

## ALGUNOS PUNTOS CAPITALES DE LA REFLEXIÓN EXISTENCIAL DE KIERKEGAARD EN TORNO A LA NOCIÓN DE LIBERTAD SEGÚN EL ANÁLISIS DE CORNELIO FABRO

KEY FEATURES OF KIERKEGAARD'S EXISTENTIAL  
THOUGHT ON THE NOTION OF FREEDOM  
ACCORDING TO CORNELIO FABRO

ALGUNS PONTOS CAPITAIS DA REFLEXÃO  
EXISTENCIAL DE KIERKEGAARD EM TORNO DA  
NOÇÃO DE LIBERDADE, SEGUNDO A ANÁLISE DE  
CORNÉLIO FABRO

*Cristian Eduardo Benavides\**

---

\* Doctor en Filosofía (2015). Docente de la Universidad Nacional de Cuyo – CONICET (Argentina). Grupo de Investigación: Centro de Estudios de Filosofía Clásica – CONICET. El presente texto forma parte del estudio de investigación doctoral titulado *El concepto fabriano de libertad: entre el ser y la existencia*, financiado por CONICET. ORCID: [orcid.org/0000-0001-6980-7265](http://orcid.org/0000-0001-6980-7265)

Contacto: [cristianbenavides@conicet.gov.ar](mailto:cristianbenavides@conicet.gov.ar)

Artículo recibido el 13 de septiembre de 2015 y aprobado para su publicación el 24 de julio de 2016.



### **RESUMEN**

La noción de libertad no es una más entre otras, sino que constituye uno de los principales temas que aborda Kierkegaard. En el presente trabajo se examina el significado de dicha noción en el pensamiento del autor danés, siguiendo la interpretación de Cornelio Fabro. En el primer punto, se presenta el pensamiento del filósofo italiano en sus líneas generales; en el segundo, se desarrolla el fundamento metafísico que tiene para Kierkegaard la libertad humana. Luego, se analiza la determinación radical de la voluntad en su elección del mal y del pecado, y se estudia la realidad existencial del yo como primer principio del obrar. Finalmente, se describe de manera breve la disputa con Hegel que anima los escritos de Kierkegaard y se enuncian algunas de las tesis que Cornelio Fabro asume del filósofo danés.

### **PALABRAS CLAVE**

Libertad, Existencia, Absoluto, Voluntad, Yo.

### **ABSTRACT**

The concept of freedom is not just another concept in Kierkegaard's thought. On the contrary, it is one of the most significant issues which the Danish philosopher deals with. Thus, the article examines the meaning of this concept within the philosophy of Kierkegaard by following the interpretation of Cornelio Fabro. In order to achieve such a purpose, firstly, the general features of the thought of the Italian philosopher are presented. Subsequently, the metaphysical foundation for Human freedom within the thought of Kierkegaard is developed. Afterwards, the radical determination of the will in its choice of evil and sin are analyzed, as well as the existential reality of Self as the first principle of action. Lastly, the dispute that Kierkegaard has with Hegel, which motivates his writings, is briefly exposed; and some of the ideas that Fabro takes from the Danish philosopher are listed.

### **KEYWORDS**

Freedom, Existence, Absolute, Will, Self.

### **RESUMO**

A noção de liberdade não é uma a mais entre outras, mas constitui um dos principais temas que aborda Kierkegaard. No presente trabalho se examina o significado de tal noção no pensamento do autor dinamarquês, seguindo a interpretação de Cornélio Fabro. No primeiro ponto se apresenta o pensamento do filósofo italiano em suas linhas gerais; no segundo, se desenvolve o fundamento metafísico que tem a liberdade humana, para Kierkegaard. Logo, se analisa a determinação radical da vontade em sua eleição do mal e do pecado, e se estuda a realidade existencial do eu como primeiro princípio do agir. Finalmente, é descrita brevemente a disputa com Hegel que anima os escritos de Kierkegaard e são enunciadas algumas das teses que Cornélio Fabro assume do filósofo dinamarquês.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Liberdade, Existência, Absoluto, Vontade, Eu.

## 1. Introducción

Considerado uno de los más ilustres filósofos italianos del siglo veinte (Sacchi 198), Cornelio Fabro es un pensador sumamente complejo. En sus trabajos se hace presente una larga lista de autores que va –entre otros que bien podrían mencionarse– desde Parménides, Platón y Aristóteles en el mundo clásico, a los pensadores neoplatónicos, pasando por San Agustín y San Buenaventura en el medioevo, René Descartes, David Hume, Immanuel Kant, Johann. G. Fichte y Georg W. F. Hegel en la modernidad, Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Edmund Husserl, Max Scheler, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre y Karl Jaspers, hasta llegar a Martin Heidegger en el mundo contemporáneo<sup>1</sup>. Más, entre todos ellos, en los escritos de Fabro se destacan dos autores, a saber, Tomás de Aquino y Sören Kierkegaard<sup>2</sup>.

Para el filósofo italiano Tomás de Aquino sienta, en razón de su profunda y novedosa concepción del ser y de la participación, un sólido fundamento metafísico para la comprensión de la noción de libertad. No obstante, estima que su especulación privilegia o acentúa muchas veces los aspectos estáticos por sobre aquellos dinámicos del obrar humano, dejando un tanto de lado la dimensión existencial<sup>3</sup>.

Es por este motivo que se introduce en la lectura y estudio de algunos filósofos modernos, y principalmente en la lectura y estudio de Sören

---

1 En lo que concierne concretamente a la filosofía contemporánea, debe darse la razón a Tito Di Stefano, quien declara que la reflexión de Martin Heidegger ocupa un lugar privilegiado en los estudios de Fabro (25).

2 Ambos pensadores son considerados por el filósofo italiano como sus maestros: “Come la metafisica di Tommaso mi ha liberato per sempre dai formalismi e dalle vuotaggini delle controversie scolastiche, così l'esistenzialismo cristiano di Kierkegaard mi ha liberato dal complesso d'inferiorità verso il pensiero o, più esattamente, verso la baroonda dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea” (Apunti 181).

3 De allí que Fabro se imponga como tarea propia el desarrollo de un tomismo abierto, dinámico, esencial: “Un tomismo essenziale secondo le precedenti indicazioni trascende qualsiasi sistema chiuso o “figura storica” particolare, compresa quella stessa di S. Tommaso nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo” (“Per un tomismo” 16).

Kierkegaard<sup>4</sup>, en cuyos escritos descubre una penetrante y aguda reflexión de la subjetividad que le permite –desde su propio pensamiento– ahondar en aquellas cuestiones que no halla plenamente tratadas o desarrolladas en la obra del Aquinate<sup>5</sup>. Sobre las bases de estas premisas, Fabro despliega una peculiar interpretación de la libertad que tiene por resultado una serie de proposiciones, razonamientos y tesis que, lejos de ser aceptadas sin ningún tipo de cuestionamiento, son materia de discusión entre algunos académicos<sup>6</sup>.

Pues bien, en las páginas que siguen se exponen –de forma concisa– algunos de los temas y principios más importantes de la obra kierkegaardiana que se relacionan con la noción de libertad, con el propósito de analizar y resaltar la peculiar lectura e interpretación que presenta el filósofo italiano sobre la misma en sus diferentes estudios y traducciones<sup>7</sup>.

## 2. *La omnipotencia divina fundamento de la libertad humana*

En el conocido tratado sobre la esencia de la libertad humana, Schelling rechaza el común pensar que contrasta la causalidad infinita de Dios y la

---

4 “Con este pensador [Kierkegaard] Fabro quedó fascinado. Comprendió la novedad del problema de la libertad, la fuerza que tiene en la modernidad, y trató de darle respuesta” (Lobato 53).

