relación directa del hombre con Dios, y esta relación funda la subjetividad existencial, moral e histórica del hombre⁷⁴⁵. Cristo no quiso la ley, sino la interiorización de la ley; no la fórmula, sino su profundización en la donación amorosa; no la verdad abstracta, sino el conocimiento esencial, el saber ético-religioso. La subjetividad de la verdad es entonces un concepto “simplemente cristiano”⁷⁴⁶, y Fabro considera riesgoso interpretar el pensamiento kierkegaardiano fuera de este contexto⁷⁴⁷.

⁷⁴² C.F., *Conversazione...*, cit., p. 463.

⁷⁴³ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 134.

⁷⁴⁴ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 463.

⁷⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 462-3.

⁷⁴⁶ Cf. C.F., *Tra*, p. 73.

⁷⁴⁷ El texto afirma: “Kierkegaard protesta contra una valoración y un uso de su pensamiento en sentido laico, inmanentista, racionalista [...] Es decir, K. preveía esta mixtificación hermeneútica. Y yo francamente muchas veces me he interrogado perplejo: K. es el fruto del pensamiento moderno, viene de Hegel, viene de Kant, y me ha parecido riesgoso por su parte utilizar ciertas categorías modernas, por ejemplo aquella de la libertad, en una perspectiva que no es aquella

Sin embargo, creemos, no se puede omitir que ha sido el desarrollo de la filosofía moderna el que ha subrayado la instancia subjetiva, junto a la libertad individual, y que justamente son las categorías modernas, como Fabro indica⁷⁴⁸, las que se deben interpretar, con Kierkegaard, en el clima evangélico. Por lo demás, nuestro intérprete reconoce haber descubierto él mismo las exigencias de la subjetividad, y de la subjetividad de la verdad, en la lectura de la *Crítica de la Razón Pura*: “De joven, a los 18 años, he leído la ‘Crítica de la razón pura’ y he extraído de allí una lección profunda que ha permanecido en mí. He comenzado a indagar el momento de la subjetividad, la categoría del yo, y me he convencido de que, a partir de Kant y, también antes, con Agustín, la manifestación histórica de la verdad no sólo no prescinde de la subjetividad libre, sino que evoca, exige, se completa mediante la apropiación personal de ‘mi’ libertad. Este momento no es algo extrínseco, sino que pertenece, se injerta en la realidad misma de la libertad. ¿Por qué? Porque mediante la apropiación por parte del sujeto, la verdad deviene histórica, deviene operante en el tiempo”⁷⁴⁹.

La apropiación de la verdad y su legislación en el tiempo por parte del sujeto son, existencialmente hablando, la verdad, y la creación de la verdad subjetiva. Hablar de creación de la verdad no contradice el hecho de que ella se sujete a un mandato Absoluto, porque lo creado aquí es pasión por el mandato y por el Absoluto. Por otra parte, tampoco significa que tal creación sea irracional, porque la libertad posee una logicidad intrínseca -su verdad ideal-, dada por participación. De aquí que Kierkegaard pueda hablar en estos términos de la existencia: “¿Cómo es de lógica la existencia! Nada hay verdadero en una esfera, que no lo sea también en la otra. ¡Qué gravedad profunda en la idea de que las leyes de la existencia son de tal naturaleza, que todo el mundo debe conformarse a ellas, voluntaria o involuntariamente! La Providencia, que exige que todo hombre tenga un espíritu conciliador, sabe también hacerse respetar (...)”⁷⁵⁰.

Si lo verdadero en la esfera del ideal debe ser también lo verdadero en la esfera real, la existencia será entonces plenamente lógica. Con esto podrían sentarse las bases para encaminar la solución a dos de las acusaciones dirigidas contra la libertad kierkegaardiana, a saber, que ella sea irracional, y que ella genere totalmente *ex nihilo* su verdad, aunque lo haga

del Nuevo Testamento”. C.F., *Conversazione...*, cit., p. 474.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibidem*.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 473.

⁷⁵⁰ S.K., *Etapas, ¿Culpable? ¿No culpable?*, p. 392.

en cierto sentido, porque, en la existencia, es la Providencia la que hace valer su Lógica en el *logos* subjetivo, del que hablaba Fabro.

El equilibrio sostenido por Kierkegaard entre lo objetivo-necesitante (y entendemos por ello la idealidad que exige cumplimiento) y lo subjetivo, ha hecho decir a Fabro que la verdad de la subjetividad no es una realidad ni puramente objetiva ni puramente subjetiva, sino las dos cosas a un tiempo. Es objetiva, porque presupone la legalidad natural del hombre y del mundo, en sus aspectos necesitantes y condicionantes, y la existencia de un Principio absoluto que da sentido al mundo y al destino personal. Es subjetiva, porque el hombre decide frente a Dios y frente al mundo la propia vida⁷⁵¹. El hombre es lo que quiere ser, y deviene lo que quiere devenir. Por lo tanto, concluye Fabro, en el concepto de verdad existencial, verdad y libertad “son colaboradoras, cooperadoras, convergentes -en un misterio inefable de implicación”⁷⁵². Se da el misterio porque mientras la libertad y la verdad se pertenecen, también se trascienden.

Desde el punto de vista cognoscitivo, y manteniéndonos en el ámbito de lo finito, la razón refleja el objeto y se adecúa a lo dado en la inmediatez, elevándolo por el pensamiento conceptual al ámbito de lo universal y necesario. La voluntad, aquí, puede no querer dicha adecuación, y en este sentido la intelección es también un acto de la libertad. Por eso para Kierkegaard, si bien desde el punto de vista intelectual el contenido de la libertad es la verdad, y “la verdad hace libre al hombre”, desde el punto de vista subjetivo, el hacer libre es “la acción de la libertad en el sentido que esta produce continuamente la verdad”⁷⁵³.

Fabro recuerda que, según la doctrina tomista, la intención y la elección presuponen el pensamiento, pues sólo podemos desear algo una vez que lo hemos conocido. El contenido intelectual condicionaría entonces la posibilidad de la elección, y la función del intelecto sería la de presentar a la voluntad su objeto, siendo esto *conditio sine qua non* para la actuación de la voluntad. No obstante, explica, el pensamiento realiza y actúa “sólo la estructura de contenido” de la tendencia, es decir, el objetivo y contenido de la vida, mientras que lo que determina subjetivamente al hombre no es el

⁷⁵¹ Cf. C. Fabro, *Momenti dello spirito*, vol. 1, Assisi, 1982, p. 189 - Citado por M. Pangallo en *Causalità e Libertà...*, cit., p. 208.

⁷⁵² Cf. *Ibidem*.

⁷⁵³ S.K., *Il concetto*, p. 184.

contenido, sino la “aspiración y finalidad que el sujeto se propone”⁷⁵⁴, en otras palabras, la forma de la libertad.

Esta condición intelectual del acto libre está presente también en Kierkegaard, quien recomienda el conocimiento, y ante todo el conocimiento de sí, como en el siguiente texto: “Es necesario comenzar con el conocerse a sí mismo antes que toda otra cosa (‘*ἀήσ, αὐτῶν*’). Sólo cuando el hombre se ha comprendido a sí mismo de este modo, y se ve ya en marcha sobre el propio camino, sólo entonces la vida se serena y adquiere un sentido”⁷⁵⁵. El ideal clásico del autoconocimiento es establecido por el Sócrates cristiano bajo el cristal de la Palabra, delante de la Palabra. El ideal kierkegaardiano reza entonces: “Conócete a tí mismo -y luego mírate en el espejo de la Palabra para conocerte verdaderamente. No hay ningún verdadero conocimiento de sí mismo, sin el conocimiento de Dios. Mirarse aquí es estar delante de Dios”⁷⁵⁶.

El conocimiento objetivo emplaza para Kierkegaard la situación previa al ejercicio de la libertad. No crea la realidad, sino que simplemente la refleja, y como tal presenta a la libertad la materia de su actuación. Él opera la perspectiva de sí y del Absoluto⁷⁵⁷. Aún en el acto de fe, la inteligencia actúa para comprender que allí no se puede comprender. En lo que respecta al conocimiento objetivo, el danés se mantiene fiel al realismo metafísico y gnoseológico, como dice Fabro, y la libertad de pensamiento pretendida por los modernos es, para él, cómica. Sin embargo, el ámbito cognoscitivo conceptualizante sigue siendo, tanto para Kierkegaard como para nuestro intérprete, el de la abstracción y la posibilidad, incluso, y con mayor razón aún, si lo pensado conceptualmente es el Absoluto, porque la vida humana

⁷⁵⁴ C.F., *L'essere*, p. 90. Fabro muestra aquí haber profundizado en su propia elaboración del tema las tesis del tomismo tradicional, que él mismo supo exponer del siguiente modo: “Se sabe que en el tomismo es la razón la que tiene las riendas de la vida interior, no el corazón o la voluntad; porque la razón es luz y fuente próxima de verdad y moralidad”. Y continúa: “En verdad la voluntad no mueve si primero no es iluminada (por el intelecto); a menudo más bien debe ser el intelecto el que fija la voluntad sobre su objeto, sobre el cual ella, lanzada por sí sola, no podría jamás fijarse. El problema de la libertad humana y de la moralidad es el problema de la participación de la voluntad de la razón [...] Por consecuencia, aunque la consecuencia puede sonar extraña, la virtud moral lleva su razón de virtud por participación de la virtud intelectual”. C.F., *La nozione*, pp. 291-292.

⁷⁵⁵ S.K., *Diario 1835*, I A 75, t. 2, p. 43, n. 55.

⁷⁵⁶ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 412, t. 9, pp. 72, n. 3562.

⁷⁵⁷ Cf. C.F., *Tra*, p. 99.

no tiende hacia una presencia conceptual, sino que ésta es únicamente el término *a quo* del movimiento que llevará a la constitución definitiva de la libertad⁷⁵⁸.

Mientras la razón conoce, no hay ni bien ni mal que cualifiquen al hombre, no hay siquiera “espíritu”, entendiendo por espíritu lo mismo que entiende Kierkegaard, esto es, “el poder que el conocimiento de un hombre ejercita sobre su vida”⁷⁵⁹. Ahora bien, un conocimiento poderoso no es un conocimiento objetivo, sino subjetivo. De aquí entonces que la condición de posibilidad del pensamiento deba rematar en la posición de realidad, es decir, en la creación de la verdad ético-existencial: la verdad de y para cada uno. De esta verdad habla Kierkegaard, lisa y llanamente: “Aquello, en cambio, de lo que yo hablo es algo muy simple y llano: que la verdad es para el singular sólo en cuanto él la produce en su acto. Si la verdad es para el individuo de cualquier otro modo, y si él le impide ser para él en este modo, entonces tenemos un fenómeno de lo demoníaco”⁷⁶⁰.

La producción de la verdad significa para Fabro una concepción “activa” de la misma, porque la verdad deviene en la acción, en la posición metafísica de la libertad, y explica nuestro intérprete que esto “no es pragmatismo o bien un expediente empírico que va en busca de la verdad cuando el telón está cerrado y el ser está en su fin, sino que es posición metafísica de la verdad entendida como proceso, como devenir y acto del sujeto sobre el objeto”⁷⁶¹. Mientras afirmábamos, líneas atrás, que Fabro consideraba la subjetividad de la verdad como una noción ético-existencial, encontramos ahora que esta noción posee una consistencia metafísica, y no se trata de bajar el telón ontológico del ser para salir a buscar un sujeto trascendental que lo cree. Se trata de levantar el telón de lo real, para que la libertad lo re-cree, lo re-tome en su acto intensivo, como realidad actual. En esta creación, la idealidad proyectada por la fantasía es la que lanza la existencia humana⁷⁶².

El caballero de la subjetividad parece haber filtrado toda la historia del pensamiento en sus propias categorías existenciales. Así lo ha hecho con el pensamiento moderno, y así lo hace también con Platón, de quien dice: “Platón enseña que sólo las ideas tienen un verdadero ser. Así se puede

⁷⁵⁸ Cf. C.F., *Tra*, p. 100.

⁷⁵⁹ S.K., *Diario 1851*, X³ A 736, t. 8, p. 176, n. 3314.

⁷⁶⁰ S.K. *Il concetto*, p. 184.

⁷⁶¹ C.F., *Tra*, p. 10.

⁷⁶² Cf. S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 288, t. 10, pp. 228-229, n. 4030.

también decir, y con mayor verdad, que sólo el existir humano que se relaciona con los conceptos asumiéndolos de modo primitivo, reviéndonlos, modificándolos, creándolos de nuevo, que sólo tal existir corresponde a la existencia⁷⁶³. La idea, para Kierkegaard, tiene verdadero ser cuando edifica. Hegel, y el pensamiento moderno en general, con todo su andamiaje sistemático, se han mostrado en esto harto inoperante. La idealidad existencial, por el contrario, se relaciona con el Singular y determina la categoría del para tí. La verdad puesta para sí es la verdad de sí, la verdad que edifica y levanta⁷⁶⁴ la vida humana, que dormía κατά δύναμιν .

Frente a la subjetividad y objetividad abstractas del pensamiento moderno, Kierkegaard pone el acento en la certeza e interioridad individual que se obtienen sólo con la acción de la libertad⁷⁶⁵. La subjetividad moderna carece de *pathos* y de concretez, y esta ausencia es una determinación de la reflexión, según la cual el retorno sobre sí mismo se mantiene en la orilla vacía del yo⁷⁶⁶, es decir, en lo objetivo. Por el contrario, certeza e interioridad son una subjetividad que se retoma cada vez más concreta. Ellas son la pasión del Infinito, medida del temple espiritual, porque para Kierkegaard la pasión “es el verdadero dinamómetro del hombre”⁷⁶⁷.

La pasión es el *cómo* de la interioridad. Cuando el esteta de *Aut-Aut*, en los *Diapsalmata*, habla de pasión, dice el danés “de lo que él habla, y que llama pasión, es aquel apasionarse, aquella interioridad que es precisamente la convicción [...] Por lo tanto, la convicción debe estar por encima de todo, y con esto la personalidad; las razones deben ser tenidas como algo inferior, que a su vez es totalmente opuesto a la objetividad moderna”⁷⁶⁸. La pasión infinita y absoluta no se funda en las razones objetivas, y por tanto finitas, porque esto sería *lógicamente* contradictorio. Las razones objetivas son para Kierkegaard “estudio preparatorio, fase preliminar, algo que se esfuma apenas viene la convicción que todo transforma o bien invierte la situación”⁷⁶⁹. Las razones no son la causa de la convicción, sino que, inversamente, es la convicción absoluta la que funda las razones finitas⁷⁷⁰.

⁷⁶³ S.K., *Diario 1854*, XI² A 63, t. 11, p. 162, n. 4260.

⁷⁶⁴ Cf. S.K., *Diario 1842*, IV A 42, t. 3, p. 66, n. 849.

⁷⁶⁵ S.K., *Il concetto*, p. 184.

⁷⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 186.

⁷⁶⁷ S.K., *Diario 1841*, III A 185, t. 3, p. 48, n. 794.

⁷⁶⁸ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 481, t. 6, p. 53, n. 2370.

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ Cf. *Ibidem*.

El tono de esta afirmación kierkegaardiana nos obliga a preguntarnos si la convicción, que no se funda en razones objetivas, es por lo mismo irracional. Debemos decir entonces que ella no se funda en razones abstractas, sino en la razón ideal de la libertad, que ilumina con luz propia las razones objetivas, transformándolas en convicción. Las razones objetivas pueden contribuir en cierto ámbito, pero una decisión, que incondicionadamente elige lo Incondicionado, no puede ser ayudada con condicionamientos hipotéticos, “porque aquello de lo cual se dan razones, ‘eo ipso’ no es lo Incondicionado. Que existan unas razones, no es un ‘plus’ respecto al Incondicionado: es un ‘minus’, una sustracción que reduce el Incondicionado a condicionado”⁷⁷¹.

El paradigma de esta interioridad apasionada que se arriesga en la inevidencia objetiva es, para Kierkegaard, Sócrates. Sócrates acentuó lo existencial, y su ignorancia puede ser considerada un análogo de la fe. El existencialista danés lo elogiará en cuanto que él “no buscaba acumular pruebas sobre la inmortalidad del alma, para vivir creyendo en virtud de las pruebas. Al contrario, decía: la afirmación de la inmortalidad me ocupa a tal punto que arriesgo absolutamente mi vida por ella, como la cosa más cierta. Vivía así -y su vida era una prueba de la inmortalidad del alma. El no creía en las pruebas para vivir: no, su vida era la prueba de ello y sólo con su muerte de mártir la llevó a cabo. He aquí en qué consiste el espíritu”⁷⁷². El Sócrates que buscaba pruebas de la inmortalidad del alma es para Kierkegaard el Sócrates platónico, es decir, el fruto del intelectualismo abstracto de Platón, pero no la verdad histórica del moralista griego⁷⁷³.

El contraste entre la inevidencia objetiva y la interioridad apasionada exaspera la subjetividad y fortalece su decisión, en cuanto implica cierta negatividad que impulsa la dialéctica de la libertad hasta su vértice. Razones e interioridad se relacionan en proporción inversa: si una crece, la otra disminuye, “cuanto más certeza objetiva, dice Kierkegaard, menos interioridad (porque la interioridad es justamente la subjetividad) ; menos

⁷⁷¹ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 350, t. 9, pp. 50-51, n. 3532.

⁷⁷² S.K., *Diario 1850*, X² A 406, t. 7, p. 76, n. 2778. Cf. tb. X³ A 315, t. 8, p. 70, n. 3095. Las *Etapas en el camino de la vida* confirman la misma tesis: “Mi convicción es que la voluntad es lo esencial, hasta cuando se trata de pensar; que capacidades igualmente buenas sin una voluntad enérgica no constituyen un pensador igualmente bueno que diez veces menos capacidad con una voluntad enérgica: la capacidad superior ayudará a comprender muchas cosas, la voluntad enérgica ayudará a comprender la única cosa”. *Op. cit.*, p. 264.

⁷⁷³ Cf. S.K., *Sobre el concepto*, P. 1, Cap. 1, pp. 96 ss.

certeza objetiva, más profunda es la interioridad posible⁷⁷⁴. La interioridad se va ahondando en el riesgo, arriesgando creer. La especulación moderna, que prolifera en demostraciones y certezas objetivas, ha perdido sin embargo el índice existencial, la pasión del Absoluto. La cristiandad establecida, empañada por las categorías hegelianas, ha terminado por hundir el cristianismo, cuyo requisito formal para la aceptación del contenido objetivo es la pasión absoluta del Absoluto⁷⁷⁵.

Hay un fundamento plenamente lógico para que Kierkegaard niegue que la pasión se fundamente en la reflexión, y es el siguiente: “Si fuese esencialmente un hombre de reflexión y me encontrase en el caso de deber hacer de modo decisivo, ¿qué sucedería? Mi reflexión me mostraría tantas posibilidad en pro como en contra.[...] El absurdo aquí consiste en el hecho de que yo, ser razonable, debo obrar en un caso donde mi razón, mi reflexión, me dicen: ‘Tu puedes hacer tanto una cosa como la otra’, es decir, la razón y mi reflexión me dicen: ‘Tu puedes no hacer’, mientras yo ‘debo’ hacer. Y este caso se presentará cada vez que debo hacer de modo decisivo, porque entonces me encuentro en la tensión de una pasión infinita, donde se da la desproporción entre la acción y la reflexión. Cuando obro, siguiendo las pautas de la vida cotidiana, no me doy cuenta del secreto de la reflexión y me imagino haciendo a causa de la reflexión, aunque nada sea más imposible, ya que es precisamente la reflexión el equilibrio de las posibilidades[...] Nada más imposible ni más contradictorio que obrar (infinitamente - decididamente) a causa de la reflexión. Quien dice saberlo hacer se denuncia a sí mismo, demostrando no tener ninguna capacidad de reflexión (porque la reflexión, que no disponga para cada posibilidad de una contraposibilidad, no es reflexión, la cual consiste en la duplicidad), o bien no sabe qué es obrar⁷⁷⁶.”

La razón por la cual las razones no pueden sustentar la pasión es entonces el equilibrio de las posibilidades que, como resultado de la reflexión, deja al hombre en cierta indiferencia, que hace equivalentes todas las posibilidades. La desproporción entre acción y reflexión únicamente puede ser mediada por la decisión libre, que se manifiesta inconmensurable con el pensamiento, trasciende su inmanencia y es garantía de certeza. La pasión subjetiva determina la concreción del yo; la reflexión objetiva lo

⁷⁷⁴ S.K., *Postilla*, p. 371.

