

La crítica kierkegaardiana a la concepción hegeliana de libertad según la interpretación de Cornelio Fabro

Cristian Eduardo Benavides

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina/CONICET

Resumen: El presente trabajo tiene como finalidad exponer la discusión entre Kierkegaard y Hegel en torno a la noción de libertad, de acuerdo con la interpretación que ofrece concretamente sobre la misma el filósofo italiano Cornelio Fabro. De este modo, se mencionarán primeramente algunos de los puntos principales de estudio que aborda el filósofo italiano en su obra. Posteriormente se analizarán las posiciones especulativas que Hegel y Kierkegaard desarrollan, respectivamente, sobre el tema en cuestión. Por último, se realizarán algunas apreciaciones sobre la instancia existencial que presenta el pensador danés y que Fabro destaca.

Palabras clave: libertad; existencia; subjetividad; singular; sistema

Abstract: “Kierkegaard’s Critique of Hegel’s Conception of Freedom According to Cornelio Fabro’s Interpretation”. The purpose of this article is to present the discussion between Kierkegaard and Hegel about the notion of freedom according to the interpretation provided by the Italian philosopher Cornelio Fabro. We will start by mentioning some of the major points of study which the Italian philosopher addresses in his work. Subsequently, we will analyze the speculative positions that Hegel and Kierkegaard developed on this issue. Finally, we will comment on the existential stance developed by the Danish thinker, and which Fabro emphasizes.

Key words: freedom; existence; subjectivity; singular; system

1. Introducción

El pensamiento de Cornelio Fabro es reconocido en líneas generales dentro del marco filosófico del tomismo o bien, del neotomismo italiano¹. En efecto, Fabro ha procurado establecer en sus diferentes estudios la esencia del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, apartándose de las interpretaciones escolásticas prevalentes en su época².

Su obra ofrece fundamentalmente una reflexión y, en ciertos aspectos, un redescubrimiento del *actus essendi*, noción cuyo carácter intensivo revela para el filósofo italiano la originalidad y fecundidad especulativa más propia de toda la doctrina del doctor medieval³. Sobre la base de estas investigaciones, Fabro ha llevado a cabo una profunda confrontación crítica con algunos de los autores más representativos del pensamiento moderno y contemporáneo, con la intención de mostrar la validez y capacidad de dicho concepto para responder positivamente a las exigencias e interrogantes más auténticas de su propio tiempo⁴.

¹ “I consider C. Fabro to be the most complete Thomistic thinker of the 20th century, both for his decided renewal of fundamental points of the philosophy of Thomas Aquinas, as well as for his prodigious knowledge about modern and contemporary metaphysics” (González, A., “Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations”, en: *Anuario Filosófico*, v. XXXIII (2006), p. 407).

² “A metafísica tomista no século XX encontra em Cornelio Fabro sua figura mais expressiva. Em diálogo com os mais importantes filósofos do pensamento ocidental, e através de rigoroso itinerário, Fabro recuperou a originalidade do pensamento de Santo Tomás, a despeito das sombras lançadas ao longo da história sobre o tomismo, especialmente em sua própria escola” (Calvet da Silveira, C., “Cornelio Fabro intérprete de Santo Tomás”, en: *Aquinate*, v. III (2006), p. 1).

³ “C. Fabro tiene el mérito insigne de haber restituido en todo su rigor el carácter intensivo del *esse* como *actus essendi*, mostrándolo como fruto de la originalidad especulativa del Aquinate” (Soaje Ramos, G., “Ensayo de una interpretación de la doctrina moral tomista en términos de participación”, en: de Rosa, G. (ed.), *Essere e Libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini: Maggioli, 1984, p. 89).

⁴ “Merito grande di P. Cornelio Fabro è certamente quello di aver riscoperto l'*actus essendi* di S. Tommaso d'Aquino, evidenziandone tutta l'originalità e profondità metafisica. Riscoperto, o forse meglio, scoperto e presentato *ex novo* al pensiero contemporaneo, nel senso che P. Fabro ha operato un ripensamento radicale dell'*actus essendi* e del suo valore capacità di rispondere positivamente alle esigenze del pensiero contemporaneo” (Ruffinengo, P., “Giustificazione critica dell'*actus essendi* e problema del Fondamento”, en: Pizzuti, G. (ed.), *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Potenza: Ermes, 1991, p. 223).

Además de sus extensos y numerosos trabajos exegéticos sobre las nociones de ser y de participación en la obra del Aquinate, Fabro se ha abocado –sobre todo en los últimos años– al estudio de la noción y problema de la libertad⁵. En relación con este tema, no debe pasarse por alto el encuentro decisivo que el filósofo italiano ha tenido con la obra del autor danés Søren Kierkegaard⁶, cuyo pensamiento ha marcado fuertemente el rumbo de sus escritos, afirmaciones e intereses especulativos posteriores⁷.

Es conocida la disputa que en nombre de la existencia y de su devenir alza Kierkegaard contra la filosofía idealista de Hegel, sin embargo, dada la deliberada a-sistematicidad que animan las reflexiones del autor danés, no es fácil tomar nota de los puntos concretos de desacuerdo o de enfrentamiento entre ambos pensadores⁸. En estas páginas se pretende exponer brevemente la lectura que presenta Fabro de dichos autores en torno específicamente al concepto de libertad, a fin de resaltar y valorar su explicación e interpretación al respecto.

⁵ “La ricerca della libertà è sempre stata la passione teoretica e l’impegno umano-esistenziale del pensatore friulano. L’attenzione appassionata per una rigorosa fondazione della libertà sottende e sostiene l’assioma che qualifica il suo pensiero: libertà per la verità e difesa della libertà per la verità” (Goglia, R., “Itinerari di libertà nel pensiero di Cornelio Fabro”, en: De Anna, G. (ed.), *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, Napoli: E.S.I., 2012, p. 123).