5 “Quest’incontro fra San Tommaso e Kierkegaard, fra *essere e libertà*, costituirà l’ambito privilegiato della sua riflessione filosofica. Così se l’istanza di una fondazione metafisica della libertà ha nel primato dell’essere come atto di San Tommaso il punto di riferimento fondamentale e irrinunciabile, è però a Kierkegaard e al suo principio che la “verità è la soggettività” che il P. Fabro fa ricorso per rispondere alle istanze più radicali del pensiero moderno e contemporaneo” (Giannatiempo 38).

6 En razón de lo señalado, uno de los estudiosos del pensamiento del filósofo italiano llega a la conclusión siguiente: “Si può dire che Fabro è tomista e non è tomista. Certo non è neo-tomista di scuola, benché abbia imparato dai Domenicani. Ma in relazione a san Tommaso, possiamo dire che Fabro fa una lettura di quelli che egli considera i testi principali dello stesso san Tommaso, che non sempre è d’accordo con tutti i testi dell’Angelico. Forse si potrebbe sostenere che Fabro sia un tomista post-kantiano, post-hegeliano, post-kierkegaardiano, oppure, alla rovescia, un kierkegaardiano tomista” (Sánchez Sorondo 44).

7 En 1995, fecha del fallecimiento de Cornelio Fabro, la edición italiana de su traducción de las obras de Kierkegaard era la más amplia que existía, la cual llegaba a superar incluso la edición danesa (Fontana 12).

libertad del hombre. Todavía más, anota Fabro (“Il trascendentale” 101-103), el filósofo alemán sostiene que solo la omnipotencia divina hace posible, en su esencia misma y vital, la libertad del hombre:

Decir que Dios retiene su omnipotencia para que el hombre pueda actuar o que consiente la libertad no aclara nada: si Dios retirara su poder un solo instante el hombre dejaría de ser ¿Hay otra salida contra esta argumentación que salvar al hombre con su libertad en el mismo ser divino, puesto que ésta es impensable en oposición a la omnipotencia, y decir que el hombre no está fuera de Dios, sino en Dios, y que su misma actividad pertenece a la vida misma de Dios? (Schelling 339)

A este respecto Heidegger señala en su exégesis a la obra citada, que la libertad del hombre, en tanto libertad, debe entenderse como “incondicionalidad condicionada” (*bedingte Unbedingtheit*) o bien como “independencia dependiente” (*abhängige Unabhängigkeit*), en el sentido de que es una “absoltez derivada” (*derivierte Absolutheit*) como declara el propio Schelling (Heidegger 86).

Kierkegaard coincide en este punto con el filósofo de Leonberg, aunque se opone radicalmente a la cosmovisión panteísta dentro de la cual este último interpreta y delimita la noción de libertad. En el pensamiento idealista la relación entre el yo y el Absoluto es concebida como una simple relación entre lo particular y lo universal. De esto se sigue la reducción de la existencia individual, de la libertad del singular, del yo del hombre, a “un momento transitorio” (*ein vorübergehendes Moment*), esto es, a un mero “fenómeno” del Yo Absoluto, de la Idea Absoluta, del Espíritu Absoluto, de la Libertad Absoluta (Fabro, “Kierkegaard e la dissoluzione” 173).

De acuerdo entonces con lo referido, resulta contradictorio afirmar que el hombre se encuentra “delante de Dios”, es decir, en relación con el Absoluto, porque el singular, como declara Hegel, no es más que pura inmediatez refleja. De allí que Kierkegaard repunte que el idealismo, al proclamar en su “sistema” que todo es *in esse*, que todo se encuentra firme en el Absoluto, carezca de una verdadera determinación del

devenir, y por lo tanto, de una auténtica concepción del yo y de la libertad del hombre<sup>8</sup>.

Para el pensador danés, el yo no se constituye, en sentido estricto, más que como relación de la relación que es síntesis tensorial de dos principios:

El hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? El espíritu es el yo ¿Y el yo qué es? Es una relación que se relaciona a sí mismo o bien es, en la relación, el relacionarse de la relación que se relaciona consigo mismo; el yo no es la relación, sino el relacionarse a sí mismo. El hombre es una síntesis de infinito y de finito, de tiempo y de eternidad, de posibilidad y de necesidad, en suma, una síntesis. (Kierkegaard, *La malattia* 21)

No se trata de una “unidad” como en el sistema idealista sino de una “síntesis” de contrarios que retorna a sí mismo en un tercero, el espíritu. El yo no es la relación, es decir, la conciencia inmediata, sino la orientación interna de la relación, la relación en su reduplicación, la autoconciencia.

Ahora bien, este yo que Kierkegaard describe como el relacionarse de la relación, se presenta libre pero en estado de posibilidad. Para que sea efectiva su libertad y no caiga en la desesperación, es menester que en el relacionarse consigo mismo el yo se ponga en relación con la Potencia que ha puesto la relación entera, es decir, que elija al Absoluto<sup>9</sup> que es el fundamento mismo de la relación derivada del espíritu. Comenta Fabro:

Para Kierkegaard el yo es libertad, pero opera en cuanto el yo se reflecta en el Absoluto y este reflectarse es referir sí mismo, el objeto

---

8 Para el danés sistema y existencia, sistema y devenir, son incompatibles: “L’esistenza è un sistema per Dio, ma non può esserlo per uno spirito finito esistente. Sistema e conclusività si corrispondono, ma l’esistenza è precisamente l’opposto. In astratto, pensiero ed esistenza non si possono pensare insieme, perché il pensiero sistematico per pensare l’esistenza la deve pensare come tolta, quindi come non esistente. L’esistenza e ciò che fa l’intervallo, che tiene le cose separate fra loro; il sistema è la conclusività, che congiunge insieme” (Kierkegaard, *Postilla* 242).

9 Señala Fabro al respecto: “La libertà si attua con la scelta e non con la astratta riflessione. La libertà si salva attuando la scelta dell’Assoluto, e non lasciandola nella sterile possibilità di scelta” (Fabro, “Kierkegaard e San Tommaso” 156).

de la elección y la elección misma, a Dios. El yo es libre no porque se transfiera o se aniquile en el Infinito, tampoco porque se deje ser (es decir arrastrar al infinito) en el finito, sino porque se alza como afirmación de capacidad de elegir el Absoluto. ("La fondazione" 206)

El yo individual es una relación inicial puesta por un Otro al cual debe referirse el espíritu en el relacionarse consigo. Por eso, el ponerse originario y circular del yo como ser perseguido al modo en que lo entiende el idealismo (Yo=Yo), es algo incoherente, un sinsentido. Para el pensador danés, el yo es verdaderamente libre cuando "poniéndose en relación consigo mismo, queriendo ser sí mismo, el yo se funda en transparencia en la potencia que lo ha puesto".(La malattia 23)

Es importante tener en claro en esta importante cuestión dos términos que Kierkegaard, refiriéndose explícitamente a Aristóteles, trata a lo largo de sus escritos. Dichos términos atañen propiamente a la categoría del devenir y son la noción de posibilidad (*Mulighed*) y de realidad (*Virkelighed*) (Fabro, "Kierkegaard e la dissoluzione" 189).

Según entiende Fabro, la noción de posibilidad tiene para el filósofo danés dos sentidos: uno formal que indica la indeterminación y otro real que denota la capacidad (*dýnamis*). La noción de realidad, por su parte, designa el ser y encontrarse en acto (*enérgeia*). Pues bien, sobre la base de estas nociones el danés afirma que el espíritu actúa la libertad como síntesis de opuestos, esto es, como síntesis de finito y de infinito en lo relativo a la determinación del objeto y como síntesis de posibilidad y de necesidad en lo relativo a la determinación del sujeto (Kierkegaard, Postilla 235).

En el momento precedente a la elección, el yo es posibilidad, es decir, tanto lo finito como lo infinito, tanto lo posible como lo necesario. Para que la libertad se constituya en acto y el yo alcance su concreción se precisa la síntesis. Si el yo se escinde en uno u otro de los términos de la oposición, sea el finito que es principio de limitación, sea el infinito fantástico que es principio de dispersión, entonces la posibilidad se vuelve

un deseo vago, una aspiración vacía, en tanto que la realidad se torna un imposible que produce desesperación y angustia<sup>10</sup>.