⁷⁷⁵ Cf. S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 126, t. 10, p. 136, n. 3907.

⁷⁷⁶ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 66, t. 5, pp. 143-144, n. 2098.

vuelve liviano; quien especula se vuelve “objetivamente ligero”, quien posee una pasión infinita se vuelve “subjetivamente lo más pesado posible”⁷⁷⁷.

Para resumir, la verdad que es la subjetividad no es ni la simple adecuación del pensamiento al objeto finito, ni la del objeto al pensamiento, sino la adecuación actual de la pasión interior y de la praxis subjetiva al ser *κατά δύναμιν*, es decir, ideal, de la libertad. Se introduce así, junto a una nueva dimensión de la verdad, una nueva dimensión cognoscitiva, que recorre todo el pensamiento del danés. En efecto, Kierkegaard habla de un conocimiento esencial, que se relaciona fundamentalmente con la existencia, con el sujeto cognoscente y existente a la par⁷⁷⁸. En la comprensión existencial, amor y conocimiento son sinónimos, porque la revelación del ser se va operando sobre la huella de la libertad.

Kierkegaard se acerca aquí a la concepción vetero-testamentaria del conocimiento, y también a aquella idea presocrática de que lo semejante conoce la semejante, a lo que añade, hace semejante, y explica: “La realidad es que aquel que recibe es el amante; y así la cosa amada se revela a él, porque él por el amor es transformado a semejanza de la cosa amada; y el devenir la cosa amada es, precisamente, el único modo serio de comprender: se comprende algo solamente en cuanto se lo deviene. Se ve entonces, por otra parte, que amar y conocer son esencialmente sinónimos; y como amar significa que el otro se revela, así significa que también nosotros mismos en ella [la revelación del otro] nos revelamos. La relación es tan íntima (un ser o no ser) que todas las aseguraciones de amar y cosas semejantes, ni quitan ni agregan lo más mínimo”⁷⁷⁹.

El conocimiento ético y religioso es una *metábasis*, una decisión de vida o muerte que tiene como motor la libertad. Si este conocimiento es una transformación, entonces puede concluir Kierkegaard en la identidad de ser y comprender, y darle la razón a Sócrates: “Así lo comprendería también Sócrates, porque aquí se ve cuán verdadero es aquel dicho socrático de que comprender es ser. Para nosotros, hombres comunes, ser y entender son dos momentos distintos. Sócrates es demasiado superior, él quita esta diferencia -y es por esto que nosotros no lo podemos comprender en sentido socrático. Yo puedo, a lo lejos, señalar a Sócrates, pero dudo si como contemporáneo hubiera podido soportarlo. Fuera del cristianismo, Sócrates es el único hombre del cual se puede decir que rompe la existencia, y esto se ve

⁷⁷⁷ Cf. S.K., *Postilla*, p. 290.

⁷⁷⁸ S.K., *Ibidem*, p. 365.

⁷⁷⁹ S.K., *Diario 1848*, IX A 438, t. 5, pp. 91-92, n. 2004.

simplemente por el hecho de que él quita la distinción entre poesía y realidad [...]”⁷⁸⁰. Sócrates quita la distinción entre la idealidad y la realidad intensiva, su comprender es su ser. Aquí Fabro y Kierkegaard se encuentran: la verdad es la libertad, y la verdad hace libre al hombre, pero ya no se habla ni de la verdad del empirismo, ni del idealismo.

No obstante, para nosotros, hombres comunes, se debe mantener la diferencia cualitativa entre ser y comprender, porque nuestra voluntad no es totalmente transparente a sí misma, nuestra subjetividad no es la verdad. Sócrates tiene razón al decir que si un hombre no hace lo que es justo, es porque no lo ha entendido, pero justamente el hecho de no haberlo entendido es obra de la libertad, que no quiere comprender⁷⁸¹.

Hay un oscurecimiento voluntario de la inteligencia, y hasta un subyugamiento del conocimiento por la libertad, donde se patentiza el dominio de la voluntad sobre el entendimiento, que Kierkegaard explica de este modo: “La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo ella toda la naturaleza inferior del hombre. Si a ella no le agrada lo que el hombre ha conocido, no resulta por cierto de ello que la voluntad se ponga a hacer de inmediato lo contrario de lo que ha comprendido la inteligencia: oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un poco de tiempo de modo que tenga un ‘interim’, es decir: ¡veamos hasta mañana como van las cosas!. En el entretiempplo el conocimiento se oscurece siempre más y los instintos más bajos toman la ventaja; ¡ay de mí!, el bien se debe hacer rápidamente, apenas conocido”⁷⁸².

En este sentido, se podría hablar de una primacía de la voluntad sobre la inteligencia, que responde, según Fabro, a la primacía del ser sobre el pensamiento, y constituye la emergencia metafísico-existencial de la subjetividad sobre el ámbito formal de la esencia. Sin esta emergencia, la voluntad humana se convertiría en una función pasiva de la inteligencia, que es lo que precisamente niega Kierkegaard, mientras sostiene: “No ‘cogito, ergo sum’, sino al contrario ‘sum, ergo cogito’. No: ‘yo me pongo a pensar en la abnegación, por consiguiente practico la abnegación; sino, si yo practico verdaderamente la abnegación, debo sin más haber también pensado la abnegación”⁷⁸³.

⁷⁸⁰ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 430, t. 11, pp. 65-66, n. 4128.

⁷⁸¹ Cf. S.K., *Diario 1854*, X¹ A 318, t. 11, p. 20, n. 4050.

⁷⁸² S.K., *La malattia*, p. 671.

⁷⁸³ S.K., *Diario 1848*, IX A 49, t. 4, pp. 179-180, n. 1759.

La primacía de la libertad es primacía del acto y del ser, porque precisamente la libertad es para el danés el acto y el ser; e incluso el acto y el ser del conocimiento esencial, cuya identidad sostiene. Este predominio encuentra su justificación acabada en la diferencia cualitativa entre el ser finito y el Absoluto. Si, como dice Kierkegaard “se debe reconocer que en última instancia no hay ninguna teoría”⁷⁸⁴, entonces, en última instancia, hay libertad. Si Dios no puede ser el objeto de un conocimiento finito, sino siempre y sólo Sujeto Incondicionado para una subjetividad que incondicionadamente se arriesgue en la incerteza y en paradoja, entonces sólo queda dar el salto, y guardar en el misterio lo que la libertad hace verdad, una verdad que le pertenece y la trasciende.

b) La reduplicación

Si Kierkegaard ha negado rotundamente la identidad hegeliana de lo interno y lo externo, hay al menos un sentido en el que la convergencia debe ser restablecida. Este sentido no es el metafísico-abstracto del sistemático alemán, sino el ético-existencial del hombre común, y constituye la reduplicación: la concreción de lo ideal en el fenómeno. Por otra parte, si el existencialista danés ha reivindicado la instancia protestante de la subjetividad pura, su pureza no es tanta como para evadirse del compromiso con lo finito y temporal. Por el contrario, la subjetividad religiosa debe ponerse en relación con la existencia exterior y expresarse en ella, es decir, reduplicarse.

La verdad que en su vértice se cumple como pasión del Absoluto debe prolongarse en el actuar, y manifestar la existencia del instante en el tiempo, lo que dice y piensa en la acción, el fondo inagotable de la posibilidad en el devenir ininterrumpido de la realidad. El Singular establece de este modo el acuerdo entre los dos elementos que menciona Kierkegaard: “Se trata de poner de acuerdo los dos elementos de la vida cristiana. a) Ante todo, una convicción y una certeza firme [...] b) Luego, un desarrollo empírico”⁷⁸⁵. Esto es reduplicar: acuerdo de convicción y vida, síntesis de interior y exterior.

La reduplicación es para Kierkegaard la reflexión de la libertad sobre el mundo exterior, su posición *ad extra*, a diferencia de la repetición, que parecería más bien designar la re-toma *ad intra* de lo externo, la reabsorción

⁷⁸⁴ S.K., *Diario 1849*, X² A 263, t. 7, p. 24, n. 2689.

⁷⁸⁵ S.K., *Diario 1838*, II A 252, t. 2, p. 134, n. 335.

de lo temporal en la eternidad. Reduplicación y repetición son dos movimientos íntimamente vinculados, y en cuya circularidad -desde el *ad intra* hacia el *ad extra*, para volver a la interioridad- se mueve la dialéctica siempre abierta de la libertad. Hemos querido dedicarle al reduplicar unos breves párrafos, con el fin de destacar la importancia que tiene, en el pensamiento kierkegaardiano, la realidad exterior, el mundo y la introducción del hombre en él.

El espíritu inmediato, que no alberga en sí composición, no puede contener la reduplicación, porque le “falta aquella fuerza de tensión propia de la dialéctica”⁷⁸⁶. El espíritu existente, por el contrario, no sólo se flexiona en el retorno a sí mismo, sino que también se reduplica en el retorno al mundo. Kierkegaard parecería ubicarse en este segundo tipo de espiritualidad, según su propio reconocimiento: “Ciertamente han existido escritores más agudos y más geniales que yo. Quisiera ver sin embargo si hay alguno que haya, más agudamente que yo, reduplicado su propio pensamiento a la segunda potencia de la dialéctica. Una cosa es ser agudos en los libros, y otra el reduplicar dialécticamente lo ‘pensado’ en la existencia”⁷⁸⁷.

La exigencia de la reduplicación constituye para Kierkegaard el ataque directo a esa interioridad secreta, que intenta satisfacerse con la fe⁷⁸⁸. De aquí el grito kierkegaardiano: “No, el Cristianismo es lo Absoluto, y lo Absoluto se ‘debe’ actuar”⁷⁸⁹. Dios viene al mundo con el actuar del hombre, y, en este sentido, “se trata de hacer entrar a Dios con nosotros en la realidad práctica del mundo, de donde ciertamente Él no está ausente”⁷⁹⁰. Todo, hasta lo más pequeño e insignificante, es conmensurable con la relación a Dios⁷⁹¹, y no puede quedar al margen de ella, si se quiere mantener la síntesis concreta que es el yo.

Fabro destaca que la intención profunda del danés es aquí el rechazo tanto del orden establecido por la Iglesia Oficial, que había olvidado la Imitación de Cristo, cuanto de la dialéctica cuantitativa hegeliana, y afirma que “por eso, a aquella dialéctica formal y abstracta de la mediación, que

⁷⁸⁶ S.K., *Diario 1850*, X² A 592, t. 7, p. 151, n. 2901.

⁷⁸⁷ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 91, t. 4, p. 31, n. 1386.

⁷⁸⁸ En esta oposición muchos, y Fabro entre ellos, han visto el acercamiento de Kierkegaard al catolicismo. Cf. Cap. 5. 4.

⁷⁸⁹ S.K., *Diario 1848*, IX A 413, t. 5, p. 85, n. 1988.

⁷⁹⁰ S.K., *Diario 1843*, IV A 117, t. 3, p. 87, n. 905.

⁷⁹¹ Cf. S.K., *Diario 1848*, IX A 247, t. 5, p. 32, n. 1885.

elimina al Singular como sujeto moral, y al olvido del ‘modelo’ por parte de la Cristiandad establecida, él contrapone su ‘dialéctica doble’ o ‘reduplicación’ (*Fordoblelse*) que es la apropiación de la verdad en la existencia o bien el existir por parte del Singular en lo que él piensa o decide delante de Dios (*vor Gud*) y en Cristo⁷⁹².

La reduplicación es también el *cómo* de la subjetividad en su posición *ad extra*, porque la segunda vuelta que es el espíritu debe proseguir su reflexión en el operar, en el modo de la acción⁷⁹³. Nuestro intérprete ha insistido en considerar la identidad del cómo y el qué kierkegaardianos en este sentido: “En la terminología de K. la única dialéctica auténtica es la existencial. Ella es la ‘dialéctica cualitativa’ y consiste no en ‘lo que’ (*hvad*) se dice, sino en el ‘cómo’ (*hvorledes*) cada uno en su vida se relaciona al ideal [...]. La dialéctica existencial es la dialéctica a la segunda potencia [...]: es lo que K. ha querido indicar primero con la categoría del ‘Singular’ (en la religiosidad A) y luego con la categoría de la ‘contemporaneidad con Cristo’ (en la religiosidad B)”⁷⁹⁴.

La reduplicación es una categoría existencial y, por tanto, sintética, en cuanto suma a la determinación espacio-temporal del obrar la especificación de lo eterno. Por eso Kierkegaard la llama la operación de la eternidad: “Lo que importa es el ‘cómo’ se introduce algo en el mundo, el reduplicar. [...] Porque de todas las operaciones, aquella de la reduplicación es la más lenta: en el fondo es la operación de la eternidad”⁷⁹⁵. Ella es una categoría sintética y además dialéctica, porque el hombre teme la eternidad y, en la misma medida en que la evade, escapa a la reduplicación. El Singular debe entonces re-doblar sus fuerzas y usarlas contra sí mismo, de donde reduplicar es trabajar por contrabatarise⁷⁹⁶.

Ahora bien, vivir en categorías idénticas a las que se predicán y piensan es lo que Kierkegaard ha llamado también “ser en carácter”, o el “arte existencial de ser”⁷⁹⁷. El *carácter* designa la unidad y la continuidad vital⁷⁹⁸ en los siguientes términos: “‘Carácter’ es justamente ser ‘una sola cosa’. Así se ve que la ‘razón’ ha vuelto todo sin carácter. Lo infinito en el

⁷⁹² C.F., *Riflessioni*, p. 161.

⁷⁹³ S.K., *Diario 1848*, IX A 474, t. 5, p. 101, n. 2029.

⁷⁹⁴ C.F., *Dall’essere*, p. 251.

⁷⁹⁵ S.K., *Diario 1850*, X³ A 696, t. 8, p. 165, n. 3293.

⁷⁹⁶ Cf. S.K., *Diario 1850*, X² A 560, t. 7, p. n. 2887.

⁷⁹⁷ Cf. S.K., *Diario 1848*, IX A 151, t. 4, p. 209, n. 1836.

⁷⁹⁸ Cf. S.K., *Diario 1849*, X¹ A 436, t. 6, p. 33, n. 2335.

fondo es abolido. Respecto a lo finito vale como dice la razón, que se pueden reunir varias cosas, serlas ‘al mismo tiempo’. Pero respecto al infinito no se puede ser más que una cosa sola, o bien ser lo infinito es ser una cosa sola. Y esto es ‘carácter’⁷⁹⁹. La esfera de la abstracción tiene siempre a mano infinitas vías, posibilidades y recodos. La dimensión existencial es, en cambio, una única pasión con una sola mira, y cuyos movimientos no abandonan el lugar.

Finalmente, la reduplicación toma un nuevo matiz en relación con las cosas o sucesos externos que inciden sobre el hombre positiva o negativamente. Respecto a ellas, dice Kierkegaard, el sujeto debe ser objetivo, comportarse como si en realidad no le sucedieran a él, sino a un tercero, y esto es relacionarse objetivamente con la propia subjetividad. Así lo ha hecho Sócrates, quien retorna aquí como la figura de la subjetividad existencial: “La mayor parte de los hombres son unos ‘yo’ embotados: lo que la naturaleza les ha dado como posibilidad para poder ser aguzados en un yo, ha sido rápidamente embotado en tercera persona [...] Algo totalmente diferente es remitirse objetivamente a la propia subjetividad. Toma a Sócrates. Él no es tercera persona en el sentido (como se hace usualmente cuando se es tercera persona, no un yo) de sustraerse a los peligros, de no exponerse, de no arriesgar la vida. Para nada. Sino que en el mismo peligro él se relaciona objetivamente a su propia persona [...] Sócrates es la subjetividad a la segunda potencia; se relaciona objetivamente como un verdadero poeta a su producción poética, con la objetividad él se relaciona a su propia subjetividad [...] relacionarse objetivamente a la propia subjetividad, he ahí la tarea”⁸⁰⁰.

Ser objetivos respecto de sí mismo y de las cosas que tocan en suerte al yo es un correctivo que contribuye a la concretez existencial, y aparta lo finito como ilusión pasajera. Sin embargo, lamenta Kierkegaard, “la mayoría son subjetivos con sí mismos y objetivos con los otros, a veces terriblemente

⁷⁹⁹ S.K., *Diario 1852*, X⁴ A 571, t. 9, p. 135, n. 3648.

⁸⁰⁰ S.K., *Diario 1854*, XI² A 97, t. 11, p. 178, n. 4280. La subjetividad a la segunda potencia, que se relaciona objetivamente a sí misma, tiene un marcado influjo paulino que se trasluce en el presente texto evangélico: “Mientras tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que se alegran, como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran nada; los que disfrutan del mundo, como si no disfrutaran. Porque la apariencia de este mundo es pasajera”. 1 *Cor.* 7, 29-31.

objetivos. Es necesario en cambio ser objetivos con sí mismos y subjetivos con los otros”⁸⁰¹.

La subjetividad de la que habla aquí Kierkegaard no es la interioridad real, sino aquella estética y narcisista que pretende hacer de su vacuidad lo absoluto. Como Narciso, quien no ve más que a sí mismo, ella tampoco puede ver otro yo, y se consume en su reflejo vacío. Pero, dado que precisamente la unidad personal es relacional -depende de frente a qué cosa el hombre se pone- tratar al otro como objeto equivale, paradójicamente, a ser objeto de sí mismo, a objetivizar la propia subjetividad, en vez de subjetivizarla en la autoreflexión mediada en el Trascendente. Por el contrario, la interioridad real reduplica el propio yo en el prójimo, habiéndose descubierto en el Absoluto. Y debe reduplicarse de este modo, si es la persona síntesis de sí misma y de la especie. Descubriéndose descubre al otro, y viceversa. De aquí también que, objetivizar a otro ser personal, signifique desconocer su núcleo absoluto y personal, al cual no se accede por el conocimiento abstracto, sino sólo por una comunicación ético-religiosa, que asume la relación inter-humana como tarea y responsabilidad eterna.

Contra los que han querido ver en la concepción kierkegaardiana un solipsismo reacio a todo sentido comunitario, basten estas afirmaciones para mostrar que el Singular existente se refleja en el otro como en la propia subjetividad⁸⁰², y exige la actuación concreta en el mundo y en la sociedad. El caballero de la fe está inmerso en su tiempo, a tal punto que se lo podría confundir con el mejor burgués endomingado⁸⁰³.

⁸⁰¹ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 165, t. 4, p. 55, n. 1439.

⁸⁰² El fundamento aquí es claramente el mandato evangélico del amor al prójimo, que se explicita decididamente en *Los actos del amor*: “El concepto de prójimo es en el fondo la duplicación del propio Yo”. *Op. Cit.*, p. 166. La idea de proximidad se extiende a toda la comunidad humana: “[...] ni siquiera es necesario que haya tres personas, porque si hay dos, esto significa que hay otro hombre, al que tú, en sentido cristiano, amas ‘como a tí mismo’, o sea, en el que tú amas ‘al prójimo’, y así tú amas a todos los hombres”. *Ibidem*, p. 167.

⁸⁰³ Cf. S.K., *Timore*, p. 56.

5. Puntos conclusivos

La existencia como libertad en acto podría ser el título del pensamiento kierkegaardiano, cuyo subtítulo es para nosotros *la identidad ético-existencial del cómo y el qué*. Las dificultades que a simple vista suscita tal identidad han llevado a algunos intérpretes a precipitar la filosofía del existencialista danés en el nihilismo y el subjetivismo sin salida. Sabemos que no es ésta la opinión de Fabro, al menos su opinión final, ya que el primer choque con algunas afirmaciones kierkegaardianas en esta dirección le hizo también pensar, como declara, en un juego de equívocos, que peligraba invertir el orden natural de las cosas.

Ahora bien, lejos de clausurar al yo en la immanencia, lo que intenta Kierkegaard con tal identidad -que es acuerdo puro de la subjetividad consigo misma, libertad que quiere la propia libertad- es precisamente la afirmación de la trascendencia, o mejor, del Trascendente; al punto que, si hay en Kierkegaard alguna prueba de la existencia de Dios, es ésta, es decir, es la posición de la libertad como existencia en acto. La justificación de que el *cómo* subjetivo pueda abrirse a la trascendencia reside en que la interioridad humana está constituida por una *logicidad* interior, por una razón legisladora -la conciencia del deber, como veremos⁸⁰⁴- que la eleva directamente a la Majestad divina. En este sentido, la subjetividad kierkegaardiana se actúa desde una objetividad intrínseca, que únicamente puede manifestarse si la libertad lo quiere.

