

MARCO JONAS MIKALONIS

*Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires
Argentina
marcomikalonis@gmail.com*

Las fuentes modernas del concepto de religión de Cornelio Fabro

Resumen: En el presente trabajo se intenta una primera aproximación a la filosofía de la religión de Cornelio Fabro, filósofo tomista italiano del siglo XX. Para esto se muestra cómo tres autores modernos (Schleiermacher, Hegel y Kierkegaard) están particularmente presentes en su pensamiento y cuáles son los elementos que de cada uno de ellos recoge para construir su propia concepción de la religión. A partir de la influencia de estos autores, Cornelio Fabro planteará que el acto religioso tiene tres momentos: momento subjetivo, momento objetivo, momento de la libertad.

Palabras clave: filosofía de la religión – Cornelio Fabro – Schleiermacher – Hegel – Kierkegaard

Abstract: This article intends to be a first approach to Cornelio Fabro's Philosophy of Religion. Cornelio Fabro was an Italian tomistic philosopher during the XX century. To achieve this goal this work shows how three modern thinkers (Schleiermacher, Hegel and Kierkegaard) are especially present in Fabro's thought and which elements Fabro borrows from their philosophies in order to build his own concept of religion. The influence of the three mentioned philosophers will lead Fabro to say that the religious act has three moments: the subjective moment, the objective moment, and the moment of freedom.

Keywords: Philosophy of Religion – Cornelio Fabro – Schleiermacher – Hegel – Kierkegaard

Introducción

Comenzamos este artículo con una afirmación que seguramente puede prestarse a la discusión: la filosofía de la religión es un ámbito del saber poco explorado por el tomismo contemporáneo. Si tiene sentido o no dedicarse al estudio de la filosofía de la religión es algo que no vamos a discutir aquí. Nuestra intención es llamar la atención sobre algunos aspectos del pensamiento de un autor tomista del siglo XX, Cornelio Fabro, que tal vez puedan servir para construir una filosofía de la religión sobre la base de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino.

En este artículo, como un primer paso para conocer el pensamiento fabriano sobre este tema, quisiéramos introducir lo que vamos a llamar las «fuentes modernas» del pensamiento de Fabro acerca de la religión. Y hay que hacer un par de aclaraciones. Decimos «fuentes» en sentido muy amplio. Es decir, no significa que Fabro las siga necesariamente, sino que el pensamiento fabriano se nutre de la confrontación con ellas. Las llamamos «modernas» también en sentido lato, sobre todo para distinguirlas de la otra gran fuente del concepto de religión de Fabro, que es Santo Tomás de Aquino.

¿Cuáles son estas fuentes? Se trata de tres autores: Hegel, Schleiermacher y Kierkegaard. Obviamente los límites del presente trabajo no nos permiten exponer acabadamente lo que Fabro dice acerca de cada uno de ellos, lo cual —principalmente en los casos de Hegel y de Kierkegaard— sería un trabajo ciclópeo. Tampoco es esta nuestra intención. Nos contentamos con aproximarnos a estos autores desde el análisis fabriano tratando de prestar especial atención a los elementos que después Fabro incluirá en su propio pensamiento acerca del acto religioso.

Según Fabro, el encuentro entre la filosofía y la religión puede resolverse de tres maneras: «a) la filosofía absorbe y

asume en sí a la religión; b) la religión intenta aniquilar a la filosofía; c) la filosofía mueve, hace ‘pasar’ hacia la religión»¹.

Tendríamos, entonces, tres situaciones posibles.

La religión se reduce a un momento de la filosofía. Este sería el hilo conductor del así llamado «pensamiento moderno». En esta perspectiva entrarían Hegel y Schleiermacher.

La religión rechaza a la filosofía. Fabro señala como principal exponente de esta actitud a Kierkegaard. De todas maneras, debemos aclarar desde ahora que, la filosofía a la cual Kierkegaard se opone, no es la filosofía en general, sino la de Hegel.

La filosofía hace pasar, mueve, empuja, hacia la religión. Esta es la postura de Fabro. Él mismo escribe: «esta es la posición que intentamos defender como la única en la cual se salva plenamente la esencia de la filosofía»².

En esta manera de entender la relación entre filosofía y religión podría encontrarse una primera idea de una filosofía de la religión según Cornelio Fabro.

Veamos otro texto en el cual Fabro se refiere a estas tres actitudes:

Para Hegel y el racionalismo, ningún misterio: todo se abre a la mente con claridad transparente. Para Kierkegaard y el irracionalismo, todo y en todo hay una paradoja y una contradicción real: el ser se manifiesta en la rotura de las leyes del pensamiento abstracto. También para nosotros el misterio se encuentra por todos lados, y en una esfera reduplicada: misterio de la esencia y misterio de la existencia. Pero en el ente no todo es misterio, y el misterio no es romper con la inteligibilidad, sino más bien un llamado a una inteligibilidad más definitiva a la cual nos vemos empujados justamente por la inteligibilidad provisoria y parcial que en las condiciones actuales nos es concedida³.

En líneas generales podríamos decir que a menudo, cuando Fabro estudia el problema religioso, lo hace siguiendo el

¹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo* (Opere complete – 8), Segni, EDIVI, 2009, p. 74. Los textos originales de Fabro que utilizamos para este artículo se encuentran escritos en italiano. La traducción al español es nuestra.

² FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

³ *Ibidem*, p. 92.

orden que acabamos de encontrar en los párrafos que hemos citado: presenta primero a los «modernos» y, después, apoyándose en Kierkegaard, introduce su propio pensamiento.

Antes de adentrarnos en el tema propio de este escrito quisiéramos decir algo acerca de lo que pensamos de la tesis central de Fabro en relación con el acto religioso, al menos como para plantear cuál pueda llegar a ser el interés de hacer filosofía de la religión siguiendo a Cornelio Fabro.

Entendemos que, según Fabro, el acto religioso es el momento más alto de la libertad humana. Contrariamente a toda «alienación» que algunos quieren atribuir como efecto propio de la religión, afirmamos que el acto religioso es la cumbre más alta a la cual puede llegar el libre albedrío y la cima desde la cual manan todas las otras libertades del ser humano. No hay afirmación más fuerte del propio yo que aquella que se da en el acto propiamente «religioso».

¿En qué consistiría este acto religioso? En la elección personal del Absoluto como fin real de la propia existencia. Toda auténtica «experiencia religiosa» sería el camino, o bien el proceso, que lleva a esta cumbre.

Pasemos, ahora sí, al tema propio de este trabajo para introducir brevemente qué dice Fabro acerca del concepto de religión en Schleiermacher, Hegel, y Kierkegaard.

1. La asimilación de la religión por parte de la filosofía

a. La religión como pura subjetividad: Schleiermacher

Schleiermacher, afirma Fabro, es «el San Agustín del protestantismo... difícil... repelente... anticatólico... polemiza con Santo Tomás»⁴.

⁴ FABRO, C., *Filosofía della religione*, Pontificia Università Lateranense (PUL), 30-11-71. Citamos a partir de las grabaciones de audio del curso de «*Filosofía della religione*» dictado por Fabro en la Pontificia Universidad Lateranense durante el año académico '71- '72. Estas grabaciones fueron consultadas en el archivo del «*Progetto culturale Cornelio Fabro*» (Montefiascone VT, Italia).