⁶ “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, A., “P. Cornelio Fabro e il suo tempo: la verità inattuale”, en: Pizzuti, G. (ed.), *Cornelio Fabro. Ricordi e testimonianze*, Potenza: Ermes 1996, p. 38).

⁷ “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, M., “Circularità fra libertà ed essere assoluto per partecipazione in Cornelio Fabro”, en: Constantini, F. (ed.), *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, Udine: Forum, 2007, p. 44).

⁸ “Chiunque si risolve ad avvicinare direttamente i testi originali della produzione kierkegaardiana avverte subito che si tratta qui di un’attività letteraria di un tipo singolare che non trova riscontro in nessuna letteratura. Si tratta di un giro di pensiero che elude gli schemi di qualsiasi scuola filosofica o teologica” (Fabro, C., “Prologo: l’enigma Kierkegaard”, en: Kierkegaard, S., *Opere*, v. I, Fabro, C. (trad.), Casale Monferrato: Piemme, 1995, p. 25).

2. La libertad en el sistema hegeliano

En sentir de Fabro, el *cogito* cartesiano que en la línea del trascendental kantiano es elevado por el idealismo de Fichte y de Schelling al rango de Absoluto, logra con la dialéctica de la negatividad de la conciencia propia del sistema hegeliano dar cumplimiento al proceso de radicalización de la libertad característico del pensamiento moderno⁹.

Sobre la base del principio de autonomía de la conciencia de frente a todo lo externo, dado, múltiple, disperso, finito, el “trascendental” realiza a un tiempo –en su universalidad *a priori*– la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo extrínseco y de lo intrínseco, de lo finito y de lo Infinito, del pensamiento y de la realidad, de la naturaleza y de la historia; en fin, de la necesidad y de la libertad¹⁰.

Esta conciliación trascendental de los opuestos se efectúa propiamente en la Idea o Espíritu Absoluto que es Vida Suprema, Autoconciencia, Totalidad concreta e intensiva, Actividad Absoluta, Libertad¹¹. De este modo, la noción de libertad viene a indicar la superación de las oposiciones que se presentan en la esfera de lo inmediato. No existe distinción entre la libertad y la acción moral y la realidad en general o actualidad de la conciencia. La libertad del sujeto singular es confinada al ámbito de lo empírico, relegada al plano de lo accidental, abandonada en la dispersión de la “mala infinitud”¹².

⁹ El nuevo trayecto que recorre la filosofía en la Edad Moderna tiene como punto de inflexión para Fabro el *cogito* cartesiano: “É nel *pensiero moderno*, con il *cogito* di Cartesio, che compare la formula radicale della libertà, sia quanto al contenuto come quanto alla forma: per questo le altre tappe del pensiero moderno sono da intendere non tanto nel senso di aggiunte o di perfezionamenti, quanto come tentativi di svincolare quella formula iniziale alla sua purezza originaria impediendole di cadere nell’una o nell’altra forma dell’alterità dell’essere che finiva per inceppare e deviare il principio del nuovo cammino” (Fabro, C., “Pensiero Moderno e Cristianesimo”, en: *Filosofia e formazione ecclesiastica*, Ciudad del Vaticano: Tipografía poliglota vaticana, 1960, p. 131).

¹⁰ “Trascendentale pertanto è il termine caratteristico del nuovo corso della riflessione speculativa per indicare il momento attivo e fondante della soggettività umana nell’attuarsi del conoscere: nell’idealismo critico di Kant esso è legato e frenato dal doppio limite della separazione del noumeno dal fenomeno e dalla distinzione fra la ragion pura e la ragion pratica. Al superamento di queste frontiere ha atteso appunto lo sviluppo dell’idealismo speculativo abbattendo il muro della cosa in sé ed affermando il carattere creativo della libertà” (Fabro, C., “La trascendentalità nella dialettica hegeliana”, en: *Tempo e storicità dell’uomo*, Padova: Gregoriana, 1971, p. 15).

¹¹ Cf. Hegel, G.W.F, *Wissenschaft der Logik*, v. II, Lasson, G. (ed), Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1975, Drittes Buch, capítulo 3, “Die absolute Idee”.

¹² Cf. Fabro, C., *Essere e Libertà*, manuscrito, Universidad de Perugia, año académico 1967-1968, p. 203.

La libertad coincide para Hegel con la Voluntad absoluta y por consiguiente es determinada en sí como tal. La libertad del singular es por eso condenada como simple “subjetividad” privada en sí de valor, en otras palabras, como mero “arbitrio” (*Willkür*) que es contrario como tal a la forma misma de la libertad. El pecado o bien la “esclavitud del pecado” (*die Knechtschaft der Sünde*) se presenta entonces como la pretensión del individuo de ser y elegir por sí en contraste con el afirmarse del Universal que es la actividad del Espíritu Absoluto¹³.

La libertad del individuo, aquella que se distingue de frente a un otro, que determina el propio yo, es falsa e ilusoria, ya que no representa otra cosa más que aquella libertad de “hacer lo que se quiere”¹⁴. Se trata pues, de una libertad puramente formal y abstracta que mantiene todavía como algo distinto y separado el lado objetivo y el lado subjetivo, la inteligencia y la voluntad¹⁵, el pensar y el querer, la materia y la forma.

La voluntad que tiene por objeto a un otro que ella pero no a sí misma permanece ligada a lo útil y contingente¹⁶. Solo es verdaderamente libre cuando alcanza su identidad con la inteligencia y se propone alcanzar su universalidad formal, a saber, la felicidad, como la universalidad del pensamiento¹⁷. La libertad es precisamente la universalidad del pensamiento que se determina a sí misma¹⁸.

En esta Voluntad universal, declara Hegel sin ambigüedad, es eliminada toda limitación y todo tipo de individualidad, porque lo particular, en tanto mera subjetividad, continúa atado a sí mismo¹⁹. La fórmula absoluta de la libertad se manifiesta así en su identidad más plena y radical: “la voluntad libre quiere la voluntad libre”²⁰.