Nuestro intérprete declara, con razón, que sin la afirmación de la trascendencia metafísica la ética está perdida. Pues bien, Kierkegaard parecería afirmar que sin ética no hay trascendencia metafísica, posición *quoad nos* del Absoluto. Es de suponer que el acto libre es precedido por una cierta orientación cognoscitiva en el ámbito del ser, y esto es lo que Fabro ha reconocido al decir que Kierkegaard admitiría los preámbulos de la fe y la noción de participación. No vamos a discutir aquí si Kierkegaard admite, o no, los preámbulos de la fe, ni por qué vía. Destacamos simplemente el hecho de que Kierkegaard asume un modo de acceso a la trascendencia y, por tanto, una orientación cognoscitiva, que ha planteado el mismo Fabro en sus últimos escritos.

⁸⁰⁴ Cf. Cap. 5. 2 del presente trabajo.

En efecto, cuando nuestro intérprete habla de la decisión fundamental, afirma que la advertencia de tal elección del fin “es en su originalidad un juicio sintético a priori”⁸⁰⁵. Si tal elección se reconoce en un ámbito *a priori* -y entendemos por *a priori* lo constitutivo de la conciencia misma-, cabría pensar en un conocimiento de Dios también en éste ámbito, esto es, un reconocimiento fundante y ontológico, cuya explicitación es el acto de la libertad. Acto de la libertad es también la manifestación del bien y la verdad esencial, porque, según dice Fabro, la experiencia de la libertad precede y funda toda conciencia de presencia.

La identidad del *cómo* y el *qué* se prolonga en la afirmación de que *la verdad -el qué- es la subjetividad -el cómo-*, y la subjetividad es finalmente la pasión del Infinito. Esta afirmación no puede ser entendida fuera del ámbito mismo en el que Kierkegaard la ubica: el ámbito metafísico-existencial, donde lo que decide es la reflexión de la libertad sobre ella misma, y donde su objetivación en lo finito implica la no-verdad, o la no-posición total de ella misma. En este sentido, Fabro la ha concebido como una realidad que el hombre actúa en sí mismo. Es posible que nuestro intérprete haya madurado esta idea, porque, mientras en la introducción al *Diario* la refiere como una noción ético-religiosa, más tarde la entenderá, según vimos, como realidad metafísica. Tal maduración, creemos, se vincula a la elaboración de una metafísica de la libertad. En efecto, Kierkegaard ha sostenido un ser intensivo que le corresponde únicamente al Singular. Esta mayor intensidad, decía Fabro, proviene del acto de libertad, que se apropia del ser. Pues bien, esta apropiación de la realidad *κατά δύναμιν*, que la intensifica y potencia, equivale, en el fondo, a la verdad de la subjetividad y a la subjetividad de la verdad.

Tal noción es una síntesis de inteligibilidad y libertad, que se consume, según vimos, en la identidad de ser y comprender, en un conocimiento ético-existencial. La razón, como facultad separada de la libertad, es para el danés sinónimo de abstracción objetivante, que no puede causar ninguna pasión. La razón de la libertad, por el contrario, es una idealidad que, en cuanto referente posible de la aspiración humana, indica el poder y el deber de la existencia.

El presente capítulo ha delineado la concepción del Singular kierkegaardiano, que coincide con la concepción de la libertad. Toda metafísica de la libertad debe vigilar dos errores: el intelectualismo y el voluntarismo. El primero aparece cuando la inteligencia es considerada la

⁸⁰⁵ Cf. C.F., *L'essere*, p. 68.

única fuente y fundamento de la libertad. El segundo, cuando el acto libre implica una total in-dependencia respecto de la manifestación de la verdad y del bien. No pretendemos aquí justificar exhaustivamente el pensamiento kierkegaardiano frente a estos dos equívocos. No obstante, intentaremos perfilar alguna solución, no conclusiva.

Es la opinión de Fabro, y la nuestra, que Kierkegaard no cae en ninguno de estos dos errores. Respecto del intelectualismo, y entendiendo por inteligencia la capacidad de abstraer, universalizar y objetivizar el dato sensible, es claro que el danés ha liberado de él a la libertad. No hablamos aquí del libre arbitrio, sino de la libertad, que adhiere absolutamente al Absoluto, en un *aut-aut* que no es propiamente una elección, sino una necesidad. Así como las razones no pueden condicionar al Absoluto, tampoco pueden fundamentar la libertad.

Respecto del voluntarismo, Kierkegaard lo niega porque en la libertad, que es el ser intensivo del Singular, ser y conocer coinciden, la verdad es la subjetividad, y la verdad hace libre al hombre. Ahora bien, así como Fabro ha visto la necesidad de reconducir las libertades aplicadas a la libertad radical, lógicamente este intento debe estar acompañado de una reconducción de la verdad a su fuente de inteligibilidad más profunda. Esta fuente es la experiencia de la libertad, que ilumina a la inteligencia, la hace brillar, y le posibilita la manifestación y determinación de la totalidad. Sobre la base de esta reconducción se puede decir que libertad y verdad son como lo cóncavo y lo convexo, inseparables de su mútua implicación. Por eso la existencia es el límite, decía Fabro, entre libertad, pensamiento y ser.

La diferencia cualitativa entre conocer y querer se mantiene en el ámbito de lo finito, donde la voluntad puede dominar la intelección, cerrarla a la verdad, o abrirla a ella. Pero el ámbito de lo finito no es el de la libertad, a menos que se hable aquí de la repetición o reduplicación, en las que justamente media una dialéctica infinita. El ámbito de la libertad es el de lo absoluto, donde la diferencia cualitativa se desvanece, y donde ser, conocer y libertad son convertibles. La subjetividad kierkegaardiana es subjetividad metafísica, hacia un *metá* que supera y sintetiza, en el poder actual, la distinción de potencias, así como supera, con el salto, el horizonte de la propia inmanencia subjetiva.

Una última aclaración. El realismo tomista, al que se acerca Fabro, se inicia en el ser del mundo, en la realidad sensible. A partir de allí, se eleva a una consideración del ente, convertible con la verdad, el bien, la unidad, la belleza trascendentales. De aquí que la libertad humana deba adecuarse a la verdad finita y objetivamente comprendida por la inteligencia. Pero esta

no es la libertad del existencialista danés, aunque podría ser su libre arbitrio. Kierkegaard no parte de la realidad sensible, y sería bastante problemático, por no decir imposible, encontrar, desde su pensamiento, la trascendentalidad del ser, de la verdad, del bien, de la belleza, desde la realidad sensible, y a través del conocimiento intelectual. En este sentido, podría considerarse el pensamiento kierkegaardiano como cierto *acosmismo*. Ahora, necesariamente, sino se quiere caer en el irracionalismo -cosa que negamos en Kierkegaard- la trascendentalidad de la verdad, del bien, de la belleza que se le niega al mundo, se la debe buscar en otro lado, es decir, en la subjetividad. Es aquí donde la libertad, en la re-toma actual de su propio ser, se adecúa a la verdad y al bien, y desde allí impregna el mundo con un sentido trascendente.

Capítulo 5

**El fundamento metafísico y
ético-religioso de la libertad**

1. El Absoluto ontológico y el carácter creatural

Hemos hablado del realismo kierkegaardiano y, sin embargo, hemos reservado hasta aquí el punto neurálgico de su concepción de lo real: la determinación del Absoluto metafísico. Hemos visto⁸⁰⁶ también que, para el pensador danés, los seres singulares que componen la esfera de la realidad, claramente distinguida de la esfera racional y abstracta, son contingentes, y su existencia coincide con su devenir, impulsado por la dialéctica de la posibilidad. Por el contrario, Dios es el Absoluto, el Necesario, Eterno e Incondicionado. Tal concepción metafísica deja traslucir una motivación religiosa, porque, especifica Kierkegaard, “Yavé dice: ‘Yo soy El que soy’. ‘Yo soy’: ésta es la forma más alta del ser [Éxodo 3, 14]”⁸⁰⁷. *Yo soy* indica, en el pensamiento existencialista del danés, la realidad del Sujeto, de la personalidad, que está en la dirección de lo voluntario. La concepción kierkegaardiana del Absoluto tiende a acentuar la Libertad, el Amor, el Poder.

La Subjetividad divina no contiene mezcla de objetividad, porque esto la limitaría y condicionaría⁸⁰⁸; ella se relaciona a sí misma en una reduplicación infinita, y ni siquiera el conocimiento de sí la objetiviza, porque Dios es su conocimiento⁸⁰⁹ y como Subjetividad infinita no puede devenir objeto, ni siquiera de la inteligencia humana⁸¹⁰.

Kierkegaard usa reiteradamente, para referirse al Absoluto, la terminología hegeliana del Ser *en-sí-y-para-sí*⁸¹¹, pero reconduciéndola, explica Fabro, a su genuino significado metafísico, es decir, manteniendo la Infinita trascendencia del Creador respecto a su creatura, como el danés manifiesta aquí: “Toda la confusión de los tiempos modernos [...] consiste en haber abolido el abismo inmenso de la diferencia cualitativa entre Dios

⁸⁰⁶ Cf. Cap. 2. 2 del presente trabajo.

⁸⁰⁷ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 284, t. 10, p. 225, n. 4026.

⁸⁰⁸ Cf. S.K., *Diario 1854*, XI² A 54, t. 11, p. 156, n. 4255.

⁸⁰⁹ Cf. S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 248, t. 10, p. 205, n. 3996.

⁸¹⁰ Cf. S.K., *Diario 1847*, VII¹ A 201, t. 3, pp. 256-257, n. 1286.

⁸¹¹ Cf. S.K., *Diario 1852*, X⁴ A 581, t. 9., pp. 139-140, n. 3653; *1854*, XI² A 205, t. 11, p. 244, n. 4354.

y el hombre”⁸¹². Mientras que en el debate inmanencia-trascendencia, y es aquí donde se juega según Fabro el realismo kierkegaardiano, el gran danés se pronuncia decididamente por la segunda alternativa, ha mantenido, a través de la noción metafísica de participación, el equilibrio suficiente para no hacer de Dios el totalmente Otro⁸¹³, o mejor, a través de la noción de la Omnipresencia, que explica de este modo: “El verdadero significado de la Omnipresencia no consiste en decir que Dios está simplemente presente en todo lugar y en todo tiempo, sino que realiza también la totalidad de su presencia en cada presencia: está presente en su Absolutez en cada singular, totalmente en cada uno, y sin embargo en todos los Entes no está -por decir así- partido y, entonces, sólo parcialmente presente en cada uno, y por lo tanto presente totalmente a sí mismo a través de una sucesión (esto es Panteísmo) ; sino que está totalmente presente en cada uno en particular, y a la vez en todos (esto es Teísmo, personalidad, individualidad)”⁸¹⁴.

Dios participa su perfección de modo tal que no queda dividido por ello. Su Ser emerge sobre la presencia total a todos, sin atenuar por eso su Infinita intensidad y distancia. La realidad de lo finito está entonces garantizada en esta presencialidad fundante. Si, como afirma Kierkegaard, “en el fundamento de la relatividad de toda la realidad está el Absoluto”⁸¹⁵, entonces su pensamiento podría entenderse como un sano optimismo metafísico.

La presencia de Dios al mundo se prolonga en el cuidado providencial con que dirige a las creaturas a su fin, aún a la más insignificante. En oposición al paganismo y a la modernidad, según los cuales, afirma Kierkegaard, las cosas insignificantes no preocupan a Dios, sino únicamente los grandes pueblos y los asuntos que conciernen a toda la humanidad, el danés subraya la concepción cristiana, para la que “la más pequeña nada puede ocuparlo exactamente tanto como lo que nosotros, hombres, decimos es la cosa más importante; porque ocuparse de algo para Él no depende del objeto en sí, sino de Su beneplácito -Él es subjetividad infinita”⁸¹⁶.

⁸¹² S.K., *Diario*, 20 de noviembre de 1847, VIII A 414, t. 4, p. 97, n. 1578.

⁸¹³ Intérpretes del pensamiento kierkegaardiano, como K. Barth, han exasperado esta distancia haciendo de Dios el totalmente Otro y negando la analogía entre el ser Absoluto y el ser finito.

⁸¹⁴ S.K., *Diario 1840*, III A 38, t. 3, p. 16, n. 680.

⁸¹⁵ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 25, t. 8, p. 206, n. 3374.

⁸¹⁶ Cf. S.K., *Diario 1854*, XI² A 54, t. 11, p. 157, n. 4255.

Kierkegaard se esfuerza además por distinguir su concepto de Providencia de lo que para Hegel sería la astucia de la Razón que opera a las espaldas de la voluntad individual. En este sentido, el danés acentúa la inconveniencia del concepto hegeliano con el devenir libre del Singular⁸¹⁷. Si por un lado el pensamiento kierkegaardiano afirma la presencia del Creador en las creaturas, por otro sostiene el valor absoluto de la libertad individual, cuyo olvido será uno de los puntos más discutidos por el existencialista danés al sistemático alemán. La Omnipresencia de Dios abarca toda perfección creada y, por lo tanto, también la libertad, que es el *An sich* participado en cada hombre, porque, para Kierkegaard, “si cada hombre no participa esencialmente del absoluto, todo ha terminado”⁸¹⁸.

Si se suma a la noción de Providencia la noción de la libertad humana, de su conjugación emerge uno de los problemas constantes del pensamiento, esto es, la necesidad de armonizar la Absolutidad divina, su Omnipotencia, con el infinito poder que es la libertad humana. He aquí lo que el existencialista danés llama la “cruz de la filosofía”: “Que Dios pueda crear unas naturalezas libres frente a Su mirada es la cruz que la filosofía es impotente para llevar y a la cual ha sido clavada”⁸¹⁹. Este problema, asegura Fabro, agita el pensamiento occidental desde el surgimiento del cristianismo, que siempre ha sostenido la unión de la libertad humana y del concurso divino en todo lo creado⁸²⁰. La novedad cristiana de la subjetividad personal es inseparable de la conciencia del Absoluto, y cuanto más se comprende la intensidad del Ser divino, tanto más el espíritu finito toma conciencia de su emergencia como espíritu, es decir, de su libertad.

La aparente oposición Omnipotencia-libertad creada ansiaba un esclarecimiento metafísico, y la dificultad del pensamiento para resolverla se le manifestó a Kierkegaard desde dos ángulos: el de la filosofía moderna y el de la teología protestante. La primera, no logrando establecer la cualidad de la libertad como raíz de la responsabilidad del Singular, termina por sucumbir a la necesidad de las leyes de la razón absoluta universal que opera detrás de la conciencia individual. La segunda hace mella en la doctrina de la predestinación, y precisamente el *Diario* de 1834 se inaugura con una serie de textos en los que ataca este error y reivindica la libertad humana. Así, por ejemplo, dice: “El concepto de predestinación debe ser,

⁸¹⁷ Cf. S.K., *Diario 1846*, VII¹A 130, t. 3, p. 212, n. 1228.

⁸¹⁸ S.K., *Il concetto*, p. 170.

⁸¹⁹ S.K., *Diario 1837-1839*, II A 752, t. 2, p. 204, n. 622.

⁸²⁰ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 304.

por lo tanto, considerado como un aborto, porque sin duda ha surgido para conciliar la libertad con la omnipotencia divina y resolver el enigma en cuanto niega uno de los dos conceptos, y de este modo no explica nada”⁸²¹. La tesis calvinista de la doble predeterminación es para Kierkegaard el “dogma de la piedad sedentaria”, que abandona la responsabilidad ética de su libertad, y se convierte en un ejemplar de la secularización, produciendo de este modo el relajamiento de la cristiandad⁸²².

Los dos blancos del danés -la filosofía moderna y la piedad sedentaria- son subsumidos por Fabro bajo el común denominador de la erradicación del yo como sujeto libre y responsable⁸²³. El esfuerzo kierkegaardiano se concentrará entonces en la búsqueda de una conciliación entre la causalidad divina y la libertad humana. En el contexto de esta búsqueda, el danés halla una fórmula de convergencia que es para Fabro “exquisitamente cristiana y sustancialmente tomista”⁸²⁴. En efecto, ella “supone la distinción real entre creatura y Creador, la creación de la nada de la libertad finita por obra de la Omnipotencia divina, la trascendencia absoluta de la divina esencia y, finalmente, la libertad absoluta de la creación misma”⁸²⁵.

El argumento kierkegaardiano añadiría, según Fabro, a las tematizaciones clásicas, una novedosa reflexión existencial sobre la cual se descubre la causalidad divina como participación dinámica, precisamente al modo en que la ha entendido nuestro intérprete a partir de su exégesis tomista, esto es, como causalidad inmanente intensiva -que es a la vez ejemplar, eficiente y final⁸²⁶-. Esta forma de causalidad supera, afirma Fabro, “la relación de dependencia en la forma de simple causa eficiente extrínseca y se configura en la relación de causa inmanente, es decir de causa no condicionante, sino constituyente, o sea -por decirlo con una expresión bastante cercana a K.- de Omnipotencia fundante que es libertad liberante”⁸²⁷.

Entre los párrafos que nuestro intérprete ha dedicado a Kierkegaard pocos hay que no refieran directa o indirectamente el texto señalado, que, por su importancia, citamos con amplitud: “Toda la cuestión de la relación

⁸²¹ S.K., *Diario*, 19 de agosto de 1834, I A 5, t. 2, p. 9, n. 4.

⁸²² Cf. S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 180, t. 9, p. 10, n. 3453.

⁸²³ Cf. C.F., *Riflessioni*, pp. 145-146.

⁸²⁴ Cf. C.F., *Historia*, pp. 561-562. Cf. también *Dall'essere*, p. 304.

⁸²⁵ C.F., *Historia*, p. 562.

⁸²⁶ Cf. C.F., *La nozione*, p. 199.

⁸²⁷ C.F., *Riflessioni*, p. 213.

entre la omnipotencia y la bondad de Dios y el mal (en vez de la distinción que Dios opera el bien y sólo permite el mal) puede quizás ser resuelta simplemente en el siguiente modo.

La cosa más alta que se puede hacer por un ser, mucho más alta que todo lo que un hombre pueda hacer de ella, es hacerlo libre. Para poderlo hacer, es necesaria precisamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería hacer dependientes. Pero si se quiere verdaderamente concebir la omnipotencia, se verá que ella precisamente comporta la determinación de poder retomarse a sí misma en la manifestación de la omnipotencia, de modo que, exactamente por esto, lo creado pueda, por vía de la omnipotencia, ser independiente. Por esta razón un hombre no puede hacer jamás completamente libre a otro; aquel que tiene la potencia, está por lo mismo ligado a ella, y por lo tanto siempre tendrá una falsa relación con aquel a quien quiere hacer libre. Además hay en toda potencia finita (dotes naturales, etc.) un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se dona, y esta relación constituye exactamente la independencia de aquel que recibe. La omnipotencia de Dios es por esto idéntica a Su bondad. Porque la bondad es donar completamente, pero de modo tal que en el retomarse a sí misma de manera omnipotente, se hace independiente aquel que recibe. Toda potencia finita hace dependientes: sólo la omnipotencia puede hacer independiente, puede producir, a partir de la nada, lo que tiene en sí consistencia, por el hecho que la omnipotencia siempre se retoma a sí misma. La omnipotencia no permanece ligada por la relación a otra cosa, porque no hay ninguna otra cosa a la cual se relacione; no, ella puede dar, sin perder lo más mínimo de su potencia, es decir, puede hacer independientes. He aquí en qué consiste el misterio por el cual la omnipotencia no sólo es capaz de producir la cosa más imponente de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil de todas (es decir, una naturaleza independiente respecto a la omnipotencia). Por lo tanto, la omnipotencia, que con su mano potente puede tratar tan duramente al mundo, puede a la vez tornarse tan ligera, de modo que lo que ha creado goce de independencia. Es sólo una idea miserable y mundana de la dialéctica de la potencia pensar que ella crezca en proporción a la capacidad de constreñir y hacer dependientes. No, en tal caso comprendió mejor Sócrates que el arte de la potencia es hacer a los hombre libres. Pero en la relación entre hombre y hombre lo que no es posible (si bien es siempre necesario acentuar que esto es la cosa más alta), constituye una prerrogativa de la omnipotencia. Por eso, si el hombre gozase de la mínima consistencia autónoma delante de Dios (como pura ‘materia’), Dios no lo podría hacer

libre. La creación de la nada expresa a su vez que la omnipotencia puede hacer libres. Aquel a quien yo absolutamente debo todo, mientras que, sin embargo, de modo absoluto conserva todo en el ser, me ha hecho precisamente independiente. Si Dios, por crear a los hombres, hubiese perdido algo de Su potencia, no podría jamás hacer a los hombre independientes”⁸²⁸.

