

Existencia y Metafísica En recuerdo de Cornelio Fabro¹

1. *Existencia o metafísica.*

¿Exige la existencia ser pensada? ¿No es suficiente con vivirla? Por lo demás, ¿puede ser pensada? ¿Cabe acceder a ella con un pensamiento metafísico? A primera vista, la respuesta a estas preguntas podría ser negativa. Sin embargo, ¿se puede vivir la existencia sin pensarla?

Si por “existencia” se entiende –como suele hacerlo un importante sector de la filosofía a partir de Kierkegaard– el ser del hombre en su peculiaridad, y con la denominación “metafísica” se designa a un pensamiento que tenga la pretensión de alcanzar una verdad *sub specie aeterni*, la expresión “existencia y metafísica” adquiere un carácter paradójico, pues los términos empleados no admiten una unión copulativa por poseer un significado disyuntivo: existencia o metafísica. El mismo pensador danés advierte en numerosas ocasiones que “pensar la existencia *in abstracto o sub specie aeterni* significa suprimirla en su esencia”². Ante la pretensión de encerrar toda la realidad en un sistema (racionalista o dialéctico), Kierkegaard reprocha “a la filosofía moderna

1. En el pasado septiembre (24-27. 9. 1997) se desarrolló en Barcelona el IV Congreso internacional de la Sociedad Internacional de Santo Tomás de Aquino (SITA). El tema estudiado fue "El problema del hombre y el misterio de Jesucristo". La centralidad del tema y la profundidad del debate del congreso suscitaron un gran interés. Por otra parte, fue el primer congreso de la SITA después del reciente fallecimiento de su anterior Presidente honorario, Cornelio Fabro (1911-1995). Para quién, como es nuestro caso, lo conoció personalmente, el tema del congreso supuso también una ocasión para recordar, con agradecimiento, la figura y la obra de Fabro. El presente trabajo pretende ofrecer algunas reflexiones acerca del problema del hombre y de su relación con el misterio de Dios a la luz de lo que el pensador italiano ha dejado, reflexiones surgidas como consecuencia del citado congreso.

2. Cornelio Fabro ha sido uno de los mayores traductores y estudiosos de Kierkegaard en Italia. En lo posible me referiré a las obras de Kierkegaard según la traducción de Fabro; en este caso: S. KIERKEGAARD, *Apostilla conclusiva no científica a las "Migajas filosóficas"*, también denominada *Postscriptum*, tr. italiana de Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, en *Kierkegaard, Opere*, Sansoni, Milán 1993, P. II, Sec. II, c. 3, § 1, p. 427 (de ahora en adelante será citada como *Postscriptum*).

en su totalidad” el haberse construido sobre un presupuesto “no ya falso, sino cómico”, que consiste en haber olvidado –en una “especie de distracción cósmico-histórica”– que el hombre no es nunca un hombre en general, sino un yo, un tú, un él, “cada uno por sí mismo”³.

Para un pensamiento abstracto racionalista que corresponda al objetivo espinociano de conocerlo todo y de conocer el todo *aeterno modo*⁴, pensar la verdad significa prescindir de lo concreto, de lo temporal, del mundo de la existencia, de las circunstancias y de la situación en la que se encuentra el hombre realmente existente. El pensamiento racionalista debe abstraer de la existencia concreta para detenerse en lo universal abstracto. Lo que en esta operación se ve irremediabilmente perdido es la posibilidad de pensar la existencia en cuanto existencia, con la irrepitibilidad que el yo posee.

El ser humano, el existente, es un ser que en su existencia no puede prescindir de sus circunstancias: de su situación histórica, cultural, familiar, laboral, de su biografía y de sus compromisos. Pero, sobre todo, es un ser que no puede renunciar a la toma de decisiones que involucran en primer lugar al propio yo y, con él, a los suyos y a la sociedad en la que se encuentra. En el pensamiento racionalista abstracto, en el que *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*⁵, con la pretensión de una determinación de la verdad de las cosas remitiéndose a un orden ideal *a priori* y necesario, no queda espacio para pensar la vivencia de la decisión que el existente debe llevar a cabo ante las disyuntivas (los *aut-aut*) de la vida⁶.

Si el existente existe tomando decisiones en las que él mismo y lo suyo se ven implicados, la existencia debe considerarse como en movimiento, como una tarea todavía por realizar que tiene por objeto el mismo yo del existente en su singularidad. Desde esta perspectiva, Kierkegaard considera que, de un modo hasta cierto punto semejante al racionalismo, tampoco para una filosofía idealista-dialéctica es posible alcanzar la existencia. En un pensamiento en el que lo finito y particular es visto como un momento del desarrollo del Todo infinito, que será posteriormente superado-conservado (*Aufhebung*) a través de una mediación (*Vermittlung*) racional que alcanzará la reconciliación (*Versöhnung*) definitiva de finito e infinito, no hay espacio para el existente. ¿Puede la mediación conceptual que pretende superar lo singular bajo su consideración *sub specie aeterni* ayudar a un existente, mientras existe, a tomar decisiones que se refieren a su mismo existir y están encaminadas a ser él mismo de un modo más pleno?⁷.

3. *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, § 4, b, p.323. Para un análisis del problema del pensamiento del ser en la *Spätphilosophie* de Schelling, en el que se estudia la distinción entre una filosofía negativa y una positiva remontándose a Spinoza y en el que se ven los problemas de pensar el ser de un modo racionalista vistos por Schelling, cfr. R. HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie der Schöpfung: zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, J.H. Röhl, Dettelbach 1995.

4. Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, V, prop. 40 Scolion, en *Spinoza Opera*, 4 vol., herausgegeben von C. Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1972. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, en *Kierkegaard, Opere, I: Aut-Aut, Un'esposizione ecstatica*, p. 19.

5. Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7.

6. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, P. II, Sec. II, c. 3, § 1, p. 423.

7. Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 2, p. 362.

La conclusión a la que se llega es clara: un pensamiento sistemático, que intenta encerrarlo todo en un sistema racional, para pensar la existencia debe, en primer lugar, quitarla. En todo caso, concede Kierkegaard, para Dios sería posible pensar la existencia dentro de un sistema, pero no se trataría ya de un sistema racionalista, sino de otro orden⁸. El resultado de la especulación racionalista o idealista es una “ilusión”, una quimera, “en cuanto el sujeto existente pretende abstraer, pensando, del hecho de la existencia, y ser *sub specie aeterni*”⁹.

La propia existencia se presenta ante el existente como una misión que debe realizar en la que se ve implicado fundamentalmente el propio yo, el ser mismo del existente. En la medida en que el existente toma conciencia de lo que significa existir –y de ello todo existente tiene ya una cierta conciencia– el hombre “no puede existir sin pasión”¹⁰ porque, al percibir que está en juego su mismo ser, el existir se convierte, “para el existente, [en] su supremo interés”¹¹.

Verse a sí mismo como misión significa que el existente, que ya es un existente, debe todavía llevarse a cabo en cuanto existente, de ahí que la existencia sea vista y vivida como una exigencia insuprimible, irrenunciable e intransferible¹². La existencia se realiza sobre todo en la decisión, en las disyuntivas por las que el existente pasa y en las que decide sobre sí mismo, involucrando en su decidir a otras personas y a su entorno. A través de la decisión el existente se va haciendo lo que va siendo¹³.

Sin embargo, precisamente en la medida en que la existencia constituye el interés supremo del existente, la existencia conserva una exigencia de verdad ante el existente. Frente a la verdad del sistema que, al dejar fuera la existencia se resuelve en una falacia, el existente necesita encontrar la auténtica verdad de la existencia para orientar la suya en función de tal verdad. Kierkegaard denomina el pensamiento abstracto y la presunta verdad que se da en él, pensamiento y verdad objetivos respectivamente. Por contraste, el pensamiento y la verdad genuinos son calificados como subjetivos, no para indicar que, frente al objetivismo racionalista, sólo cabe un subjetivismo relativista, sino para subrayar que dicho pensamiento y verdad corresponden al existente en cuanto sujeto insustituible. La auténtica verdad se dirige, se da y tiene por objeto la interioridad del existente. De ahí que “la misión del pensamiento subjetivo” consista en “comprenderse a sí mismo en la existencia”¹⁴ y que también eso sea insustituible: “solamente el individuo puede, por su cuenta, saber lo que él es”¹⁵.

La disyunción existencia o metafísica es valedera en la medida en que bajo el término metafísica se entienda el pensamiento abstracto racionalista e idealista, pero la metafísica entendida como reflexión que hace referencia al ser no

8. Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, §.4, pp. 322-323.

9. *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, §.2, p. 301.

10. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 3, §.1, p. 429.

11. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 3, §.1, p. 431.

12. Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. I, c. 2, §.4, pp. 322-323.

13. Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 1, pp. 326ss.

14. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 3, §.4, p. 452.

15. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 2, §.2, p. 436.

excluye la existencia. Antes bien, en sentido estricto la implica, pues pretender entender la existencia significa ir a la zaga del ser. Por eso, Kierkegaard reconoce que no han faltado en la historia del pensamiento occidental filósofos con una idea del pensar semejante a la suya: el mérito de Sócrates, por ejemplo, consiste en haber sido un “pensador existente”, un pensador que no olvida qué es el existir¹⁶.

2. Existencia y libertad

La categoría de existencia ha pasado al pensamiento existencialista de este siglo influyendo en una parte considerable de la filosofía contemporánea; para acercarnos un poco más a su contenido recurriremos a un pensador que, si bien se ha resistido a ser incluido en dicha corriente, en cuanto su reflexión sobre el existente no pretendía ofrecer una antropología sino preparar la formulación de la cuestión del ser en cuanto tal, ha dedicado una parte importante de sus reflexiones a pensar el ser del existente. Nos referimos a Martin Heidegger¹⁷. Sin adentrarnos en la riqueza del análisis de *Ser y tiempo* nos limitaremos a recordar algunos elementos significativos para nuestro tema.

Retomando ideas que ya habían aparecido en Kierkegaard, pero despojándolas del marco cristiano en el que el pensador danés las entendía, Heidegger considera al hombre como aquel ente cuyo ser puede ser caracterizado con la expresión *existencia*. A diferencia de las simples cosas, que se limitan a yacer (su ser se reduce al mero estar-a-la-vista, *Vorhandensein* lo denomina Heidegger), a diferencia del ser de las realidades instrumentales, que no yacen simplemente sino que están-a-la-mano (son en cuanto utilizabilidad, *Zuhandensein*), e incluso a diferencia del ser de los animales, el ser del hombre consiste en existir y se caracteriza porque el hombre puede decir constantemente de su ser que es-mío. La experiencia de ser un sí-mismo, un yo que tiene en sus manos su propio existir y que, por tanto, puede afirmar de él que es-siempre-mío (*Jemeinigkeit*) significa, desde un punto de vista ontológico, que el hombre es una relación consigo mismo. En el existir, en cuanto el existente es una relación con su propio ser, lo que está constantemente en juego es el propio ser del hombre. En su existir, “le-va” su propio ser (*es geht um*). De aquí que preguntar por la existencia no sea nunca plantear una pregunta acerca de un qué, sino de un quién¹⁸.

Las características ontológicas de dicho quién (de su ser) las designa Heidegger con la expresión “existenciales”, reservando el término “categorías” para las características ontológicas de entes cuyo ser es distinto del ser del hombre y las denominaciones “óntico” y “existentino” para los modos concretos en los que los existenciales (las notas ontológicas del ser del hombre) son interpretadas, vividas y llevadas a término por un existente. La distinción entre lo que corresponde a lo ontológico-existencial y lo que es óntico-existentino será esencial

16. Cfr. *Ibid.*, P. II, Sec. II, c. 2, p. 369.

17. Cfr. para el sentido de la analítica de la existencia en Heidegger: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe (=GA), Bd. 2, §§ 1-5 y § 72, Klostermann, Frankfurt a. M. 197. Cfr. también, M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, 1975 y F.W. VON HERRMANN, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweite Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.

18. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 9.

para mostrar las diferencias entre la comprensión heideggeriana de la existencia y la comprensión kierkegaardiana.

Además de los existenciales ahora vistos, el existente se caracteriza en Heidegger por estar siempre situado en un contexto con el que establece relaciones. El hombre es un ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), es decir un ser cabe entes (*Sein bei*) que encuentra en dicho contexto y en compañía de otros existentes (siendo-con, *Mitsein*). Los entes están dotados de sentido en la medida en que *se encuentran* en el mundo-contexto, y solamente en cuanto el hombre *los encuentra* en tal contexto puede establecer relaciones (significativas) con ellos, ya que las relaciones que tiende el hombre son siempre significativas, siempre están dotadas de sentido y son posibles, por ello, sólo dentro del contexto en el que los entes tienen sentido. El hombre, además de la relación consigo mismo, establece otros dos tipos de relaciones: en cuanto ser-en-el-mundo, el hombre se ocupa (*Besorgen*) de asuntos que conciernen a entes y se preocupa (*Fürsorge*) de los otros¹⁹. Cada una de estas tres modalidades de relación es distinta de las otras dos, pero en la realidad se da siempre juntas.

El riesgo de la existencia para Heidegger consiste esencialmente en que el hombre, en cuanto sí-mismo que tiene en sus manos su propio ser y en cuanto ser-en-el-mundo, tiene la posibilidad de interpretar y vivir su propia existencia de dos modos: auténtica o inauténticamente. Esta dualidad existensiva de realizar su existencia (los existenciales ahora mencionados) no puede ser esquivada; todo hombre vive o auténticamente o inauténticamente²⁰. La existencia inauténtica se caracteriza porque el existente (ser-ahí, *Dasein*) se olvida de ser un quién que tiene como misión su propio ser, para desperdigarse en una existencia centrada en los asuntos intramundanos (en las relaciones con los entes) y diluirse según las pautas que marca el impersonal se (*man*) de expresiones como “se dice”, “se mantiene”, “se hace”, etc.²¹.

El ser-ahí es capaz de salir de la situación de la inautenticidad superando la situación de crisis que aparece cuando el *Dasein* considera la muerte. Ya Kierkegaard había notado que la atención al tema de la muerte hace caer en la cuenta al existente que los subterfugios para alejarle de su misión son sólo máscaras que le distraen. “¿Se puede anticipar la muerte en una representación?” ¿Se puede alcanzar lo que la muerte significa para el hombre en un concepto racionalista? “¿Puede la idealidad superar idealmente la muerte pensándola? O bien, ¿puede la materialidad vencer la muerte de tal modo que el hombre muera como muere un perro?”²². Es decir, ¿puede el hombre evitar la vivencia “humana” de la muerte, tal como se experimenta ante la muerte de un ser querido, o ante la propia muerte?²³. O con palabras de Pascal, “el hombre es sólo una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo; un vapor, una gota de agua bastan para matarle. Pero aunque el universo le aplaste, el hombre

19. Cfr. *Ibid.*, §§ 12, 25, 26.

20. Cfr. *Ibid.*, § 9.

21. Cfr. *Ibid.*, §§ 28, 35-38.

22. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, P. II, Sec. II, c. 1, p. 348.

23. Cfr. D. VON HILDEBRAD, *Sobre la muerte*, Encuentro, Madrid 1983.

seguirá siendo superior a lo que le mata, porque *sabe que muere* y la ventaja que el universo tiene sobre él, el universo no la conoce²⁴.

La consideración de la propia muerte pone ante los ojos la muerte como un acontecimiento inesquivable de la propia persona: la muerte solo la "muere" uno mismo. Ante la muerte, las ocupaciones que antes reclamaban toda la atención se presentan como sin sentido. La situación emotiva que acompaña a la muerte, en la soledad y aparente sin sentido en la que cae el hombre que la considera, es –según Heidegger– la angustia. Sin embargo, la angustia ante la consideración de la muerte hace recordar al ser-ahí que el sentido de su ser estriba en su misma existencia y no en las ocupaciones tomadas en sí mismas, es decir que su poder-ser (*Seinkönnen*) se refiere a sí mismo en primer lugar, pues su libertad tiene como misión su misma persona²⁵.

Sin poder detenernos en los numerosos elementos del análisis heideggeriano, nos limitamos a señalar que –según el pensador alemán– el existente puede superar el estado de caída (*Verfallen*) de la existencia inauténtica en la medida en que se decide por sí mismo (*Entschlossenheit*), es decir en cuanto retoma su propio ser como constituyendo el empeño fundamental de su existencia. No es que al volver a la situación de autenticidad el existente deje de estar en el mundo, junto a los entes con los que se relacionaba o con las personas con las que convivía, sino que ahora se relacionará con ellos teniendo en cuenta que es un existente al que en su existencia le va su ser, por lo cual debe proyectarse en las posibilidades que el mundo le ofrece para realizarlo.

Sin embargo, el análisis de Heidegger no supera la distinción entre estado de autenticidad e inautenticidad de la existencia, no considera un estado ulterior, como por el contrario, hará Kierkegaard. El horizonte de comprensión del existente es en Heidegger bidimensional, inmanente. El ser del hombre y su libertad se comprenden exclusivamente desde la temporalidad. De ahí que la finitud de la existencia que se manifiesta en 1) su ser-para-la-muerte (*Sein-zum-Tode*), 2) en su ser situado y por tanto limitado a las posibilidades que le ofrece su contexto, 3) en su tener que optar (con un elegir que supone rechazar otras posibilidades), etc. no tenga otra salida que la de ser asimilada como asunción de la propia misión o destino histórico e intratemporal por llevar a cabo. Asumir la propia nulidad sin rechazar la misión de realizarse en el tiempo dentro de un contexto determinado históricamente que se apropia y continúa: he aquí la conclusión del análisis heideggeriano, tras haber considerado la referencia a una instancia trascendente como una modalidad óntico-existencial y no ontológico-existencial del ser humano.