Tal Voluntad, idéntica a la Libertad, es la autodeterminación del yo que se pone en lo Uno como negación de sí mismo, es decir, como negación de su particularidad en el Universal. Comenta Fabro al respecto: “El yo como espíritu es la relación de la negatividad consigo misma; entonces en cuanto es relación

¹³ Cf. Fabro, C., “Kierkegaard e San Tommaso”, en: *Mater Ecclesiae*, v. III (1967), pp. 152-154.

¹⁴ Cf. Fabro, C., *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, Catania: Guido Miano Editore, 1954, pp. 35-36.

¹⁵ Cf. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: Moldenhaver, E. y K. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden*, v. VII, Fráncfort.d.M: Suhrkamp, 1979, § 13.

¹⁶ Cf. *ibid.*, § 17.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, § 20.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, § 23.

¹⁹ Cf. Fabro, C., *L'Assoluto nell'esistenzialismo*, p. 36.

²⁰ “Der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freie Wille, der den freien Willen will” (Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 27).

de sí es por lo mismo indiferente hacia esta –o sea hacia toda– determinación, la conoce como suya e ideal, como una pura posibilidad, con la cual no está vinculado sino en la cual él es, porque se pone en la misma. Esta es, para Hegel, la *libertad* del querer la cual constituye su concepto y sustancialidad, su gravedad (*Schwere*) así como la gravedad constituye la sustancialidad del cuerpo”²¹.

La realidad del yo se actúa así en una especie de universalidad impersonal²², donde la libertad termina por coincidir con el actuarse de la Totalidad que, como realidad histórica, demanda la plena sujeción del singular al orden establecido, al Estado²³.

Según Hegel, la libertad consiste propiamente en la referencia del contenido al acto y, por lo mismo, en el devenir de la conciencia como autoconciencia. La libertad, de esta forma, es concebida como la identidad del espíritu teórico y del espíritu práctico. El espíritu práctico como tal, aunque en lo relativo al contenido se encuentra determinado, carece todavía del “deber” (*Sollen*) que expresa en su aspecto negativo la negación de lo particular como fundamento y en su aspecto positivo, la pertenencia del particular al universal²⁴.

Por este motivo, el filósofo alemán afirma que la libertad verdadera no tiene como fin un contenido subjetivo, sino un contenido universal. Sin embargo, esta universalidad del contenido es posible únicamente en el pensamiento y mediante el pensamiento. La libertad en su primer grado es un mero impulso

²¹ “L’Io come spirito è la relazione della negatività con se stessa; allora in quanto è relazione a sé è altrettanto indifferente verso questa –cioè verso ogni– determinatezza, la conosce come la sua e ideale, come una pura possibilità, dalla quale non è vincolato ma nella quale esso è, poiché si pone nella medesima. Questa è, per Hegel, la *libertà* del volere la quale costituisce il suo concetto e sostanzialità, la sua gravità –*Schwere*– così come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo” (Fabro, C., “Kierkegaard e la dissoluzione idealistica della libertà”, en: *Riflessioni sulla libertà*, Rimini: Maggioli, 1983, p. 183).

²² Tales son las palabras del filósofo italiano: “Il nocciolo di questa dottrina della libertà impersonale, che assume l’identità della verticalità con l’orizzontalità ove la verticalità dell’Assoluto diventa noumeno e l’orizzontalità dei singoli è ridotta a fenomeno, è non solo che la volontà e libertà coincidono, come nel razionalismo ed in Kant, ma che la libertà si realizza come attuarsi della Totalità nella storia così che di fronte al divenire della storia che avanza, sospinta dallo Spirito del mondo –*Weltgeist*–, non vale alcuna resistenza o contestazione” (Fabro, C., “Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà”, en: *Riflessioni sulla libertà*, Segni: Edivi, 2004, p. 21).

²³ Respecto de este asunto escribe Kierkegaard con tono polémico: “L’ordine stabilito si è vantato di essere la realtà oggettiva superiore a ogni singolo, alla soggettività. Nel momento pertanto che un singolo non vuol conformarsi all’ordine stabilito mettendone anzi in discussione la verità, accusandolo persino di falsità, mentre afferma di essere egli stesso nella verità e che la verità consiste nell’interiorità: allora sorge la collisione: che s’immagina d’essere quel singolo?” (Kierkegaard, S., *Esercizio del Cristianesimo*, en: *Opere*, v. III, Fabro, C. (trad.), Casale Monferrato: Piemme, 1995, p. 230).

²⁴ Cf. Fabro, C., *Essere e Libertà*, p. 248.

del contenido inmediato, el cual, si se realiza solamente en la particularidad, es principio del mal y del dolor. Para superar la inmediatez y la contrariedad que este contenido encierra es necesario conducirse a lo universal (la felicidad) que es el fin mismo de la voluntad pensante²⁵.

Esta identidad de los principios y de los actos, observa Fabro, permite finalmente desarrollar a Hegel el tránsito del espíritu subjetivo al Espíritu Universal: “En su deducción trascendental de la libertad, como hemos visto en su momento, Hegel parece proceder a la resolución de la identidad sobre un doble frente, el de los principios y el de los actos: sobre el frente de los principios, la identificación de intelecto y voluntad (el querer como inteligencia libre: *Wille als freie Intelligenz*) y la identificación de acto y contenido, de contenido y fin, o sea del pasaje del espíritu subjetivo (la realidad particular de los instintos y pasiones inmediatas de los singulares) al Espíritu universal que es el Espíritu objetivo (*objektiver Geist*), como actividad que desarrolla la Idea y pone el contenido o sea que realiza la realidad de la historia”²⁶.