Aquí mostraremos los puntos principales de la doctrina de Schleiermacher resumiendo la presentación de este autor alemán que Fabro hace en su volumen «*L'uomo e il rischio di Dio*»⁵.

La religión de Schleiermacher es la religión del puro sentimiento, o bien del «absolutismo del sentimiento». Para Schleiermacher, más que Dios, cuenta el universo. De hecho, hace notar Fabro, es sintomático el que este autor, preocupado por determinar la esencia de la religión, «no menciona casi nunca el nombre de Dios y mucho menos se preocupa por su existencia o naturaleza». El contacto con el Absoluto no se da a través de la reflexión, como veremos en el caso de Hegel, sino que tiene por ambiente la inmediatez y por instrumento la intuición, aun cuando esta intuición sea dejada de lado en sus últimos escritos. Según Fabro, Schleiermacher encuentra el contacto con el Absoluto en la contemplación del universo y recoge algunas expresiones del pensador alemán acerca de la religión. Esta es «sentido y gusto por el Infinito», «veneración frente al universo», «nostalgia por el universo», «intuición del universo»⁶.

La esencia de la religión se concentra sobre el sentimiento religioso, que es la reacción del hombre al obrar del universo. En sus primeros escritos, Schleiermacher considera dos momentos: la intuición (momento cognoscitivo pasivo) y el sentimiento (momento afectivo pasivo). En sus últimos escritos, el momento de la intuición será dejado de lado y la religión se concentrará en la completa pasividad del sentimiento. «De esta manera, la esencia de la religión se constituye en un “simple sentimiento de dependencia” o en el “sentimiento de dependencia de Dios”»⁷, afirma Fabro citando un obra de Schleiermacher titulada *Der evangelische Glaube* («La fe evangélica») del año 1821.

En nota a pie de página Fabro hace notar que este escrito es contemporáneo a las *Lecciones de filosofía de la religión* de Hegel, rival de Schleiermacher, y dice: «La batalla entre

⁵ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Editrice Studium, 1967.

⁶ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

⁷ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 26.

los dos rivales era un duelo cuerpo a cuerpo». Es conocido el chicotazo de Hegel cuando dijo, refiriéndose a la teoría de Schleiermacher, que en este caso «¡el animal más religioso era el perro!». Otra obra de Schleiermacher citada por Fabro en estas páginas es *Reden über die Religion* la cual trata acerca de la esencia de la religión.

Para acercarnos a la noción de «sentimiento» en Schleiermacher, puede ayudar el considerar los tres «momentos» del mismo indicados por Fabro en un curso de filosofía de la religión. A saber: momento spinoziano, momento teológico y momento de la libertad⁸.

La primera forma de sentimiento en Schleiermacher es una forma de «sentimiento estético»⁹. Según Fabro, Schleiermacher concilia el sentimiento de Kant con el panteísmo de Espinoza¹⁰. En *L'uomo e il rischio di Dio* Fabro hace mención de la dependencia de Kant de Schleiermacher: «Su concepción [la de Schleiermacher] de lo “divino” se apoya esencialmente sobre aquel tipo de “juicio” intuitivo que Kant analiza en la Crítica (del juicio) y es por él contrapuesto como juicio estético al juicio lógico»¹¹.

Este primer momento consiste en un estupor total delante de la creación¹². Ya Aristóteles había hablado de la admiración que produce la contemplación de la naturaleza... Este «sentimiento del todo», afirma Fabro, lo encontramos en nuestra vida, en «en ciertas posiciones de quietud del espíritu». Por ejemplo, siempre según Fabro, «sobre una montaña, en medio al mar, o también recogidos en soledad, o veces también mirando con atención una flor, una hoja, una planta, una enredadera, la hiedra, es decir mientras nuestros ojos siguen la nervadura de la hoja, el articularse de la rosa, de la flor, nuestro pensamiento se desarrolla en un pensamiento infinito».

⁸ Cfr. FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 30-11-71.

⁹ Cfr. FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 23-11-71.

¹⁰ Cfr. FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 23-11-71.

¹¹ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 27.

¹² A partir de ahora seguimos prácticamente de modo literal la lección de *Filosofia della religione* del 30-11-71.

De todas maneras, el estupor de Schleiermacher es de tipo spinoziano. Es un ver el todo en la parte, sentir lo eterno en lo temporal, para «dejarse naufragar en este mar». Es un «perderse en el todo para salvarse».

«Insertándose en el todo de la naturaleza —continúa Fabro— nuestra particularidad y pequeñez se agrandan; perdiéndonos nos salvamos en este todo en el cual vibramos al unísono». El particular que está afuera de nosotros sigue siendo aquello que es, pero dentro nuestro se transfigura, se transforma en el sacudón, en la chispa, para que entremos en sintonía con el todo o, como diría Schleiermacher, en «fermentación con lo universal».

El segundo periodo sería aquel propiamente teológico, donde el sentimiento se transforma en «sentimiento religioso»¹³.

La experiencia cósmica de tipo spinoziana, cuando el hombre de algún modo «responde» a ella, se transforma en sentimiento de dependencia. En esto consiste el sentimiento teológico: reconocemos que somos dependientes. La pregunta que se le podría hacer a Schleiermacher es: dependientes, pero... ¿de qué? ¿Del universo? ¿Del «infinito»? ¿Del «eterno»? Escuchemos una vez más a Fabro:

No es más un sentimiento de inmersión, de unificación; sí, hay unificación, pero se orienta a la distinción, se advierte la dependencia: una especie de doble corriente; una que desde el principio llega a nosotros, y una que desde nosotros se eleva hasta el principio. Desde el principio a nosotros llega la energía total del cosmos, de la vida. Pero nosotros tenemos una respuesta que no es de simple aquiescencia, sino de consentimiento. Sentimiento de dependencia: reconocemos que somos dependientes.

Tercer momento es el de la libertad, donde el sentimiento es un «simple sentimiento de libertad», «principio difícilísimo en el pensamiento moderno», exclama Fabro. Esta libertad no tiene nada que ver con la «elección»: «La libertad en el

¹³ FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 23-11-71.

pensamiento moderno coincide con la espontaneidad del espíritu, con la vida del espíritu».

Dentro del sentimiento de dependencia, «está la advertencia del principio absoluto» del cual se depende. Se articulan dos momentos que nacen de este sentimiento: el momento de la libertad y el momento de la dependencia. Fabro explica de la siguiente manera la relación entre ambos:

El momento de la libertad es el momento de la liberación del espíritu porque uno se encuentra a la escucha del manifestarse del Absoluto, es decir, el espíritu se libera de todas las cosas finitas y se coloca en apertura, en escucha, en disponibilidad radical. Nos advertimos libres y absolutamente disponibles 'para' el Absoluto. Pero yo estoy disponible para el Absoluto en la medida en que me he desvinculado de todas las apariencias finitas. Poniéndome en esta disposición yo 'advierto'. Se aclara delante mi finitud, mi precariedad, mi contingencia, mi fragilidad, pero se me aclara no como extravío, sino como un primer momento del segundo momento en el cual me veo insertado en el Absoluto.