La demostración kierkegaardiana se efectúa, según Fabro, con absoluto rigor especulativo. Ella “da la medida exacta del ambiente rigurosamente metafísico en el cual K. se mueve” y “toca aquellas profundidades del ser a la cual arriban sólo los espíritus supremos capaces de levantar el velo de la relatividad”⁸²⁹. Nuestro intérprete divide el argumento en tres partes: tesis, demostración y epílogo⁸³⁰.

El punto de partida es la omnipotencia de Dios como fundamento de la libertad del hombre. Se mantienen firmes, por tanto, los dos polos en cuestión: Dios como Ser Absoluto, y el hombre como creatura libre. La demostración procede, asegura Fabro, “mediante un audaz análisis trascendental de la dialéctica de la ‘potencia’ en la doble tensión de finito-Infinito y de finito-finito: aquella como auténtica, ésta inauténtica y ambigua, o que tiende de por sí a ponerse en la ambigüedad”⁸³¹. La potencia finita limita porque es ella misma limitada. Su acción se inscribe en el dinamismo del amor propio, y la relación al otro tiende a actualizar su indigencia. Hay entonces en los seres un egoísmo natural, un interés que retiene y se apega al objeto; su poder implica siempre alguna carencia y pasividad, que exige cumplirse sobre la actualidad de lo otro. Por el contrario, la Omnipotencia se retoma en el donarse. Sólo ella logra una comunicación que sea don puro, y, por eso, Su poder es Su difusiva bondad. Creando de la nada Ella dona y difunde su perfección sin sufrir disminución, y realizando la libertad creada. Dios se retrae porque no absorbe a la perfección creatural en la necesidad inmutable de su esencia (cosa que sucedería si se tratase de relaciones reales de Dios a las creatura), como ocurre en el panteísmo, sino que la deja ser y actuar libremente. La participación de la creatividad divina a la libertad humana permite, por otra parte, trascender el determinismo natural de la relación causa y efecto.

⁸²⁸ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 181, t. 3, pp. 240-241, n. 1266.

⁸²⁹ Cf. C.F., *Tra*, p. 115.

⁸³⁰ Cf. C.F., *Riflessioni*, pp. 213 ss.

⁸³¹ *Ibidem*, p. 214.

Fabro llama a este tipo de demostración tanto óntico-trascendental como metafísico-existencial, ya que es tomado de “la finitud no como puro límite, sino como limitante, y, por lo tanto, como caída metafísica que se verifica en toda relación de libertad en el ámbito de las conciencias finitas”⁸³². De aquí deriva el problema de la relación intersubjetiva en el plano humano, porque, siendo la subjetividad humana finita y limitante, se ve imposibilitada para una auténtica comunicación⁸³³.

En efecto, según Kierkegaard, no hay relación humana auténtica sino mediada en el Absoluto. En este punto, Fabro considera al danés en los antípodas tanto del colectivismo idealista, científicista o sociologista-marxista como del individualismo liberal, anárquico o existencialista⁸³⁴. Kierkegaard ha desarrollado la idea de una auténtica comunicación humana fuera de la igualdad masificada, de la multitud, que es para él la mentira y el mal⁸³⁵, y fuera también del *homo lupus*, que niega la sociabilidad a nivel natural para sostenerla con un pacto. Él mismo se atribuye el mérito de haber luchado, cristianamente, por la igualdad, y afirma: “Yo puse el problema, aquel problema que está delante de toda la humanidad: la igualdad entre hombre y hombre. Lo puse de modo ‘ejecutivo’ en Copenhague [...] Desde el punto de vista ‘cristiano’, yo he puesto a todos en el mismo plano.[...] he combatido por la igualdad”⁸³⁶.

Lo igual en todos es la libertad, aunque luego sea precisamente eso por lo que todos se diferencian. Contra la categoría del público y la masa, reivindica Kierkegaard una comunidad de Individuos, donde cada hombre es, y donde la totalidad no se constituye por suma de partes, sino por suma de unidades Singulares⁸³⁷. Claro está que la unidad personal se establece por relación a Dios, de modo que en el pensamiento kierkegaardiano la intersubjetividad pasa indefectiblemente a través del Absoluto. Sólo en Él el otro es auténtico prójimo.

Retomando la argumentación metafísica de la libertad, su epílogo, asegura Fabro, expresa la dialéctica del pasaje al límite, o de la inversión. La inversión está implícita en toda relación que se establezca entre finito e

⁸³² C.F., *Riflessioni*, p. 215.

⁸³³ Cf. *Ibidem*.

⁸³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 212.

⁸³⁵ Cf. S.K., *Diario 1849*, X¹ A 113, t. 5., p. 158, n. 2119; cf. también X¹ A 180, t. 5, p. 178, n. 2165.

⁸³⁶ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 107, t. 5, pp. 156-157, n. 2116.

⁸³⁷ Cf. S.K., *Diario 1850*, X² A 390, t. 7, pp. 66-67, n. 2767.

Infinito, y en la argumentación aludida, radica en que Dios hace a los hombres independientes en la dependencia absoluta de El. La dependencia de Dios es la única independencia, y, con esto, el círculo de *exitus* y *reditus* del hombre desde y hacia el Absoluto parece cerrarse.

Kierkegaard considera esta dependencia como la única auténtica libertad, cuyo alfa y omega es el Trascendente. La causalidad de Dios no sólo conserva el acto humano, sino que permanece como fin del salto cualitativo de la existencia. De este modo, el fundamento metafísico de la libertad coincide con su fundamento ético-existencial. Pero aquí nos introducimos en una nueva categoría de la subjetividad humana: el deber.

2. La constricción divina y la obediencia

La ética obtiene, con la afirmación del Absoluto metafísico, la justificación de un deber absoluto. La experiencia de este deber y de su valor eterno han impresionado a Kierkegaard desde la primera infancia⁸³⁸, y salen a la luz en las primeras páginas del *Diario* donde se afirma: “Ciertamente, no quiero negar que yo admito aún un ‘imperativo de la conciencia’ y que

⁸³⁸ Cf. C.F., *Riflessioni*, pp. 163-164. La experiencia del deber es inseparable a la de la libertad y la elección, y siempre ha tenido para Kierkegaard el valor de lo solemne y augusto, como confiesa en *Aut - aut*: “Pienso en mi primera juventud cuando, sin comprender muy bien qué es elegir en la vida, escuchaba con infantil confianza lo que decían los mayores, y aún cuando no tenía más que seguir las directivas de otro al elegir, ese momento adquiriría para mí carácter solemne y augusto”. *Estética y ética*, p. 8. Continúa asegurando que el deber es “lo más íntimo y lo más sagrado de un hombre [es]: la potencia constrictora de la personalidad” (*Ibidem*, p. 11). Páginas atrás, Kierkegaard ejemplifica esta idea con una impresión conservada desde la infancia, cuando le mandaron memorizar las diez primeras líneas del catecismo de Balle. Sobre este recuerdo dice: “Mi sensación era que el cielo caería sobre la tierra si yo no aprendía la lección, pero, que por otra parte, ni siquiera esa catástrofe me libraría de lo que se me había ordenado: aprender mi lección. A esa edad yo no tenía, evidentemente, sino escasas nociones de mis deberes, porque el catecismo de Balle aún no me las había enseñado, y no tenía más que un deber, el de aprender mi lección, y, sin embargo, puedo hacer derivar de esa impresión toda mi concepción ética de la vida”. Y continúa: “No era exclusivamente el temor de la seriedad de mi padre lo que me dió esa idea, sino la impresión trascendente de lo que es el deber de un hombre”. (*Ibidem*, pp. 152-154).

por vía de un tal imperativo podría obrar sobre los hombres; pero ‘es necesario que yo lo absorba vitalmente’, y es ‘esto’ ahora para mí lo esencial”⁸³⁹. El imperativo de la conciencia como determinación constitutiva de la subjetividad cristaliza en el pensamiento kierkegaardiano su núcleo existencial. El deber es índice de la libertad, y la libertad implica siempre posibilidad de elección. Lo esencial es entonces *cómo* la decisión libre interioriza la obligación moral y la responsabilidad personal⁸⁴⁰.

Por su parte, Fabro ha entendido la conciencia del deber como un plexo sintético originario, fundante de la libertad misma. Así como hay un “plexo sintético originario teórico, ‘cogito ens’” implicado en todo conocimiento, hay también un “plexo sintético originario práctico, ‘volo bonum’ “que es el *status in quo* la libertad se constituye y tensiona al cumplimiento de su fin⁸⁴¹. La concepción fabriana, cuya raigambre tomista es innegable, es también, creemos, convertible con la concepción kierkegaardiana: de un deber que apremia la libertad y cuyo cumplimiento la libera. El imperativo está inscripto en el hombre, o mejor, participado en su interior, por eso se lo debe buscar y descubrir allí.

Pero lejos está de Kierkegaard el intento de propiciar una ética autónoma. Por el contrario, precisamente “en la conciencia quien tiene el poder es Dios”⁸⁴². El empeño ético es, para el existencialista danés, el lugar de encuentro entre Dios y el hombre, el único lugar, “el único ‘medium’, en efecto, a través del cual Dios quiere comunicarse con el ‘hombre’ y el único del cual Él quiere hablar con el hombre”⁸⁴³. El deber es el baluarte de Dios en el corazón humano, y Kierkegaard atacará a Kant por haber desvinculado el *Sollen* de la relación al Absoluto, y atribuir su legislación a la sola y pura razón práctica.

⁸³⁹ S.K., *Diario 1835*, I A 75, t. 2, p. 41, n. 55.

⁸⁴⁰ En *Los actos del amor* el *cómo* de la libertad parecería ser el deber mismo. El cristiano ama porque *debe* amar: “Tú ‘debes’ amar: ésta es, por lo tanto, la fórmula de ‘la ley regia’”. *Gli atti*, p. 171.

⁸⁴¹ Cf. C.F., *L’essere*, p. 246.

⁸⁴² S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 45, t. 3, p. 176, n. 1165. Un año antes, escribía Kierkegaard en las *Etapas en el camino de la vida*: “Inmediatamente que desdeño el deber, Dios se vuelve altanero, pues sólo en el deber estoy en sumisa alianza con Su Sublimidad, y por eso la majestad de que El está investido nada tiene de común con lo que se llama altanero”. S.K., *Etapas*, p. 265.

⁸⁴³ S.K., *Diario 1853*, X⁵ A 73, t. 10, p. 16, n. 3754.

En un texto muy presente ypreciado por la exégesis fabriana, apunta Kierkegaard: “Kant piensa que el hombre es para sí mismo su ley (autonomía), es decir, que se liga a la ley que él mismo se ha dado. Pero con esto se pone sustancialmente, en el sentido más radical, la ausencia de toda ley y la pura experimentación. Esta se convertirá en algo tan poco serio como los golpes que Sancho Panza se daba sobre la espalda. Es imposible que yo pueda ser en A efectivamente más severo de lo que soy en B o que pueda desear serlo para mí. Si se quiere obrar en serio, esto pide constricción. Si lo que liga no es algo más alto que Yo mismo y me toca a mí ligarme a mí mismo, entonces ¿dónde como A (aquel que liga) debería adquirir la severidad que no tengo como B (aquel que debe ser ligado), cuando A y B son el mismo Yo?”⁸⁴⁴.

La búsqueda de autonomía, explica Fabro, no es exclusiva de Kant, sino eco de una situación que viene dibujándose en la conciencia occidental desde los inicios de la edad moderna, y en la que el pensamiento ha ido transfiriendo el fundamento de la libertad “desde la omnipotencia de Dios a la subjetividad infinita del hombre, de la trascendencia de Dios al trascendental de la subjetividad humana”⁸⁴⁵. El ascenso de la transferencia inmanentista ha culminado en la resolución ateizante del voluntarismo absoluto de Schopenhauer y Nietzsche, y en el humanismo radical, marxista o existencialista. Esta resolución-disolución de la instancia moral estaba sancionada en el imperativo kantiano, porque, afirma Fabro, “la moral no puede constituirse sin la metafísica y no puede actuarse sin la religión”⁸⁴⁶. En otras palabras, o el deber se fundamenta en el Absoluto, o se reduce a un puro experimentar, como claramente ha visto Kierkegaard.

El danés es heredero de la pasión moderna por la libertad, al punto de establecerla como el *An sich* de la subjetividad. Sin embargo, para él, el yo se libera en su reflexión hacia el Absoluto, y en esto se aleja de la tendencia moderna a la autonomía absoluta de la esfera moral. La instancia ética manifiesta, según Kierkegaard, el momento teológico de la conciencia humana, porque el deber es el límite creatural impuesto al espíritu, de modo que: “Así como Dios en el mundo físico ha limitado el mundo, así también en el mundo del espíritu ha puesto un límite, sino por otra cosa, por el hecho de que el espíritu ha sido creado y no se ha creado por sí mismo [...]”; la

⁸⁴⁴ S.K., *Diario 1850*, X² A 396, t. 7, pp. 69-70, n. 2771.

⁸⁴⁵ C.F., *Riflessioni*, p. 181.

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 313.

inmediatez moral es en cambio el hombre mismo en el sentido del límite, y también de raíz y de fundamento”⁸⁴⁷.

La moral inmediata a la que se refiere Kierkegaard es aquella que condiciona hipotéticamente el acto. Por el contrario, la ética refleja no tiene condiciones, porque se establece en el Incondicionado y exige el deber absoluto⁸⁴⁸. El deber absoluto niega, no sólo por parte de Dios, sino también por parte de la libertad, cualquier presupuesto. Lo niega por parte de Dios, porque Él es el Incondicionado, y lo niega por parte de la libertad, porque ella es un *An sich* que surge de la nada y se determina a sí misma.

Ahora bien, si el deber no tiene condiciones, tiene sí una Causa: Dios. La libertad humana no se redime en la fidelidad a sí misma sino que, para Kierkegaard, “debe ser salvada con la subjetividad, es decir, con Dios, que es la subjetividad que constringe infinitamente”⁸⁴⁹. Pero la salvación, y por lo mismo el deber, y por lo mismo Dios como Subjetividad que constringe, dice el danés, son objeto de fe porque “Dios es verdaderamente aquel Yo, el Sujeto que, en relación al hombre, debe acentuar su Yo de modo que sea objeto únicamente de fe [...] Dios debe exigir Fe, de otro modo no sería Dios”⁸⁵⁰. Se entiende mejor, desde aquí, porque decíamos que la concepción kierkegaardiana del Absoluto tiende a acentuar la Voluntad. Su constricción fundamenta el deber, y un deber convertible, como diremos, con la Fe. Por otra parte, la exigencia divina coincide con el impulso de la creatura al Bien universal, que es para Fabro una forma de especificación activante trascendental⁸⁵¹ de la conciencia.

El deber no es entonces para Kierkegaard ni mera constricción extrínseca, ni creación autónoma de la subjetividad, sino su ley intrínseca: la forma misma de la libertad, que a su vez la trasciende en la relación con Otro, así como el Absoluto está presente y trasciende toda creatura. Se manifiesta aquí la razón de la afirmación fabriana que veía en Kierkegaard la concepción de la causalidad divina como participación constitutiva de la libertad. El deber no se impone desde afuera, sino que informa intrínsecamente a la libertad en la dependencia más radical, de modo tal que el obedecer la potencia. Esto es, abrevia Fabro, una constricción radical

⁸⁴⁷ S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 143, t. 3, p. 221, n. 1241.

⁸⁴⁸ Cf. S.K., *Diario 1849*, X¹ A 430, t. 6, p. 31, n. 2330.

⁸⁴⁹ S.K., *Diario 1850*, X² A 401, t. 7, p. 75, n. 2775.

⁸⁵⁰ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 422, t. 9, p. 74, n. 3565.

⁸⁵¹ Cf. M. Pangallo, *Causalità e Libertà...*, cit., p. 203.

metafísica objetiva -la presencia a la conciencia del Absoluto- que funda la extrema concentración de la libertad de elección del Absoluto⁸⁵².

La diferencia metafísica entre finito e Infinito, que por una parte sostiene la instancia ética, explica por otra que el deber se imponga al hombre dolorosamente: porque Dios y el hombre son cualitativamente diversos, su encuentro, afirma Kierkegaard, hiere la naturaleza humana⁸⁵³. Delante de Dios el dolor es inevitable porque el Absoluto “rompe siempre la existencia”⁸⁵⁴. Esta ruptura corresponde a la liberación gradual de la libertad creada, primero en el pasaje del estadio estético al ético, y luego del ético al religioso, con la posición del arrepentimiento y del pecado, para fundar positivamente la infinitud de la existencia en la relación al Absoluto.

Dios es letal para el ser relativo, el Incondicionado hiere el mundo de lo condicionado, y sólo a través de esta muerte deviene vivificante⁸⁵⁵. El dolor es, por un lado, una categoría metafísica, que surge de la desproporción entre lo finito y el Infinito, y, por otro, una categoría existencial, esto es, fruto de la libertad. Por eso Kierkegaard lo llama también “lo voluntario”: aquello que no se impone sino cuando el hombre lo elige. Lo voluntario desaparece si falta la severidad⁸⁵⁶, y sólo emerge cuando la subjetividad se exaspera en el temor y temblor del Absoluto. Tal categoría existencial ha sido borrada del horizonte moderno, y el danés se lamenta de que Dios se haya “convertido en el abuelo”⁸⁵⁷ de una existencia relajada y muelle.

El deber coincide con lo voluntario, y aquí la matriz teológica de la ética se hace aún más patente, porque lo voluntario es la forma más alta de religiosidad. Pero no hablamos de aquella religiosidad natural con la cual Sócrates obedeció a su demonio interior, sino del Cristianismo, y de la resolución personal de vivir en conformidad con el Nuevo Testamento. Llegamos entonces al sentido último y acabado del deber: la fe. La fe es el deber, y Kierkegaard lo proclama a cada paso: “La única certeza es la ético-religiosa”. Ella dice: ‘Cree, tú debes creer’. Y si alguno me quisiera preguntar si el creer me hace siempre bailar sobre las rosas, le respondería:

⁸⁵² Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 218.

⁸⁵³ Cf. S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 130, t. 11, pp. 201 ss., n. 4307.

⁸⁵⁴ Cf. S.K., *Diario 1850*, X³ A 409, t. 8, pp. 88 ss., n. 3139.

⁸⁵⁵ Cf. S.K., *Diario 1854*, XI² A 205, t. 11, p. 244, n. 4354; XI² A 56, t. 11, p. 161, n. 4257.

⁸⁵⁶ Cf. S.K., *Diario 1849*, X² A 159, t. 6, pp. 207 ss., n. 2633.

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

‘No, pero existe la beata e indescribible certeza que todo es bien y que Dios es amor’⁸⁵⁸.

El objeto de la fe es la paradoja, y la paradoja es el Eterno en la historia. De aquí que lo divino impere, y que lo imperado sea una decisión⁸⁵⁹. Paradójico e incomprensible es también que una decisión tomada en el tiempo tenga valor de salvación eterna. El deber dice entonces: “cree simplemente, y tu salvación es cierta”⁸⁶⁰. En otras palabras, lo imperado es el cristianismo que *debe* ser creído⁸⁶¹ en la obediencia cabal de la fe. Los subterfugios que excusan con la no comprensión la desobediencia, son, dice Kierkegaard vanidad: “La vanidad humana consiste en querer comprender, en no querer obedecer como un niño, sino en hacerse el adulto que puede también entender, pero no quiere obedecer cuando no puede entender (es decir, en sustancia, no quiere obedecer)”⁸⁶². Fabro comenta que, para el existencialista danés, el riesgo de la libertad no es simplemente el *aut-aut* de la decisión fundamental, sino un riesgo potenciado: la aceptación de Cristo, el Eterno en el tiempo. De aquí que en el pensamiento kierkegaardiano “la ‘cualidad’ de la libertad se eleva a la segunda potencia”⁸⁶³.

Ahora bien, todo deber implica una autoridad que lo garantice y exija su cumplimiento. El deber de la fe encuentra entonces en Cristo su justificación. La autoridad divina es, explica Fabro, el momento cualitativo objetivamente decisivo en la dialéctica de la libertad⁸⁶⁴. Para Kierkegaard, y contra la pretensión moderna, detentar la verdad en la forma de la autoridad, y cuando la autoridad es Dios, es un estadio más perfecto que la adultez de la autonomía. En este sentido se escucha el elogio de Agustín: “Agustín (por nombrarlo a él) da por eso vuelta siempre el asunto mostrando que la perfección del Cristianismo consiste justamente en la autoridad, [...] el Cristianismo posee la verdad en la forma más perfecta, es decir la autoridad; [...] si alguno pudiera tener la misma verdad sin autoridad sería

⁸⁵⁸ S.K., *Diario 1847*, VII¹ A 186, t. 3, p. 248, n. 1271.