La libertad que tiene el contenido y el fin en sí misma está designada a desplegarse posteriormente en la objetividad de la realidad jurídica, moral, religiosa y científica²⁷. Fabro estima que Hegel tiene razón al proclamar que la libertad representa la realidad misma del espíritu²⁸, no obstante considera que comete un grave error al adjudicar la libertad solamente al Espíritu Absoluto que se actúa en la multiplicidad de las actividades objetivas, esto es, que se desarrolla a través del contraste de lo real y de las revoluciones que afectan en el campo de la política, la ciencia, la técnica y la historia²⁹.

²⁵ Cf. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en: Moldenhauer, E. y K. Michel (eds.), *Werke in zwanzig Bänden*, v. VIII, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1979, § 478.

²⁶ “Nella sua deduzione trascendentale della libertà, come abbiamo visto a suo tempo, Hegel sembra procedere alla risoluzione dell’identità su un doppio fronte, ossia dei principi e degli atti: sul fronte dei principi, la identificazione di intelletto e volontà –il volere come intelligenza libera: *Wille als freie Intelligenz*– e l’identificazione di atto e contenuto, di contenuto e scopo, ossia del passaggio dello spirito soggettivo –la realtà particolare degli istinti e passioni immediate dei singoli– allo Spirito universale ch’è lo Spirito oggettivo –*objektiver Geist*–, come attività di svolgere l’Idea e di porne il contenuto ossia di realizzare la realtà della storia” (Fabro, C., *Essere e Libertà*, p. 249).

²⁷ Cf. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 482.

²⁸ “Noi siamo abituati, qualunque sia la nostra formazione, ad isolare l’essenza dello spirito e della libertà in un certo punto, quasi in modo monolitico, che ci dia il possesso di questa libertà. In realtà la libertà è l’essenza dello spirito umano” (Fabro, C., “La libertà in Hegel e S. Tommaso”, en: *Sacra doctrina*, v. LXVI (1972), p. 166).

²⁹ Cf. Fabro, C., *Essere e Libertà*, p. 250.

En el idealismo metafísico de Hegel, el sujeto de la libertad deja de ser el singular, la conciencia particular, y pasa a ser el Infinito, la Autoconciencia, el Universal concreto, del cual el primero no es más que fenómeno o simple momento. La libertad recibe así la “forma de la necesidad” (*Form von Notwendigkeit*)³⁰ que se configura como realidad de un mundo que es acorde con las determinaciones, conexiones y relaciones propias de la Razón³¹.

El singular ya no se presenta entonces delante de Dios como “persona”, sino delante del Absoluto, es decir, del Todo que es para el sistema la única y verdadera “Personalidad”³².

3. La libertad en el existencialismo kierkegaardiano

Desde el punto de vista formal –observa Fabro– Hegel y Kierkegaard coinciden, pues ambos sostienen que la libertad constituye la esencia del espíritu humano. Ahora bien, la diferencia se hace patente a la hora de examinar la determinación que cada uno expone del sujeto y del fundamento de dicha libertad. En efecto, el pensador danés declara abiertamente que la metafísica idealista, con Fichte y Schelling incluido, es inadmisibles desde el punto de vista existencial. En este sentido puede decirse que la obra de Kierkegaard tiene su impulso y desarrollo, en cierta medida, a partir de la contestación que dirige al idealismo en general y a Hegel en particular con su peculiar concepción del singular y del cristianismo³³.

Para Hegel, en conformidad con lo mencionado en el punto anterior, la libertad señala la negatividad radical del Concepto (*Begriff*) que es identidad absoluta de sí consigo mismo. Según esta determinación, el Concepto se puede

³⁰ Contra esta forma de necesidad reacciona el pensador danés: “La mutazione del divenire è la realtà, il passaggio si compie con la libertà. Nessun divenire è necessario; non prima di diventare, perché così non potrebbe diventare, non dopo essere diventato, perché allora non sarebbe diventato. Ogni divenire si compie con libertà, non per necessità: nulla diviene in virtù di una ragione –necessaria–, ma tutto dipende da una causa. Ogni causa fa capo a una causa che opera liberamente” (Kierkegaard, S., *Briciole di filosofia*, en: *Opere*, v. II, Fabro, C. (trad.), Casale Monferrato: Piemme, 1995, p. 84).

³¹ Kierkegaard opone a la concepción hegeliana de lo Absoluto como desarrollo la concepción de un Dios inmutable. Cf. Kierkegaard, S., *L’immutabilità di Dio*, en: *Opere*, v. III, Fabro, C. (trad.), Casale Monferrato: Piemme, 1995, pp. 625-642.

³² Cf. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, § 124.

³³ En cuanto a la interpretación general de la obra de Kierkegaard que presenta el filósofo italiano se recomienda leer: Binetti, M., *El itinerario de la libertad: un estudio basado en el Diario de Søren Kierkegaard según la interpretación de Cornelio Fabro*, Buenos Aires: Ciafic, 2003.

abstraer de toda realidad exterior e inclusive de su propia exterioridad y conservarse afirmativo en la negación misma de su inmediatez individual.

Tanto la verdad como la libertad son consideradas de esta manera posesión o pertenencia exclusiva del Concepto Universal, del Espíritu Absoluto que es aquello que únicamente es consigo y para sí. El singular, empero, es concebido como un simple elemento accidental o “inesencial” (*unwesentliche*), cuya individualidad cae fuera de la verdad y de la libertad³⁴.

Esta disolución de la realidad del singular, del existente en el Todo, en el Universal, es aquello que representa para el pensador danés la mistificación profunda que el idealismo hace de la dignidad de la persona humana, de su libertad y de la trascendencia de la revelación cristiana³⁵.

Fabro nota que, en consonancia con la crítica de Feuerbach, Kierkegaard acusa a la metafísica hegeliana de no ser más que una “pseudo-teología”, una simple “antropología” que no trata más que de los fenómenos humanos y de su aparecer finito en la naturaleza y en la historia. El Infinito-Persona, el Dios del pensamiento bíblico y cristiano, es por eso rechazado, de acuerdo con los principios que animan la dialéctica del sistema³⁶.