3. Existencia y metafísica

La conciencia de ser un yo que tiene en sus manos su propia existencia, como misión que ha de llevar a cabo, está presente en todo hombre. Sin embargo, en ella se puede crecer, como el análisis heideggeriano ha puesto de

24. B. PASCAL, *Pensamientos*, n. 200 [347 H. 3], en *Obras*, Alfaguara, Madrid 1983. Para una visión de Pascal desde la perspectiva de los estadios de existencia cfr. R. GUARDINI, *Christliches Bewußtsein: Versuche über Pascal*, Kösel, Munich 1956.

25. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 53-60.

manifiesto y como próximamente veremos en Kierkegaard. Cornelio Fabro observa a este respecto, en una de sus últimas obras, que el hombre contemporáneo, precisamente ²⁶.

La libertad supone un riesgo para el hombre, del cual todo existente es más o menos consciente. La percepción de la existencia como riesgo hunde sus raíces, en primer lugar, en la experiencia de la finitud de la propia existencia que nos sale al paso constantemente. Hemos visto en Heidegger algunas de las experiencias que llevan a caer en la cuenta de la finitud de la existencia. El hombre se sabe poseedor de una capacidad, la libertad, que no se ha dado a sí mismo y de la que depende su mismo yo. Esta libertad es una libertad condicionada por la situación en la que se encuentra: por el contexto cultural e histórico, por la propia biografía, por las personas con las que se tiene que ver, por los avatares de la vida. La libertad del hombre es de tal naturaleza que toda elección implica, a primera vista, una renuncia. La libertad humana se realiza a través de relaciones con el mundo, ocupándose de asuntos y preocupándose de personas, que al estar sometidos a la temporalidad son pasajeros. Pero es sobre todo la consideración de la muerte a dar al hombre la conciencia de la propia finitud y del sin sentido en que parece caer toda existencia. En efecto, si la libertad supone esfuerzo ¿qué sentido tiene el empeño en la edificación de la propia existencia si soy un ser-para-la-muerte?

Sin embargo, la existencia humana no se caracteriza únicamente por su finitud, sino que es también un riesgo. En Heidegger el riesgo de la existencia consiste esencialmente en la posibilidad de la inautenticidad, cuando el hombre se diluye en la masa impersonalizada y en los asuntos de los que se ocupa, olvidando que es un sí mismo. Pero ¿es éste el único riesgo de la libertad? ¿No está la libertad humana expuesta también al riesgo del fracaso? El que la libertad pudiese fracasar, aun siendo libertad de una existencia auténtica, significaría que en el análisis ahora expuesto faltaba todavía una dimensión esencial. El fracaso de la libertad supondría el malograrse de la propia existencia, es decir, una edificación de la existencia que acaba con la ruina más absoluta, con la quiebra definitiva de sí misma.

La historia es testigo, por desgracia, de las numerosas ocasiones en las que hombres particulares o grupos de personas más o menos grandes han sucumbido ante el engaño de construir una existencia que se ha demostrado falsa, arruinando la propia existencia y provocando sufrimiento en otros. Aquí estamos ante la presencia de un nuevo sentido del riesgo de la libertad que va más allá del peligro de la inautenticidad del primer Heidegger, y que exige profundizar todavía más en la esencia de la existencia humana, para alcanzar una nueva dimensión de la misma.

La consideración del riesgo de la libertad nos reconduce al tema de la finitud de la existencia, que ahora podemos ver con una luz nueva. Es precisamente la conciencia de la finitud la que nos hace ver que la realidad de la propia existencia, la realidad de los demás y la realidad del mundo en general no se agotan en lo que la experiencia en un primer momento nos muestra. De ahí nace la exigencia de la reflexión que pretende alcanzar una comprensión más

26. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, p. 3.

profunda del propio yo como sí-mismo, de los demás y del mundo, con el objetivo además de orientar la propia existencia en función de dicha comprensión e intentar evitar, de este modo, la frustración de la existencia a la que el riesgo nos expone.

La reflexión que ahora se nos presenta como tarea atañe a la dimensión radical de la existencia, a su finitud ontológica y al riesgo que ésta conlleva: es una reflexión que no puede dejar de lado la existencia en cuanto tal, porque ésta es su tema. La reflexión es ontológica y, al mismo tiempo, existencialmente comprometedora: es una reflexión metafísica con alcance existencial; una especulación que involucra la propia interioridad del sujeto pensante.

Cuando Cornelio Fabro se encuentra con el pensamiento de Kierkegaard (de quien no solamente fue traductor sino uno de los mayores especialistas italianos) ya había madurado su interpretación de la metafísica de Tomás de Aquino, según la cual el núcleo de la metafísica tomista reside en la noción de ser como acto. En opinión de Fabro, el pensador medieval alcanza esta noción releendo la doctrina platónica de la participación a la luz de la noción aristotélica de acto, si bien trasciende ambas filosofías gracias a la doctrina de la creación *ex nihilo*²⁷. Lejos de considerar que la cuestión de la existencia y de la libertad, por una parte, y el tema de ser, por otra, se excluyen, Fabro entendió desde el principio que la metafísica del ser no podía dejar de lado la indagación acerca del ser del hombre y del problema de su libertad, así como la cuestión de la existencia y de la libertad solamente podrían tener respuesta en un marco metafísico.

En un curso, todavía inédito, del año académico 1967-68 titulado “Ser y libertad” se expresa en los siguientes términos: “*Ser y libertad* no son sinónimos pero tampoco constituyen dos temas o investigaciones diversas o heterogéneas, por el contrario se reclaman recíprocamente: el uno remite al otro; (...) constituyen la pareja dialéctica dentro de la cual surge, se desarrolla y debería cumplirse la actuación del ser del hombre. Se empieza desde el ser para captar la libertad, pero el mismo sentido del ser y su dilatarse en el interior del hombre se refieren, se dirigen y no tienen sentido si no es con respecto a la libertad»²⁸.

Efectivamente, la existencia plantea la cuestión del sentido ontológico de su finitud y el problema existencial de la orientación de la libertad. Para Fabro, “profundizar en el sentido real de la nulidad del ente significa penetrar en su origen escondido”²⁹, y ello es cometido de la metafísica en cuanto “es a la filosofía, y en esta a la metafísica como determinación de la verdad del ser en su sentido absoluto, a quien corresponde proyectar la totalidad de la naturaleza y

27. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Turín 1939 en donde ya está el núcleo de su interpretación, que luego profundizará en: C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società Editrice Internazionale, Turín 1960. Cfr. también C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969 (colección de artículos de los años 1936-1967). Sobre este tema nos hemos ocupado en L. ROMERA OÑATE, *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del “actus essendi” según C. Fabro*, P. Lang, Berna 1994.

28. C. FABRO, *Essere e libertà*, curso en la Universidad de Perugia 1967-68, p. 5. Cfr. C. CARDONA, *Metafisica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, y LL. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, Armando, Roma 1996

29. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 15.

del espíritu en la plenitud resolutive, que no puede implicar remisiones que no sean intrínsecas a la posición absoluta del mismo ser”, es decir (como ahora veremos), “al ser de una libertad creadora”³⁰.

4. *Existencia y espíritu finito*

La existencia, en cuanto modo de ser característico del hombre, se nos presenta como finita y por eso plantea un problema especulativo (porque hace referencia a la comprensión del ser) y existencial (porque se refiere a la existencia misma, a su orientación). La finitud supone que, si bien la libertad tiene el rango de prioridad en cuanto origen autónomo de sus actos, es una libertad dada, no autofundada. Considerando la finitud se nos muestra que “lo que parecía y se presentaba como inmediato” –no mediado por un acto fundante, ni dependiente de otra instancia– “es más bien algo “puesto” y derivado y se transforma, entonces, en un momento, en un paso, en un impulso para proceder más allá” –tanto especulativamente como existencialmente– hacia el auténtico Independiente, “hacia el Absoluto de libertad”³¹ y de ser.