⁸⁵⁹ Cf. S.K., *Diario 1849*, X¹ A 628, t. 6, p. 103, n. 2473.

⁸⁶⁰ S.K., *Diario 1849*, X² A 239, t. 7, p. 17, n. 2678.

⁸⁶¹ Cf. S.K., *Diario 1848*, IX A 127, t. 4, p. 203, n. 1818.

⁸⁶² S.K., *Diario 1849*, X¹ A 367, t. 5, p. 235, n. 2284.

⁸⁶³ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 260.

⁸⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 259-260

menos perfecto, porque es justamente la autoridad la que representa el estadio perfecto”⁸⁶⁵.

Cristo es la Autoridad, y ha manifestado además la forma de toda autoridad, esto es, la “obediencia incondicionada”⁸⁶⁶. A partir de aquí, se suscitan algunas dificultades a la hora de reconocer quién detentaría visiblemente esta autoridad, si es que para Kierkegaard la detenta alguien más que Singular. En otras palabras, el danés nada dice sobre la potestad de la Iglesia como institución divina, y al respecto apunta Fabro que para Kierkegaard el cristianismo del Nuevo Testamento es un cristianismo histórico, el anuncio de un evento aparecido en la cultura occidental en una cierta época, y que ha desarrollado una especie de tradición: los maestros del cristianismo, los doctores de la Iglesia. Pero, añade, es un hecho que la Iglesia para él “tiene poca relevancia”⁸⁶⁷. Sea como sea, el cristianismo kierkegaardiano es bastante peculiar, y plantea dificultades tanto para el protestantismo como para el catolicismo. No obstante, entiendo que es innegable la motivación y culminación religiosa, y más precisamente evangélica, de su pensamiento.

El itinerario que va desde la fundamentación metafísica del deber hasta su afianzamiento en la fe cristiana como deber absoluto se verificaría en la propia obra kierkegaardiana, tal como indica Fabro: “Por lo tanto, Kierkegaard procede por etapas cerradas. El estadio metafísico de posición del Absoluto, si no se concreta en la decisión ética absoluta, se disuelve y cae en la estética, donde la existencia se dispersa precisamente en la mala infinitud. A su vez, el estadio ético, si no se funda en el Absoluto real de la religión histórica, permanece prisionero de una exigencia formal sin fundamento”⁸⁶⁸. Habría así un desarrollo del pensamiento kierkegaardiano que tendería a la resolución cada vez más firme del deber y lo voluntario como contemporaneidad e imitación de Cristo⁸⁶⁹.

En Cristo, el deber de la fe se configura bajo la forma de toda virtud: la caridad. El mandato evangélico del amor es el sentido último de la ley, que Kierkegaard expresa con las siguientes palabras: “‘Tú debes amar’. Sólo cuando existe el deber de amar, entonces el amor está garantizado para

⁸⁶⁵ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 436, t. 11, p. 67, n. 4130.

⁸⁶⁶ S.K., *Diario 1849*, X² A 119, t. 6, p. 188, n. 2606.

⁸⁶⁷ Cf. C.F., *Conversazione...*, cit., p. 470.

⁸⁶⁸ C.F., *Riflessioni*, p. 253.

⁸⁶⁹ Para este desarrollo cf. C.F., *La dialéctica de la situación...*, cit., en *Riflessioni*, pp. 161 ss.

siempre contra toda alteración; eternamente liberado en beata independencia; asegurado en eterna beatitud contra la desesperación⁸⁷⁰. Si se debe amar, entonces el deber de amar es una necesidad eternamente decidida, y asegura, en lo eterno, contra toda mutación. El amor que se ha sometido a la prueba de la eternidad es independiente en dependencia plena, porque solamente la ley puede dar la libertad, y al imperar que se ame prohíbe la desesperación. El precepto sanciona la validez eterna del amor, y no hay otra prueba que demuestre el origen divino del mandato⁸⁷¹. Quien ama porque se debe amar, ya tiene todas las pruebas de que Dios es Amor.

3. La fe como acto de libertad

Para un trabajo de índole filosófica, tal como intentamos aquí, podría bastar lo apuntado. Hemos recorrido los puntos que consideramos esenciales al tema de la libertad, y procurado reflejar del mejor modo posible el pensamiento de nuestro autor y de su intérprete. No obstante, si concluyéramos aquí la tarea, omitiríamos algo fundamental, porque, para Kierkegaard, la fe es el acto de la libertad, y la libertad se actúa en la fe.

En los primeros textos del *Diario*, Kierkegaard parecería acentuar el carácter de la fe como certeza *a priori* de la acción y del conocimiento. Allí dice por ejemplo: “Así como existe una seguridad *a priori*, frente a la cual cada hecho empírico es algo que se desvanece, así la Fe (según el concepto protestante) es la seguridad *a priori*, frente a la cual se desvanece la *empíria* de la acción⁸⁷². Y continúa en otro lugar: “El apriorismo de la Fe se puede concebir en parte desde el punto de vista del conocimiento. Ella posee entonces el cielo y ha vencido todas las dudas, porque la duda es lo demoníaco que está entre cielo y tierra; y en parte desde el punto de vista de la acción, donde la Fe es certeza de victoria: Rom. 8⁸⁷³.”

⁸⁷⁰ S.K., *Gli atti*, p. 177. Fabro considera este texto como la obra maestra de la ética teológica de Kierkegaard. Cf. *Riflessioni*, p. 228.

⁸⁷¹ Cf. *Ibidem*, pp. 177 ss.

⁸⁷² S.K., *Diario 1837*, I A 316, t. 2, p. 79, n. 174.

⁸⁷³ S.K., *Diario 1840*, III A 36, t. 3, p. 15, n. 678. Cf. también *Diario 1837*, II A 190, t. 2, p. 120, n. 290.

El carácter apriorístico de la fe podría convenir con lo que Fabro considera la esencia del espíritu, a saber, la capacidad de anticiparse al ser⁸⁷⁴. La fe se adelanta y sobrevuela lo finito en la certeza de lo absoluto, en la posibilidad de lo empíricamente imposible. La pasión de la subjetividad domina, en su capacidad activa, toda duda, y espera así firme la victoria. Esta noción de fe es extensible a una seguridad *a priori* a nivel natural - frente a la cual el hecho empírico se desvanece, dice Kierkegaard-, y coincidiría con aquello que Fabro llama fe óptica originaria⁸⁷⁵, constitutiva de la estructura del existente. Ella es “órgano de aprehensión de la existencia y facultad de lo real que hace del hombre un ‘ser ex-tático’ en el mundo y a cada hombre en su mundo”⁸⁷⁶. En efecto, hemos visto que para Kierkegaard no se puede llegar a la existencia a través del pensamiento abstracto, y habría que pensar en otro órgano de captación, o en una ampliación del concepto mismo de inteligencia, como modo de acceso a lo real⁸⁷⁷. Esto es, dice aquí Fabro, fe óptica originaria, que no se refiere a la existencia de lo empíricamente verificable, sino a la que trasciende lo empíricamente verificable.

Pero vayamos al punto del interés kierkegaardiano: la fe teológica⁸⁷⁸. En un texto que pertenece a la etapa madura de su pensamiento, el danés se atribuye el mérito de haber precisado la noción de fe, y afirma: “Es claro que en mis escritos he dado una determinación ulterior del concepto de fe que no había sido dada hasta ahora”⁸⁷⁹. Inmediatamente después, pronunciándose sobre esta precisión, aclara que “la ley para la relación entre la situación presente y la situación nueva, dentro del Cristianismo, es simplemente ésta: la situación nueva no es un nuevo ‘qué’ sino un nuevo ‘cómo’ del viejo ‘qué’”⁸⁸⁰.

⁸⁷⁴ Cf. C.F., *Tra*, p. 114.

⁸⁷⁵ Cf. C.F., *Dall'essere*, Conclusión, pp. 491 ss.

⁸⁷⁶ *Ibidem*, p. 511.

⁸⁷⁷ En las *Migajas filosóficas* Kierkegaard caracteriza a la fe en sentido amplio como órgano de captación de lo histórico, porque con ella la incertidumbre del devenir es superada. En sentido eminente, la fe será el órgano del hecho histórico de la Encarnación. Cf. S.K., *Briciole*, Cap. 4, Interludio, Parágrafo 4, pp. 241 ss.

⁸⁷⁸ Así como nuestro intérprete ha seguido el desarrollo del pensamiento kierkegaardiano en lo que atañe a su concepción ética, sería interesarte seguirlo en cuanto al desarrollo del concepto de fe, estrictamente ligado al anterior.

⁸⁷⁹ S.K., *Diario 1850*, X³ A 591, t. 8, p. 133, n. 3232.

⁸⁸⁰ S.K., *Diario 1850*, X³ A 593, t. 8, p. 134, n. 3233.

El nuevo *cómo* establecido por Kierkegaard es la subjetividad que, en su vértice, coincide con el *qué*. Así explica que “en todos aquellos usuales discursos ‘que Jo. Climacus sea sólo la subjetividad etc’, se ha descuidado completamente, más allá de toda su concreción, cómo, en una de las últimas secciones, él muestra que lo extraño es que hay un ‘cómo’ que tiene la propiedad de que si él es puntualmente dado, es dado también el ‘qué’, y que es el ‘cómo’ de la fe. Pero aquí la interioridad se muestra en su culminación, que es la de ser a su vez la objetividad. Y éste es un desarrollo del principio de la subjetividad que, por lo que yo sé, no había sido hasta ahora agotado o actuado de este modo”⁸⁸¹.

La novedad kierkegaardiana no se podría entender en su profunda intención sin el contrapeso de la teología reformada que, bajo el principio de la sola gracia, había sepultado la libertad humana. Por eso agrega que “excluir la subjetividad no se puede, a menos que no se quiera caer en el fatalismo”⁸⁸². Kierkegaard debía arrasar el dogma de la piedad sedentaria, oponiéndole el sagrario de la subjetividad libre. Ella es la que califica al hombre y lo salva, porque la salvación no es obra de la inteligencia, sino de la buena voluntad que pone *quoad se* el Absoluto, poniéndose como libertad. Tal es el valor del *cómo* subjetivo, que en la *Apostilla* llegará a preguntarse el danés: “Cuando un hombre que vive en medio del cristianismo entra en la casa de Dios, en la casa del verdadero Dios, con la verdadera idea de Dios, y se pone a rezar, pero reza en no-verdad; y cuando un hombre que vive en una tierra idólatra, pero reza con toda la pasión del infinito, aunque su ojo repose sobre el simulacro del ídolo: ¿dónde hay más verdad? Uno reza a Dios en verdad, aunque adore a un ídolo; el otro reza en no-verdad al verdadero Dios, y por lo tanto adora en verdad a un ídolo”⁸⁸³. La respuesta va de suyo: hay más verdad en quien reza en verdad, aunque sea a un ídolo, porque Dios es, *quoad nos*, el *cómo* nos ponemos en relación con El⁸⁸⁴.

⁸⁸¹ S.K., *Diario 1849*, X² A 299, t. 7, p. 31, n. 2707.

⁸⁸² S.K., *Diario 1849*, X² A 301, t. 7, p. 32, n. 2708.

⁸⁸³ S.K., *Postilla*, p. 367.

⁸⁸⁴ Cf. S.K., *Diario 1850*, X² A 644, t. 7, p. 173, n. 2936. Debemos remarcar aquí que la libertad humana, aunque debe empeñarse y moverse hacia la fe, no la produce. Kierkegaard no es pelagiano, porque la fe es para él un hábito sobrenatural. Más aún, la determinación del absurdo como objeto de la fe no tiene otro fin que subrayar el carácter sobrenatural de la misma, rechazando cualquier simple asimilación a la *sola natura* y a la pura razón.

En breve, la emergencia de la libertad es la novedad de la fe. Por eso la fuerza de la convicción, la fe, es el fundamento y el testimonio, como expresa Kierkegaard: “Si tú quieres absolutamente unas razones, te contentarás gustoso. ¿Quieres tres, cinco, siete? Dime un poco, ¿cuántas quieres? Pero no puedo decir nada que sea más alto que esto: ‘yo creo’. Aquí está el punto positivo de la saciedad. Como cuando un prometido dice: ‘Es a ella a quien yo amo’. Él no habla ni de amarla más que otros que aman a sus prometidas, y tampoco habla de las razones que tiene para amarla. De allí que la convicción deba estar encima de todo, y con esto la personalidad; las razones deben ser consideradas como algo inferior [...]. Puede también ocurrir que se comience con alguna razón: pero ésta tiene importancia secundaria. Luego se elige, bajo el peso de la responsabilidad delante de Dios [...]. No hay más que una prueba de la verdad del Cristianismo: la prueba interior, el ‘argumentum Spiritus Sancti’. En la Escritura se lee: ‘Si nosotros aceptamos el testimonio de los hombres (pruebas y consideraciones históricas), entonces el testimonio de Dios es más grande’ (1 Jn., 5, 9) : es decir, el testimonio interior es más grande [...]. No son las razones las que fundan la Fe en el Hijo de Dios, sino al contrario, la Fe en el Hijo de Dios es el testimonio [...]. El reposo absoluto en una convicción, en la Fe, se tiene solamente cuando la Fe misma es el testimonio, la convicción, y el fundamento”⁸⁸⁵.

La libertad es la causa y razón subjetiva del creer, es convicción que se arriesga, que se anima a existir, y se coloca a sí misma en el fundamento trascendente. El *cómo* de la fe es la dialéctica suprema de una existencia finita y temporal que debe asir una verdad infinita y eterna con temor y temblor, bajo el riesgo de un salto mortal. Sin riesgo no hay fe⁸⁸⁶, y se llama riesgo la situación existencial del hombre que debe aventurarse sin garantías, sin certezas objetivas, en la profundidad de 70000 brazos. Esto es lo que, según Kierkegaard, exige la fe: “Para tener Fe es necesario ante todo una existencia, una determinación existencial. Nunca se logrará inculcar demasiado que para tener Fe (porque sólo es cuestión de lograr la Fe) es necesaria una situación; y esta situación debe ser producida con un paso existencial del individuo [...]. Observa el caso del joven rico (*Mt.* 19, 16 ss.): ¿qué es lo que Cristo exige de él como primera cosa? Exige un acto tal que el joven, por esta vía, será completamente lanzado a los brazos del infinito. He aquí aquello que quiere: debe salir a alta mar, allí donde la profundidad es de 70000 brazos: ésta es la situación. Ahora se trata de tener fe o de

⁸⁸⁵ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 481, t. 6, pp. 53-54, n. 2370.

⁸⁸⁶ Cf. S.K., *Posilla*, p. 371.

desesperar[...]. Luego hay otra existencia, aquella que sigue a la Fe. Pero aquel primer momento no debe ser jamás olvidado: -de otro modo el Cristianismo es desnaturalizado completamente⁸⁸⁷.

La fe exige una situación porque, como toda categoría espiritual, no es inmediata, o mejor, es una segunda “inmediatez que viene luego de la reflexión”⁸⁸⁸, pero no de la reflexión estético-idealista que pierde totalmente el objeto, sino de aquella que toma al hombre en “alta mar” para lanzarlo a la realidad. Kierkegaard insiste entonces en que “sin ‘situación’, sin la situación de aislarse casi hasta la desesperación y siempre en proporciones inversas, un hombre no llegará jamás a creer”⁸⁸⁹. Es una situación “producida con un paso existencial del individuo”⁸⁹⁰, y en la que encuentra el pecado, la nada, o mejor dicho, el hombre se pone frente a ellos.

En *El concepto de la Angustia* este paso existencial era definido como la “autoproducción de la angustia”⁸⁹¹, ante la cual el hombre tiene dos opciones. La primera consiste en que él aferre inmediatamente lo finito, la ilusión, y abandone así su posibilidad más alta. A partir de entonces la libertad se convertirá en sagacidad, astucia, cálculo programado para conseguir fines mundanos, o, lo que es lo mismo, la libertad se afirmará como no-libertad, dejando caer el yo en brazos de la desesperación.

La segunda alternativa consiste en que el hombre, de cara a la posibilidad infinita, descubra la ilusión de la finitud. Si a la ruptura con la esfera inmediata de lo natural se le suma la conciencia del pecado y la contradicción dialéctica de un Dios encarnado, de una salvación eterna en el tiempo, entonces estará el sujeto sumergido en la noche más oscura, donde los criterios finitos y racionales no cuentan, y debe arrojarse a lo inverosímil, a lo incomprensible, a lo absurdo. La paradoja es aquí su situación existencial y, a la par, el objeto de la fe.

⁸⁸⁷ S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 114, t. 8, p. 223, n. 3415.

⁸⁸⁸ Cf. S.K., *Diario 1848*, VIII¹ A 649, t. 4, p. 147, n. 1701.

⁸⁸⁹ S.K., *Diario 1850*, X³ A 470, t. 8, p. 104, n. 3169.

⁸⁹⁰ Cf. S.K., *Diario 1851*, X⁴ A 114, t. 8, p. 223, n. 3415.

⁸⁹¹ Cf. S.K., *Il concetto*, Cap. V, pp. 193 ss.

4. La paradoja de la fe

Hasta aquí hemos privilegiado más bien el análisis existencial-metafísico del acto de fe. Se trata ahora de considerar su polo objetivo, porque si bien la fe es el acto más subjetivo, es también lo más objetivo, como dice el danés: “La fe es al mismo tiempo siempre sí misma y la condición de sí misma, la cosa más subjetiva y la cosa más objetiva (de este modo la fe no puede jamás emanciparse de este ‘yo creo’, aun cuando este ‘Yo’ sea un Yo ideal)”⁸⁹². Lo más objetivo de la fe es el hecho histórico de la Encarnación⁸⁹³, la ruptura de la inmanencia por el Trascendente, el Eterno en el tiempo, que exige lo más subjetivo, la libre aceptación. Por eso dice Kierkegaard que “cada vez que el creyente asume este hecho como objeto de la fe y lo acepta por sí como histórico, él repite las determinaciones dialécticas del devenir”⁸⁹⁴.

La contradicción implicada en el hecho de que Dios, el Eterno, el Inmutable se haya hecho histórico, determina para la subjetividad la dialéctica de su propio devenir intrínseco: la existencia. Sócrates tenía que vencer únicamente la duda, el creyente tiene una lucha con el absurdo, la paradoja, el escándalo de Cristo. Las denominaciones de paradoja, absurdo, contradicción para calificar el objeto de la fe comportan, según Fabro, la intención profunda de defender al cristianismo de una razón iluminista e idealista que pretendía diluirlo.

El sentido de la defensa se concentra en lo que Kierkegaard llamó el problema de Lessing, a quien responde: “En primer lugar viene justamente aquella duda de Lessing que ‘no se puede fundar una salvación eterna sobre un hecho histórico’. Consiguientemente, aquí existe un hecho histórico, la historia de la vida de Jesucristo. Pero, ¿es también históricamente cierto? A esto es necesario responder que, aunque fuese la cosa más cierta de toda la historia, esto no cuenta; no se puede directamente hacer un pasaje desde un hecho histórico, para fundar sobre él una salvación eterna. Hay algo cualitativamente nuevo. Y entonces, ¿cómo? [...] Me digo entonces a mí

⁸⁹² S.K., *Diario 1840-1842*, III A 216, t. 3, p. 55, n. 813.

⁸⁹³ El núcleo cristológico de la fe kierkegaardiana puede resumirse, afirma Fabro, en el dogma de Nicea, que tuvo por campeón a San Atanasio. Kierkegaard, cuando joven, habría estudiado cuidadosamente el *Athanasius* del apologista e historiador católico Görres. Cf. C.F., *Sören Kierkegaard o El hombre...*, cit., p. 375.

⁸⁹⁴ S.K., *Briciole*, p. 246.

mismo: ‘yo elijo’. Este hecho histórico compromete toda mi vida a este ‘sí’. -Entonces él vive; vive únicamente con el alma repleta de este pensamiento, arriesgando toda su vida por él, y su vida es la prueba de que él creía en esto. No tuvo antes alguna prueba y entonces creyó, y después comenzó a vivir. No, a la inversa. Esto se llama arriesgar, y sin riesgo la Fe es imposible. Relacionarse con el espíritu y estar bajo su examen. Creer, querer creer, significa hacer de la propia vida un continuo examen; el examen cotidiano es la tensión de la Fe. Pero se lo puede predicar hasta el fin del mundo a todos los cobardes, a los afeminados, a los sensuales. Ellos no entienden, en realidad no quieren entender. En el fondo les parece que no está mal arriesgar otra cosa, para luego acomodarse a ella [...] -prodigándose sólo en seguridades. Pero arriesgarse - eso jamás”⁸⁹⁵.