Cuando se trata de Jesucristo, Schleiermacher dice: Jesucristo era Dios en cuanto que poseía una conciencia de este sentimiento de dependencia perfecto. Por lo tanto, Jesucristo era hombre, pero tenía tal sentimiento de dependencia, tal sentimiento de libertad, que su subjetividad se identificaba en este sentimiento frente al Padre celeste.

Después de leer este tipo de afirmaciones, Fabro nos ayuda a recuperar la calma:

El hombre de Hegel, como pensamiento puro, o aquel de Schleiermacher, como puro sentimiento, son abstracciones, monstruosidades irrealizables (¡por suerte!) incluso entre aquellos que las han concebido, porque apenas empezaran a existir en ese mismo instante el hombre dejaría de existir o de ser hombre, peor que si hubiera caído en las transformaciones de Circe¹⁴.

Terminemos esta breve presentación volviendo a «*L'uomo e il rischio di Dio*».

¹⁴ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 27-28.

Schleiermacher rechaza los dogmas. Estos pertenecen a la religión «solamente en la medida en que esta debe tener, además de la intuición y del sentimiento, conceptos», y son «especialmente necesarios para las personas cultas». La religión se convierte en algo absolutamente personal: los intermediarios «son necesarios solamente al principio»¹⁵. Para confirmar esto, leamos dos textos de Schleiermacher, uno acerca de la Sagrada Escritura y otro sobre la «inmortalidad de la religión», según la citación que Fabro hace de ellos en «*L'uomo...*»:

Toda Sagrada Escritura es solamente un mausoleo de la religión, un monumento para recordar que allí había un gran espíritu que ahora no existe más... No tiene religión quien cree en una Sagrada Escritura sino quien no necesita de ninguna y es capaz de hacerse una por su propia cuenta (*Ueber die Religion...*, ed. M. Rade, Berlin s. d., p. 89).

Este es mi pensamiento acerca de este argumento. Dios no es todo en la religión, sino un algo (*eins*), y el universo es más todavía: más aun, vosotros no podéis creer en Él por vuestro propio arbitrio o porque habéis necesidad de consuelo o ayuda, sino porque debéis hacerlo. La inmortalidad no puede ser un deseo si no se transforma sobretodo en una tarea que habéis resuelto. Identificarse en la finitud con el infinito y ser eterno en un instante, esta es la inmortalidad de la religión (*Ueber die Religion...*, ed. cit., p. 96 s.).

Si así están las cosas, sería posible afirmar que se realiza en Schleiermacher aquel «absorberse la religión en la filosofía», señalado como uno de los posibles resultados del encuentro entre filosofía y religión. Parecería que no hay en Schleiermacher una auténtica apertura a la trascendencia, sobre todo por la influencia que ejerce sobre él la visión spinoziana del mundo. De esta manera, la religión —aun cuando se utilicen términos «teológicos»— no es relación con algo absolutamente distinto del mundo en el cual nos encontramos sumergidos y permanece encerrada en el ámbito de la filosofía. Por este motivo hemos decidido que este era el lugar más

¹⁵ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 26.

adecuado para Schleiermacher dentro del esquema de nuestro trabajo. Aun cuando, según palabras del mismo Fabro, se podría afirmar que tanto en Schleiermacher¹⁶ como en Kierkegaard¹⁷ hay un cierto «irracionalismo», la actitud de ambos pensadores está lejos de ser semejante.

Antes de terminar este punto podría ser interesante notar que, aun cuando no podemos aceptar el pensamiento de Schleiermacher en bloque —especialmente por su negación de la trascendencia y su subjetivismo absoluto—, alguna «chispa de verdad» en él se puede encontrar.

Hemos mencionado, si bien de pasada, que también Fabro afirma que en nuestra experiencia sucede algo semejante al primer momento del sentimiento de Schleiermacher, el sentimiento del estupor. Nos hace pensar en esto también el hecho de que Fabro valore de modo positivo el ensayo («afortunado ensayo», según el filósofo italiano) «*Das Heilige*» de otro autor importante por sus aportes a la fenomenología de la religión: Rudolf Otto. Es más, Fabro afirma que este ensayo de Otto es una «original síntesis» de las teorías de Schleiermacher y de Fries¹⁸. De hecho, Fabro se sirve de las conclusiones de Otto para explicar el momento inicial de la experiencia religiosa desde el punto de vista fenomenológico.

Decimos esto para hacer notar la actitud crítica, pero abierta, de Fabro en relación al pensamiento moderno. También porque consideramos que para entender mejor la misma «filosofía de la religión» de Fabro nos será de gran ayuda recordar estas teorías modernas, porque toda ella —la filosofía de la religión de Fabro— parece tener como marco el intento de ofrecer una respuesta a la problemática moderna acerca de la religión.

¹⁶ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 27.

¹⁷ Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 92.

¹⁸ Cfr. FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

b. La religión como pura objetividad: Hegel

El pensamiento de Hegel, «principal responsable de la “laicidad” de la cultura moderna y contemporánea»¹⁹, es paradójicamente un pensamiento «teocéntrico»²⁰. Existe un «escrúpulo hegeliano de no renunciar a la religión» como se ve en la «Fenomenología»²¹, aun cuando para Hegel la religión resultará esencialmente inferior respecto a la filosofía²². Hegel, afirma Fabro, «no podía renegar abiertamente de la fe luterana: es más, él orientó toda su actividad especulativa a dar una sistematización lo más sólida posible a la religión, a la “verdadera” religión que era para él la religión cristiana revelada, con sus principios y sus dogmas»²³.

«La perspectiva hegeliana es la “claridad” del concepto, la pretensión de penetrar el objeto de la religión y de exponer su estructura e inserción en la conciencia humana»²⁴. Y aun cuando Hegel «nunca exagera en claridad», en relación con la religión algunas cosas son claras:

Para él y para sus secuaces más fieles, la Religión —tanto la natural como la revelada— hay que tomarla como un estadio inferior en el desarrollo de la conciencia, cuya plenitud y totalidad está reservada al saber filosófico. La religión no es más que una etapa, la penúltima, del desarrollo del Espíritu impersonal, en la medida en que ella conserva todavía en sí la referencia a otro que es hecho desaparecer en la etapa suprema de la filosofía²⁵.

El hombre no busca propiamente la «salvación» de su propio ser, sino la «comprensión» de la verdad, que encontrará en su identificación con aquel Absoluto que, por otra parte implicará la eliminación de toda referencia al particular:

¹⁹ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

²⁰ Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

²¹ FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 21-12-71.

²² FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 24.

²³ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 75.

²⁴ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 22-23.

²⁵ Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

Una vez concebida la religión en forma de simple conocimiento y el conocimiento como inmanencia, la posición hegeliana es precisa, sin pliegues: en ella todas las formas de conocer se disponen en escala progresiva según el respectivo separarse de la sensación y de la representación, que para Hegel constituyen el modo de conocer más vacío e indeterminado, hasta la perfecta unidad de lo especulativo que es propia de la filosofía. También, en el estadio inferior de la religión el hombre no busca otra cosa, según Hegel, que la unidad del objeto, de lo verdadero, consigo mismo; busca solamente una «explicación» del ser universal y no la salvación de «su» ser²⁶.