El carácter de *prius* de la libertad ha sido entresacado por Fabro también de entre las obras de santo Tomás en las que se estudia la voluntad. Discutiendo la interpretación de quien ve al Angélico como un intelectualista absoluto, Fabro matiza la lectura del pensamiento de Tomás de Aquino acudiendo a algunos textos en los que se puntualiza el dinamismo de la libertad humana. Sin introducirnos en la discusión hermenéutica, nos limitaremos a señalar que Fabro acude, por ejemplo, a la sexta cuestión del *De malo*, en la que se afronta el tema de la elección humana. Allí, subraya Fabro, se mantiene que a la inteligencia le corresponde un primado por lo que respecta a la determinación del acto (*ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu*); sin embargo, desde el punto de vista del ejercicio del acto (*ex parte subiecti*) el primado corresponde a la voluntad, ya que es ella el origen de su propio acto (*voluntas movet seipsam*) y, en cuanto tal, mueve al resto de potencias humanas (...*et omnes alias potentias*), incluso al intelecto (*intelligo enim quia volo et utor omnibus potentiis quia volo*)³².

Fabro considera que en santo Tomás se afirma indiscutiblemente un “dominio objetivo formal del intelecto”³³ con respecto a la voluntad, en la medida en que la presentación del objeto condiciona la elección y en cuanto la unión con Dios consiste en la contemplación. Sin embargo, desde el punto de vista del acto de libertad, considera que hay “un dominio subjetivo existencial (real) de la voluntad”³⁴ en cuanto origen del acto de libertad³⁵ y en cuanto dimensión amorosa de la contemplación.

30. *Ibid.*, p. 4.

31. *Ibid.*, p. 23.

32. Cfr. C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, en *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 13-55. Para la interpretación fabriana de la libertad en santo Tomás y en Kierkegaard cfr. AA. VV. *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984, e AA. VV. *Veritatem in caritate: studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell’LXXX genetliaco*, Ermes, Potenza 1991.

33. C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, pp. 22-27.

34. *Ibid.* pp. 27-35.

La radicación del acto libre en la voluntad y su misma posibilidad se fundan en la dimensión reflexiva o de relación consigo mismo característica del espíritu en Tomás de Aquino. La reflexividad se da a nivel de la inteligencia en la autoconciencia y a nivel de la voluntad en su capacidad de autodeterminarse. Santo Tomás llega a relacionar además la dimensión reflexiva, y en concreto de la voluntad, con la dignidad ontológica del espíritu humano (en la carne, finito) por su mayor cercanía a Dios. Si corresponde a la dignidad divina el no ser inclinada por nada, sino el moverse exclusivamente por pura libertad, por liberalidad, entonces cuanto más cerca de Dios se halla un realidad, tanto más actúa por libertad (*quanto aliqua natura est Dei vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare*)³⁵.

Con independencia de la discusión hermenéutica sobre a qué potencia corresponde en santo Tomás una preeminencia, si a la inteligencia o a la voluntad, lo que se pone de manifiesto en los textos citados por Fabro es que la cuestión de la libertad no se puede enfocar correctamente si no es desde una consideración unitaria de la persona humana. Lo propio del ser espiritual, también del hombre en cuanto unidad substancial de espíritu y cuerpo, es la inescindible relación entre inteligencia y voluntad (*ratio autem et voluntas sunt quaedam potentie operative ad invicem ordinatae; et absolute considerando, ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, in quantum movet rationem*)³⁷. La libertad surge de la relación del espíritu consigo mismo, según la cual el existente es un sí mismo que tiene en sus manos su propia existencia.

El problema existencial tiene una dimensión ontológica, porque solamente en la medida en que esclarezcamos el modo de ser propio del existente, podremos plantear la cuestión de su fundamento (origen) y del sentido (fin) del existir, desde el que enfocar la propia existencia. Pero el problema existencial sólo se soluciona definitivamente en el plano de la libertad. A este respecto Fabro no tiene reparos en hablar de una “estructura trascendental (existencial) de la libertad radical” en santo Tomás, en cuanto sería legítimo afirmar –en conformidad con el espíritu del pensamiento del Aquinate– una “autodeterminación originaria de la voluntad en el ejercicio de la libertad”³⁸. En la reflexión especulativa (antropológico-metafísica) se pone de manifiesto que la raíz de la libertad de la existencia consiste en la relación consigo mismo del espíritu que involucra a sus potencias operativas (*potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas*). La auto-reflexividad se da en cada una de las potencias espirituales pero en la unidad de la persona (*unde tam voluntas quam intellectus reflectuntur utrumque super se, et unum super alterum et super essentiam animae et super omnes eius vires*),

35. Fabro cita, entre otros, textos de *S.Th.*, I-II, q. 9, a.1; *S.Th.*, I, q. 83, a. 1, ad 3; *S.Th.*, I-II, q. 3, a. 3; *S.Th.*, I, q. 9, a. 3; *De Ver.*, q. 24, a. 1; *De Ver.*, q. 24, a. 4; *De Ver.*, q. 24, a. 6; *De Ver.*, q. 22, a. 4; etc.

36. *De Ver.*, q. 12, a. 4. Que el tema es de compleja interpretación lo atestiguan numerosos textos como el siguiente también del *De Ver.* (q. 24, a. 2): “Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet ... Totius libertatis radix est in ratione constituta”.

37. *De Ver.*, q. 22, a.13.

38. C. FABRO, *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, pp. 35-43.

de ahí que sea el existente en cuanto tal quien es libre y se autodetermina conscientemente en la existencia (*intellectus enim intelligit se et voluntatem et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle et [vult] intellectum intelligere et vult essentiam animae, et sic de aliis*)³⁹.

5. Existencia y ser

Determinar que la existencia dice libertad por su dimensión espiritual no zanja la cuestión que la finitud de la existencia y el riesgo de la libertad planteaban. La finitud implica una exigencia de fundamento porque, si bien “la libertad es –ciertamente– el prius de la existencia”, la finitud indica que “este prius puede moverse solamente en la medida en que se funda en un prius fuera de la existencia, en el fundamento del ser”⁴⁰.

En efecto, la experiencia de la finitud (o de la nulidad, como gusta decir a Fabro) empuja al pensamiento a profundizar en la raíz ontológica de dicha nulidad y en su significado existencial. La reflexión que no olvida la existencia con su intrínseca finitud identifica que la nulidad no es dialéctica, es decir, que no se resuelve en un momento del proceso del espíritu o de la comprensión, sino que “constituye el “antes” de la creación y permanece como constitutivo del límite, es decir, de la negación de ser que penetra lo finito”, límite siempre “intrínseco a lo finito en cuanto tal, ya sea éste una piedra o un espíritu”, porque la nulidad expresa “el no-ser del ser del ente” (finito), o sea que éste “es precisamente un ente (y no el Ser) en cuanto está “fuera”, es decir, es distinto del Ser y es creado de la nada. Únicamente la nulidad puede explicar la “diferencia” entre el ente y el Ser”⁴¹.

La nulidad permite identificar el lugar ontológico del ente finito y expresar la diferencia radical entre él y Dios, en cuanto la nulidad “es y permanece inmanente a lo finito”, mientras que Dios es la negación total de la “nada, como negación de realidad finita, de perfección finita, como negación absoluta precisamente de límite”⁴².

De este modo, la reflexión sobre la finitud nos sitúa en el centro de la metafísica y supone un «retorno no a la especulación vacía, no al virtuosismo verbal, sino al último o primer interrogante: cuál es la verdad del ente y cuál es el acto del ente. Esta constituye la investigación del ser (...), que no consiste en la dispersión de la filosofía en las distintas filosofías, sino en el retorno (*Rückgang, Rückkehr*, dice Heidegger) al fundamento. Esto, cierto, no es fácil porque exige una especie de ascesis, es decir, de desprendimiento, en lo que consiste precisamente el acto teórico fundamental»⁴³.

La metafísica va en busca de un saber que no puede ser reducido a lo dado en la inmediatez de la percepción. Sin embargo, el tema de la metafísica (el ser) no es completamente nuevo para el pensamiento, en la medida en que

39. *De Ver.*, q. 22, a. 12. Cfr. también C. FABRO, *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, en *Riflessioni sulla libertà*, pp. 57-85.

40. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, pp. 26-27.

41. *Ibid.*, pp. 14-15.

42. *Ibid.*, p. 16.

43. C. FABRO, *Essere e libertà*, p. 5.

cualquier acto del existente, cualquier relación con los entes que encuentra en su mundo, con los demás y consigo mismo, presupone la conciencia de la realidad, es decir del ser⁴⁴. Sin esta conciencia no se establece ninguna relación cognoscitiva, práctica o personal. La presencia del ser en el pensamiento tiene, por tanto, una prioridad absoluta ya que está presupuesta en cualquier acto del sujeto: en cualquier operación cognoscitiva, en el ser consciente de la conciencia, en todo acto de voluntad⁴⁵, en las relaciones interpersonales⁴⁶, etc. En definitiva, toda manifestación operativa del existente presupone la conciencia del ser⁴⁷. Por esto se puede definir la conciencia como *ser-para-el-ser*: “ser-para-el-ser. es por tanto la determinación esencial de la conciencia según su ser, que consiste en hacer aparecer el ser y en aparecer en el ser”⁴⁸.