Mientras que la filosofía moderna, observa el filósofo italiano, declara que la necesidad es la unidad de posibilidad y realidad, Kierkegaard, por el contrario, sostiene que la realidad es la unidad de posibilidad y necesidad. De acuerdo con la primera fórmula, aquella que pone a la par posibilidad y realidad, todo es y nada deviene, y por lo mismo, todo se encuentra bajo el dominio de la necesidad y del fatalismo<sup>11</sup>. De esta forma el empeño y desempeño de la decisión, el riesgo de la libertad, la posibilidad o bien la capacidad activa del yo de poner a sí mismo el *aut-aut* de la elección, desaparece por completo.

La posibilidad kierkegaardiana tiene a Dios como su fundamento metafísico en cuanto que para la Omnipotencia Divina todo es posible. Por eso el singular que entra en relación con Dios afirma que todo es posible en el campo del espíritu, es decir, que todo es posible para la libertad que, como devenir del yo, tiene al Omnipotente como su medida<sup>12</sup>. El “pasaje” de la posibilidad a la realidad es para el pensador danés, como observa el filósofo italiano en su lectura, el movimiento que constituye el devenir y actuarse de la libertad, y por ende, el carácter fundamental de la realidad.

---

10 Explica el filósofo italiano: “È questo il punto essenziale: l'angoscia non è per lo spirito finito che lo stadio iniziale indifferenziato che precede la scelta radicale della libertà cioè o *credere*, e lo spirito allora riposa in Dio e nella salvezza di Cristo, o *disperarsi*” (“L'angoscia” 94).

11 Contra la definición hegeliana de necesidad como síntesis de posibilidad y necesidad escribe el danés: “Ma cosa significa questa definizione? Possibilità e necessità non differiscono nell'essenza, ma nell'essere: come è possibile allora fare di questa differenza una sintesi che sarebbe la necessità, quando questa non è una determinazione dell'essere, ma dell'essenza, poiché l'essenza del necessario è di essere? In questo caso il possibile e il reale, passando alla necessità, cambierebbero assolutamente essenza, ciò che non è più mutazione, e passando alla necessità o diventando necessari si trasformerebbero in un'unica cosa che esclude il divenire, ciò che sarebbe tanto impossibile come contraddittorio” (Briciole 83-84).

12 Asumiendo la posición de Kierkegaard, escribe el filósofo italiano: “La libertà è certamente il *prius* dell'esistenza, ma questo *prius* può muoversi soltanto a patto di fondarsi in un *Prius* fuori dell'esistenza e alla condizione che l'esistenza sia il *discrimen* come orizzonte e rischio della verità stessa. Perciò soltanto l'Assoluto presenta il “Fondamento” –*Grund*– della risoluzione dell'esistente nella verità dell'essere e soltanto l'Assoluto va riconosciuto come il fondamento della libertà” (“Libertà ed esistenza” 326).



Una de las tesis más importantes que Kierkegaard postula en su obra es aquella en la que, contra la posición especulativa de Hegel que introduce la existencia en la lógica, afirma la imposibilidad de comprensión de la realidad. Comprender significa resolver la realidad en la posibilidad, empero transformar la realidad en posibilidad es un disolver la realidad y por lo tanto no mantenerla como tal, lo que señala precisamente la contradicción interna de la comprensión<sup>13</sup>.

Por este motivo, el “estar en la realidad” significa decidirse delante de Dios y existir en aquello que se cree. Limitarse al pensar es confinar la realidad a la posibilidad<sup>14</sup>, mientras que el devenir significa el adentrarse de sí mismo en el tiempo mediante la libertad. La posibilidad se vuelve así lo más elevado de la realidad, porque ella caracteriza la apertura ilimitada de la libertad en su disponibilidad absoluta y permanente de elección. La realidad se vuelve lo más elevado de la posibilidad porque caracteriza el actuarse mismo de la libertad que vence la trivialidad del finito y la inmutabilidad de lo infinito fantástico.

Para Kierkegaard, el Absoluto tal como lo concibe el pensamiento moderno es en realidad un simple “superlativo humano”, pues el mismo no representa otra cosa que el pensar y querer del hombre con el cual se identifica y a través del cual se revela<sup>15</sup>. Frente a esta consideración de Dios como un ser esencialmente inmanente al mundo y a la historia, que el danés por su parte entiende como mera amplificación de la fantasía del hombre, se contrapone la proclamación de la distinción radical entre

---

13 “Nella logica nessun movimento può *divenire*, perché la logica è, e tutto ciò ch'è logico è: l'impotenza del logico è il passaggio dalla logica al divenire, dove si presentano l'esistenza e la realtà. Quando la logica si sprofonda nella concretezza delle categorie, non dice niente di più di quanto aveva detto fin da principio” (Kierkegaard, Il concetto 314).

14 Observa Fabro en este mismo sentido: “La ragione prepara l'atto volontario come l'occhio prepara l'atto d'amore per la bella figura. Dunque tutto dipende dall'occhio? No, tutto dipende dalla vaghezza, dal fascino, dall'attrazione dell'amore” (“La libertà in Hegel” 180).

15 “Kierkegaard [...] ha assimilato la lezione antihegeliana di Feuerbach cioè la sua denuncia di falsa coscienza e di malafede al Cristianesimo residuo nel pensiero moderno e in generale al “Cristianesimo gnostico” che abbassa la fede sotto la religione per operare quella che oggi si chiama la “demitizzazione” della rivelazione divina ridotta appunto ad antropologia” (Fabro, Ludwig Feuerbach 14).

el Absoluto y el espíritu finito, es decir, la afirmación de la trascendencia metafísica de Dios.

En la obra kierkegaardiana, dicha trascendencia, extensamente meditada en el pensamiento occidental, se profundiza y desarrolla desde una perspectiva novedosa. La misma, observa Fabro, es abordada desde una reflexión existencial que supera aquella consideración de la relación de dependencia en su forma de causalidad extrínseca y se configura en la relación de causalidad espiritual intensiva –constitutiva no condicionante– de la libertad del sujeto (“La fondazione” 98). El filósofo italiano tiene presente a la hora de tratar este asunto un fragmento del *Diario* de Kierkegaard que a su juicio es de excepcional vigor especulativo<sup>16</sup>. Dada la extensión del mismo, se citará solamente una parte y se hará alusión a la restante. El texto dice así:

La cosa más alta que se puede hacer por un ser, mucho más alta que todo aquello que un hombre pueda hacer por él, es volverlo libre. Para poderlo hacer, es necesaria precisamente la omnipotencia. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería volver dependiente. Pero si se quiere verdaderamente concebir la omnipotencia, se verá que ella comprende precisamente la determinación de poder retomarse a sí mismo en la manifestación de la omnipotencia, de manera que por esto mismo la cosa creada pueda, por vía de la omnipotencia ser independiente. (Kierkegaard, Diario 512-513)

Porque Dios es Dios, es decir, lo Absoluto, puede crear otros seres libres además de sí mismo, esto es, puede –en virtud de su omnipotencia– poner otras creaturas en la completa independencia del obrar<sup>17</sup>, que es precisamente lo que designa el concepto de libertad. La dialéctica de la

---

16 En cuanto a dicho fragmento el filósofo italiano declara lo siguiente: “Kierkegaard esprime questo scaturire originario della libertà dall’onnipotenza divina con una formula di rigore metafisico, non astratto però ma di assoluta esigenza esistenziale e di evidenza maggiore delle prove tradizionali della libertà che si riscontrano nella tradizione cristiana teologica e filosofica –compreso lo stesso San Tommaso e soprattutto la sua scuola–” (Fabro, “Dialettica di libertà” 124).

17 Tal es el sentido de libertad, en el pensamiento del filósofo italiano, como “creatividad participada” (Ferraro Creatividad participada).

potencia en la tensión de finito-finito limita la libertad, la dialéctica de la potencia en la tensión de finito-Infinito fundamenta la libertad creada.