Fabro habla de una «objetividad hegeliana de la religión» en el sentido de que esta pertenece al concepto y lo que importa es el moverse de la razón. Este concepto se da en tres niveles: la estética, la religión, y la filosofía. La religión es algo intermedio entre el momento estético, que abraza la realidad en la inmediatez de la naturaleza, y el momento filosófico que consistiría en la consideración absoluta del Absoluto²⁷. Se pasa del momento estético al filosófico a través de una interiorización del objeto para remontarse al Absoluto, y esta sería la dirección del devenir histórico de las religiones:

Para Hegel las formas de religiosidad que la han precedido [a la religión cristiana], la religión «natural» de los pueblos orientales y la religión estética de los griegos, ambas son provisorias y parciales, en cuanto que en la primera la conciencia toma como objeto la exterioridad de las figuras naturales deteniéndose en la inmediatez; y en la segunda, interiorizando el objeto se fija en una o en otra de las figuras o formas mudables e igualmente parciales de la conciencia. La verdadera, la única religión, no puede ser otra sino aquella en la cual el Espíritu que se sabe a sí mismo como su propio objeto, ve en este saberse a sí mismo en la distinción del Saber y del Otro el cumplimiento de la exigencia religiosa. La Religión se pone, por lo tanto, frente al último residuo de dualidad concebible al interno de la conciencia, en cuanto que en «ella» el ser de la conciencia es

²⁶ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, pp. 24-25.

²⁷ FABRO, C., *Filosofia della religione*, PUL, 21/12/71.

distinto todavía de la Autoconciencia. En conclusión: todo aquello que es digno de Dios ha de encontrarse en el desarrollo que realiza el espíritu hacia su libertad absoluta: esta es verdaderamente la celebración digna de la plenitud de lo «divino». En la religión, en cambio, —también en aquellas concebidas «*more hegeliano*»— la determinación que allí asume la conciencia no posee la forma del libre ser otro: en ella el ser de esta conciencia es siempre distinto de su autoconciencia y la realidad efectiva —así como la entiende Hegel— cae por este motivo fuera de la religión... De esta manera la religión se manifiesta como una parte de la existencia... siendo la otra parte la vida en su mundo real²⁸.

Parece claro que la «la religión se prospecta en el solo ámbito del conocimiento», y que esta constituye un estadio inferior a la filosofía porque su objeto «permanece todavía ligado al particular», hecho por el cual representará una «forma de unificación del objeto todavía no perfectamente realizada»: «la religión está todavía para él [Hegel] bajo la dualidad de universal y particular que la filosofía, en cambio, supera elevándose a lo puramente especulativo»²⁹. En resumidas cuentas, para Hegel la religión se reduce a «una introducción a la filosofía»³⁰.

Para terminar esta aproximación desde Fabro al pensamiento de la religión en Hegel, quisiéramos mencionar algunos puntos que pueden ayudar para un juicio crítico de la concepción hegeliana.

En primer lugar, en este modo de pensar la religión desaparece el misterio. Fabro lo dice de la siguiente manera:

En la «Enciclopedia» Hegel reconoce al Cristianismo el mérito de haber llevado el concepto de libertad del Espíritu a su pureza absoluta, a lo que nunca había arribado el Paganismo (§ 482). ¡La filosofía no ha querido olvidarse de semejante beneficio! Y también, aunque ha debido esperar mucho tiempo, ha podido con el Idealismo absorber los misterios, «hacerlos transparentes» en el puro saber, ¡celebrar con ellos a un mismo tiempo la grandeza de Dios y la

²⁸ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 75.

²⁹ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 24.

³⁰ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 23.

dignidad del hombre! [...] En la filosofía hegeliana —concluimos— la última palabra sobre la vida y el ser corresponde a la filosofía como un pensamiento apolíneo, que no conoce resistencias, en la unidad dialéctica en la que se resuelven todos los contrarios, se nivelan todas las personalidades, la del pío y la del impío, la del hombre y la del mismo Dios, al punto que Hegel podía afirmar: «Es verdad que Dios también es finito, como es verdadero que yo soy el infinito»³¹.

Además, en el pensamiento de Hegel, explicitando aquello que estaba en germen en la filosofía de Kant, se elimina también toda verdad acerca de la trascendencia real y el problema del mal.

Fabro lo afirma explícitamente:

Aquello que en Kant era latente, aquí aparece patente: a) La eliminación de toda verdad acerca de la trascendencia real, es decir metafísica y teológica, a favor de la Idea trascendental que contiene todo lo verdadero (*das Wahre ist das Ganze*); b) la eliminación del problema del Mal, como proceso de libertad, a favor del proceso eterno de la historia que tiene en sí mismo, inmanente a su devenir, su propia justificación (*Weltgeschichte als Weltgericht*). Desaparecen por este motivo los presupuestos de toda auténtica dialéctica cualitativa del pensamiento existencial, es decir, las tensiones entre creatura y creador, hombre y sociedad, tiempo y eternidad, finito e infinito, y sobre todo aquellas más auténticamente cualitativas de verdadero y falso, bien y mal. [...] En esta perspectiva ético-religiosa Kierkegaard ha opuesto a Hegel y al hegelianismo su dialéctica cualitativa³².

Hagamos notar, junto con Fabro, la identidad substancial entre Hegel y Schleiermacher. En última instancia el pensamiento de estos dos autores se diferencia solo por su método, pero no por su contenido de fondo:

Se trata de una oposición de método y no de contenido [entre Hegel y Schleiermacher], Hegel con la mediación

³¹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 76.

³² FABRO, C., "La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard", *Dialettica e religione*, Benucci, Perugia 1977, p. 282.

del *concepto*, Schleiermacher con la inmediatez del *sentimiento*: porque en cuanto al contenido ambos terminan en la inmanencia y en la identidad de la «sustancia» spinoziana y, por lo tanto, en la superación de toda religión que apele a verdades reveladas y a una Iglesia visible e histórica como organismo de verdad³³.

La religión de Hegel, sentencia Fabro, es aquella de un «*Herr Professor*», no la del «hombre común»³⁴.

De modo semejante a lo que decíamos respecto a Schleiermacher, si bien no hay coincidencia sustancial entre Fabro y Hegel, algo toma Fabro de Hegel en su concepción del acto religioso. Fabro reconocerá que la religión implica un «momento objetivo». Después de un primer momento en el cual el ser humano reacciona ante lo «Otro», lo «Sacro» en palabras de Otto, es necesario «objetivizar» racionalmente aquello que produce esta reacción. No será para Fabro ni el mundo spinoziano de Schleiermacher, ni el Absoluto impersonal de Hegel, sino el Dios personal, padre de todos los hombres.

2. La aniquilación de la filosofía por parte de la religión: Kierkegaard

Cornelio Fabro ha estudiado mucho a Kierkegaard y su bibliografía sobre este autor danés es abundantísima. Fabro suele ser considerado uno de los autores del S. XX que más se ha dedicado a la traducción y al análisis de Kierkegaard. En este punto, como lo hicimos en los anteriores, simplemente intentaremos introducir de modo sintético una aproximación a Kierkegaard desde la visión de Fabro. Para este fin buscaremos resumir los conceptos fundamentales de cuanto dice Fabro acerca de la religiosidad de Kierkegaard en su volumen «*Problemi dell'esistenzialismo*»³⁵.