La filosofía concibe lo infinito como infinito, y lo finito como finito, temporal, contingente y, por tanto, inconmensurable con una decisión que, en el tiempo y frente a un hecho histórico, resuelva una eternidad. En este sentido, Lessing tenía razón, porque aquí no se trata de comprender, sino de creer, y “la conclusión de la fe no es una conclusión, sino una resolución”⁸⁹⁶.

La paradoja implica, por otra parte, que el criterio divino resulta para la inteligencia humana algo negativo: no contrario a la razón, sino metarracional⁸⁹⁷. El misterio quiebra el entendimiento, rompe su cadena lógica y lo obliga a detenerse. En este sentido se cree, dice Kierkegaard, *quia absurdum*, a causa del absurdo⁸⁹⁸. Abraham, el elegido de Dios, manifiesta paradigmáticamente la determinación formal de la fe: creer más allá de toda razón, contra lo general. Él es el Padre venerable porque creyó y no dudó de ningún modo⁸⁹⁹; creyó lo absurdo; creyó en virtud del absurdo, cuando todo cálculo humano estaba desechado. Creyó, es decir, mantuvo la posibilidad de lo imposible, y precisamente “la fe consiste en ‘tener firme

⁸⁹⁵ S.K., *Diario 1850*, X² A 406, t. 7, pp. 76-77, n. 2778.

⁸⁹⁶ S.K., *Briciole*, p. 243.

⁸⁹⁷ Cf. C.F., *Dall’essere*, p. 170

⁸⁹⁸ Cf. S.K., *Briciole*, p. 227. La fórmula *quia absurdum* pertenece a Tertuliano y es sugerida por Leibniz, quien habría estimulado el pensamiento de Kierkegaard en este punto. El texto referido por Fabro es: “Mortuus est Dei Filius, credibile est quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile”- *De carne Christi*, Tertuliano, en Leibniz, *Oeuvres*, ed. P. Janet, Paris, 1900, t II, p. 59. Tertuliano, afirma Kierkegaard en otro lugar, es el Padre de la Iglesia más lógico de todos y el más cristiano. Cf. S.K., *Diario 1853*, X⁵ A 98, t. 10, p. 32, n. 3766.

⁸⁹⁹ Cf. S.K., *Timore*, p. 48.

la posibilidad”⁹⁰⁰. Mientras humanamente hablando todo estaba perdido, Abraham se abandonó a Dios, se resignó a lo imposible, y en la resignación no perdió lo finito, sino que lo ganó íntegramente. La paradoja le devolvió a Isaac. De aquí que “el creyente posee el antídoto eternamente seguro contra la desesperación: la posibilidad, porque a Dios todo es posible en todo momento”⁹⁰¹.

Job es otra de las figuras escogidas por Kierkegaard para manifestar la especificidad de la fe⁹⁰². Job fue el batallador incansable frente a los que pretendían someter el mundo divino a las leyes silogísticas del raciocinio humano. En sus amigos -Elifaz, Baldad y Sofar-, comenta Fabro, “Job veía simbolizados los innumerables seres que desconocen el mundo del espíritu y de Dios, y tienen la audacia de interpretar lo suprasensible por sus menguados caletres”⁹⁰³. Job creyó que se trataba de una prueba, y en la fe recuperó lo perdido.

Pero María es aun más grande, y con una admiración de tonalidad muy poco protestante, escribe Kierkegaard: “María habría podido responder: ‘Esto es demasiado alto para mí, no puedo, ahórramelo, está más allá de mis fuerzas’ [...] - De tal opinión evidentemente es también el Ángel, es decir, que la tarea está por encima de sus fuerzas. Serán por eso las fuerzas del Espíritu Santo las que la cubrirán. Sí, está bien; pero precisamente creer al punto de convertirse en una nada, de ser un puro instrumento; he aquí lo que supera, me parece, las fuerzas de un hombre, no más que el esfuerzo supremo de las últimas fuerzas propias”⁹⁰⁴. Fabro considera que María es para Kierkegaard el ejemplo más luminoso del abandono en Dios⁹⁰⁵, así como en el Antiguo Testamento lo era Abraham. Su consentimiento patentiza el riesgo supremo de libertad, la auténtica consistencia espiritual

⁹⁰⁰ S.K., *Diario 1848*, IX A 311, t. 5, p. 51, n. 1921.

⁹⁰¹ S.K., *La malattia*, p. 640. La raíz de esta concepción de la fe es claramente bíblica: “Lo que es imposible para los hombres, es posible para Dios”. *Lc.* 18, 27. Cf. también *Job*, 42, 2; *Mt.* 19, 26; *Lc.* 1, 37.

⁹⁰² Para la figura de Job cf. S.K., *La Repetición*, pp. 123 ss.

⁹⁰³ C.F., *Sören Kierkegaard o El hombre...*, cit., p. 333.

⁹⁰⁴ Cf. S.K., *Diario 1852*, X⁴A 454, t. 9, p. 86, n. 3585.

⁹⁰⁵ Cf. C.F., *Opere*, p. LXXI.

que es el abandono en Dios. De aquí que nuestro intérprete lo llame el *poeta* - *teólogo de la Anunciación*⁹⁰⁶.

Abraham, Job, María son también modelos de la dialéctica de la inversión que es el cristianismo, según la cual lo positivo se deja ver por lo negativo: el amor de Dios por el dolor humano. Ellos son, a la postre, imitadores de Cristo en la cruz, gritando al Padre el abandono en la consumación del Amor. En ellos se manifiesta el escándalo del cristianismo, un escándalo que comienza con la paradoja⁹⁰⁷. Cristo es escándalo para los judíos y locura para los paganos⁹⁰⁸. La vida cristiana es entonces inseparable del escándalo en cada uno de sus aspectos, y Dios bendice a quien no se deja caer en él⁹⁰⁹. Nuestro intérprete explica el sentido que comporta tal concepto en el pensamiento Kierkegaardiano: “El ‘escándalo’, para Kierkegaard, nace en la conciencia humana y en la conciencia cristiana por el choque de categorías opuestas. La filosofía dice que la verdad es la razón, el cristianismo dice que la verdad es la fe. La filosofía dice que la salvación viene de la cultura, el cristianismo dice en cambio que la salvación viene de las obras en conformidad con el Evangelio. El escándalo es la caída de la razón que choca contra el misterio; pero el escándalo es una prueba, una vía; la fe es la decisión que salva”⁹¹⁰.

Lo que escandaliza escapa a las categorías lógicas y establecidas por lo humano general, a la razón finita y a la ética convencional, de aquí que el escándalo sea el arma del cristianismo contra toda especulación⁹¹¹. Abre un nuevo espacio de reconocimiento personal desde el que postula Kierkegaard la “suspensión teleológica de la ética”⁹¹². Esta suspensión, que sale a la luz en el contexto del filicidio abrahámico, sienta las bases de lo que constituirá la tarea de dilucidación de toda la vida del danés. Desde el punto de vista ético, Abraham, Job, María están perdidos. Por parte de lo humano general no tienen justificación, pero en relación con lo Absoluto, lo general se convierte en algo relativo. La suspensión teleológica de la ética

⁹⁰⁶ Cf. C.F., *Kierkegaard, poeta-teologo dell'Annunciazione*, en *Humanistas*, 3 (1948), pp. 1025-1034. Cf. también *Fulgori mariani nell'opera di Kierkegaard*, en *Mater Ecclesiae*, 4 (1965), pp. 237-242.

⁹⁰⁷ Cf. S.K., *Briciole*, Cap. III, Anexo, pp. 225 ss.

⁹⁰⁸ 1 *Cor.* 1, 23-25. Cf. también *Mt.* 26, 31-33 ; *Mc.* 14, 27-29.

⁹⁰⁹ Cf. *Mt.* 11, 6. Cf. también *Lc.* 7, 23.

⁹¹⁰ C.F., *Conversazione...*, cit., p. 468.

⁹¹¹ Cf. S.K., *La malattia*, p. 665.

⁹¹² Cf. S.K., *Timore*, Problemas I, II y III, pp. 65 ss.

significa entonces, dice Fabro, que adelante de Dios todo hombre “es y puede devenir más alto que el género y que toda tarea moral deviene un deber hacia Dios, de obediencia a Dios. Así Abraham no sólo no es un asesino, sino que ha devenido el ‘Padre de la fe’”⁹¹³.

La relativización de lo humano-general ratifica, por lo demás, la supeditación del estadio ético al religioso, tesis que, como señaláramos, es sostenida por Fabro, y confirmada con estas palabras: “Se trata entonces de que la relación a Dios corta las relaciones directas (padre-hijo) en la esfera de la inmanencia y las transfiere, salvándolas con una recuperación infinita, en la de la trascendencia. La tarea importante de la ética es ante todo la de señalar la idealidad como fin y luego de presuponer la libertad, o sea que todo hombre es capaz de alcanzarla, es decir que lo es ‘κατά δύναμιν’. Por lo tanto no hay, en rigor, más que dos estadios propios de la libertad en acto, el estético cuando el hombre elige lo finito, y el religioso cuando elige el Infinito”⁹¹⁴. El creyente convierte su vida en un problema personal con Dios en Cristo, a cuya verticalidad queda supeditada la horizontalidad de cualquier otra relación inmanente y finita.

Ahora bien, el absurdo, la paradoja, el escándalo, explica Fabro, desaparecen para quien acepta la fe porque, existencialmente considerados, son tan voluntarios⁹¹⁵ como la dialéctica infinita que los supera en un acto de confianza y abandono en Dios. Así afirma: “Se puede por tanto concluir que el absurdo de la fe es para Kierkegaard un irracional existencial, es decir provisorio o bien dialéctico: es tal para quien no cree y porque no cree. En sentido ontológico es un metarracional, es decir es el objeto de la fe la cual ‘conoce’ verdaderamente la verdad de su objeto y puede mover a la razón misma”⁹¹⁶.

En sentido existencial, entonces, la paradoja queda establecida por la subjetividad humana cuando pretende cerrarse en sí misma y agotar, en su razón, el sentido de lo real. Y añade nuestro intérprete que “Kierkegaard no ignora ni niega que el objeto de la fe tenga una propia cohesión inteligible, pero ella no es accesible a la razón finita; es más bien la única verdad absoluta y la Verdad que salva, y es la fe (la gracia de la fe) la única luz capaz, porque superior a la razón, de acogerla y producir la aceptación”⁹¹⁷.

⁹¹³ Cf. C.F., *Opere*, pp. XLV ss. Cf. también *Riflessioni*, p. 167.

⁹¹⁴ C.F., *Riflessioni*, p. 168.

⁹¹⁵ Cf. C.F., *Historia*, p. 583.

⁹¹⁶ C.F., *Dall’ essere*, p. 170.

⁹¹⁷ C.F., *Riflessioni*, p. 260-261.

En el segundo sentido, esto es el metafísico, el absurdo es una determinación ontológica que delata la distancia infinita entre lo creado y el Creador. No se trata de algo absurdo en sí, sino *quoad nos*, irreductible e incomprensible a la razón, y respecto del cual debemos comprender que no se puede comprender. De este modo lo explica Kierkegaard: “El conocimiento humano se da en general un gran trabajo en comprender y comprender; pero si quiere esforzarse un poco por comprenderse a sí mismo, debe simplemente establecer la paradoja. La paradoja no es una concesión, sino una ‘categoría’; una determinación ontológica que expresa la relación entre un espíritu existente, cognoscente, y la verdad eterna”⁹¹⁸. Concebir el absurdo kierkegaardiano como sinónimo de irracionalidad significaría negarse a reconocer el carácter creatural del hombre y del mundo. Aceptarlo como el objeto de la fe es restituirle su luminosidad superior. El acto de fe aferra el punto fuera del mundo para mover todo el mundo. Convierte así al hombre en un inicio absoluto donde lo humanamente imposible es ahora real.

Con esta interpretación Fabro parecería atenuar las palabras que pronunciara sobre el mismo punto en la Introducción al *Diario*: “K., con toda su lucha contra el idealismo, el racionalismo y el iluminismo, permanece intelectualista, y tal es hasta su teoría de la Fe. Reducir la Fe, la Persona de Cristo, la Gracia... y todo el orden de la verdad a la ‘paradoja’, es correr demasiado rápido; trasluce la presencia de un apuro excesivo por tener una cierta ‘evidencia positiva de la negatividad’, por tener con ella una fórmula cómoda para la razón y una receta universal”⁹¹⁹. A lo cual añadía páginas atrás que “no ver más que oposiciones y poner por todas partes negaciones, es un asunto de razón, y no de Fe: la Fe ‘pone’, afirma, unifica, da paz. Por eso el detenerse en las oposiciones, el cerrar la Fe en la ‘paradoja’ y en la negatividad, es al fin cerrar la Fe en la razón”⁹²⁰.

La posición del absurdo como objeto de la fe ha resultado uno de los puntos más controvertidos en Kierkegaard, y ha dado ocasión para tacharlo ya de fideísta, ya de racionalista, ya de irracionalista. Fabro, a pesar de las palabras vertidas arriba, y suscitadas por algunas afirmaciones quizás algo excesivas y unilaterales del existencialista danés, nunca dejó de señalar que la posición de Kierkegaard respecto a la relación razón y fe es asimilable a

⁹¹⁸ S.K., *Diario 1847*, VIII¹ A 11, t. 4, p. 12, n. 1330.

⁹¹⁹ C.F., *Diario*, t. 1, p. 84.

⁹²⁰ *Ibidem*, p. 103.

la posición católica y, más precisamente, tomista⁹²¹, rechazando decididamente el cargo de irracionalismo arrojado contra el danés, y ubicando los términos en su exacto sentido. Así se pronuncia sobre el final de su vida: “La razón, en la concepción kierkegaardiana, tiene un rol consistente y, en un cierto sentido, esencial. Ante todo puede definir el sentido de los términos y de sus oposiciones; en segundo lugar puede divisar las cuestiones en su movimiento, en fin, la razón puede abdicar de sí misma, es decir puede reconocer sus límites. Por lo tanto la razón en K. tiene un espacio notable: se cree justamente porque el objeto de la fe se revela absurdo, contrario a la razón [...] Que K. no sea un irracionalista lo admite él mismo cuando dice haber sido educado en la ‘escuela de los griegos’. La razón natural, en conclusión, permanece para K. la primera y gran introducción a la decisión libre de la fe [...] sé que hay en su obra unas frases ciertamente originales, paradójicas, que pueden inquietar y convencernos de un resultado irracionalista; pero leyendo atentamente [...] encontramos una especie de dialéctica o mejor de dinamismo de la razón humana que lo liga a Tomás, y después de Tomás a Leibniz, quien describe de modo análogo la relación razón - fe”⁹²².

Fabro explica que, en el clima de la polémica antihegeliana y antiprottestante, Kierkegaard sentó su perspectiva teológica sobre dos principios, si se quiere negativos, que lo acercan a San Agustín y a Pascal⁹²³: 1) La diferencia cualitativa entre finito e infinito, tiempo y eternidad. 2) La separación voluntaria del hombre respecto de Dios, que la libertad crea con el pecado.

La inconmensurabilidad entre el ámbito creatural y el Divino se continúa en cierta desproporción entre el ámbito finito o infinito-abstracto de la razón y el infinito-concreto de la fe, entre el de la naturaleza y el de la gracia. Pero si en la dialéctica kierkegaardiana la desproporción entre estos ámbitos es el primer momento, indispensable para alejarse del error racionalista y pelagiano, a ella sigue un segundo momento positivo: la armonía entre razón y fe, que lo aleja tanto del irracionalismo como del fideísmo. Esta positividad es confirmada por la exégesis fabriana: “La razón

⁹²¹ En la introducción al *Diario*, luego de indicar los indicios racionalistas de Kierkegaard, añade Fabro: “Mientras su vivaz polémica antiprottestante está casi siempre en función de principios católicos y a veces - como en el problema de la Gracia y de la Fe - diría que, sin saberlo, se acerca casi expresamente a los principios tomistas”. *Ibidem*, p. 86.

⁹²² C.F., *Converzazione...*, cit., p. 465.

⁹²³ Cf. C.F., *Historia*, pp. 580-581.

tiene su momento efectivo en el acto de fe, y un amplio campo de trabajo, ya sea ‘antes’ del acto de fe, ya sea ‘dentro’ del mismo objeto de la fe [...] Porque Kierkegaard -por más que los críticos de todos los matices traten de ignorarlo- admite expresamente la ‘fundamentación racional’ de la fe”⁹²⁴.

Nuestro intérprete debe, en este punto, gran parte de su trabajo esclarecedor a la lectura de la respuesta de Kierkegaard al teólogo Magnus Eirikson, apodado Theophilus Nicolaus, quien lo acusaba del más ciego irracionalismo, por haber concebido el objeto de la fe como paradoja y absurdo. En su apología, Kierkegaard mismo aparta toda duda y prejuicio al respecto. Con meridiana claridad, desarrolla su concepción del absurdo, que podríamos sintetizar, siguiendo a Fabro, en los siguientes puntos⁹²⁵: 1) El absurdo es la categoría negativa de la fe, en cuanto frena las pretensiones de la razón. 2) El absurdo de la fe es signo de la trascendencia divina. 3) El absurdo de la fe desaparece como tal en el instante de creer.

El absurdo es entonces el resultado de una situación ontológica y existencial que provoca la decisión absoluta. Ahora bien, ante tal situación, la razón debe comprender que no se puede comprender, y por lo tanto que se debe creer. “Comprender que no se puede comprender” es la fórmula preferida por Kierkegaard para expresar la relación entre fe y razón, en consonancia, según Fabro, con el pensamiento medieval, y especialmente con Hugo de San Victor, en quien se inspira. La declaración del danés dice: “El sistema dogmático no debe ser construido sobre la base de ‘comprender la fe’, sino sobre aquella de ‘comprender que no se puede comprender la fe’”⁹²⁶. Esta es la respuesta cognoscitiva a un capricho metafísico⁹²⁷: la desproporción entre el ser finito y el ser Eterno.

A partir de aquí, se suceden una serie de vínculos entre el ámbito natural y el sobrenatural que Fabro resume en tres momentos: posibilidad de la apologética; posibilidad de la teología, y posibilidad de una relación positiva entre naturaleza y gracia⁹²⁸. Basten estas precisiones para ubicar la

⁹²⁴ Cf. C.F., *Historia*, p. 584.

⁹²⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 583 ss.

⁹²⁶ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 561, t. 6, p. 79, n. 2420. Cf. Hugo de San Victor, *De Sacramentis*, I, III, 30; P.L. 176, 232: “In his quae supra rationem sunt non adjunvatur fides rationes ulla, quoniam non capit ea quae fides credit; et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit”.

⁹²⁷ Kierkegaard titula así el Cap. III de las *Migajas filosóficas*: “*La paradoja absoluta (un capricho metafísico)*”.

⁹²⁸ Cf. C.F., *Historia*, pp. 584-586. Cf. también *Dall’essere*, pp. 156-157.

categoría metafísica y existencial del absurdo kierkegaardiano en la hermenéutica fabriana.

Subrayar la paradoja como objeto de la fe es para Kierkegaard, además y principalmente, el modo más contundente de acentuar la subjetividad. El interés del existencialista danés sigue siendo salvar la libertad, el *cómo* de la fe, y es precisamente con la paradoja que la interioridad emerge en su máxima intensidad. En tal sentido anota: “Pero la subjetividad, la interioridad, es la verdad: de otro modo nosotros habríamos olvidado el mérito reconocido a Sócrates; pero no hay expresión más fuerte para la interioridad que cuando, hecho imposible el recogimiento por parte del existente que se recuerda en la eternidad: entonces, con la verdad de frente a sí mismo como paradoja, en la angustia del pecado y con este dolor y con el riesgo enorme de la objetividad -entonces ¡cree!”⁹²⁹.