En cuanto presupuesto, «en el ser no se entra, porque en él se está siempre, y el pensamiento no sale del ser, porque salir del ser es para el pensamiento salir de sí mismo, lo cual es contradictorio para la conciencia: sería un ser-consciente que al mismo tiempo no es consciente o bien un *decidir* abandonarse a sí misma para trasladarse más allá del ser»⁴⁹.

Sin embargo, el ser no se presenta al hombre en sí mismo, como ser infinito, sino siempre en el ente, el cual constituye el concreto *primum cognitum* para santo Tomás y, en cuanto tal, está presente (presupuesto) en toda relación cognoscitiva y volitiva del existente⁵⁰.

La reflexión sobre la experiencia pone de manifiesto que en el ente (cuyo saber está presupuesto en todo acto del existente) se da una dualidad de acto (el ente está *siendo*) y de contenido (el ente está siendo *algo*). “La dualidad intrínseca a la noción de ente está presente por tanto también en el análisis fenomenológico: una cosa es la cosa como cosa, y otra el hecho de ser de la cosa. Esta dualidad de sujeto y acto es la primera entre todas, y es la razón de por qué se pueda presentar cualquier otra: lo mínimo que yo puedo percibir de alguna cosa es que es *algo* en acto y ningún objeto es perceptible, si antes no es percibido como *algo* en acto”⁵¹.

44. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, p. 199: “L'essere, come esistenza, infatti è da noi toccato e vissuto nelle oscure intuizioni della sensibilità e nella presenzialità effimera che hanno in noi gli atti all'anima nostra, e mai penetrato dal nostro intelletto intuitivamente nella sua profonda attualità. È strana, ma è pur questa la condizione del nostro intelletto: esso arriva a comprendere direttamente solo l'essenza, e non coglie l'esistenza che entro un'essenza, secondo la fisionomia di questa”.

45. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965, p. 12: “È cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere? *Essere cosciente, decidere...* e simili atti con i quali si esprime il rapporto originario della verità dell'essere, attestano in modo incrollabile la qualità di *prius* assoluto che compete all'essere stesso”.

46. *Ibid.*, p. 11: “In realtà 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 qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all'essere”.

47. *Ibid.*, p. 13: .

48. *Ibid.*, p. 13.

49. *Ibid.*, p. 12.

50. *De Ver.*, q. I, a. 1: “*Illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*”; cfr. q. XXI, a. 4, ad 4.

51. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978, p. 498.

La prioridad del saber del ente en cuanto presupuesto (lo que podríamos llamar la precomprensión del ente presupuesta en toda relación establecida por el existente) no desaparece nunca porque determina completamente la vida intelectual y volitiva, es el soporte último y radical que da sentido a toda acción humana. De ahí que Fabro lo denomine “semantema trascendental”, indicando con esta expresión que el *primum cognitum* sostiene toda la vida consciente del hombre. “*Ente*, entonces, en cuanto es el semantema originario que indica *lo que tiene el acto de ser*, es el semantema de la primera y última concreción de la realidad en acto, en cuyo interior se actúan todas las restantes determinaciones de la realidad como sus participaciones. *Ente* es el semantema *trascendental fundante* respecto a cualquier otra determinación de lo real: se escapa a cualquier determinación lógica (de género y especie) en cuanto no se encuentra en la vertiente de los conceptos formales constitutivos, sino que se pone como plexo primero del acto primero (el *esse*), como fundamento de la realidad de todas las formas y de todos los actos que constituyen lo concreto en sí, fuera del pensamiento y de la mera posibilidad”⁵².

La metafísica es el saber que vuelve sobre el presupuesto radical para comprenderlo con mayor profundidad. Por ello, la metafísica no puede olvidar que el ser no es puesto por la conciencia, sino encontrado por ella. Por el contrario, señala Fabro, “la filosofía moderna ha llevado a cabo un nuevo inicio con la conciencia y ha invertido por eso la perspectiva del ser operando el más audaz y fascinante intento del espíritu humano, el de la autofundamentación radical del pensamiento en sí mismo”⁵³.

La disyuntiva que se presenta ante el pensamiento determina esencialmente el enfoque, el desarrollo y la conclusión de la especulación. Y no sólo de ella; también la orientación de la existencia –como la crítica de Kierkegaard a la modernidad ponía de manifiesto– se verá influida por la disyuntiva entre un ser encontrado o un ser puesto por la conciencia. “Se trata, según la fórmula más simple, de que mientras en el realismo es el ser, su darse y su presentarse a la conciencia, lo que funda y lleva al acto a la conciencia misma (la cual se transforma por esto en conciencia del ser y configura la verdad como conformidad con el ser), en el pensamiento moderno –gracias a la duda radical– se hace el inicio con y desde sí mismo, desde el propio acto de *cogitare*, de tal modo que el ser expresa el ser-en-acto de la conciencia, se identifica con su actuarse y se configura según el modo en que viene atribuido a su actuarse”⁵⁴.

52. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milán 1983, p. 206.

53. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969, p. 1091. «Si la afirmación de la conciencia es *cogito ergo sum*, si el *Ich denke überhaupt* procede únicamente de sí mismo, entonces el ser es el pensamiento y el pensamiento es el ser porque ser es ser-de-conciencia (*Bewusst-Sein*): éste es el abc del pensamiento moderno, como el comienzo más obvio de toda reflexión teórica; de este modo la experiencia, el arte, las ciencias son las vías, las formas, los modos de actuarse del ser-de-conciencia y por eso de la realidad humana que se expresa y se recoge en tal conciencia. La filosofía como reflexión sobre la verdad del ser-de-conciencia expresa la verdad en la identidad suprema, el Concepto del concepto, la unidad de todas las formas» (C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Nuevos Esquemas, Buenos Aires 1969, p. 25).

54. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, p. 1010.

La posibilidad de una metafísica que no caiga ni bajo la acusación de Kierkegaard de haber olvidado la existencia, ni bajo la heideggeriana del olvido del ser estriba, ante todo, en no invertir la relación ser-conciencia. “Es la conciencia la que se funda sobre el ser en todos sus modos; porque el Yo es el sujeto por esencia del cual nadie puede abstraer, es el núcleo indestructible de la propia singularidad, y el singular es lo real, tanto en nosotros como fuera de nosotros. Ahora bien, sí se puede abstraer de lo real actual para tener las *esencias*, las formalidades puras; pero el ser no es una esencia, el ser es el acto y es lo que hace ser cada cosa en acto. Para aferrar el ser acto yo no puedo abstraer de lo real, sino que debo internarme en él; la conciencia, el Yo, el pensamiento, el concepto... del idealismo son formalidades abstractas, son el ser reducido a esencia, es decir el ser negado como ser”⁵⁵.

Curiosamente, también la experiencia de la finitud debería ser la que aclarase que el ser no puede reducirse a ser-de-conciencia si no queremos perderlo en cuanto tal. En efecto, “el *logos* que es el portador de la verdad, desde el momento en que el hombre puede estar sujeto al error, no coincide inmediatamente con el ser sino mediante el pensamiento: porque esta mediación puede ser confundida y obstaculizada, aparece el error, que es, a su modo, signo de la independencia del ser respecto al pensamiento”⁵⁶.

Con otras palabras, “la advertencia de la nulidad cualifica a la conciencia humana como trascendencia”⁵⁷, y ello en dos niveles. En primer lugar, en el nivel cognoscitivo, porque la conciencia de la nulidad manifiesta la finitud de la propia inteligencia, indicando que la inteligencia no puede agotar el ser y se limita a ser capacidad de presentación (trascendencia cognoscitiva). En segundo lugar, en el nivel ontológico, en cuanto la experiencia de la finitud anula la posibilidad de que el ente no sea fundado y hace emerger en la inteligencia la dimensión trascendente (Dios), a través del proceso reflexivo de fundamentación. Si, podríamos decir, la finitud del ente no espiritual se limita a la dimensión constitutiva, ontológica, del ente que no es el ser sino que lo tiene de un modo participado, en el existente, en cuanto tiene conciencia de la finitud, esa misma es “garantía de apertura y disponibilidad” para trascenderse, siendo “la vida de la conciencia” en definitiva “una lucha contra la nada”⁵⁸.

Fabro presenta en *Partecipazione e causalità* una visión sintética del proceso de fundamentación propio de la metafísica, que empieza volviendo al ente presupuesto en todo acto del existente, para desentrañar su dimensión última y, viendo que la finitud se enraza en el mismo núcleo ontológico del ente, va en busca del fundamento trascendente del ser finito del ente: “el método de la metafísica tomista no es ni intuitivo ni demostrativo, sino *resolutivo*, que consiste en pasar de las determinaciones más vagas a las más propias, de acto en acto, de potencia en potencia, de tal modo que de los actos múltiples y superficiales se pasa a los más constantes y así hasta el último o primero, que es el *esse*. Esta forma de *pasar* no es demostración ni intuición, pero podría ser llamada

55. C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, p. 30.

56. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 133.

57. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 17.

58. *Ibid.*, p. 17.

fundamentación; ésta, sin embargo, no puede darse sin una cierta experiencia o aprehensión directa. En primer lugar, está claro, tenemos la aprehensión directa del *pasar* mediante el cual se actúa el proceso de *fundamentar*; sin embargo, después, y como consecuencia, tal proceso de *fundamentación* no tendría sentido si no implicase la emergencia en la conciencia del acto último, el *esse*, en el cual se aquieta el proceso mismo, porque el proceso, para formarse, exige una cierta aprehensión del punto de llegada, según un modo que la tenga sólidamente”⁵⁹.

El tema de la metafísica es, como se ve, el ser: “el punto de vista propio del análisis metafísico es que el punto de partida y el punto de llegada coinciden efectivamente: el principio es el *esse* como acto del *ens* y el final es el *esse* como acto de los actos y perfección de todas las perfecciones. El *esse* que en el inicio es el acto más común, al final se manifiesta como el acto más intenso que trasciende todos los actos y los debe generar de la eterna e inagotable fuente de la propia plenitud”⁶⁰.

La impresión de circularidad o, mejor dicho de movimiento en espiral, del pensamiento ha sido una constante, subraya Fabro, de los pensadores que han pretendido pensar el ser, sin limitarse al estudio de las esencias. Es el caso de Parménides, de Hegel⁶¹, de Heidegger⁶². Pero solamente en santo Tomás se dirige el pensamiento hacia la comprensión del ser como acto primero: “el progreso principal de la noción tomista de *esse* consiste precisamente en tratar el *esse* como *acto* y en proclamarlo la perfección *κατ’ἐξοχήν*, lo cual constituye una auténtica revolución respecto al aristotelismo y al platonismo y quizá respecto a todas las principales formas históricas de la filosofía que centran el acto en la forma y en la esencia. Por el contrario santo Tomás antepone a la esencia el *esse* como *acto* actuante primero. En un primer conjunto de textos el acto de *esse* se presenta como “acto primero y último”, “actualidad de toda forma o naturaleza”; es el “acto más formal y más simple”. En otra serie de textos, el *esse* es presentado como lo que en las cosas es “lo más *íntimo* y profundo” y el “complemento de todas las perfecciones”. El *esse* por tanto es lo que hay de *más perfecto* en la realidad y el nombre más propio (o el menos impropio, si se prefiere) que nosotros podemos dar a Dios es el de *Ipsum esse subsistens* que es el *esse sine addito* o bien el *esse per essentiam*”⁶³.

En este proceso de reconducción de lo fundado al fundamento consiste la contribución de la especulación al problema que la finitud de la existencia plantea. Que la distinción radical y “definitiva de ente por participación y de *esse* por esencia venga como última o exija un proceso más o menos complicado de

59. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 64.

60. *Ibid.*, p. 221.

61. *Ibid.*, p. 532: «Con independencia de la crítica al modo con el que Hegel ha encontrado el *Sein* en el que él sitúa el comienzo (*Anfang*) del pensar puro, y al método con el cual la dialéctica hegeliana pasa del *Sein* inicial absolutamente indeterminado al *Sein selbst* de plenitud que es la determinación de Dios, es mérito de Hegel el haber vuelto al *esse* como inicio, medio y término del filosofar y haber reafirmado, después de Parménides, la perfecta circularidad del pensar, fundamentando la verdad del ser en el silogismo de la identidad absoluta»

62. Cfr. C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, pp. 81-86.

63. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, p. 181.

reflexión metafísica, no significa que comporte una verdadera y propia demostración: en realidad se trata de un proceso de *retorno*, o bien de una toma de posesión explícita por parte de la mente de lo que estaba dado implícitamente en el *ens confuso* de la primera aprehensión. Se trata, por tanto, de un proceso de *clarificación*, de *ostentación*, que consiste en apropiarse del ente mismo, ya dado y presente en la conciencia en su actualidad desde el principio. Porque es precisamente el darse inmediato del ente a la conciencia lo que constituye el principio mismo [de la conciencia] y es este principio el que circula perennemente y reclama y empuja todo problema del pensamiento”⁶⁴.

Sin embargo, con la dilucidación metafísica no se concluye el problema de la existencia. Todavía se mantiene la dimensión existencial de problema de la finitud. A esta dimensión debemos volver ahora.

6. Existencia y trascendencia

La apertura del hombre a Dios no puede reducirse solamente a la dimensión cognoscitiva (especulativa o experiencial) ya que la exigencia que comporta la existencia corresponde, en primer lugar, al orden de la libertad. Con la reflexión metafísica (especulativamente elaborada o fruto del pensamiento espontáneo) el hombre alcanza la conciencia de su fundamento en Dios. La dependencia de Dios no cesa, es decir, la realidad finita se mantiene como finita y como fundada constantemente. El ente creado es lo “siendo-creado” que continuamente depende del Creador. Ante este conocimiento y al sentir la exigencia del compromiso consigo mismo, el existente puede recapacitar sobre qué significa libertad, pensamiento y apertura a los demás, es decir sobre lo que significa ser persona.

La persona ocupa el lugar de mayor dignidad en la escala de realidades finitas, con un salto ontológico con respecto a lo que es impersonal mayor que el que se da entre otros dos planos cualesquiera de la realidad. De este modo, con un pensamiento analógico, el existente se acerca especulativamente al carácter personal de Dios. “A partir de la presencia originaria de la persona finita a sí misma, en la tensión de las exigencias de la existencia, puede aflorar la posibilidad de la afirmación de la persona infinita creadora”⁶⁵. Captar la creación supone reconocer que Dios es personal, lo cual remite a la conciencia de la propia libertad, porque “el hombre no podría reconocer la absoluta libertad de Dios” (elemento central de la noción de creación *ex nihilo*) “si él no se conociese y no se sintiese libre, como tampoco podría reconocerle a Dios la producción total de la realidad en la alternativa entre la nada y el ser, si él no fuese causa productiva de la realidad según la alternativa entre lo posible”⁶⁶ y lo decidido en el orden de la libertad.

Reconocer a Dios como persona, siendo característico de la persona la relación con el otro, hace que el existente empiece a tener conciencia de que Dios no es solamente su fundamento, sino el destino de su existencia. Si el fundamento de lo finito es el crear personal de un Dios autosuficiente, que no

64. *Ibid.*, p. 238.

65. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 36.

66. *Ibid.*, p. 35.

necesita para nada de la creación (como *Ipsum esse subsistens*), plenitud no ligada a nada, no dependiente de nada (*Ab-solutus*), que crea por puro amor, entonces la creación es vista como un donar gratuito de la Persona sumamente Buena (el Óptimo). Dios que dona, es Dios que llama a la existencia. Un Dios que concede una existencia libre es un Dios que llama al existente a la plenitud, que –en cuanto espíritu– solamente podrá encontrarse en la comunión con dicho Dios.

Como subraya Fabro, es la persona en su dimensión existencial, ante la conciencia de su finitud y de las exigencias que implica su libertad con respecto a sí y a los demás, lo que provoca la pregunta sobre Dios, mucho más “que los mismos primeros principios de la lógica”. En efecto, “el hombre no se afana ni angustia por su ser, no se siente movido a preguntarse acerca de su propio destino (...) a partir de principios abstractos; (...) lo que le inquieta e impele a trascenderse cuestionando es la conciencia de los límites del propio ser y de la propia situación en el mundo”⁶⁷.

Con el reconocimiento de un Dios personal, el existente empieza a entenderse a sí mismo desde una nueva perspectiva, que podemos caracterizar con dos notas. Por una parte, el existente se comprende a sí mismo desde un fin que da el sentido último de la vida. Una comprensión de la existencia propia desde un *τέλοζ* es la primera respuesta al problema del riesgo de la libertad, al que antes nos referíamos, ya que la primera dimensión del riesgo consiste en la posibilidad de frustrar la existencia por no saber cómo orientarla. Por otra parte, el existente comienza a intuir que Dios concede “al espíritu finito no sólo la existencia de la libertad en su estructura como posibilidad, es decir, como infinita posibilidad de elección, sino que le ofrece también la posibilidad de realidad como [relación de] Persona a persona, Libertad a libertad”⁶⁸. El ofrecimiento de esta posibilidad será la respuesta definitiva al problema del riesgo, como ahora veremos.