Solo Dios puede, a causa de su bondad infinita que es idéntica a su omnipotencia, donar completa y desinteresadamente la libertad a la creatura. He aquí que se revela un profundo misterio, a saber, que la omnipotencia divina no solo produce desde la nada aquello más imponente que es la totalidad del mundo, sino también aquello más frágil que es la independencia de la creatura en su obrar respecto de Dios. Sin perder un mínimo de su potencia, aún más, porque su omnipotencia es lo único que hace posible al hombre su libertad, Dios funda, sobre la comunicación misma del amor de la creación, la independencia de la creatura al mismo tiempo que la dependencia total de su omnipotencia<sup>18</sup>.

### 3. *La voluntad y la positividad de su acto*

Para Kierkegaard, como destaca el filósofo italiano en sus estudios, el Absoluto no tiene competidores puesto que reclama de forma exclusiva la decisión absoluta del hombre<sup>19</sup>. El individuo, por esta razón, no puede ni debe comportarse de forma indiferente frente a Dios sino que, antes bien, debe empeñarse de forma cabal en la elección del Sumo Bien.

La filosofía moderna –cuyas raíces según la opinión de Fabro se hunden en el esencialismo escolástico que enfatiza la *libertas indifferentiae*– ha introducido la mediación de los opuestos, y con ello ha eliminado el

---

18 Escribe el filósofo italiano en relación con lo desarrollado: “L’onnipotenza divina [...] è la condizione indispensabile per la libertà dello spirito finito: infatti ogni causa finita, e pertanto ogni coscienza finita, è di per sé limitante perché in sé è limitata e nella vita dello spirito il limite è l’egoismo, ossia l’Amor proprio che accompagna dall’interno del proprio io l’azione di ognuno. L’Onnipotenza di Dio si trova in un altro piano: infatti creando dal nulla essa “dona”, e diffonde fuori di sé le partecipazioni delle sue perfezioni, senza subirne diminuzione, anzi realizzando essa stessa la libertà creata” (Fabro, “Dall’ammirazione” 16-17).

19 En efecto: “Per inserirsi nella realtà, essa [la libertà] deve prima stabilirsi nel suo Principio, ciò che significa che in questo momento no vi può essere questione di “scelta”, ma di costituirsi –appunto con la scelta dell’Assoluto– nella possibilità trascendentale della scelta stessa” (Fabro, “L’uomo” 14).

contraste entre el bien y el mal<sup>20</sup>. La elección del Absoluto, de este modo, se ha convertido en un hecho insignificante. El pensador danés considera que el *liberum arbitrium* en su significación abstracta es un concepto absurdo e inexistente porque denota la posibilidad impotente de la libertad de realizarse como tal. La indiferencia revela así la falta de “seriedad” que se tiene ante lo eterno<sup>21</sup>.

La cuestión que se examina es decisiva ya que implica para Kierkegaard la esencia misma del pecado como “salto cualitativo” propio del acto de libertad<sup>22</sup>. A este respecto es menester tener en cuenta que según la reflexión del autor danés, el pecado al igual que la libertad, no tiene vínculo con nada precedente, no se relaciona con ninguna otra cosa anterior a sí mismo. De allí entonces que la libertad, como señala el pensador danés, tenga su surgimiento de la nada, y por lo tanto, sea infinita (Il concetto 420-421).

El filósofo italiano observa que en lo concerniente a la instancia inicial, el yo no es un vacío absoluto, una pura nada al modo del *cogito* cartesiano,

---

20 “Non si può, a mio avviso, mettere in questa presunta indifferenza o indeterminatezza la piattaforma della libertà per passare all’atto di scelta. Una siffatta indifferenza è un’astrazione sul piano esistenziale e, qualora effettivamente esistesse, non sarebbe più possibile sbloccare la situazione se non in forma violenta ed estrinseca. La realtà è che l’uomo appena si sveglia alla coscienza afferra subito, e l’intensifica con l’avanzare della maturità della coscienza, ciò che per lui è bene” (Fabro, “La libertà in San Bonaventura” 532).

21 “C’è un solo nome, in cielo e in terra, uno solo e quindi una sola via da scegliere se un uomo vuole scegliere con serietà e scegliere bene. Infatti ci devono essere molte vie, affinché l’uomo possa scegliere: ma ci deve anche essere uno soltanto da scegliere, se la serietà dell’eternità deve riposare sulla scelta. Una scelta di cui è indifferente se si sceglie l’una o l’altra cosa, non ha la serietà della scelta; dev’essere in ballo l’alternativa di guadagnare tutto o di perdere tutto affinché la scelta abbia la serietà dell’eternità, anche se –come si dice– deve esserci una possibilità di poter scegliere qualcos’altro perché la scelta possa essere realmente una scelta” (Kierkegaard, Vangelo 426).

22 Comenta Fabro en lo concerniente al “salto” kierkegaardiano: “La libertà, questa scelta radical, trascende la razionalità. Diventa razionale dopo la scelta. Il fatto che mediante la libertà noi trascendiamo tutto il tessuto delle condizioni presenti attualmente dice la emergenza della libertà, la quale trascende la razionalità, perché è più razionale della razionalità: la supera, ma conservandone la positività. Questo Kierkegaard lo chiama “il salto”, un salto *sui generis*. Non è un salto in senso rettilineo. È un salto come trascendimento, come inizio di un nuovo possesso” (Fabro, “Il salto della libertà” 37).

sino que propiamente es “angustia”<sup>23</sup>, es decir, posibilidad en la cual se advierte la libertad de frente a la alternativa de la elección de lo finito o de lo infinito. El hombre tiene por este motivo el deber de dirimir, de decidirse por uno u otro de los contrarios.

La libertad, en su núcleo esencial y determinativo, es un pasaje del estado de posibilidad de elección revelado por la angustia al estado efectivo de realización de la misma<sup>24</sup>. De allí entonces que el pecado no sea un simple negativo dialéctico como juzga la filosofía moderna<sup>25</sup> sino más bien una “posición”, es decir, una elección “positiva”, un acto de libertad que con la elección misma del mal pone a un tiempo su no-libertad<sup>26</sup>.

Para Kierkegaard, declara el filósofo italiano, el pecado no es una simple defección al modo en que lo interpretan los pensadores antiguos, sino un acto de desobediencia, y por lo tanto, de rebelión del hombre a Dios<sup>27</sup>. Sócrates carecía de la noción cristiana de pecado, de manera que

---

23 El pensador danés define la angustia de la siguiente manera: «L'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità» (S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia...*, p. 346). Y más adelante declara: «L'angoscia era stata definita come l'apparire della libertà davanti a se stessa nella possibilità» (S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia...*, p. 420).

24 “L'angoscia kierkegaardiana, a differenza di quella heideggeriana, non è costitutiva del *Dasein*, ma può esser detta la sua crisi e il “momento” di passaggio –ad essa infatti appartiene il “momento” della decisione e della scelta che opera il passaggio dal *Dasein* alla *Existenz*–, un passaggio che in Heidegger è solo apparente” (Fabro, “Psichiatria” 168).

25 “Il pensiero moderno riduce il peccato al “semplice negativo” ch'è la mancanza di sviluppo della coscienza e della libertà umana ancora imperfette al loro inizio. Coll'interpretare il peccato come lo “stato” di semplice ignoranza, il pensiero moderno trasferisce il peccato fuori della storia effettiva dell'uomo e lo concepisce come “evento eterno”, come energia costruttiva dello sforzo della Ragione umana al dominio del mondo” (Fabro, “Postilla moderna” 125).