³³ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 22 nota 14.

³⁴ FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, p. 25.

³⁵ *Cfr.* FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, pp. 76-82. En este punto del presente trabajo, la citas de las cuales no se señala explícitamente su fuente son tomadas de estas páginas de «*Problemi dell'esistenzialismo*».

La de Kierkegaard sería una «filosofía de la religión de trasfondo místico»³⁶, afirma Fabro, y tiene las características de una rebelión: de una rebelión contra la religión luterana danesa oficial de su tiempo y contra Hegel, quien es acusado por Kierkegaard como el culpable de la decadencia de este cristianismo después de Lutero.

Para atisbar algo de lo que Kierkegaard sentía acerca de la religión de su patria, se pueden leer estas afirmaciones de su *Diario* traducidas por Fabro:

La Cristiandad está tan alejada de ser una comunidad de cristianos que... más bien es el rechazo en acto del Cristianismo. La Cristiandad, si la miramos de cerca, muestra tal desmoralización que todas las demás religiones comparadas con ella presentan un estado mejor³⁷.

Este mundo es una galera. Bajo esta imagen se entiende cristianamente mejor nuestra existencia. Y he aquí otro punto: ¿Cómo son las cosas en una galera? Es una conjura continua; así como se habla de vivir en un volcán, así en lo profundo de toda galera hay una conjura. Tal vez nunca estalle, pero da igual. Así toda nuestra existencia es una conjura contra Dios, una inmensa estafa para falsificar los conceptos (cristianos) de modo tal que por causa nuestra se termina en algo diverso de aquello que piensa Dios...³⁸.

Primero Lutero hizo del Cristianismo «una cosa humana, lo ha mitigado para acomodarlo al egoísmo de las exigencias humanas» pero será Hegel quién dará el «golpe decisivo».

¿Qué es lo que Kierkegaard critica a Hegel? Hegel ha vaciado el cristianismo. El Cristianismo es esencialmente, según Kierkegaard, abnegación y renuncia de sí mismo. Hegel, en cambio, lo «ha convertido en cosa de especulación»:

³⁶ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 74.

³⁷ *Journal*, 1854; Papirer XI2, A, 100; ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting, Kopenhagen 1938 (así citado por Fabro). Cfr. FABRO, C., *Problemi...*, *op. cit.*, 77.

³⁸ *Journal*, ed. cit., 1854; Papirer XI1, A, 291, ed. cit. Cfr. FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 77.

³⁹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, pp. 77-78.

Así los teólogos y pastores en vez de «vivir» el Cristianismo auténtico y de hacerlo vivir, están todos ocupados en «explicarlo», «probarlo», interpretar «filosóficamente» los misterios. Así, Hegel es el verdadero responsable de haber alejado la Cristiandad para siempre de su Dios, vivo y verdadero; de haber hecho desvanecerse, no solamente el Cristianismo, sino el mismo concepto de religión. El Cristianismo, en la existencia humana, es lo «serio», la única cosa verdaderamente seria: en el Idealismo, en cambio, se ha transformado en una burla³⁹.

Retengamos en nuestra memoria esta referencia a lo «serio» («El Cristianismo es lo “serio”, la única cosa verdaderamente seria») porque nos volveremos a encontrar con este concepto más adelante.

La consecuencia del pensamiento hegeliano es la disolución: disolución del «singular» en lo general; disolución de la «dialéctica cualitativa» en la «dialéctica cuantitativa»:

En lugar del «singular frente a Dios», este ha sido sustituido por lo general y lo objetivo; en vez de la infinita pasión por Dios se ha puesto la «mediación»; en el lugar de la dialéctica «cualitativa» —de la distancia infinita de la creatura al Creador, del pecador al Santo de los Santos— la dialéctica cuantitativa de la distinción de momentos lógicos; lo histórico verdaderamente decisivo —el hecho de la Encarnación por la cual el Eterno, el Verbo Hijo de Dios, se hizo hombre en tiempos de César Augusto— ha sido sustituido por la «historicidad» como sustancia abstracta del devenir abstracto del espíritu impersonal...⁴⁰.

Hegel arruinó todo reconduciendo el cristianismo al paganismo y la raíz de esta inversión hegeliana estaría en el hecho de colocar «la Razón sobre la Fe, tomar la especulación como “la cosa más alta” y hacer de la fe lo inmediato y de la Religión un momento de la Filosofía».

Hasta aquí, la crítica a Hegel. Pero Kierkegaard, ¿qué propone?

En primer lugar, digamos que Kierkegaard opone a la filosofía y a la teología de Hegel la categoría del «singular» que

⁴⁰ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 78.

se relaciona con el Absoluto, como hemos visto, en una relación que es llamada «dialéctica cualitativa». Intentemos decir algo acerca de este «singular» y de esta «dialéctica», siempre siguiendo a Fabro.

Hemos ya citado un texto en el cual se afirma que este «singular» es el ser humano como «singular de frente a Dios»; y que la dialéctica «cualitativa» es aquella «de la distancia infinita de la creatura al Creador, del pecador al Santo de los Santos».

Fabro tiene un trabajo muy interesante, publicado en el año 1983 en la revista *Humanitas*, que lleva el siguiente título: «La “seguridad del número” como “opio del pueblo” en el último Kierkegaard». En este artículo Fabro compara el pensamiento de Kierkegaard con el de Marx a partir de la conocida expresión de Marx según la cual «el opio del pueblo» sería la religión. Fabro hace notar que este término «opio», narcótico, ha sido utilizado por Kierkegaard, antes incluso que Marx, para aplicarlo a la seguridad —falsa— del número sobre la cual pretende descansar toda filosofía de inspiración hegeliana. Nos serviremos de este artículo para recoger algunas expresiones acerca del «singular» kierkegaardiano.

Fabro señala que Kierkegaard usa este término principalmente en su crítica a la religiosidad luterana oficial de su tiempo, «en la tensión de fondo entre el colectivo amorfo y la emergencia del compromiso de parte del “Singular” delante de Dios y de Cristo»⁴¹. Resume de la siguiente manera «el abc de toda la obra de Kierkegaard, desde el principio hasta el final»:

Solamente como Singular el hombre se relaciona con Dios y solamente como Singular se comienza a ser cristianos, porque Singular e individuo están en las antípodas: el individuo pertenece al número y se confunde con la multitud, se mete en grietas y partidos y se transforma en anónimo..., mientras que el Singular asume su libertad y por lo tanto, la infinita responsabilidad delante de Dios y se convierte en Persona. De hecho, solamente la relación con Dios confie-

⁴¹ FABRO, C., «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell’ultimo Kierkegaard», *Humanitas*, XXXVIII (n. 2) 1983, p. 213.

re al Singular el fundamento infinito y absoluto que le permite resistir y contrarrestar la absorción en la Multitud⁴².

Fabro confirma estas afirmaciones con palabras fuertes del mismo Kierkegaard: «Desde el punto de vista religioso no existe lo público, sino solamente el Singular; porque la religiosidad es seriedad y la seriedad es el Singular». Este «Singular» de Kierkegaard tendría tres etapas.