El escritor danés rebate a la filosofía moderna desde su bases mismas, es decir, desde el *cogito ergo sum*. Con frecuentes apelaciones a los pensadores griegos, Kierkegaard impugna la identidad de ser y pensamiento como así también la identidad de pensar y querer que entraña la fórmula cartesiana, contraponiendo la prioridad del ser sobre el pensamiento y la distinción entre el existir –que es entendido por el danés como acto de libertad– y el pensar³⁷.

³⁴ Para Kierkegaard, comenta Fabro, el gran engaño de Hegel consiste en que no se pronuncia verdaderamente sobre el yo: “Non parla di ciò che a noi è più importante; e non è semplicemente l'io empirico, l'io della mia biogenia, della mia età, ma parla di quell'io ch'è la forza continua segreta, il legame potrei dire, l'aspirazione di tutti i miei progetti. Questo non è un io empirico, ma quell'io che si pone il problema del principio e della fine, della morte e della vita, della verità e della falsità, della libertà e della necessità:... Questa è la protesta di Kierkegaard” (Fabro, C., *La libertà in Kierkegaard*, manuscrito, Universidad de Perugia, año académico 1969-1970, p. 11).

³⁵ En lo que concierne al significado que comprende para el pensador danés la categoría del “Singular”, cf. Kierkegaard, S., *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, en: *Opere*, v. I, Fabro, C. (trad.), 1995, pp. 91-114.

³⁶ “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, C., *Ludwig Feuerbach. L'essenza del Cristianesimo*, L'Aquila: Japadre, 1977, p. 14).

³⁷ En relación con este asunto comenta Fabro: “L'errore di fondo del pensiero moderno è nell'identità metodica di *cogito-volo*, d'intelletto e volontà che trova a monte l'identità

Para Kierkegaard, a diferencia de lo que según él presenta Hegel, la subjetividad efectiva, real, es decir, la subjetividad propia del yo, y por ende, de la libertad, no es la subjetividad cognoscitiva, sino la ética, la subjetividad que pertenece al plano del obrar, como comenta Fabro en el siguiente párrafo: “En el conocer el hombre permanece en el campo objetivo de las esencias o sea de la posibilidad (*Mulighed*) según la terminología de Kierkegaard, mientras que con el obrar se encuentra, es decir, ‘pasa’ al campo de la realidad (*Virkelighed*). Esta y no aquella es por lo tanto la efectiva subjetividad, la cual no puede pasar (y agotarse) en la objetividad formal, esto es, universal, sino que se hunde siempre más en sí misma o sea en la actuación de la (propia) libertad que tiene por sujeto no el pensamiento puro, no la Substancia única, no la Razón absoluta o el Espíritu absoluto que desemboca en el panteísmo, sino el Singular que es todo hombre en cuanto sujeto de responsabilidad de la propia libertad”³⁸.

Mientras que en el campo del conocimiento el hombre permanece en estado de posibilidad³⁹, en el obrar se cualifica moralmente, pues mediante la acción se realiza el pasaje efectivo de la posibilidad a la realidad⁴⁰. A este respecto, el autor danés reputa que la filosofía moderna carece de ética porque al abolir la relación de dependencia del hombre respecto de Dios se elimina toda ley y toda sanción trascendente⁴¹. El “deber” pasa a ser entonces una mera

sistemática di essere e pensiero: è nel rapporto fra essere e pensiero che si decide il rapporto fra intelletto e volontà e si stabilisce di conseguenza il significato ultimo della libertà per la struttura del soggetto spirituale” (Fabro, C., “La libertà in San Bonaventura”, en: *Miscellanea Francescana*, Roma, 1975, p. 526). Cursiva añadida por el autor.

³⁸ “Nel conoscere l'uomo resta nel campo oggettivo delle essenze ossia della possibilità –*Mulighed*– secondo la terminologia di Kierkegaard, mentre con l'agire essa si trova cioè “passa” nel campo della realtà –*Virkelighed*–. Questa e non quella è perciò la effettiva soggettività, che non può passare –ed esaurirsi– nell'oggettività formale cioè universale ma si sprofonda sempre più in se stessa ossia nell'attuazione della –propria– libertà che ha per soggetto non il pensiero puro, non la Sostanza unica, non la Ragione assoluta o lo Spirito assoluto che sfociano nel panteismo, ma il Singolo ch'è ogni uomo in quanto soggetto di responsabilità della propria libertà” (Fabro, C., “Kierkegaard e la dissoluzione idealistica della libertà”, p. 189).

³⁹ Tal es el estado que en el pensamiento kierkegaardiano constituye la categoría existencial de la angustia: “L'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità” (Kierkegaard, S., *Il concetto dell'angoscia*, Fabro, C. (trad.), en: *Opere*, v. I, p. 346).

⁴⁰ Para Kierkegaard, observa Fabro, entre posibilidad y realidad no hay una relación de causa y efecto, pues se trata de dos estados distintos, tan separados entre sí como lo está el ser del no-ser. En esta incommensurabilidad entre posibilidad y realidad irrumpe propiamente el devenir de la libertad. Cf. Fabro, C., *Antologia Kierkegaardiana*, Torino: S.E.I., 1952, p. 16.