Que duda cabe que la conciencia de esta nueva comprensión existencial únicamente será clara con la revelación divina, sin embargo se puede encontrar una intuición de ella en algunas manifestaciones religiosas de la humanidad, en particular en las actitudes orantes de ciertas religiones. En todo caso, lo alcanzado ahora repropone la cuestión de comprender mejor la existencia con el objetivo de orientarla correctamente. Aquí vuelve a surgir la figura de Kierkegaard, con su visión de la existencia como constituida por tres niveles y no exclusivamente por dos, como era el caso del Heidegger de *Ser y tiempo*. El paso de una comprensión de la existencia según los estados de autenticidad e inautenticidad heideggerianos a los tres estados de Kierkegaard es posible por los dos elementos ahora indicados: por la conciencia de un *τέλοζ* de la existencia y por la conciencia de un Dios personal.

7. Existencia y decisión

Kierkegaard considera que la existencia puede ser vivida de diferentes modos, según niveles que corresponden a un mayor o menor grado de intensidad del yo.

67. *Ibid.*, p. 36.

68. *Ibid.*, p. 39.

La intensidad en el yo, como ahora veremos, es susceptible de una gradación porque el yo puede diluirse en un modo de existencia exclusivamente centrado en los asuntos mundanos, o bien puede ser más consciente de sí mismo y tomarse como el objetivo de su existencia. Sin embargo, dentro de la modalidad de existencia caracterizada por una mayor conciencia del yo y un compromiso más alto en la propia existencia caben también diferencias en la intensidad del yo. En el pensador danés la intensidad del yo es paralela al grado de singularidad del yo, porque a mayor singularidad, es decir a menor grado de disolución en lo impersonal de la muchedumbre o de lo mundano, o a menor grado de comprensión de sí en función de una idea abstracta o general, mayor es la intensidad del yo.

Kierkegaard describe su visión de los niveles de la existencia –sin pretensiones sistemáticas– en diferentes obras. En *Aut-Aut*, por ejemplo, considera que la existencia puede ser vivida según dos niveles, uno que corresponde a la existencia estética (limitada a lo mundano) y otro propio de la existencia ética. En *Temor y temblor* la bipartición de la existencia se establece entre un nivel ético (teniendo aquí como referente de la existencia ética la ética de corte kantiano-hegeliana) y un nivel religioso. En la obra *Estadios en el camino de la vida* se ofrece una tripartición entre vida estética, vida ética y vida religiosa, pero la disyuntiva clave se da aquí entre vida estética y vida ético-religiosa. En todo caso, tradicionalmente se ordena la concepción kierkegaardiana según tres niveles de existencia que constituyen las tres posibilidades de existir: el nivel o existencia estética, en el cual el existente se centra en las realidades sensibles olvidando su yo; el nivel o existencia ética, en el que el yo se recupera de la dispersión del nivel anterior y concentra el esfuerzo de su existencia en su yo en función de un fin ideal, y por eso abstracto o general; y el nivel religioso, en el que el yo alcanza su máximo grado de conciencia y de singularidad porque en este nivel el yo se ve con su libertad personalísima ante Dios. En la breve referencia que ahora haremos a la visión de Kierkegaard nos centraremos en la presentación de las modalidades de existencia que hace en *La enfermedad mortal*, obra central también en este punto.

Como ya hemos visto, adentrarse en la cuestión de la existencia significa profundizar en la comprensión del hombre, de lo suyo más peculiar. Y ¿quién es el hombre? “El hombre es espíritu. Y ¿Qué es espíritu? Espíritu es el yo. Y ¿Qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo mismo, obien es, en la relación, el relacionarse de la relación consigo misma”⁶⁹. ¿Qué se quiere decir con esta formulación del ser del hombre?

Kierkegaard considera al hombre, en primer lugar, como una síntesis de elementos o dimensiones que se relacionan constituyendo una unidad. “El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de posibilidad y necesidad”⁷⁰. El hombre es una síntesis de apertura cognoscitiva y volitiva a lo *infinito* y de existencia situada en un contexto *finito*; una síntesis de una dimensión *eterna* (un yo que siempre es él mismo) y de dimensiones *temporales*

69. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, en *Kierkegaard, Opere*, P. I, A, A, p. 625. Para una autointerpretación de la obra kierkegaardiana cfr. S. KIERKEGAARD, *Mi punto de vista*, Aguilar, Madrid 1988; para una visión de conjunto del pensamiento de Kierkegaard en este punto cfr. M. FAZIO, *Il singolo kierkegaardiano: un sintesi in divenire*, en "Acta Philosophica", 5 (1996), pp. 221-249.

70. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, en *Kierkegaard*, P. I, A, A, p. 625.

que van sucediendo; una síntesis de *posibilidad*, porque puede devenir, cambiar, hacerse, mientras existe, y de *necesidad* porque es un ser con una naturaleza, con una biografía, con una personalidad, etc. No obstante, “visto así, el hombre todavía no es un yo”. La síntesis o relación de elementos es un yo cuando la relación es consciente de sí y decide sobre sí misma. “si la relación se relaciona consigo misma, entonces (...) es un yo”⁷¹.

Sin embargo, la síntesis, ya dada desde el origen, porque si no no se podría hablar de hombre, debe alcanzar su situación de equilibrio y plenitud con el transcurso de la existencia. Para alcanzar el equilibrio de la síntesis, la relación se relaciona consigo misma, se toma a sí misma como lo relevante de su vivir y así es un yo que existe en cuanto tal. En ese momento, lo decisivo para el existente es determinar el estatuto ontológico del yo. A este respecto hay que tener en cuenta que “tal relación que se relaciona consigo misma, un yo, o bien se ha puesto a sí misma o bien ha sido puesta por otro”⁷². La respuesta a esta disyuntiva ontológica determinará el modo de realizar la relación consigo mismo del yo, es decir determinará la modalidad de su existencia. “Si la relación que se pone en relación consigo misma ha sido puesta por otro, (...) la relación es a su vez relación que se pone en relación con quien ha puesto la relación entera”⁷³.

Que el yo haya sido creado no suprime la libertad (su vivir como existencia), pero implica una finitud ontológica, o sea indica que el yo es derivado. “Una tal relación derivada, puesta, es el yo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y, poniéndole en relación consigo misma, se pone en relación con otro”⁷⁴. Kierkegaard subraya que el “yo es libertad” porque “una relación, aunque sea derivada, que se pone en relación consigo misma es libertad”⁷⁵. Ahora bien, la finitud ontológica atañe al yo de tal modo, que el yo, en su existencia, deberá hacer las cuentas con ella constantemente. Lo que llevará a Kierkegaard a concluir que “el yo, síntesis (...) que se pone en relación consigo misma y cuya misión consiste en llegar a ser sí misma” tiene un estatuto ontológico de tal naturaleza que su “misión (...) no se puede llevar a cabo si no es mediante la relación con Dios”⁷⁶.

El existente no puede renunciar a ser como existente, a vivir existiendo, es decir, a vivir teniendo que llevarse a cabo. “El hombre no puede desprenderse de la relación consigo mismo, como tampoco de su yo, lo que viene a ser lo mismo porque el yo es la relación consigo mismo”⁷⁷. Y en su existencia (en cuanto ser finito) no puede tampoco evitar *a priori* el riesgo del fracaso, porque el equilibrio de la síntesis está expuesto a la frustración. El existente, por ejemplo, puede desorbitar su dimensión de infinito y llegar a vivir en la irrealidad fantástica de comprensiones del yo, de formas de religiosidad o de actitudes

71. *Ibid.*, P. I, A, A, p. 625.

72. *Ibid.*, P. I, A, A, p. 625.

73. *Ibid.*, P. I, A, A, p. 625.

74. *Ibid.*, P. I, A, A, p. 625.

75. *Ibid.*, P. I, C, p. 634.

76. *Ibid.*, P. I, C, A, a), p. 634.

77. *Ibid.*, P. I, A, B, p. 627.

existenciales en general en las que se olvida de que es un ser finito. “Lo fantástico es, en general, lo que conduce al hombre hacia lo infinito de tal modo que, alejándole de sí mismo, le impide volver a sí”⁷⁸.

Por el contrario, olvidar su dimensión de infinito tiene lugar cuando el hombre se limita a lo mundano. “La mundanidad consiste en atribuir a las cosas sin importancia un valor infinito”⁷⁹. Quien se encuentra en esta situación olvida que “todo hombre está configurado, en su origen, para ser un yo [que] está determinado para devenir un sí-mismo”⁸⁰. Aquí todo “es falta de originalidad”, el existente “por miedo a los hombres, renuncia a ser sí mismo, (...) no osa a ser sí mismo en la existencia esencial”⁸¹ y acaba por alienarse. “Viendo en torno a la muchedumbre de los hombres, ocupándose de toda suerte de asuntos mundanos y aprendiendo cómo van las cosas del mundo, tal hombre se olvida de sí mismo, olvida que él tiene un sentido divino, no osa a creer en sí mismo, considera excesivamente arriesgado ser sí mismo y que es más fácil y seguro ser como los otros, (...) ser un número entre los otros en la muchedumbre”⁸².