El recogimiento en la eternidad por medio del recuerdo clausura al hombre en la inmanencia. La paradoja, por el contrario, en la coexistencia de categorías heterogéneas, lo lleva a los 70000 brazos de profundidad, en donde el vértice de la incertidumbre objetiva despunta el vértice de la pasión, para dar desde allí el salto cualitativo subjetivo de la fe, que responde al salto de la Trascendencia en el tiempo. No se trata de un pasaje simple, sino de una dialéctica doble, cuya esencia es la intervención de lo negativo como punto de partida, es decir, la conciencia del pecado, de la finitud, y del absurdo, junto a la novedad radical de la fe como término de resolución. En otras palabras, la fe es una *metábasis*, un salto que corta toda la fila de razonamientos y determina algo cualitativamente nuevo, un *állo génos*⁹³⁰. En la *metábasis*, decía Fabro, la paradoja desaparece, porque a ella se le tributan las razones. Con el salto adviene una nueva creación, lo real adquiere nuevas dimensiones, nuevas razones incomprensibles para la pura razón. Es entonces cuando todo se renueva⁹³¹, y el universo puede retomarse desde un punto *extra*, suelto de las ataduras del tiempo y del espacio. Este punto de Arquímedes, comenta Fabro, constituye el polo de atracción de todo el hacer del sujeto, y el término de su aspiración⁹³².

Ahora bien, si el cristiano, a diferencia del pagano y de la modernidad, puede romper las mallas de la inmanencia y vivir una decisión absoluta, esto es imposible sin el reconocimiento explícito de aquella realidad que, por

⁹²⁹ S.K., *Postilla*, pp. 371-372.

⁹³⁰ Cf. S.K., *Diario 1849*, X¹ A 361, t. 5, p. 234, n. 2280.

⁹³¹ Cf. 2 *Cor.* 5, 17.

⁹³² Cf., C.F., *Tra*, p. 89.

sobre la distancia metafísica, lo separa de Dios, es decir, su pecado⁹³³. La gravedad del pecado la ha revelado el cristianismo en la revelación del amor de Dios⁹³⁴. Su conciencia es la única capaz de ligar al hombre a Cristo, y así afirma Kierkegaard: “Porque ahora es Dios que, con la conciencia del pecado, liga a cada hombre al cristianismo, se debe, me parece, también suponer que Él determine a cada uno en particular sus choques. Así resulta que es la conciencia del pecado la que liga al hombre al Cristianismo. Todo el que no está ligado de este modo, no está ligado al Cristianismo: todo aquel sentimentalismo sobre la profundidad, la sublimidad, sobre la amistad etc., es un galimatías. Las proporciones son éstas: si no tuviera la conciencia de ser un pecador, debería escandalizarme del Cristianismo. La conciencia del pecado me cierra la boca y yo, a pesar de la posibilidad del escándalo, elijo creer”⁹³⁵.

El hombre es pecador. Esto no significa para Kierkegaard, explica Fabro, que el pecado constituya su naturaleza, porque toda naturaleza es una realidad metafísica y no puede ser más que positiva. Significa, por el contrario, que el pecado está ínsito en la especie desde el inicio de su historia⁹³⁶, como caída de la libertad, cuyo contrario es la fe⁹³⁷. El pecado es lo negativo, la fe es lo positivo⁹³⁸. Vencer la angustia sin angustia, retomarse a sí mismo y re-poner en sí mismos el mundo, sólo es posible por la fe. La realidad de la fe como resolución final de la existencia kierkegaardiana, permite a Fabro legitimizar su intuición originaria, esto es, la positividad del pensamiento del danés. La existencia auténtica no es para Kierkegaard la de la angustia, sino la que ha vencido la angustia en la Fe.

Fabro apoya su convicción especialmente sobre el siguiente fragmento, en el que ve expresadas las dos dimensiones de la existencia humana: la angustia de quien huye de Dios, la fe de quien se refugia en Él: “Pero es una educación dura aquella que desde una angustia congénita va hacia la Fe. La angustia es la especie más tremenda de escrúpulo [...] Aquel cuya alma esconde una agustia congénita, puede por eso del mejor modo tener una idea exaltada del amor de Dios. Pero él no logra jamás concretar su relación a Dios. Si esta idea del amor de Dios ejerce sobre él una conquista más

⁹³³ Cf. *Ibidem*, p. 119.

⁹³⁴ Cf. S.K., *Diario 1848*, VIII¹ A 675, t. 4, p. 160, n. 1717.

⁹³⁵ S.K., *Diario 1848*, IX A 310, t. 5, p. 50, n. 1920.

⁹³⁶ Cf. C.F., *Tra*, p. 124.

⁹³⁷ Cf. S.K., *La malattia*, p. 664.

⁹³⁸ S.K., *Diario 1846*, X¹ A 481, t. 6, p. 53, n. 2370.

profunda, si piamente él está preocupado de nutrir y mantener sobretodo esta idea: entonces, de muchas maneras y por mucho y mucho tiempo, él puede a su vez permanecer en este penoso sufrimiento, pero no llegará a tener la impresión de que Dios es amor (porque la angustia sigue siendo superabundante y le impide ver el peligro, la prueba, la tentación etc. desde su verdadero lado, es decir, que existen para que él las venza) mientras en cambio siempre más firmemente él se agarra al pensamiento de que ¡Dios es de todos modo el amor! Este es el signo de ser educado por la Fe. Tener firme de este modo el pensamiento de que ¡‘Dios es amor’! Esta es la primera forma abstracta de Fe, es la Fe ‘in abstracto’. Llegará el día en el que él logrará también hacer concreta su relación a Dios”⁹³⁹.

La positividad de la fe se manifiesta también en su realización de la persona como síntesis concreta de la síntesis constitutiva que apuraba su historia, y como síntesis derivada que la obligaba a ponerse en relación consigo misma mediante la elección absoluta del Absoluto. El momento decisivo en la fundación de la libertad era, como hemos dicho en el capítulo precedente, la orientación de la intencionalidad constitutiva del yo en el proceso de su cumplimiento, y lo determinante en esta orientación es frente a qué el yo se pone, es decir, su referencia o no al Trascendente. La subjetividad fundada y referida a Dios la denominaba Kierkegaard el “yo teológico”⁹⁴⁰.

Quererse y saberse yo *adelante de Dios* indica la emergencia de la subjetividad en cuanto se abre al núcleo Eterno e Infinito del Ser y de su ser. Fe y libertad, especificadas por esta orientación, son lo contrario de la desesperación. En efecto: “la fórmula que describe el estado del yo cuando la desesperación está completamente extirpada es ésta: poniéndose en relación *consigo mismo*, queriendo ser sí mismo, el yo se funda en transparencia en la potencia que lo ha puesto”⁹⁴¹. Querer ser sí mismo delante de Dios es la definición kierkegaardiana de fe, que precisamente coincide con la definición de libertad.

Ahora bien, si el yo adquiere un valor infinito por estar puesto delante de Dios, ¿qué valor y concretez adquirirá si en vez de nombrar Dios se nombra a Cristo? La respuesta de Kierkegaard es que “un yo es cualitativamente lo que es su medida. En el hecho de que Cristo sea la

⁹³⁹ S.K., *Diario 1850*, X² A 493, t. 7, pp. 112-113, n. 2838. Cf. también C.F., *Diario*, t. 7, p. 208; *Tra*, pp. 109-110.

⁹⁴⁰ Cf. S.K., *La malattia*, p. 662.

⁹⁴¹ *Ibidem*, p. 626.

medida, se expresa por parte de Dios, con la máxima evidencia, la inmensa realidad que tiene el yo; porque sólo en Cristo es verdad que Dios es meta y medida, o bien medida y meta del hombre⁹⁴². Esta afirmación hace decir a Fabro que para el existencialista danés el hombre deviene el yo intensivo de la libertad mediante la elección absoluta del Absoluto en el tiempo, es decir, por la fe en Cristo⁹⁴³.

Por otra parte, la fe, como inicio absoluto de la existencia y potenciación plena de la libertad, es una categoría ético-religiosa. Reconducirla a este lugar, luego de la racionalización hegeliana, significó para Kierkegaard restituirla a su pureza evangélica, como explica: “En el Nuevo Testamento la Fe no es una determinación en dirección de la intelectualidad, sino una categoría ética; indica la relación de personalidad entre Dios y el hombre. Por eso se exige Fe (como expresión de donación), creer contra la razón; creer, aunque no se pueda ver (como determinación de personalidad, y en la esfera ética)”⁹⁴⁴.

Querer creer es lo decisivo, la reflexión doble y total que posibilita a la subjetividad su transparencia. La fe manifiesta, por encima de cualquier otra realidad, la originalidad de la voluntad que comanda el dinamismo humano, y que en su dominio elige su propio quiebre. Va aquí, en uno de los últimos fragmentos que imprimiera en su *Diario*, junto a la reivindicación de la libertad del creer, el elogio a la ruptura voluntaria del hombre, encarnado en el ascetismo medieval: “Sólo un hombre de voluntad puede devenir cristiano, porque sólo un hombre de voluntad tiene una voluntad que puede ser quebrantada. Pero es cristiano sólo aquel hombre de voluntad cuya voluntad es quebrada por el Absoluto [...]. El Cristianismo, o bien el devenir cristiano, no depende por lo tanto para nada de una transformación en la esfera de la inteligencia, sino en la de la voluntad. Pero este cambio es la más penosa de todas las operaciones, semejante a aquello de lo que la justicia humana (desde el punto de vista de la moral) ha puesto en duda su licitud, es decir, la vivisección. Y porque esta operación es tan horrenda, en la cristiandad desde hace mucho tiempo al devenir cristiano [...] se lo ha convertido en una transformación de la inteligencia. La ascesis del Medioevo (confrontada con todas estas hablaturías científicas, con todas estas frivolidades de demostraciones) veía naturalmente de un modo más

⁹⁴² *Ibidem*, p. 682.

⁹⁴³ Cf. C.F., *L'essere*, p. 230.

⁹⁴⁴ S.K., *Diario 1854-1855*, XI² A 380, t. 12, p. 42, n. 4445.

justo: es decir, que se trata de un cambio de voluntad, y se comportaba en conformidad”⁹⁴⁵.

Lo ético, hemos visto, coincidía con lo voluntario y con el ser en carácter. La fe como categoría ética será entonces “la lucha del creyente con el mundo, es lucha de carácter”⁹⁴⁶. En este sentido, ella consuma la asunción definitiva del estadio ético al teológico, y manifiesta que hay entre ambos “una relación esencial”⁹⁴⁷. El empeño ético, entendido ahora como deber de fe, asume la tarea de la reduplicación existencial y constituye, comenta Fabro, “la subjetividad del hombre en cuanto opera bajo la mirada omnipresente de Dios, y por eso es incorporado en el estadio propiamente religioso como prueba probante, es decir, como momento crítico de su autenticidad”⁹⁴⁸.

Ahora bien, en la esfera ético-religiosa no basta la decisión de un comienzo, y es imposible quemar las naves de una vez por todas, porque la vida espiritual es la repetición continua de una misma decisión. Cada instante y cada paso en el perfeccionamiento personal implican la dialéctica que mueve a la lucha y exige fuerzas aún más intensas. La batalla paulina entre la ley de los miembros y la ley del espíritu acompaña al hombre en todas las jornadas de su existencia. De aquí la exigencia de un ejercicio constante y la necesidad de las obras que habitúen al hombre al bien. Las obras están al alcance de todos, no sólo reduplican la subjetividad *ad extra*, sino que pueden conducir a una mayor profundidad espiritual. Ellas son, dice Kierkegaard, más simples que la fe, y por tanto deben introducirla.

Esta es una de las ideas kierkegaardianas que más se acerca al catolicismo: “Entonces, digo que el principio de los actos es más simple que el principio de la Fe. Y ¿por qué? Por la razón de que el principio de los actos comienza con el inicio y con lo que es común a los hombres. El principio de la fe comienza tanto más allá que en cada generación no hay muchos que arriben tan lejos; este principio devendría entonces totalmente sin sentido si alguno debiera sin más comenzar con él. El principio de los actos comienza con el inicio y con lo que en general es la verdad: es decir,

⁹⁴⁵ S.K., *Diario*, 23 de septiembre de 1855, XI² A 436, t. 12, pp. 78-79, n. 4480.

⁹⁴⁶ S.K., *Diario 1849*, X¹ A 367, t. 5, p. 235, n. 2284.

⁹⁴⁷ Cf. S.K., *Postilla*, p. 420.

⁹⁴⁸ Cf. C.F., *Riflessioni*, p. 170.

porque nosotros debemos y porque para nosotros es la cosa más conveniente ser tratados de este modo”⁹⁴⁹.

Fabro descubre en esta tesis la armonía entre naturaleza y gracia que fecunda el pensamiento kierkegaardiano. El principio de las obras implica que la esencia humana no está, para el danés, totalmente destruída, que el pecado no constituye el inexorable ser del hombre, y que toda naturaleza es una realidad metafísica sustancial y positiva⁹⁵⁰. Con esto, Kierkegaard manifestaría una tendencia catolizante en paralelo a su alejamiento del protestantismo.

La Iglesia protestante ha descuidado las obras y la imitación de Cristo, considerando que la exaltación de las posibilidades humanas derogaba la eficiencia de la Redención. Por el contrario, para el existencialista danés ni siquiera en el abandono total a Dios cabe el quietismo. El *pathos* ético es acción⁹⁵¹, y la acción es renuncia absoluta, no en la abstracción sedentaria, sino en la Imitación. La Imitación se debe actuar, y Kierkegaard lamenta con estas palabras que la cristiandad, especialmente protestante y especialmente en Dinamarca, lo haya olvidado: “Es una religiosidad de tal clase la que ahora está en vigencia, y que luego presenta a Cristo sólo como un calmante (sedante, tranquilizante) como ‘gracia’. Pero Cristo es a la par el Modelo. En todo momento que me relaciono con Cristo, me comprometo a la imitación. Esto ha sido en cambio completamente abolido. O ¿es imitar a Cristo cuando Lo dejo ir sólo, por así decirlo, en Su Vía Crucis - por el cual Él conquista para nosotros la gracia, de la que luego me apropio para ir con ella a ocuparme de mis asuntos? Apenas existe el Modelo, existe la obligación de la imitación”⁹⁵².

El itinerario de la libertad, que iba desde la subjetividad constitutiva a la subjetividad pura existencial, adquiere en la fe la certeza de eternidad y, en la Imitación, la contemporaneidad efectiva con el Eterno. La contemporaneidad con Cristo consolida la definición ya de la fe, ya de la libertad, y en este sentido asegura Kierkegaard que “mientras exista un creyente, es necesario que él, para llegar a ser tal, haya sido y, como creyente, sea contemporáneo de su presencia como los primeros

⁹⁴⁹ S.K., *Diario 1853-1854*, XI² A 301, t. 12, p. 21, n. 4410.

⁹⁵⁰ Cf. C.F., *Sören Kierkegaard o El hombre...*, cit., p. 365.

⁹⁵¹ Cf. S.K., *Postilla*, p. 474; cf. también p. 476.

⁹⁵² S.K., *Diario 1850*, X³ A 276, t. 8, p. 61, n. 3076.

contemporáneos; esta contemporaneidad es la condición de la fe o, más precisamente, es la definición de la fe⁹⁵³.

La contemporaneidad es co-presencia de tiempo y eternidad, unidad inter-personal de lo divino y lo humano⁹⁵⁴, entre Dios, que ha roto la inmanencia de la historia con la trascendencia de su Amor, y el hombre, que ha quebrado su existencia en la pasión de creer. Como la pasión que une a dos enamorados, así es el anillo de la fe que liga la existencia: “Toma los dos amantes más apasionados que jamás hayan existido: aún si son, como se dice, un alma en dos cuerpos, no se puede jamás ir más allá de esto: que uno ‘cree’ que el otro lo ama a él o a ella. En esta relación puramente personal entre Dios como personalidad y el creyente como personalidad, en el existir, está el concepto de Fe⁹⁵⁵.”

La exégesis fabriana no podía concluir de otro modo: “Pero ésto no es Existencialismo en la jerga de hoy: es simplemente cristianismo⁹⁵⁶.”

5. Puntos conclusivos

El último capítulo de nuestro trabajo descubre la quintaesencia del pensamiento kierkegaardiano: la posición del Absoluto, en función del cual Fabro ha podido concluir con un “simplemente cristianismo”. No es otra la orientación fundamental del pensamiento kierkegaardiano. Ahora bien, desde el momento en que el cristianismo, o mejor, la Palabra de Dios comienza a pensarse, pasa a ser patrimonio de una concepción filosófica. El cristianismo kierkegaardiano es entonces una filosofía, elaborada a partir de categorías especulativas. ¿Desde qué categorías filosóficas ha sido elaborado el cristianismo kierkegaardiano? ¿Desde las clásicas? Sí. ¿Desde las modernas? Sí. ¿También desde las propias categorías existenciales? Sí. Aquí reside la complejidad y a la par la fecundidad del danés, del “pensador del cristianismo” que quiso ser.

El bíblico *Yo soy* -Yo que por cierto tiene también resonancias modernas- define para Kierkegaard el Absoluto, y es claramente un Yo que

⁹⁵³ S.K., *Esercizio*, p. 695.

⁹⁵⁴ Cf. S.K., *Diario*, 5 de julio de 1840, III A 4, t. 3, p. 11, n. 657.

⁹⁵⁵ S.K., *Diario 1854*, XI¹ A 237, t. 10, p. 201, n. 3989.

⁹⁵⁶ C.F., *Tra*, p. 159.

en la concepción del existencialista danés tiende a acentuar, y debe hacerlo por analogía con la subjetividad humana, la Libertad, la Majestad y, sobre todo, el Amor. Hablamos de acentuación porque, también para Kierkegaard, Dios es su propio conocimiento y su sabiduría providencial. Parecería incluso, que la primordialidad de la noción de pecado, y especialmente la dureza casi desbordante con que Kierkegaard lo presenta, se vincule a la relevancia de la Voluntad y Majestad divinas.

Este es el Dios al que Kierkegaard niega una demostración puramente racional, y al que se accede únicamente por fe, por el *deber* de la fe. Hemos dicho en algún momento, y es la opinión de Fabro, que la ética obtiene con la afirmación del Absoluto metafísico la justificación de un deber absoluto. No obstante, parecería que en Kierkegaard el momento metafísico y el momento ético son indisociables. En otras palabras, la decisión fundamental, que es órgano del Absoluto, se ubica en una dimensión ético-metafísica, que si bien reclama una orientación racional en el ámbito del ser, se trata de una orientación más bien negativa, en cuanto manifiesta su impotencia respecto al Absoluto real, para confiarse a un nuevo ámbito de inteligibilidad, que escapa a la razón finita y conceptualizante.

La decisión fundamental se liga íntimamente a lo que Kierkegaard llama el “imperativo de conciencia”, y Fabro el “plexo sintético originario práctico”, porque si el deber es constitutivo de la libertad, tendrá que haber una respuesta libre constituyente actual, es decir, un *aut-aut* fundante de la realidad metafísico-ética del yo. Para una conciencia que además es cristiana, el imperativo natural del deber asume la carácter sobrenatural de la fe, que culmina en la imitación de Cristo.

La única certeza es para el danés “la ético-religiosa”⁹⁵⁷, es decir, la fe. Su deber implica por una parte la Majestad divina, y por la otra la paradoja, que impulsa la libertad a su vértice. En este vértice, afirma Fabro, se obtiene una especificación de la trascendencia fuera del mundo, que depende de la libertad y únicamente de ella⁹⁵⁸. Tal especificación es para Kierkegaard el salto paradójico en el que la subjetividad se supera a sí misma: aferra lo infinito sin soltar lo finito, lo eterno sin desprenderse de lo temporal. ¿Podría haber en el pensamiento kierkegaardiano otra especificación de la trascendencia? Pensamos que no.

⁹⁵⁷ Cf. S.K., *Diario 1847*, VII¹ A 186, t. 3, p. 248, n. 1271.

⁹⁵⁸ Cf. C.F., *Tra*, p. 100.

La fe kierkegaardiana es ella misma “el testimonio, la convicción, y el fundamento”⁹⁵⁹. A simple vista, esta afirmación parecería encapsularse en el subjetivismo. No obstante, lo característico del existencialismo kierkegaardiano es que justamente la trascendencia y lo objetivo arraigan en la subjetividad. Ambos aspectos están mutuamente implicados. El fundamento de la fe es la libertad, pero abierta la trascendencia y tensionada en la paradoja.

Por último, Fabro ha afirmado que el pensamiento kierkegaardiano admite una “fundamentación racional de la fe”⁹⁶⁰. Coincidimos con él. ¿En qué sentido? En cuanto que precisamente es racional, y supremamente racional, que la libertad sea el fundamento del acto de fe, y sea ella la que abra un nuevo horizonte de inteligibilidad. La razón comprende que no se puede comprender, y su límite es el ámbito de positividad para la libertad. Por otra parte, la fe es racional en cuanto que Kierkegaard no ha planteado jamás una libertad ciega. Propone sí una libertad separada del conocimiento abstracto, pero esto no significa que ella no involucre cierta logicidad, como ya hemos explicado.