⁴¹ “Tutti gli pseudonimi kierkegaardiani sono impegnati nel rivendicare l'istanza etica –o meglio la sua coesistenza– contro la dissoluzione ch'essa subisce ad opera dell'immanenza moderna” (Fabro, C., “La dialettica della situazione nell'etica di Søren Kierkegaard”, en: *Riflessioni sulla libertà*, p. 157).

instancia formal y vacía. El filósofo italiano cita repetidas veces el texto que se expone a continuación, con el cual Kierkegaard acomete contra la tesis kantiana de la autonomía del imperativo categórico: “Kant piensa que el hombre es a sí mismo su ley (autonomía), es decir, que se liga a la ley que el mismo se da. Pero con esto se pone en substancia, en el sentido más radical, la carencia de toda ley y el puro experimentar... Es imposible que en *A* yo pueda ser efectivamente más severo que aquello que soy en *B* o que pueda desear por mí mismo serlo. Si se debe tomar en serio, se necesita constricción. Si aquello que liga, no es algo más que el Yo mismo y me toca a mí ligarme a mí mismo, ¿de dónde entonces como *A* (aquel que liga) debería tomar la severidad que no tengo como *B* (aquel que debe ser ligado), una vez que *A* y *B* son el mismo Yo?”⁴².

Sin trascendencia metafísica y teológica no hay ninguna ley universal y ningún deber absoluto, de modo que no queda más que la ley particular que el mismo sujeto se impone para sí. El pensador danés sostiene por lo tanto, y contra todo tipo de relativismo moral, que la ética conduce al Absoluto personal, es decir, al Absoluto propio de la religión⁴³.

La clave de la oposición de Kierkegaard al pensamiento moderno se encuentra, para decirlo en breves palabras, en la defensa de la “interioridad ético-religiosa”, y por lo mismo, en la determinación de la conquista de la existencia como subjetividad, en oposición al objetivismo esencialista que nota en el pensamiento de Hegel y sus seguidores⁴⁴.

⁴² “Kant pensa che l'uomo sia a se stesso la sua legge (autonomia), cioè, che si leghi alla legge ch'egli stesso si è data. Ma con ciò si pone in sostanza, nel senso più radicale, la mancanza di ogni legge e il puro sperimentare... È impossibile che in *A* io possa essere effettivamente più severo di quel ch'io sono in *B* o che possa desiderare a me stesso di esserlo. Se si deve fare sul serio, ci vuole costrizione. Se ciò che lega, non è qualcosa di più alto dell'io stesso e tocca a me legare me stesso, dove allora come *A* (colui che lega) dovrei prendere la severità che non ho come *B* (colui che dev'essere legato), una volta che *A* e *B* sono il medesimo io?” (Kierkegaard, S., *Diario*, 2da. edición, Fabro, C. (ed.), v. I, Brescia: Morcelliana, 1962, pp. 22-23).

⁴³ “L'Assoluto come lo concepisce il pensiero moderno, immanente al mondo ed alla storia, è per Kierkegaard un semplice ‘superlativo umano’ ossia una amplificazione della fantasia confinata alla sfera estetica, riferita al mondo e all'uomo che pensa e vuole soltanto mediante il pensare e volere dell'uomo: perciò una caricatura dell'Assoluto che la filosofia posteriore ha dovuto per coerenza eliminare” (Fabro, C., “La fondazione metafisica della libertà di scelta in S. Kierkegaard”, en: *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano: Vita e Pensiero, 1975, p. 97).

⁴⁴ “Per Kierkegaard non si comincia con la soggettività e si finisce nell'oggettività, come nei sistemi specialmente postkantiani, ma si comincia con la soggettività, si opera mediante la soggettività e si finisce nella soggettività” (Fabro, C., “La dialettica qualitativa della libertà in Søren Kierkegaard”, en: *Riflessioni sulla libertà*, Segni: Edivi, 2004, pp. 224-225).

A este respecto, conviene recordar el famoso principio kierkegaardiano que reza “la verdad es la subjetividad”, aseveración que ha llevado a lectores y críticos a largas discusiones⁴⁵. El significado de la misma se sitúa, según Fabro, a las antípodas del subjetivismo gnoseológico de la filosofía moderna, pues parte de la distinción de mundo y yo, de hombre y Dios⁴⁶, de filosofía y religión, de religión natural y religión revelada. Se trata más bien de un subjetivismo ético que opera sobre el presupuesto de la realidad objetiva del mundo y de la historia y que expresa, en su esencia, el empeño supremo de la libertad.

Esta subjetividad conlleva, por ende, una especificación u orientación de la espiritualidad propia, una toma de posición, una “apropiación” de la verdad. En el ámbito práctico en el cual Kierkegaard considera concretamente dicho principio, la subjetividad de la verdad exige, a diferencia de aquella objetiva que no implica la vida del existente, la actuación misma de la verdad por parte del sujeto, su realización efectiva⁴⁷. Explica el filósofo italiano: “Las verdades puramente especulativas terminan en la contemplación de su contenido abstracto: en ello el cognoscente reposa. Pero las verdades ético-religiosas tienen en el propio contenido formal solamente el punto de partida, el contenido ‘real’ lo tienen en el ‘término’, en el movimiento interior y exterior de la acción con lo cual el sujeto se actúa en ellas o bien las hace suyas: ellas exigen ser ‘encarnadas’ en la acción, en el movimiento de la libertad. Se puede decir que si la primera es verdad de *Anschauung* (*Anskuelse*), la segunda es verdad de *Aneignung* (*Tilegnelse*); si la primera es inicio, la segunda es fin y cumplimiento; si la primera puede ser frecuentemente intuición de genio y afirmación de diferencias individuales, la segunda es posibilidad universal ofrecida al hombre esencial, conquista de voluntad y factor primario de personalidad”⁴⁸.

⁴⁵ Cf. Kierkegaard, S., *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, en: *Opere*, v. II, Fabro, C. (trad.), Casale Monferrato: Piemme, 1995, p. 315ss.

⁴⁶ Cf. Fabro, C., *L'avventura della teologia progressista*, Milán: Rusconi, 1974, p. 115.

⁴⁷ “La verità è il movimento della libertà per l'autenticarsi della libertà nella verità” (Fabro, C., “Verità e libertà del cristiano”, en: *Ecclesia Mater*, v. X (1972), p. 196).