26 Tal es el caso en particular del estado llamado “demoniaco” que caracteriza en el pensamiento kierkegaardiano la angustia del individuo frente al bien: “Nell'innocenza la libertà non era posta come libertà; la sua possibilità era nell'individuo angoscia. Nel demoniaco il rapporto è inverso. La libertà è posta come non-libertà, perché la libertà è perduta. La possibilità della libertà è qui ancora angoscia. La differenza è assoluta; infatti qui la possibilità della libertà si mostra di fronte alla non-libertà, ch'è direttamente opposta all'innocenza, essendo questa una determinazione in direzione della libertà” (Kierkegaard, *Il concetto* 432-433).

27 “Perciò [il peccato è] realtà *positiva* non nel senso certamente morale di meritoria, ma anche metafisico di riduzione al fondamento della libertà, di risoluzione nella scelta del fine, di autoqualificazione interiore dell'io che non è pura privazione ma soggetto di responsabilità nella deviazione dalla regola del bene: una *alternativa* della libertà, libera ribellione e sfida e autoaffermazione” (Fabro, “Pensiero” 205-206).

resultaba imposible para él –como también para el resto de los filósofos griegos– comprender que un hombre a sabiendas pudiese hacer aquello que no es conforme con la justicia, es decir, que conociendo el bien pudiese hacer el mal.

La diferencia que se presenta entonces entre la concepción socrática y la concepción cristiana de pecado es radical. Más aún, el pensador danés considera que el cristianismo se distingue cualitativamente del paganismo, sobre el plano existencial, justamente por la noción de pecado, por la doctrina del pecado<sup>28</sup>. Sócrates, en efecto, entendía al pecado como mera “ignorancia”, de forma tal que confundía la ignorancia neutral del puro no saber con aquella culposa, es decir, con la ignorancia provocada por el sujeto mismo. El cristianismo, en cambio, cala más profundamente, distinguiendo ambas situaciones y señalando que esta última es un pecado cualificado procedente de la voluntad corrupta que ha querido producir un desconcierto en la misma conciencia, como escribe Fabro comentando el pensamiento de Kierkegaard:

Mientras Sócrates –y todo el intelectualismo antiguo y moderno– declara que quien no hace el bien no lo ha siquiera comprendido, el Cristianismo va un poco más atrás y dice que no lo ha comprendido porque no lo ha querido comprender, y esto porque no quiere el bien. La voluntad, por eso, se ha entrometido en el corazón de la inteligencia y la ha descariado. (“La dialettica qualitativa” 79)

Si el pecado fuera solamente ignorancia entonces no existiría, ya que para que se conforme o configure como tal es menester, por un lado, que el sujeto sea verdaderamente consciente de la diferencia entre el bien y el mal, y por otro lado, que sabiendo que eso que elige es el mal elija hacerlo<sup>29</sup>. El mundo clásico, señala el filósofo italiano, parece cerrarse en

---

28 “Per ogni altra concezione, il cristianesimo è e sarà sempre una specie di follia oppure l’orrore più spaventoso. L’unica porta d’ingresso al cristianesimo è la coscienza del peccato: pretendere di entrarvi per altra via significa commettere contro il cristianesimo un delitto di lesa maestà” (Kierkegaard, *Esercizio* 219).

29 “El pecado no se resuelve por ello en una simple privación, como ser ciego o cojo, sino que podría decirse que es una “privación activa” porque el pecado lleva consigo un acto por parte del hombre, una alternativa del bien y del mal que compromete al hombre en y para el mal

un intelectualismo un tanto ingenuo, pues deja de lado la determinación de la voluntad, la obstinación del hombre. Fue necesaria para que se hiciera manifiesta la auténtica naturaleza del pecado la revelación divina, y consiguientemente, la fe teológica (“Essere nell’Io” 172).

Para el cristianismo, el pecado consiste, siguiendo el planteamiento de Kierkegaard, en la cualidad fallida o deforme de la relación del hombre con Dios. En dicha relación el yo puede tomar dos direcciones: o desesperadamente, delante de Dios, no querer ser sí mismo; o desesperadamente, delante de Dios, querer ser sí mismo. En ambos casos, se trata de una afirmación de independencia desordenada<sup>30</sup>. En esta consideración el acento está puesto, como puede observarse, en la categoría de desesperación y en la idea de Dios, sin la cual el yo no podría elevarse a “potencia infinita” y el pecado, como acto de verdadera rebeldía contra Dios, no surgiría.

El pecado, propiamente hablando, es un “salto cualitativo”, que tiene su origen en la voluntad<sup>31</sup>. Por ende, es indispensable precisar cuál es el vínculo que se establece entre ella y la inteligencia. El filósofo italiano repara aquí en la cercanía especulativa que respecto del tema desarrollado se presenta entre la doctrina de Tomás de Aquino y la reflexión kierkegaardiana, a la vez que exalta, por encima de la primera, la profundidad existencial de esta última:

Como S. Tomás (aunque con un sentido existencial más agudo) también Kierkegaard entiende a la voluntad como “motor omnium” y puede aclarar de modo más pertinente y profundo la caída en el mal y en el pecado. Esto es: el hombre, como espíritu, está siempre en tensión, su vida no conoce tregua, es “actualidad”. Lo que se debe poner de

---

conscientemente. Por eso se habla de responsabilidad y también de imputabilidad” (Fabro, “El problema del pecado” 132).

30 En relación con este tema indica Fabro: “Il fatto che io mi trovo in disperazione non deriva dall’oggetto della disperazione, ma deriva dal circolo interiore della mia scelta, deriva dal rapporto falso dell’io all’io, il quale ha voluto chiudersi in questo rapporto dell’io all’io senza passare dal principio che l’ha posto” (Fabro, *La libertà in Kierkegaard* 61).

31 El tema del “salto” es recurrente en la obra de Kierkegaard, como se puede observar en *Timore e tremore*, donde dicha categoría atiende propiamente a la dialéctica de la fe.

relieve aquí es que la caída en el pecado oscurece el conocimiento y, si el pecado continúa, crece también la oscuridad de la mente. La explicación es un ensayo de profunda antropología dialéctica que supera y colma, a mi entender, la laguna que queda en la explicación tomística, a la cual se asemeja. (“La dialettica d’intelligenza” 78)

La explicación de Kierkegaard parte de la diferencia que se revela en el espíritu humano entre el entender y el hacer, entre la inteligencia y la voluntad, y por lo mismo, entre el comprender y el obrar como pasaje cualitativo, a la vez que se asienta o apoya en la relación directa que se manifiesta entre el conocer y el querer (“La dialettica d’intelligenza” 75-79). La caída de la libertad es obra fundamentalmente de la voluntad, ya que ésta se comporta como rémora de la inteligencia. Si un hombre, señala el pensador danés, en el mismo momento que conoce el bien no lo hace, termina por entibiar el fuego del conocimiento. Queda entonces el problema de saber qué piensa la voluntad respecto de lo que se ha conocido.

La voluntad es un principio dialéctico que contiene debajo de sí la naturaleza inferior y la misma inteligencia, esto es, la actividad entera del hombre. Ella tiene, por lo tanto, una posición dominante<sup>32</sup>. Ahora bien, a pesar de que muchas veces la voluntad no se sienta complacida o bien no quiera admitir aquello que el hombre ha conocido, no se pone de forma inmediata a hacer lo contrario de lo aprehendido por la inteligencia. Oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras.

Es por este motivo que la voluntad deja pasar un poco de tiempo a fin de tener un *interim*, de abrir un intervalo. De este modo se dilata el “riesgo” de la libertad, el acto de elección. El conocimiento, entre tanto, se va oscureciendo cada vez más y los instintos más bajos, a medida que se demoran las cosas, van tomando un mayor predominio. Finalmente la inteligencia y la voluntad se confabulan en el mal, como precisa Kierkegaard a continuación:

---

32 “É mediante la volontà infine che si compie il ciclo totale dell’essere in quanto, mentre nell’ordine statico-formale l’intelletto abbraccia e comprende la volontà come facoltà del bene, la volontà a sua volta nell’ordine dinamico-effettivo può muovere e dominare lo stesso intelletto con le altre potenze e perfino se stessa” (Fabro, *L’anima* 123).