Hay un primer momento en las obras de Kierkegaard en el cual la categoría religiosa del Singular está «atraída a la órbita de la producción estético-ética, aun cuando se reivindique siempre la trascendencia». El segundo momento, en el cual se manifiesta la auténtica dimensión religiosa del Singular, es el momento del Singular «metafísico-teológico», caracterizado por una profundización de la estructura religiosa del Singular, que se ve principalmente en «el movimiento del Público al Singular». Habrá una tercera etapa (mas que «etapa» es una «¡crisis!»), exclama Fabro) en la cual crece la profundización de la religiosidad cuando el pensador danés, sobre el final de su vida, denuncia que «la Cristiandad es una enorme ilusión», que «la mayoría en la Cristiandad no son cristianos sino que viven en categorías estéticas, o estético-éticas»⁴³. Kierkegaard decía: «... oh cuánto no se convertirían los hombres en hombres y amables si se convirtieran en Singulares delante de Dios».

Por lo que se refiere a la «dialéctica cualitativa», aquí tenemos un par de textos de otro escrito de Fabro:

En esta recuperación consiste la fundación de la dialéctica cualitativa que tiene su orientación de fondo en el realismo en tres dimensiones: metafísico, ético, religioso. Para Kierkegaard no hay solución de continuidad entre cada una de estas dimensiones o estados, sino «separación» que implica el «salto» del cual ya se ha hablado, es decir «la elección de la libertad» como riesgo existencial⁴⁴.

⁴² FABRO, C., «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell’ultimo Kierkegaard», p. 221.

⁴³ FABRO, C., «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell’ultimo Kierkegaard», p. 222.

⁴⁴ FABRO, C., «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», pp. 291-292.

Ahora Kierkegaard avanza por etapas ajustadas. El estadio metafísico de posición del Absoluto, si no se concreta en la decisión ética absoluta, se disuelve y cae en la estética donde la existencia se disgrega en la mala infinitud. A su vez, el estadio ético, si no se fundamenta en el Absoluto real de la religión, permanece prisionero de la exigencia formal sin fundamento: el «tú debes» que no se fundamenta en Dios debe fundarse en el hombre, pero de esta manera se queda sin fundamento; si el hombre busca el fundamento, él no lo puede dar⁴⁵.

Evidentemente estos dos textos solos no alcanzan para aclarar la noción de «dialéctica cualitativa». Sería necesario un estudio aparte de esta categoría kierkegaardiana. Sin embargo nos hablan de una «dialéctica» como tensión entre estadios que son diversos el uno del otro, que se piden pero no se incluyen y que reclaman la intervención —el arriesgarse— de la libertad para pasar de uno a otro, es decir, para buscar en el siguiente el fundamento del primero y, en última instancia, el fundamento de la existencia del Singular.

Volvamos ahora a «*Problemi dell'esistenzialismo*», para seguir leyendo cómo explica Fabro la relación entre el singular y la dialéctica cualitativa, y cómo explica el «ponerse como Singular delante de Dios»:

El «singular», la persona humana individual, es el perno de la dialéctica cualitativa que no puede ser nunca superado, del cual ningún pensamiento puede abstraer. Cuántas veces —dice él [Kierkegaard]— he aclarado que Hegel en el fondo hace del hombre un germen animal dotado de razón. En cada género animal el singular no es nunca superior al género. Pero es propio del género humano, precisamente porque cada singular está hecho a semejanza de Dios, el hecho de que el singular sea más alto que el género. Esto es también el Cristianismo, y es aquí adónde se debe dar batalla. Aquello que aísla al singular de la masa de millones de cristianos es el sentido de la responsabilidad frente a Dios, la conciencia del pecado, la angustia de ser culpable, el arrepentimiento en la esperanza del perdón divino⁴⁶.

⁴⁵ FABRO, C., «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», p. 292.

⁴⁶ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 78.

Fabro enseñaba a sus alumnos que debían aprender «de memoria» (¡sic!), como algo que «les iba a servir para toda la vida», las siguientes palabras: «El heroísmo del cristiano es atreverse a ser enteramente uno mismo, un hombre singular, este hombre singular determinado, solo delante de Dios, en este inmenso esfuerzo y en esta inmensa responsabilidad»⁴⁷.

La salvación no viene de la razón sino de la fe y en el acto de fe, según Kierkegaard, el hombre se hace «contemporáneo» de Dios, donde «el hombre es aprendiz mientras Dios —en la Encarnación de Jesucristo— es el Maestro»:

Del pecado el hombre no se salva con el saber, con las astucias de la razón, sino con el «salto» de la fe, que es ruptura de la subjetividad con la objetividad. Y la fe es verdad, la única verdad porque es subjetiva, pasión infinita por Dios, entrega incondicionada a Él como en Abraham, Job, la Beata Virgen Madre de Dios; la fe es verdad como «paradoja» y «escándalo» de la razón. La verdad es Jesucristo, Verbo Encarnado, que ha sufrido de parte de su pueblo, ha muerto y resucitado por la salud del hombre: he aquí la verdad que edifica, la única verdad «para ti», la verdad que le rompe los huesos a la inmanencia... La relación que el cristiano tiene con Dios por medio de Jesucristo no se da en la abstracción de una doctrina sino en la imitación de Cristo como sufrimiento (contra Lutero) y en la contemporaneidad con Cristo por el acto de Fe (contra Hegel)⁴⁸.

La fe está por sobre los hechos históricos de modo tal que un contemporáneo temporal de Cristo, por ejemplo el Apóstol, por cuanto respecta a la fe no se encuentra en una posición ventajosa en relación con los fieles que viven alejados de Jesús en el tiempo:

Para Kierkegaard un testigo ocular de Cristo, el contemporáneo temporal, no se encuentra en una posición de privilegio respecto a la humanidad posterior a la cual, como apóstol, transmite con autoridad el mensaje de la salvación. [...] Tanto el Apóstol como cada fiel distanciado en los siglos venideros

⁴⁷ FABRO, C., *Esercitazioni su Kierkegaard*, PUL, 23-XI-71. La cita está tomada de los apuntes y de las grabaciones en audio del curso (v. Archivo del «Progetto Culturale C. Fabro»).

⁴⁸ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, pp. 78-79.

se encuentran sustancialmente en igualdad de condiciones. El Apóstol, el contemporáneo temporal de Jesucristo, no podía ver y oír, como hombre, más que Su exterioridad; pero a la Divinidad no se adhirió sino en cuanto que la misma Divinidad le abrió los ojos del alma. El acto de fe fue para el Apóstol un «milagro», no menos de cuanto lo es para el creyente, el más humilde y el más lejano en el tiempo⁴⁹.

Kierkegaard distingue dos clases de religiosidad, que Fabro llama «religiosidad A» y «religiosidad B». El constitutivo esencial de la religiosidad en cuanto tal es lo «edificante» o lo «serio» y se encuentra, si bien diversamente, en ambos tipos de religiosidad. Fabro expresa de la siguiente manera la relación entre ambas: «La religiosidad a la que puede llegar la filosofía es la religiosidad A, en oposición a la religiosidad del Cristianismo auténtico que es la religiosidad B».