⁴⁸ “Le verità puramente speculative terminano alla contemplazione del loro contenuto astratto: in esso il conoscente riposa. Ma le verità etico-religiose hanno nel proprio contenuto formale soltanto il punto di partenza, il contenuto ‘reale’ lo hanno nel ‘termine’, nel movimento interiore ed esteriore dell'azione con cui il soggetto si attua in esse ovvero le fa sue: esse esigono di essere ‘incarnate’ nell'azione, nel movimento della libertà. Si può dire che se la prima è verità di *Anschauung* –*Anskuelse*–, la seconda è verità di *Aneignung* –*Tilegnelse*–; se la prima è inizio, la seconda è fine e compimento; se la prima può essere spesso intuizione di genio e affermazione di differenze individuali, la seconda è possibilità universale offerta all'uomo essenziale, conquista di volontà e fattore primario di personalità” (Fabro, C., “Attualità è ambiguità dell'opera Kierkegaardiana”, en: *Sonderdr. Symposium Kierkegaardianum*, Copenhaghe, 1955, p. 70).

La subjetividad que resalta el pensador danés no niega la verdad de la estructura ontológica de las cosas en sí, sino que –en términos escolásticos que utiliza Fabro– toma a las mismas como el *terminus a quo* de la verdad existencial, o bien como el *quod* que es objeto del “riesgo” de la elección, en tanto que la subjetividad representa el *quomodo* del empeño mismo de dicho riesgo⁴⁹.

Para Kierkegaard la “verdad objetiva” es la que se vuelca sobre el “qué” (*hvad*), es decir, sobre el contenido de aquello con lo que uno se relaciona; mientras que la “verdad subjetiva” atiende a la relación del individuo, y más precisamente, al “cómo” (*hvorledes*) de la relación⁵⁰.

La subjetividad real designa, por lo tanto, la “pasión” del individuo por la verdad que forma la cualidad del existir, del ser espíritu. Pese las extremas afirmaciones provocadas por la polémica anti-idealista, Kierkegaard no reniega de la razón ni se entrega a una mirada de la subjetividad puramente sentimental⁵¹. Se trata, pues, de una reflexión de otro género, particular, que implica tanto la condición temporal de la existencia como la esencia espiritual y el valor ontológico de la personalidad humana individual.

4. Consideraciones finales

Reconducir la instancia existencialista que desarrolla Kierkegaard contra Hegel a la tradicional oposición entre pensamiento y acción, intelectualismo y voluntarismo, abstraccionismo e intuición, es simplificar en fórmulas contrapuestas una perspectiva que se presenta en la realidad de forma mucho más compleja. Es cierto que el pensador danés enfatiza la concreción, la acción, la vida, mas no por ello elimina la inteligencia ni la reflexión teórica.

En la dialéctica existencial la verdad se establece “más allá” del pensamiento. Este “más allá” no debe interpretarse como un anti-pensamiento o un contra-pensamiento, cuya verdad se constituye por su intrínseca o esencial

⁴⁹ Cf. Fabro, C., “Introduzione all’opera Søren Kierkegaard”, en: Kierkegaard, S., *Opere*, v. I, Fabro, C. (trad.), p. 77.

⁵⁰ Cf. Kierkegaard, S., *Postilla conclusiva non scientifica...*, p. 326.

⁵¹ En una rica entrevista realizada poco tiempo antes de morir, Fabro declara con sinceridad lo siguiente: “La ragione in Kierkegaard ha uno spazio notevole: si crede proprio perché l’oggetto della fede si rivela assurdo, contrario alla ragione. Evidentemente io non voglio tirare sempre acqua al mio mollino. No! Oggi ammetto che talvolta ho un po’ forzato certe posizioni di Kierkegaard nel senso del realismo tomistico, ma mi sembra che Kierkegaard abbia una grande idea della ragione, della forza della ragione, dei compiti della ragione. Su questo punto la sua opposizione al sentimentalismo romantico e all’irrazionalismo luterano è totale e ferma” (Burghi, G., “Conversazione con Cornelio Fabro”, en: *Aquinas*, v. XXXIX (1996), p. 465).

negatividad, sino que, más bien, debe entenderse como el “más allá” del ser mismo del cual procede y depende el pensamiento y al cual siempre retorna con su afirmación o con su negación⁵².

El pensamiento, tanto en su conocimiento inmediato como en su movimiento reflejo, advierte la presencia de una cosa, de un algo, de un “fondo” que no puede resolver en su mismo pensar⁵³. Se trata de actos y contenidos que, trascendiendo al pensamiento mismo, conducen precisamente al ser al cual se dirige el pensamiento. Esta búsqueda de lo Absoluto y del Todo por el cual el pensamiento procura la consecución, “más allá” de sí y como conclusión de sí, del ser como tal, revela la legitimidad y autenticidad de la instancia existencial.

En sentir del filósofo italiano, Kierkegaard se interroga verdaderamente por el ser del ente, pero no en sus relaciones abstractas o en su forma conceptual, sino en su concreción, según el abanico innumerable de posibilidades positivas y negativas que se presentan en el ser mismo. Es por eso que su prospectiva atiende al ser antes que al pensamiento⁵⁴.

Ahora bien, el pensador danés refiere el ser y el valor conclusivo del hombre no tanto al ser cuanto a la “existencia”, término con el cual viene a expresar, en sentido propio, el ejercicio y la actuación de la libertad individual en el tiempo. El hombre, de acuerdo con esta prospectiva, es concebido, sobre la base de la “situación” en la que se manifiesta la dialéctica de su existencia, como “espíritu”⁵⁵.