Así, poco a poco, la voluntad no tiene nada más en contra para que la cosa se haga, sino que cierra a medias los ojos. Cuando el conocimiento llega a ser lo suficientemente oscuro, entonces la inteligencia y la voluntad pueden entenderse mejor; al final están completamente de acuerdo, porque la inteligencia ha tomado ahora el puesto de la voluntad y reconoce como perfectamente justo aquello que ella quiere. (La malattia 107)

Una vez que la inteligencia ha sido sojuzgada por la voluntad, asume el carácter de la perversión que es precisamente efecto de la complicidad o reciprocidad simbiótica que ambas han llevado a cabo entre sí<sup>33</sup>.

#### *4. La concepción del yo en la dialéctica kierkegaardiana*

En la concepción kierkegaardiana, el yo personal es aquel propio del individuo que se actúa en el ser por medio de sí mismo, es decir, que emerge en virtud de las decisiones a través de las cuales opera en el mundo según la inagotable apertura de su tensión infinita a la felicidad. El yo expresa de esta manera la realidad existencial del “singular” como primer principio del obrar, y por ende, como sujeto responsable de la libertad con la que mediante su ejercicio dispone de sí, esto es, de la orientación y trayecto de toda su propia vida<sup>34</sup>.

A modo de fórmula indicativa, Kierkegaard presenta dos principales tramas existenciales que asume el yo, a saber, como libertad abstracta y como libertad concreta. En el primer caso la libertad se muestra como posibilidad de la elección “antes de la elección”, esto es, como capacidad

---

33 Fabro asume del pensamiento kierkegaardiano la superioridad existencial de la voluntad sobre la inteligencia, principio que le ha valido numerosas críticas por parte de los tomistas. En relación con esta cuestión señala Alvira: “Entre los tomistas contemporáneos, Cornelio Fabro es quizá el que con mayor vigor ha combatido los excesos de la tradicional interpretación *intelectualista* de los más “fieles” seguidores de santo Tomás. En opinión de Fabro, la búsqueda, en los textos del Aquinate, de una perspectiva existencial, y no meramente formal, lleva a redescubrir la singular primacía de la voluntad” (Alvira *Naturaleza y libertad* 165-166).

34 En lo que concierne a la relación de la actividad literaria de Kierkegaard con el “singular” (Kierkegaard, *El punto de vista* 95-114).

de elección por parte del yo previa a su realización (Fabro, "Dall'essere" 253-256). En el segundo caso la libertad se manifiesta como realización del yo que es consecuente a su propia elección.

No se trata, claro está, de dos yoes sino de un solo yo que está en búsqueda tanto de sí mismo como de su fundamento. Ahora bien, indica el filósofo italiano, esta búsqueda del fundamento tiene dos connotaciones o aspectos principales. Por un lado, el aspecto subjetivo que es aquel del hacerse concreto del yo que acaece en razón de la irrupción que efectúa sobre la posibilidad que le antecede. Por otro lado, el aspecto objetivo que es la elección con la que el yo se determina en su cualidad existencial según lo verdadero o lo falso, el bien o el mal, lo finito o lo infinito, lo eterno o lo temporal.

Para Kierkegaard, el yo que se pone a sí mismo en la elección, que se reduplica, (Fabro, "Índice" 949) es infinitamente concreto, y por lo mismo, completamente diverso del yo precedente. Es un yo que antes de la elección no existe puesto que comienza a ser tal, precisamente, con la elección absoluta de sí. Esto significa que en la reflexión del yo sobre sí mismo, el acto y el contenido, la elección y el objeto sobre el que recae la elección, no son sino "para" el yo y "por" el yo que se personaliza en la existencia, que se perfecciona y actúa conforme con su libertad.

A primera vista, observa Fabro, parece que el yo de la dialéctica kierkegaardiana que se funda en la determinación primaria de la auto-elección, coincide con la afirmación inmanentista del yo puro. Sin embargo, esta posición no entraña para el escritor danés más que un mero "vacío" que termina por subordinar, como expondrá Hegel en su sistema, la metafísica a la lógica.

El yo que es objeto de reflexión en este lugar no es otro que aquel del plano existencial, el cual en la elección que hace de sí mismo asume la obligación, en tanto punto de partida de la propia formación moral, de la concreción humana y de la concreción de sí, con todos los aciertos y

desaciertos, con todos los errores y conquistas, con todos las culpas y merecimientos que dicha resolución conlleva<sup>35</sup>.

Pues bien, la elección absoluta de sí supone –para que se exprese como verdadera libertad– la elección de Dios. Si el hombre antepone al Bien Infinito, un bien finito, incurre en el pecado, en el mal. Únicamente es absoluta la elección cuando el yo se elige a sí mismo según su valor absoluto, esto es, según la relación íntima de sí mismo con Dios. De otro modo, el yo se individúa de forma negativa. Esto último es justamente la ruina de la libertad, la caída del espíritu en la desesperación (Kierkegaard, *La malattia* 90-94).

Para Kierkegaard ser hombre, ser espíritu y ser yo convienen, o mejor dicho, convergen en un único proceso de fundación que concluye con el yo y tiene por principio la libertad. Tal yo –como fue referido anteriormente– no es una relación o auto-posición absoluta sino derivada, puesta en el ser por un Otro. De allí entonces que en su primera fórmula el yo exprese la conciencia de la relación de finito e Infinito, de tiempo y eternidad.

Dicho conocimiento de sí es por eso el criterio decisivo para el yo: más conciencia, más yo; más conciencia, más voluntad; más voluntad, más yo, pues mientras más grande es la voluntad mayor es la conciencia que se tiene de sí mismo. Este yo empero, que emerge como libertad, es aún provisorio y formal ya que –como destaca el filósofo italiano– es todavía un “yo humano”, es decir, un yo cuya medida es según la cualidad de aquello con lo que se confronta.

En este horizonte que tiene al hombre por medida, el yo cae en la desesperación, en la pérdida de sí mismo, si rechaza –sea por debilidad o por obstinación– el fundamento que lo ha puesto en el ser. Así es que aparece una segunda fórmula que va más allá del yo meramente humano y que Fabro gusta llamar “yo teológico”. Dicho yo alcanza una cualidad

---

35 “L'io originario [esistenziale] è quell'io dal quale scaturiscono le aspirazioni, i progetti, è quell'io che esce per ritornare, che si disperde per raccogliersi, che progetta per ritrovarsi” (Fabro, Libro 127).

nueva, de medida infinita, pues se potencia según la proporción misma de Dios que es de naturaleza infinita.

Se trata de un yo que se trasciende a sí mismo en razón de su interioridad, en breves palabras, que toma cuenta de que existe “delante de Dios”.<sup>36</sup> Más, Kierkegaard presenta una tercera y última fórmula que especifica las dos anteriores, a saber, el “yo cristológico” (Fabro, “Appunti” 65-67). Con dicha expresión se representa la más alta potenciación de la conciencia del yo pues el mismo se descubre ahora “delante de Cristo”, deviniendo la relación entre Dios y el hombre máximamente concreta:

Un yo de frente a Cristo es un yo potenciado por una inmensa concepción de Dios, potenciado por la importancia inmensa que le viene concedida por el hecho de que Dios por amor de este yo se dignó nacer, encarnarse, sufrir y morir. Como se ha dicho más arriba, más idea de Dios, más yo, también aquí es necesario decir: más idea de Cristo, más yo. Un yo es cualitativamente aquello que es su medida. En el hecho de que Cristo es la medida, se expresa por parte de Dios con la máxima evidencia la inmensa realidad que tiene el yo; porque solamente en Cristo es verdad que Dios es meta y medida, o bien medida y meta del hombre. (Kierkegaard, *La malattia* 130)

En contra de la filosofía moderna que busca resguardarse en la sola abstracción de la verdad metafísica, el pensador danés opone el “punto de vista cristiano”, esto es, el reclamo esencial a la realidad ética y religiosa de cada hombre en el plano existencial.<sup>37</sup> Para Kierkegaard, el yo es verdaderamente libre cuando elige delante de Cristo, o lo que es igual, delante de Dios entrado en la historia del hombre. Comenta Fabro a este respecto:

---

36 Devenir un “Singular delante de Dios” es el cometido principal de la obra del pensador danés (Kierkegaard, *Sulla mia attività* 11).