A partir de algunos textos de Fabro, siempre de «*Problemi dell'esistenzialismo*», podemos presentar una pequeña descripción de estas religiosidades.

En el caso de la religiosidad A, leemos:

La religiosidad A permanece atada a la dialéctica de la immanencia, se mueve desde lo externo hacia la interioridad, de tal manera que no siente la necesidad de mirar hacia el futuro, hacia una felicidad eterna «fuera de sí». Brevemente: en ella la dialéctica no se constituye por la vía de la paradoja, porque aun cuando esta asomase, lo resolvería en el movimiento de la interioridad.

Antes de avanzar, notemos un par de cosas para ayudarnos en la lectura de cuanto sigue. La primera, que el movimiento de la religiosidad A es de lo exterior hacia la interioridad y allí se detiene. Segundo, la referencia a aquello que Kierkegaard llama la «paradoja», que será elemento constitutivo de la dialéctica propia de la religión B. De todas maneras, a diferencia de lo afirmado por Hegel, la religión A de Kierkegaard no está cerrada a la trascendencia, como leemos en el siguiente texto:

A Kierkegaard le preocupa distinguir a la religiosidad A, aun cuando esta se mueva dentro del círculo de la inma-

⁴⁹ FABRO, C., *Problemi dell'esistenzialismo*, p. 79.

nencia, de la religiosidad de la filosofía hegeliana, que no merece tal nombre porque se trata de la distorsión de todo valor espiritual. También la religiosidad A pertenece al estadio religioso, o mejor dicho, es una mezcla de los dos estados: ético y religioso. En ella aparecen —nos advierte Kierkegaard— los mismos elementos de la religiosidad B pero sucediéndose y operando en orden inverso: en la A aparece primero lo dialéctico que la razón resuelve en lo patético. En la B, primero es lo patético, que por la acción de la «dialéctica cualitativa» (el pecado — la Encarnación) es sucedido, en posición absoluta, por la paradoja, es decir: lo incomprendible que es la infinita Trascendencia de Dios y de la persona de Jesucristo. Lo «edificante», que es el constitutivo esencial de la religiosidad como tal (y de la verdad), se encuentra también en la religiosidad A: este consiste en la conciencia total que tiene el singular de su culpa que lo mueve a renunciar a sí mismo, al arrepentimiento, a la expiación. En el estadio estético (= arreligioso), el individuo vive «para sí» y «fuera de sí» y aun cuando se acerca a Dios, lo hace como a una cosa que está fuera de sí mismo (*cfr.*: «religión natural» en Hegel): busca su hogar y su Tierra Santa de descanso afuera de sí mismo. En la esfera ético-religiosa, en la religiosidad A, es el individuo mismo el hogar, cuando el individuo se aniquila a sí mismo y encuentra en esto su relación con Dios.

Como se ve fácilmente, en el texto precedente Fabro utiliza diversos conceptos kierkegaardianos con los cuales todavía no nos habíamos encontrado. Por ejemplo: el concepto de «patético», o de diversos «estadios» (estético, ético, religioso) en el hombre. Concluye Fabro: «En fin, la religiosidad A es de naturaleza socrática, aquella de la sobria razón, del hombre antes de Cristo y fuera de la Revelación».

Pasemos ahora a la religiosidad B. «La religiosidad B en cambio —dice Fabro— es el Cristianismo en su pureza original para el cual la verdad es precisamente la “paradoja”, golpe y escándalo para la razón». Nos encontramos nuevamente con el concepto de «paradoja», y con el lugar que esta ocupa en la religiosidad B (¡la verdad del Cristianismo es una paradoja!), y con su relación con la razón.

En la religiosidad B lo edificante se encuentra afuera del individuo y, por lo tanto, el movimiento es inverso a aquel de la religiosidad A:

En la religiosidad B, que es el Cristianismo auténtico, lo «edificante» es algo que se encuentra afuera del individuo: para encontrarlo, este no procede, como en la A, desde lo exterior hacia lo interior; al contrario, para encontrarlo, debe buscarlo fuera de sí mismo. Y la paradoja se encuentra en el hecho de que, precisamente por este motivo, la religiosidad B tiene apariencia estética: que el individuo ha de buscar algo fuera de sí y que precisamente en esto se cumpla su relación absoluta con Dios. Aquí lo «edificante», lo «serio», ya no se encuentra en la infinita inmanencia (el arrepentimiento en la «conciencia total de la culpa») sino en el ponerse delante de la paradoja de la Encarnación: «Dios en el mundo como un Hombre singular». Y así como un hecho de esta naturaleza, una tal «realidad histórica» única y singular en toda la historia, no puede ser «comprendida» por el pensamiento y golpea contra la misma esencia de su movimiento, por este motivo es la paradoja, el absurdo, lo incomprensible, el terreno de la religiosidad B. Si no se llega a establecer la «paradoja», la religiosidad A quedaría como la más elevada y todo el Cristianismo —precisamente porque dado en aquella realidad histórica determinada y por lo tanto en una forma de exterioridad— sería reconducido a determinaciones estéticas. Por esto la religiosidad A, la religiosidad especulativa, en cuanto que es un movimiento centrípeto y permanece cerrada en la inmanencia, no puede decirse ni como tal transformarse en cristiana, no puede presentarse como Cristianismo.

Señalemos una expresión de este largo párrafo, porque con este tema nos volveremos a encontrar al final de este punto cuando presentemos la «crítica» de Fabro a Kierkegaard: «la paradoja, lo absurdo, lo incomprensible es el terreno de la religiosidad B». Parecería ser que la raíz de la distinción entre ambos tipos de religiosidad está en el modo en el cual cada una se comporta delante de la «paradoja». En el texto que sigue

encontraremos una nueva categoría kierkegaardiana: el «demoníaco» (es decir, el rechazo). Leamos algo más de Fabro:

La distinción entre ambas religiosidades, que es la doctrina característica de la Apostilla, se encarna en el pensamiento de Kierkegaard con su concepción de los estadios de la cual es su último complemento. En términos más accesibles: en la religiosidad A la «paradoja» —la trascendencia del infinito, es decir el «misterio» en sentido cristiano— en la cual consiste lo «edificante» de la religión es diluido en la comprensión de la inmanencia y la ruptura se sutura con el movimiento infinito de la conciencia (por vía de la inmanencia). En la religiosidad B la ruptura es lacerada hacia afuera y el «misterio» intensificado en la paradoja de las paradojas, la realidad histórica de un Dios que se ha hecho Hombre en el tiempo y se ha propuesto como nuestro «Modelo». Aquí es donde la humanidad se divide, como en los tiempos de Jesús, hoy y siempre: o la fe en el amor o el escándalo del rechazo (lo demoníaco).

Finalmente, digamos que para Kierkegaard actualmente la única religiosidad genuina posible es el cristianismo: «Religiosidad por lo tanto intrínsecamente cristocéntrica: después de la venida del Redentor no es posible otra religiosidad genuina; y no es posible, para la existencia, encontrar la verdad fuera o prescindiendo de Cristo, Camino, Verdad y Vida». Es como si dijéramos que solamente en el cristianismo se encuentran los elementos de la religión auténtica.