⁵² “L’Esistenzialismo rimprovera all’Idealismo l’errore fondamentale di aver fatto l’essere immanente al pensiero, di aver contribuito il ‘vero’ essere allo ‘Spirito’ impersonale. La realtà è proprio l’opposto: è il pensiero che è immanente all’essere, e l’essere che ‘veramente è’, è quello del ‘singolo’; l’Idealismo monista è stato una sopraffazione ai danni del singolo, perpetrata dai ‘professori’, come direbbe Kierkegaard. L’essere è la pienezza della realtà e della vita in atto, ed il pensiero non è che una delle forme” (Fabro, C., *Introduzione all’Esistenzialismo*, en: *Opere Complete*, v. VII, Segni: Edivi, 2009, pp. 11-12).

⁵³ Señala el filósofo italiano en relación con este tema: “L’essere è la ‘forma universale’ di ogni discorso umano, dal più rozzo al più evoluto; perché ogni volta che l’uomo vuole comunicare con un altro uomo la consapevolezza di un qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all’ essere: di qualsiasi cosa si voglia dire qualcosa, tocca pur sempre dire che ‘è’ questa o quella cosa, ed anche quando si dice che ‘non è’ questa o quella cosa, è chiaro che non si tratta in fondo che di un espediente logico-verbale per dire ancora che è, che non è questo o quella cosa perché è qualcosa di altro” (Fabro, C., *Dall’essere all’esistente*, 2da. edición, Brescia: Morcelliana, 1965, pp. 11-12).

⁵⁴ “L’Esistenzialismo fa precedere perciò l’essere al pensiero, l’uomo essenziale o uomo comune allo specialista e al tecnico; non perché il non-potere e il non-sapere valgan più del potere e del sapere, ma perché il vero oggetto di cotesto sapere e potere deve potersi definire dentro l’essere dell’uomo essenziale” (Fabro, C., *Tra Kierkegaard e Marx: per una definizione dell’esistenza*, Roma: Logos, 1978, p. 77).

⁵⁵ Kierkegaard define al espíritu de la siguiente manera: “L’uomo è spirito. Ma cos’è lo spirito? Lo spirito è l’io. E l’io cos’è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l’io non è il rapporto, ma il

Para Kierkegaard –contrario a lo que en su opinión realiza Hegel– es imposible que la abstracción pueda aplicarse al ser del singular, pues tal abstracción solo es posible respecto del género y de la especie pero no respecto del individuo⁵⁶.

En conformidad con lo descrito anteriormente, para el autor danés, el fundamento del pensar está propiamente en la voluntad, en el querer, en el decidir, en el auto-determinarse libremente⁵⁷. La verdadera plenitud del ser del hombre, por este motivo, no se consigue ni alcanza si no es mediante el “pasaje” de la primera a la segunda concreción, es decir, mediante el cumplimiento efectivo del proyecto fundamental que el hombre se da o bien que elige para sí mismo en cuanto espíritu. Se trata de un “salto” que conlleva un empeño radical⁵⁸.

La problemática existencial tiene distintos momentos constitutivos pero entre todos ellos sobresale la defensa y reivindicación de la subjetividad frente a la objetivación de la conciencia y la universalización y disolución del yo empírico en el Todo impersonal que expone la metafísica hegeliana. A este respecto ha de tenerse en cuenta que el existencialismo kierkegaardiano tiene como principio rector aquella fórmula según la cual solo es viable un sistema de la esencia, un sistema lógico, pero no es posible como tal un sistema de la existencia⁵⁹.

rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi” (Kierkegaard, S., *La malattia mortale*, en: *Opere*, v. III, p. 21).

⁵⁶ “L'esistente è il ‘singolo’, l'individuo –e qui Kierkegaard ha saputo ricordarsi di Aristotele–: l'universale non esiste per sé. Ameno per quanto riguarda l'uomo, l'individuo che è la persona umana è superiore alla specie ed è proprio delle concezioni materialistiche e totalitarie vedere il singolo in funzione della collettività” (Fabro, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, en: *Opere Complete*, v. VIII, p. 8).

⁵⁷ “Come S. Tommaso –ma con più acuto senso esistenziale– anche Kierkegaard intende la volontà come ‘motor omnium’ e può chiarire in un modo più pertinente e profondo la caduta nel male e nel peccato. Ecco: l'uomo, come spirito, è sempre in tensione, la sua vita non conosce tregua, è ‘attualità’. E qui la cosa da rilevare è che la caduta nel peccato oscura la conoscenza e, se il peccato continua, cresce anche l'oscurità nella mente. La spiegazione è un saggio di profonda antropologia dialettica che supera e colma, a mio avviso, la lacuna che resta nella spiegazione tomistica” (Fabro, C., “La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero”, en: *Riflessioni sulla libertà*, p. 75).

⁵⁸ “La libertà, questa scelta radicale, 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, C., “Il salto della libertà”, entrevista a cargo de Raffaello Vignali, en: *Tracce*, v. XX (1993) p. 37).

⁵⁹ “In un sistema logico non si deve assumere nulla che abbia un rapporto all'esistenza, che non sia indifferente rispetto all'esistenza. La supremazia infinita che compete alla logica su tutto il pensiero, in quanto essa è l'oggettività, è a sua volta limitata da questo, che dal punto di vista soggettivo essa è un'ipotesi, proprio perché, per quel che riguarda la realtà,

Fabro, como se ha podido observar en estas páginas, comulga plenamente con la denuncia que erige Kierkegaard contra Hegel y el carácter despersonalizante de su metafísica⁶⁰, convencido de que la instancia existencial expresa el núcleo de la libertad y de la vida humana, el problema esencial de la subjetividad, de la que ningún pensador puede ni debe abstraerse.

Recibido: 27/10/2014

Aceptado: 13/06/2015

essa è indifferente rispetto all'esistenza" (Kierkegaard, S., *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 232).

⁶⁰ Reconocerá el filósofo italiano en su vejez: "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 barabanda dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea" (Fabro, C., *Appunti di un itinerario. Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*, Segni: Edivi, 2011, p. 181).