37 Observa Antonio Livì: «Nei suoi studi kierkegaardiani, Fabro, convinto che il pensatore danese avesse sostituito allo pseudo-soggettivismo moderno un soggettivismo vissuto e responsabile, riportando la riflessione cristiana al rapporto del singolo con Cristo, denunciato la mistificazione ermeneutica che la storiografia contemporanea ha operato ai danni di Kierkegaard, tacciando di “fideismo” la sua critica del razionalismo, che invece è genuinamente filosofica» (A. LIVÌ, “La riforma del sistema kantiano proposta da Jacobi e le valutazioni storico-critiche di Fabro”, en AA.VV., *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma, 2012, p. 246).

Cristo, como Hombre-Dios, muestra a la vez la máxima distancia (Dios) y el máximo acercamiento del hombre a Dios: porque la Encarnación ha sido un don de la libertad de Dios, ofrecido y mantenido en la historia, al cual debe responder una correspondencia y decisión libre del hombre. Es mediante esta decisión en el tiempo, en esta vida histórica del Singular, que el Yo se autentica en la libre elección de vivir en el tiempo en conformidad con Dios en el tiempo que es Cristo. Hay por lo tanto aquí, con la intensidad extrema que exige el abismo de la diferencia entre Dios y el hombre, una radical inversión de rumbo entre el Yo como es concebido por el pensamiento moderno que se resuelve en la negación de la persona (de la libertad del Singular) y el Yo de la trascendencia que acentúa al máximo el Yo humano hasta el punto de hacerlo *partner* de Dios en Cristo en el diálogo decisivo de la libertad. (Essere nell'io 175)

Solamente en el cabal reconocimiento (fe)<sup>38</sup> de la figura de Cristo como redentor y salvador del hombre, el yo se convierte o constituye en "singular"<sup>39</sup>, con todo lo que este término implica<sup>40</sup>.

## 5. A modo de conclusión: el debate con Hegel

La obra de Kierkegaard surge en el ambiente y contexto entusiasta de la primera generación de pensadores hegelianos. Sus escritos asumen por ello la estructura característica del lenguaje de Hegel como así también la orientación del método dialéctico. Sin embargo, su reflexión especulativa y religiosa tiene, como nota Fabro, una dirección decididamente opuesta a la del filósofo alemán. Pues mientras que Hegel desarrolla en su labor

---

38 "La fede non toglie il tormento della vita, piuttosto lo fa più acuto e suscita la passione che muove l'animo a ripiegarsi su di sé e a farsi soggettivo spingendolo sull'orlo dell'abisso. E il momento dei momenti, il salto dei salti, il paradosso estremo, quando tutto si fa buio e l'essere intero è pervaso da uno scotimento profondo. Allora non v'è altro rifugio che nell'*amore*: Dio-amore è l'ultima soluzione di Kierkegaard" (Fabro, Introduzione all'esistenzialismo 429).

39 Explica el filósofo italiano: "Essere Singolo è essere spirito, e diventare od essere un Singolo è il dovere di ogni uomo e non una condizione di privilegio od una genialità. Singolo lo può diventare chiunque, è un atto di libertà essenziale" (Fabro, Tra Kierkegaard 12).

40 Entra aquí en juego la categoría kierkegaardiana de la "contemporaneidad" que es la superación del escándalo ante la paradoja esencial del Hombre-Dios entrado en el tiempo con la imitación del Modelo (Fabro, Il cristianesimo 49- 80).

filosófica la dialéctica del Espíritu Universal que se media a sí mismo en la identidad absoluta, el danés, por el contrario, desarrolla la dialéctica de la trascendencia que anuncia Sócrates y la dialéctica de la fe que es propia del pensamiento cristiano (Fabro, Antología 6).

El pensamiento de Kierkegaard no rebate al sistema de Hegel con la abolición de su dialéctica sino más bien con la contraposición de otro tipo de dialéctica, que el mismo danés llama cualitativa en relación con la cuantitativa del filósofo alemán. En su momento especulativo, la dialéctica cualitativa reivindica una doble separación o distinción: la distinción entre ser y pensamiento en el plano metafísico, y la distinción entre pensar y querer en el plano existencial (Fabro, "La dialettica qualitativa" 221).

La dialéctica cuantitativa propia del idealismo concibe la historia como un Todo que se articula en la unidad del sistema conforme con el desarrollo o desenvolvimiento necesario de la Idea<sup>41</sup>. Esencia y existencia terminan así por identificarse tanto en el plano del ser como en aquel de la libertad.

La dialéctica hegeliana elimina, según la acusación de Kierkegaard, la diferencia cualitativa entre finito e Infinito, externo e interno, tiempo y eternidad, objetividad y subjetividad, creatura y Creador, verdad y falsedad, libertad y necesidad. De allí proviene entonces su impugnación al sistema idealista en su totalidad.


Para el pensador danés la posición especulativa de Hegel carece de ética al mismo tiempo que niega la especificidad de la religión y del cristianismo en particular. Estos dos grandes puntos de la reflexión kierkegaardiana tienen a la libertad como su fundamento cualitativo y de confrontación existencial. El momento ético-religioso constituye el foco inderogable de la existencia individual, en el que se comprende y compromete la responsabilidad del sujeto en su elección personal. Sin trascendencia metafísica la ética y la

---

41 „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ (Hegel Phänomenologie 15).

religión se tornan palabras vacías, sin la dependencia total del hombre a Dios, la libertad se vuelve un sinsentido<sup>42</sup>.

El pensamiento moderno, en razón de su inmanentismo radical, suprime el *aut-aut* de la elección, la oposición entre el bien y el mal. Kant refiere el origen del mal a la condición ontológica de la finitud y del límite. De esta forma, señala el filósofo italiano, queda sin efectivo valor moral la decisión de la libertad (La dialettica della situazione 158). El idealismo metafísico posterior subsume lo negativo y el mal en la afirmación de lo positivo y del bien, de acuerdo con la inseparabilidad de los momentos que conforman la mediación. El bien es así identificado con el obrar puro del universal humano en el que se forja el despliegue de la historia universal<sup>43</sup>.

Para el autor danés todo esto es inadmisibile porque anula la realidad del pecado y la responsabilidad del hombre como sujeto espiritual. Cornelio Fabro procura mostrar en sus estudios que la dimensión existencial de la libertad que despliega Kierkegaard contiene una exigencia auténtica e ineludible para el pensar filosófico.<sup>44</sup> Él asumirá en su propia obra y pensamiento numerosas tesis del danés, entre ellas, el primado de la voluntad en la constitución del acto libre, la elección existencial del fin en concreto y la emergencia dinámica del yo como realidad incomunicable y sujeto primero y último de libertad, todos principios que en la actualidad dan lugar a ricas y profundas reflexiones<sup>45</sup>. 

---

42 “La chiave dell’opposizione di Kierkegaard a Hegel ha il nome d’*interiorità* etico-religiosa, ch’è sinonimo di “esistenza” e di realtà nella vita dello spirito: l’interiorità, di cui si parla, passa attraverso l’etica e si compie nella coscienza religiosa la quale trova la sua ultima concretezza nell’impegno e nella scelta del cristianesimo” (Fabro, “Introduzione al pensiero” 76).

43 Para tomar noticia del significado general del idealismo en el pensamiento del filósofo italiano (Fabro, Antología sistemática).

44 Para una visión global de la exégesis fabriana de la obra de Kierkegaard (Binetti El itinerario)

45 En cuanto a la temática de la libertad en el pensamiento de Cornelio Fabro puede verse, entre otras numerosas investigaciones: (Acerbi Crisi e destino);(Costantini Cornelio Fabro); (De Anna Verità).