En otro lugar, durante un curso en la Universidad de Perugia, Fabro citará una afirmación de Kierkegaard en la cual el danés une el problema de Dios con el problema de Cristo para afirmar que todo hombre, en algún momento de su vida, debe necesariamente plantearse este problema.

Textualmente: «Kierkegaard dice: “Todo hombre, crea o no crea, debe plantearse el problema de Dios y el problema de Cristo”... Si no se lo plantea es un tonto: lo resuelva como crea, pero no puede prescindir del problema de Dios»⁵⁰.

⁵⁰ FABRO, C., *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, Università degli studi di Perugia, Lez. XI, 19.4.1967. De los apuntes del curso del año académico 1966-67, en posesión del Archivo del «Progetto culturale Cornelio Fabro».

Resumiendo, Fabro nos presenta la centralidad de la categoría del Singular en el pensamiento religioso de Kierkegaard. Solamente haciéndose Singular delante de Dios el hombre encuentra su plenitud existencial, y esto se realiza propiamente en la religiosidad B. Así lo dice Fabro: «Solamente en la religión, por lo tanto —con la cualidad de “ser delante de Dios”— él obtiene su consistencia por medio de la medida que es Dios: en la religión A como dependencia de la creatura de su creador, en la religión B como decisión de la fe en Cristo para la salvación eterna del pecado»⁵¹.

Cerremos este punto, y también este artículo, con el juicio de valor que hace Fabro del pensamiento religioso de Kierkegaard en «*Problemi dell'esistenzialismo*». Pensamos que puede servir como conclusión de este artículo porque nos proyecta dentro de lo que sería el pensamiento propio de Fabro acerca de la religión.

En sustancia, Fabro salva a Kierkegaard, que es una de las grandes influencias en la «filosofía de la religión» del italiano junto con Santo Tomás de Aquino, además de los otros autores modernos que hemos presentado en este trabajo. De todas maneras, entre los autores modernos parecería que Kierkegaard es el que más ha influido en Fabro, de tal manera que la filosofía de la religión fabriana se muestra como una especie de síntesis tomista-kierkegaardiana prestando especial atención a algunas problemáticas planteadas por los otros autores modernos. La posición de Kierkegaard, dice Fabro, es radical y «en el fondo —para todo cristiano— indiscutiblemente verdadera», es más, «la única verdadera».

Tal vez el elemento que más haya influido en Fabro del pensador danés sea su concepción de la libertad: la experiencia religiosa progresa a través de diversas etapas, pero no de manera necesaria; el Singular debe poner en juego su libertad para «saltar» de una a otra. Cada «crisis» se resuelve con el ejercicio de la libertad, y el gran fracaso del hombre está en no buscar una respuesta «seria» a estas «crisis».

⁵¹ FABRO, C., «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», p. 304.

El punto central «criticado» por Fabro es la actitud kierkegaardiana en relación con la razón: «en Kierkegaard la razón está bíblicamente clavada a la Cruz de Cristo». Pero, como ya lo dijimos, hay que recordar siempre que la razón que Kierkegaard rechaza es la «razón hegeliana» y no la razón «aristotélico-tomista». Más aún Fabro afirma explícitamente que es posible «prolongar» a Kierkegaard en sentido realista. Leamos a Fabro:

El desprecio de Kierkegaard —y es un deber señalarlo— tenía en la mira una particular teoría de la razón, aquella iluminista, hegeliana y romántica; no toda teoría de la razón y no ciertamente aquella de Aristóteles que pudo haber conocido a través de Trendelenburg y que él admiró sinceramente. En este sentido consideramos posible una prolongación del kierkegaardianismo en sentido realista.

De todas maneras hay que reconocer que este «desprecio de la razón», inspirado en el «*credo, quia absurdum*» de Tertuliano, es algo real en Kierkegaard: «La razón sola lleva a la dispersión y a perderse, o por lo menos a una dispersión vana: su religiosidad es aparente e ilusoria porque privada de Trascendencia». Fabro observa acerca de esta actitud: «como todos los remedios radicales, hay que aplicarla en el momento oportuno y después de una preparación conveniente». Pero, y esto es pensamiento de Fabro, si la razón es negada absolutamente, se destruye también el mismo acto de fe:

...con la preparación negativa, aquella de someter por completo la prepotente razón, Kierkegaard arriesga de privar a la «verdad» del sujeto mismo a la que pueda adherirse. Es necesario que el hombre se adhiera con algo a la verdad, y que su adhesión sea dirigida por alguna evidencia: si Kierkegaard reconoce solamente la distancia infinita como incapacidad y la paradoja como absurdidad y la ruptura abierta de los principios de la razón, no se entiende ni cómo ni por qué ni cuándo el hombre pueda conocer, acoger el guiño divino.

Así termina Fabro estas reflexiones acerca del místico danés:

A algunos espíritus menos dispuestos a la posición mística en el esfuerzo de comprimir las fuerzas de la naturaleza los ha exasperado excitándolos a la rebelión. En la solución mística la verdad se salva bien, me parece, en el punto de llegada —la Trascendencia divina— pero no suficientemente en su punto de partida: no solamente no se ha buscado, sino que expresamente se niega cualquier conexión con el mundo o cualquier contacto con el mismo. De todas maneras, un contacto para Kierkegaard existe; y es el hecho histórico, que tuvo lugar en el año tal y en tales circunstancias, de la encarnación del Hijo de Dios. Y esto me parece suficiente para reconocer el fondo estrechamente ortodoxo de su Cristianismo. Pero no fue suficiente para aquellos que, bajo la disciplina del criticismo del idealismo habían perdido toda sensibilidad para el problema estrictamente religioso: el ponerse del singular delante de Dios. Por eso, no sobre Kierkegaard sino sobre Nietzsche, después de Hegel, cae la responsabilidad del existencialismo amoral de la política contemporánea.

Bibliografía

- FABRO, CORNELIO, *Esercitazioni su Kierkegaard*, PUL, 23-XI-71. [La cita está tomada de los apuntes y de las grabaciones en audio del curso (v. Archivo del «Progetto Culturale Cornelio Fabro»)].
- , *Filosofia della religione*, Pontificia Università Lateranense. [Citamos a partir de la grabaciones de audio del curso de «*Filosofia della religione*» dictado por Fabro en la Pontificia Universidad Lateranense durante el año académico '71- '72. Estas grabaciones fueron consultadas en el archivo del «Progetto culturale Cornelio Fabro» (Montefiascone VT, Italia)].
- , *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, Università degli studi di Perugia. [De los apuntes del curso del año académico 1966-67, en posesión del Archivo del «Progetto culturale Cornelio Fabro»].
- , «La dialettica qualitativa in Soeren Kierkegaard», *Dialettica e religione*, Benucci, Perugia 1977, pp. 269-309.
- , «La “sicurezza del numero” come “oppio del popolo” nell'ultimo Kierkegaard», *Humanitas*, XXXVIII (n. 2) 1983, pp. 213-226.
- , *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma, Editrice Studium, 1967.
- , *Problemi dell'esistenzialismo* (Opere complete – 8), Segni, EDIVI, 2009.