⁹⁵⁹ Cf. S.K., *Diario 1849*, X¹ A 481, t. 6, p. 54, n. 2370.

⁹⁶⁰ Cf. C.F., *Historia*, p. 584.

Conclusiones

Antes de nuestras propias conclusiones, quisiéramos presentar a modo de síntesis los 5 puntos en los cuales Fabro condensa el pensamiento kierkegaardiano sobre la libertad, tomando como referencia el *Diario*⁹⁶¹:

1. El fundamento metafísico de la libertad es la omnipotencia de Dios⁹⁶².
2. El fundamento existencial de la libertad es la elección de Dios⁹⁶³.
3. El fundamento objetivo de la libertad es la constricción de Dios⁹⁶⁴.
4. El objetivo esencial de la libertad es devenir yo⁹⁶⁵.
5. El supremo objetivo de la libertad es devenir cristiano⁹⁶⁶.

Observamos aquí que la palabra *objeto*, tan difícil de precisar en el pensamiento kierkegaardiano, para el cual el *cómo* es el *qué*, ha sido reemplazada por el término objetivo, que parecería más ajustado. Sea como sea, la libertad elige sostenerse en el Poder que la fundamenta, o en la nada que la imposibilita, para destinarse, desde allí, hacia el Ser o hacia la nada, hacia su propio ser o hacia su propia nada.

En este sentido, y es el punto que aquí nos interesa tocar, la libertad se convierte en itinerario al Absoluto, cuyo punto de llegada y realización es precisamente la fe en el Ser⁹⁶⁷ que espera -para Fabro- o supone -quizás para Kierkegaard- una determinación en la fe revelada. En otras palabras, tanto en Kierkegaard como en Fabro, la libertad constituye el *itinerarium in Deum*. Ahora bien, y es esta nuestra inquietud, el itinerario que trazan ambos autores: ¿es exactamente el mismo? Intentaremos una respuesta, no conclusiva.

⁹⁶¹ Cf. C.F., *L'essere*, p. 239.

⁹⁶² Cf. S.K., *Diario 1846*, VII¹ A 181, t. 3, pp. 240-241, n. 1266.

⁹⁶³ Cf. S.K., *Diario 1850*, X² A 428, t. 7, pp. 82 ss, n. 2792.

⁹⁶⁴ Cf. S.K., *Diario 1850*, X³ A 617, t. 8, pp. 139-140, n. 3246.

⁹⁶⁵ Cf. S.K., *Diario 1853-1854*, XI² A 301, t. 12, pp. 21-22, n. 4410.

⁹⁶⁶ Cf. S.K., *Diario 1855*, XI² A 436, t. 12, pp. 78-80, n. 4480.

⁹⁶⁷ Cf. C.F., *Dall'essere*, p. 517.

Uno de los últimos esfuerzos del pensamiento fabriano ha sido pensar la relación entre el ser y la libertad⁹⁶⁸, con un análisis que adquiere cada vez mayor profundidad. Nuestro intérprete acepta con Kierkegaard que un *Sein* abstracto no es el Dios verdadero y personal, y que, por tanto, la libertad debe involucrarse en la determinación del Absoluto. No obstante, añade Fabro, un Dios personal que “no esté anclado en una bien definida estructura del ser se esfuma en la gratuidad de una fórmula que carece de su especificación originaria, que es la de la verdad del ser, de las formas y los modos del ser mismo”⁹⁶⁹. De aquí que el esfuerzo por unir ser y libertad aparezca claramente ubicado, al menos en un primer momento, en el contexto de la cuarta vía tomista, a la que el autor ha dedicado especialmente dos de sus mayores obras⁹⁷⁰, y de la que obtiene esta bien definida estructura del ser, es decir, la diferencia ontológica entre el ente, el acto de ser y el *Esse ipsum*⁹⁷¹.

El itinerario se delinea entonces desde el efecto a la Causa Primera, que es a su vez fundamento y término de la libertad -tal como han afirmado Tomás y Kierkegaard-, a través de la conciencia, que se abre incondicionalmente al ente como aquello que tiene *esse* y participa del *esse*, a la par que es impulsada a la búsqueda del Fundamento, el *Esse* “emergente en sí mismo en la plenitud del acto supremo, que todos los pueblos han llamado Dios”⁹⁷².

La diferencia metafísica entre ente y el Ser es colmada con el *salto* de la libertad que tiene a Dios como meta⁹⁷³ y, en este sentido, el ascenso puede decirse un acto de libertad. Como explica Fabro “la ascensión a Dios es y puede decirse acto de libertad en cuanto supone por parte del hombre el propósito de interesarse por el problema de Dios, que es el compromiso por liberarse de la finitud de la experiencia y del ser en situación. Por ello, exige una ascesis que es la disponibilidad total, además del ‘esse’ del ente, que no puede llamarse radical sino en la trascendencia del ‘esse’ del ente al ‘Esse ipsum’, mediante la cual se puede fundamentar efectivamente la ‘diferencia’ ontológica de ente y ‘esse’”⁹⁷⁴.

⁹⁶⁸ Remitimos para esto al manuscrito largamente citado *L'essere e la libertà*.

⁹⁶⁹ C.F. *Dall'essere*, p. 519.

⁹⁷⁰ *La nozione metafisica di partecipazione y Partecipazione e causalità*.

⁹⁷¹ Cf. C.F., *Drama*, pp. 395 ss.

⁹⁷² Cf. *Ibidem*, p. 598.

⁹⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 599.

⁹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 599-600.

Fabro ha reivindicado incluso, en lo que tiene de verdad, la prueba kantiana de la existencia de Dios, cuyo núcleo es la libertad. Así dice: “de esta forma, contemplada desde el fondo de la libertad en acto, puede tener sentido legítimo también la prueba sintética kantiana de la afirmación de Dios como punto de llegada de la aspiración suprema a la felicidad de la Razón Práctica y como constitución en acto del Sujeto libre arrojado al riesgo del mundo, que se manifiesta y deviene para el hombre el ‘riesgo de Dios’, en la tensión suprema de conjuntar en el golfo último de la existencia la presencia del Ser con el don de la felicidad [Nota: En la concepción de Kant, que se refugia en la ‘fe racional’ y por ello en el hermetismo de la immanencia, no hay riesgo alguno y falta a la libertad su acto constitutivo, que es establecerse en el vértice del Infinito. Así, la relación, en Kant, de Dios-libertad se hace accidental]”⁹⁷⁵.

Uno de los intérpretes de Fabro ha entendido que la diferencia entre Kierkegaard y Kant es que mientras para este último la prueba de la existencia de Dios es un postulado necesario para justificar una exigencia subjetiva y universal de la humanidad, para el primero, en cambio, “es la consecuencia de una metafísica de la causalidad que, a su vez, reenvía a la metafísica del ser como acto participado al Acto puro absoluto que es Dios”⁹⁷⁶. Siguiendo la conclusión de Pangallo, nos preguntamos: ¿podría ser este también el *salto* kierkegaardiano de la libertad, es decir, la consecuencia de una metafísica de la causalidad? No lo pensamos así.

Fabro precisa que “la libertad consitituye, en la esfera existencial, el fundamento mismo de esta búsqueda”, y que “la demostración de la existencia de Dios pertenece a la constitución de la persona y se enraíza en lo íntimo de su libertad”⁹⁷⁷. En la esfera existencial, incluso ética, la libertad es el fundamento de la prueba, pero en la esfera metafísica el *esse* intensivo, obtenido por la *separatio*, sigue garantizando el pasaje.

Ahora bien, si contemplamos estas palabras a luz de la otra de las afirmaciones de Fabro, a saber, “hay una ‘especificación’ de la trascendencia ‘fuera del mundo’ que depende de la libertad y únicamente de ella”⁹⁷⁸, tampoco se ve muy claro dónde estaría la especificación de la trascendencia que depende únicamente de la libertad. Probablemente, lo que “especificaría” la trascendencia sería la libertad como el motor en la esfera

⁹⁷⁵ *Ibidem*, p. 600.

⁹⁷⁶ M. Pangallo, *Causalità e libertà...*, cit., p. 232.

⁹⁷⁷ C.F., *Drama*, pp. 603-604.

⁹⁷⁸ C.F. *Tra*, p. 100.

existencial y ética, que impulsaría el dinamismo humano a la apertura metafísica del *esse* intensivo.

Si nos volvemos a ubicar en el pensamiento kierkegaardiano, no podemos dejar de suponer que la noción de *esse* le resulte al danés demasiado abstracta, y por lo mismo Fabro incluyó aquí la libertad, propiciando al argumento un vuelo existencial. En otras palabras, nuestro intérprete mantuvo una metafísica del ser, añadiéndole el impulso ético-existencial de la libertad, de modo tal que también permanecieran como categorías existenciales la subjetividad y creatividad de la libertad kierkegaardiana. Pero con tal enlace entre Tomás y Kierkegaard o bien, en rigor, Fabro debía negar a Kierkegaard su horizonte metafísico, porque en efecto no hay en él una metafísica del *esse*, o bien debía profundizar su noción de libertad hacia una concepción metafísica de la misma, y obtener así una metafísica de la libertad, que parecería más apta para lograr una especificación de la trascendencia que dependa únicamente de ella.

Nuestro intérprete llega entonces a una concepción de libertad como el fondo del ser⁹⁷⁹, el fondo de todo fundamento, en función de la cual “buscar el arché y buscar la libertad es la misma cosa; buscar la última determinación del concepto de ser y la última determinación del concepto de libertad es la misma cosa, si se quiere romper la concepción intelectualista del concepto de filosofía [...] No, la filosofía es el empeño esencial del hombre esencial, la búsqueda del fundamento y del fondo de todo fundamento”⁹⁸⁰. En estos términos sí, creemos, nos acercamos a Kierkegaard, y estamos en él. Fabro nos ha llevado a descubrir en el existencialista danés una metafísica de la libertad, entendida como primacía de la potencia, del Poder.

Algunos intérpretes lamentan que no haya en Kierkegaard una concepción del ser. Otros lo consideran un mero fenomenólogo. Pues bien, Kierkegaard desarrolla una concepción del ser, porque para él el ser -el ser intensivo y difusivo de sí- es la libertad. Esta es la última conclusión a la cual nos encamina decididamente la exégesis fabriana, o quizás sea la conclusión que Kierkegaard le impuso. La libertad es el *An sich*, lo absoluto, la indeterminación pura. La libertad es Poder, Yo ... Fundamento de último de lo real.

Nos parece que el *itinerarium in Deum* de la libertad en la concepción kierkegaardiana se articula en torno a la noción de deber, el imperativo de

⁹⁷⁹ Cf. C.F., *L'essere*, p. 56.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, p. 54.

la conciencia constituyente y constitutivo de la libertad finita que lleva directamente a la Majestad divina, especificada luego en su envergadura trinitaria y cristológica. Lo que se debe es poder, y el poder es el deber, proyectado, κατά δύναμιν, por la idealidad que libera y retoma la *empiria* sobre el *eidos* de la libertad, sobre la forma infinita del yo que se concreta en la fe y hereda, en la fe, lo finito.

El interés del danés es muy simple, es la libertad, y su simplicidad expresa: “Sinceramente no pido más; pero quisiera saber cuál de las dos vidas es mejor, la del filósofo o la del hombre libre. Si el filósofo no es más que filósofo, perdido en ese oficio sin conocer la vida feliz de la libertad, entonces le falta algo muy importante, se apodera del mundo entero y se pierde a sí mismo; eso jamás puede suceder al que vive por la libertad, perdiera lo que perdiese”⁹⁸¹. Lo que Kierkegaard no vio (aunque en el fondo creemos que ha visto perfectamente) es que la vida del filósofo aspira a ser la vida del hombre libre, y en esto el gran responsable es su rechazo visceral por el hegelismo, identificado sin más con metafísica. La filosofía nació del impulso a la vida libre, como vieron Sócrates, Platón, Aristóteles, ... y también Fabro, para quien “toda la filosofía es la búsqueda y el empeño por encontrar este itinerario, es la aspiración incesante (¡diría Lessing!) hacia ese ‘itinerario de la libertad’”⁹⁸².

Nuestro intérprete nos ha resultado difícil, y la dificultad estriba no tanto en que su comprensión se juegue en las dimensiones de la metafísica realista, ni en la evolución que pueda haber sufrido su propio pensamiento, sino principalmente en la indecisión de muchas de sus afirmaciones. Tal indecisión, creemos, no puede atribuirse a la ambigüedad del pensamiento kierkegaardiano, porque el existencialista danés no es ambiguo. La indecisión debe atribuirse a ciertos presupuestos fabrianos, difícilmente conciliables con los principios especulativos de Kierkegaard.

Hemos señalado en su oportunidad algunos puntos de la interpretación especialmente complejos. Muchos de ellos responden a los propios criterios hermenéuticos que Fabro asentó desde un comienzo, de modo tal que, considerados desde su perspectiva, se vuelven incuestionables. Otros tal vez puedan ser reformulados en orden a una metafísica de la libertad, que es lo que finalmente plantea nuestro intérprete, y que podría echar nueva luz sobre algunas de sus consideraciones especulativas. En este sentido, el pensamiento fabriano ha quedado abierto. No obstante, la valoración final

⁹⁸¹ S.K., *Estética y ética*, p. 32.

⁹⁸² C.F., *L'essere*, p. 9.

que nos merece su exégesis es sumamente positiva, y su positividad estriba en el vuelo especulativo de C. Fabro.

Detengámonos, como punto final de nuestro trabajo y, a la vez, como punto de partida para posibles investigaciones, en la *metafísica de la libertad*, cuya convergencia con la *metafísica del ser* ha propuesto nuestro intérprete.

La explicitación de una metafísica de la libertad ha sido la necesidad del pensamiento kierkegaardiano, o mejor, la necesidad de su *acosmismo*. Si es este último un límite negativo de su sistema, es también el límite que ha abierto una nueva vía a la búsqueda filosófica, a saber, la existencia como realidad potenciada del espíritu humano, que, paradójicamente, es más que humano. Es aquí donde la metafísica deberá entonces buscar las categorías trascendentales, y es aquí donde ser y verdad asumen, en y por la libertad, la forma de la unidad. Por esta razón Fabro ha dicho que la existencia forma aquel límite entre el ser y el pensamiento⁹⁸³.

La existencia kierkegaardiana es, en última instancia, un reflejo del *Unum* trinitario, que no deja de suscitar connotaciones, especialmente agustinianas. Interesante campo para la investigación sería detectar esta suerte de dialéctica trinitaria de la existencia -ser, conocer y libertad-, tal como la ha planteado Kierkegaard. Detectarla en su virtualidad (*κατὰ δύναμιν*), en la angustia que ansía la manifestación, y en su síntesis, siempre aspirante, porque la identidad sigue siendo, *quoad nos*, una promesa y una necesidad, sólo posible a la fe.

⁹⁸³ Cf. C.F., *Tra*, p. 101.

Bibliografía

1. Obras de Kierkegaard

En español

Etapas en el camino de la vida, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires 1952.

Estética y ética en la formación de la personalidad, 2a ed., Editorial Nova, Buenos Aires 1959.

Mi punto de vista, Sarpe, Madrid 1985.

Diario de un Seductor, Ediciones 29, Barcelona 1993.

La Repetición, JVE Psiqué, Buenos Aires 1997.

Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates, en “Escritos de Söeren Kierkegaard”, vol. 1, ed. Trotta, Madrid 2000.

En italiano

Diario, trad. C. Fabro, 3a ed., 12 voll., Morcelliana, Brescia 1980-1983.

Opere, trad. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972.

Aut -Aut. Diapsalmata, en *Opere*, pp. 7 ss.

Aut - Aut. Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno, en *Opere*, pp. 22 ss.

Timore e tremore, en *Opere*, pp. 39 ss.

Il concetto della angoscia, en *Opere*, pp. 109 ss.

Briciole di filosofia, en *Opere*, pp. 199 ss.

Postilla conclusiva non scientifica alle ‘Briciole di Filosofia’, en *Opere*, pp. 259 ss.

La malattia mortale, en *Opere*, pp. 621 ss.

Esercizio del cristianesimo, en *Opere*, pp. 693 ss.

Gli atti dell’amore, trad. C.Fabro, Rusconi, Milano 1983.

2. Obras de Fabro (libros y artículos)

Kierkegaard, poeta - teologo dell' Annunciazione, en *Humanitas*, 3 (1948), pp. 1025-1034.

Sören Kierkegaard o El hombre frente a Dios, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 12 (1949), pp. 325-378.

Dall'essere all'esistente, 1a ed., Morcelliana, Brescia 1957.

Partecipazione e Causalità, SEI, Torino 1960.

La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tomasso d'Aquino, 3a ed., SEI, Torino 1963.

Historia de la Filosofía, en colaboración, vol. 2., Rialp, Madrid 1965.

Fulgori mariani nell'opera di Kierkegaard, en *Mater Ecclesiae*, 4 (1965), pp. 237-242.

L'essere e la libertà, Pro manuscrito, Perugia Año Académico 1967-1968.

Introduzione all'ateismo moderno, 2a ed., 2 voll., Studium, Roma 1969.

La dialéctica de Hegel, Nuevos Esquemas, Buenos Aires 1969.

Drama del hombre y misterio de Dios, Rialp, Madrid 1977.

Percepción y pensamiento, Eunsa, Pamplona 1978.

Tra Kierkegaard e Marx, Logos, Roma 1978.

Riflessioni sulla libertà, Maggioli, Rimini 1983.

Dall'ammirazione alla riprovazione della linea di Spinoza-Lessing nell'evoluzione del pensiero de Sören Kierkegaard, en *Studi Urbinati*, 56 (1983), pp. 9-39.

Conversazione con Cornelio Fabro, Entrevista celebrada por Giancarlo Burghi, en *Aquinas*, 49 (1996), pp. 459-474.

3. Escritos sobre Kierkegaard y Fabro⁹⁸⁴

AA.VV., *Kierkegaard vivo*, Coloquio internacional organizado por la Unesco, Alianza, Madrid 1968.

JOLIVET, R., *El existencialismo de Kierkegaard*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952.

SCIACCA, M.F., *La filosofía, hoy*, 2a ed., Luis Miracle Editor, Barcelona 1956.

WALH, J., *Études kierkegaardienes*, 2a ed., J. Vrin, Paris 1949.

PANGALLO, M., *Causalità e libertà. La questione del fondamento metafisico della libertà creata nel pensiero di Cornelio Fabro interprete di S. Tommaso*, en *Doctor Communis*, 43 (1990), pp. 203-233.

4. Otras obras⁹⁸⁵

ALVIRA, T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona 1985.

BAUDRILLARD, J., *De la Seducción*, Teorema - R.E.I., Buenos Aires 1987.

BRUHN, V., *A people and its Church. The Lutheran Church in Denmark*, trad. de M. Cain, publicado por The Church of Denmark Council on Inter-Church Relations 1994.

CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires 1967.

GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1985.

HEGEL, F., *Ciencia de la Lógica*, trad. R. Mondolfo, 2a.ed., Solar / Hachette, Buenos Aires 1968.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. de E. Ovejero y Maury, Libertad, Buenos Aires 1944.

Filosofía del Derecho, Claridad, Buenos Aires 1987.

⁹⁸⁴ Libros y artículos que comportan un interés para nuestro estudio.

⁹⁸⁵ Obras de diversos autores que tienen alguna relación con nuestra temática.

- Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Altaya, Barcelona 1997.
- HEIDEGGER, M., *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1969.
- JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid 1967.
- KANT, E., *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México 1998.
- LEFEBVRE, H., *El existencialismo*, Lautaro, Buenos Aires 1948.
- MATHIEU, M., *Problemi di Storiografia filosofica*, vol. 3: *Da Kant a Nietzsche*, La Scuola, Brescia, 1974.
- OTTOSEN K., *A short history of the churches of Scanvinavia*, Arhus, 1986.
- SARTRE, J. P., *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Altaya, Barcelona 1993.
- SCHELLING, F.W.J., *Investicaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos. Editorial del Hombre, Barcelona 1989.
- WEBER, M., *Ética protestante y el espíritu del protestantismo*, Albor, Madrid 1998.

Este libro se terminó de imprimir
en julio de 2003
en CIAFIC Ediciones
Federico Lacroze 2100 - Buenos Aires