## Referencias

- Acerbi, Ariberto, et al. *Crisi e destino della filosofia. Studi in onore di Cornelio Fabro*. Roma: Edusc, 2012.
- Alvira, Tomás. *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*. Pamplona: Eunsa, 1985.
- Binetti, María. *El itinerario de la libertad. Un estudio basado en el Diario de Soeren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*. Buenos Aires: Ciafic, 2003.
- Costantini, Fedico, et al. *Cornelio Fabro e il problema della libertà*. Udine: Forum, 2007.
- De Anna, Gabriele, et al. *Verità e Libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*. Napoli: E.S.I., 2012.
- Di Stefano, Tito. "Cornelio Fabro interprete di M. Heidegger". *Cornelio Fabro. Ricordi e testimonianze*, Ed. Giuseppe Pizutti. Potenza: Ermes, 1996. 25-28.
- Fabro, Cornelio. *Antologia kierkegaardiana*. Torino: S.E.I., 1952.
- . *Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*. Segni: Edivi, 2011.
- . "Appunti di un itinerario". *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*. Rimini: Maggioli, 1984. 17-70.
- . "Dall'ammirazione alla riprovazione della linea di Spinoza-Lessing nell'evoluzione del pensiero di S. Kierkegaard". *Studi Urbinati* 56 (1983): 9-39.
- . *Dall'essere all'esistente*. Brescia: Morcelliana, 1965.
- . "Dialettica di libertà-necessità nella storia in Tolstoj e Kierkegaard". *Tolstoj oggi*. Firenze: Sansoni, 1980. 111-128.
- . "El problema del pecado en el existencialismo". *Enciclopedia de la ética y moral cristianas: el pecado en la modernidad*. Vol. 13. Madrid: Rialp, 1963. 115-145.
- . *Essere nell'io. Dispensa pro manuscripto*. Perugia: Università di Perugia, Anno accademico 1980-1981.
- . "Il cristianesimo come contemporaneità e impegno essenziale". *Il cristianesimo nella società di domani*. Roma: Abete, 1967. 49-80.



- . "Il salto della libertà". *Tracce* 20 (1993): 34-38.
- . "Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà". *Riflessioni sulla libertà*. Ed. Christian Ferraro, Segni: Edivi, 2004. 83-126.
- . "Indice dei termini". *Diario di S. Kierkegaard*. Vol. 2. Trad. Cornelio Fabro, Brescia: Morcelliana, 1962.
- . "Introduzione al pensiero di Kierkegaard". *Opere di S. Kierkegaard*. Vol. 1. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995. 25-143.
- . *Introduzione all'esistenzialismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1943.
- . "Kierkegaard e la dissoluzione idealistica della libertà". *Riflessioni sulla libertà*. Ed. Christian Ferraro, Segni: Edivi, 2004. 171-190.
- . "Kierkegaard e San Tommaso". *Mater Ecclesiae* 3 (1967): 152-160.
- . "Langoscia esistenziale come tensione di essere-nulla, uomo-mondo nella prospettiva di Heidegger e Kierkegaard". *La panarie* 55 (1982): 79-94.
- . *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*. Roma: Studium, Roma, 1955.
- . "L'uomo di fronte a Dio in Sören Kierkegaard". *Collectio Urbaniana* 3 (1950): 3-32.
- . "La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero". *Riflessioni sulla libertà*. Ed. Christian Ferraro, Segni: Edivi, 2004. 55-82.
- . "La dialettica della situazione nell'etica di Sören Kierkegaard". *Riflessioni sulla libertà*. Ed. Christian Ferraro, Segni: Edivi, 2004. 153-170.
- . "La dialettica qualitativa della libertà in Sören Kierkegaard". *Riflessioni sulla libertà*. Ed. Christian Ferraro, Segni: Edivi, 2004. 221-258.
- . *La dialettica. Antologia sistematica di Giorgio G. F. Hegel*. Opere Complete. Vol. 17. Segni: Edivi, 2012.
- . "La fondazione metafisica della libertà di scelta in Sören Kierkegaard". *Riflessioni sulla libertà*. Ed. Christian Ferraro, Segni: Edivi, 2004. 191-220.
- . "La libertà in Hegel e S. Tommaso". *Sacra doctrina* 66 (1972): 165-186.

- . *La libertà in Kierkegaard. Dispensa pro manuscripto*. Perugia: Università di Perugia, Anno accademico 1969-1970.
- . "La libertà in San Bonaventura". *Miscellanea Francescana*. Roma: 1975. 507-535.
- . "Libertà ed esistenza". *Thomistica morum principia*, Roma: 1960. 323-330.
- . *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*. Casale Monferrato: Piemme, 2000.
- . Ludwig Feuerbach. *L'essenza del Cristianesimo*. Japadre: L'Aquila, 1977.
- . "Pensiero e spiritualità nell'ideale francescano". *Attualità dell'esperienza francescana*. Milano: 1972. 201-208.
- . "Per un tomismo essenziale", *Tomismo e Pensiero Moderno*. Comp. Cornelio Fabro. Roma: P.U.L., 1969. 5-19.
- . "Postilla moderna sul peccato". *Dialoghi* 4 (1967): 119-125.
- . "Psichiatria e problemi dello spirito". *Humanitas* 18 (1963): 163-182.
- . *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza*. Roma: Logos, 1978.
- Ferraro, Christian. *Creatividad participada. La interpretación de la libertad radical según el tomismo esencial de Cornelio Fabro*. Roma: P.U.L., 2009.
- Fontana, Elvio. "Gli esordi di un gran pensatore", *Neotomismo e Suarezismo. Il confronto di Cornelio Fabro*. Ed. Jesús Villagrasa. Roma: A.P.R.A., 2006. 11-34.
- Giannatiempo, Anna. "P. Cornelio Fabro e il suo tempo: la verità inattuale". *Cornelio Fabro. Ricordi a testimonianze*. Ed. Giuseppe Pizutti. Potenza: Ermes, 1996. 33-43.
- Hegel, Georg. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. H. Wessels und H. Clairmont. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Heidegger, Martin. *Schelling y la libertad humana*. Trad. Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila, 1990.
- Kierkegaard, Sören. *Briciole di filosofia. Opere*. Vol. 2. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.

- . *Esercizio del cristianesimo*. Opere. Vol. 3. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- . *Il concetto dell'angoscia*. Opere. Vol. 1. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- . *Il punto di vista della mia attività di scrittore*. Opere. Vol. 1. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- . *La malattia mortale*. Opere. Vol. 3. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- . *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*. Opere. Vol. 2. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- . *Sulla mia attività di scrittore*. Opere. Vol. 1. Trad. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.
- . *Vangelo delle sofferenze*, en *Opere*, v. 3, tr. it. Cornelio Fabro, Piemme, Casale Monferrato, 1995, p. 426).
- Livi, Antonio. "La riforma del sistema kantiano proposta da Jacobi e le valutazioni storico-critiche di Fabro". *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*. Ed. Ariberto Acerbi, Roma: Edusc, 2012. 231-248.
- Lobato, Abelardo. "El P. C. Fabro, discípulo de Tomás de Aquino". *Cornelio Fabro. Ricordi a testimonianze*. Ed. Giuseppe Pizutti. Potenza: Ermes, 1996. 50-54.
- Sacchi, Mario. "Cornelio Fabro C. P.S. (1911-1995)". *Sapientia* 50 (1995): 198-201.
- Sánchez Sorondo, Marcelo. "Circularità fra libertà ed essere assoluto per partecipazione in Cornelio Fabro". *Cornelio Fabro e il problema della libertà*. Ed. Federico Costantini. Udine: Forum, 2007. 43-66.
- Schelling, Friedrich. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Sämtliche Werke. Band 7. Hrsg. K. Schelling*. Stuttgart: 1856.