También desde el punto de vista de la síntesis de posibilidad-necesidad está el hombre expuesto al fracaso. El yo “es tan posible como necesario: es cierto que es sí-mismo, sin embargo debe llegar a ser sí-mismo”⁸³. En esta dualidad de “ser-ya” y de “todavía llegar-a-ser sí mismo” se cifra el juego entre necesidad (ser ya) y posibilidad (devenir). La posibilidad lanza hacia adelante, pero tiene el peligro de olvidar la necesidad (el estatuto del yo, su situación, su contexto, su historia, etc.) provocando que el yo huya de sí mismo. Olvidar la necesidad significa que falta la capacidad de asimilar los límites del yo, que el existente no quiere aceptar ser un yo determinado y, por esto, necesario. En esta situación, el yo se pierde en las posibilidades que se le ofrecen o imagina. El suceder de posibilidades desconectadas de la realidad del yo acaba por transformarse al yo en un “espejismo”. “Uno puede extraviarse en la posibilidad de todos los modos posibles, pero esencialmente de dos. Una de las formas es la del deseo, la de la aspiración; la otra, la de la melancolía-fantástica (la esperanza, el miedo o la angustia)”⁸⁴.

Por el contrario, el desequilibrio en la existencia por parte de la necesidad reside en la renuncia a seguir adelante, a forjar nuevas posibilidades, a mantener la esperanza cuando se hace particularmente patente la realidad del límite, de la finitud del existente, ante situaciones que llevan a desanimarse con la existencia. “La ausencia de posibilidad significa o bien que para un hombre todo se ha tornado necesario” y no se ve ninguna salida a la situación problemática, “o bien que todo se ha tornado trivial. El determinista, el fatalista, está desesperado y, en cuanto desesperado, ha perdido su yo porque para él todo es necesidad”⁸⁵.

78. *Ibid.*, P. I, C, A, a), p. 635.

79. *Ibid.*, P. I, C, A, a), b) p. 636.

80. *Ibid.*, P. I, C, A, a), b) p. 636.

81. *Ibid.*, P. I, C, A, a), b) p. 636.

82. *Ibid.*, P. I, C, A, a), b) p. 636.

83. *Ibid.*, P. I, C, A, b, a), p. 637.

84. *Ibid.*, P. I, C, A, b, a), p. 638.

85. *Ibid.*, P. I, C, A, b, b), p. 640.

El aspecto que Kierkegaard quiere subrayar en su análisis es que el hombre sólo puede alcanzar su plenitud en la relación con Dios. Y esto por dos motivos. En primer lugar, porque por su estatuto ontológico de existente, el hombre es un yo que debe llevarse a cabo en cuanto tal. La realización del yo alcanza su momento crucial en la decisión ante la elección más radical del existente, la de vivir en relación con Dios (que le llama a una comunión personal con Él) o al margen de Dios (lo que implica la alienación del hombre). En segundo lugar, porque el yo, siendo finito, “por sí mismo, no puede alcanzar el equilibrio y la quietud, ni permanecer en tal estado, si no es poniéndose en relación con quien le ha puesto, al ponerse en relación consigo mismo”⁸⁶.

Todo lo anterior significa que cuando el hombre se sitúa al margen de Dios, no es capaz de llegar a ser sí mismo, su existencia se frustra y empieza a vivir en un estado que Kierkegaard caracteriza con el término *desesperación*.

Para el pensador danés, en *La enfermedad mortal*, son posibles tres modalidades de existencia. Las dos primeras tienen en común que corresponden a situaciones existenciales en las que se pretende vivir al margen de Dios: la una porque, viviendo de cara a lo mundano, olvida que es un yo; la segunda porque, consciente de ser un yo, no se pone en relación con Dios. Estas dos modalidades se pueden considerar modos de la desesperación. La primera como “la desesperación que ignora ser desesperación, o la desesperada ignorancia de ser un yo”⁸⁷. La segunda tiene a su vez “dos formas de la desesperación en sentido propio: desesperadamente no querer ser sí mismo, o desesperadamente querer ser sí mismo”⁸⁸. La desesperación es el estado en el que el hombre se encuentra frustrado en su ser y del que no es capaz de salir al evitar la relación con Dios. En este sentido la *desesperación* es la auténtica *enfermedad mortal*, porque afecta a lo más íntimo del hombre, mucho más que cualquier otra desgracia. “Entendida cristianamente, ni siquiera la muerte es la *enfermedad mortal*, y menos aún lo es un sufrimiento terreno y temporal, pobreza, enfermedad, miseria, tribulación, adversidad, tormentos, penas espirituales, luto, afanes”⁸⁹, porque el existente pasa por estas desgracias o las vive, mientras que la desesperación es el estado que corresponde a aquello en lo que el yo, en cuanto existente, se ha transformado.

La tercera modalidad de la existencia corresponde al “estado del yo cuando la desesperación ha sido extirpada completamente”, cuya formulación “es la siguiente: poniéndose en relación consigo mismo, queriendo ser sí mismo, el yo se funda, transparente, en la potencia que lo ha puesto”⁹⁰.

El primer estadio es el de la existencia estética, en la que el yo se olvida de sí mismo, y que “deriva del hecho que la sensualidad y los impulsos sensuales del alma dominan a este hombre completamente; deriva del hecho de que es excesivamente sensual para tener la valentía de arriesgar y aguantar el ser espíritu”⁹¹.

86. *Ibid.*, P. I, A, A, pp. 625-626.

87. *Ibid.*, P. I, C, B, a, p. 641.

88. *Ibid.*, P. I, A, A, p. 625.

89. *Ibid.*, *Introduzione*, p. 623.

90. *Ibid.*, P. I, A, A, p. 626.

91. *Ibid.*, P. I, C, B, a, p. 641.

Al segundo estadio se pasa mediante un salto en la existencia caracterizado por la toma de conciencia por parte del yo de ser sí mismo. Pero también en esta situación el hombre se sitúa de espaldas a Dios, lo cual puede ocurrir, como decíamos, de dos modos. El primero es el de “desesperarse por no querer ser sí mismo: la desesperación de la debilidad”⁹².

A este estado de desesperación (no querer ser sí mismo) se puede llegar como una derivación del estado de olvido del yo. En efecto, el *hombre inmediato* (que vive en la inmediatez de lo mundano, de asuntos, de sensaciones, etc.) se determina exclusivamente en el ámbito de lo temporal, es decir, en la conexión inmediata con *lo otro*. “De este modo el yo depende inmediatamente de lo otro, deseando, apeteciendo, gozando..., pero pasivamente”⁹³. Si al yo inmediato le acontece algo que da al traste con sus proyectos mundanos, en los que había puesto su yo, entonces se desespera, no queriendo aceptar ser quien es, es decir, un yo que no ha logrado aquello en lo que había cifrado su realización personal.

Al estado de desesperación por no querer ser sí mismo se puede llegar también por la vía de la reflexión, en la que el yo cae en la cuenta de ser un yo. Si en este estado todavía incipiente, y al margen de Dios, de querer ser sí mismo, el yo se topa con una dificultad que se le presenta como insuperable, cae en el desaliento. El yo, que había empezado a entender que podía perder muchas cosas sin perderse a sí mismo, ante esa dificultad reniega de sí mismo, desespera de sí⁹⁴. Sin embargo, la modalidad más intensa, y por ello más consciente, de desesperar por no querer ser sí mismo es aquella en que “el desesperado comprende que, por su parte, es debilidad preocuparse en exceso por lo terreno, que es debilidad desesperarse. Pero ahora, en lugar de apartarse, como conviene, de la desesperación para encaminarse hacia la fe, humillándose ante Dios por la propia debilidad, cae en la desesperación y se desespera de la propia debilidad”⁹⁵. El yo “emplea el tiempo en no querer ser sí mismo, sin embargo es suficiente yo para amarse a sí mismo. Esta actitud se llama taciturnidad”⁹⁶.

Dentro de la segunda modalidad de existencia tenemos todavía una posibilidad, la de “desesperadamente querer ser sí mismo: la obstinación”⁹⁷. En este caso, en el que la conciencia de sí es aún mayor, el yo pretende ser sí mismo “arrancando el yo de toda relación con la potencia que lo ha puesto, o apartándose de la idea que una tal potencia exista”. De este modo “el yo quiere desesperadamente disponer de sí mismo o crearse a sí mismo, hacer de su yo el yo que el hombre quiera ser, decidiendo qué quiere ser o qué no quiere ser en un su yo concreto”⁹⁸. También aquí el yo desespera, porque “ningún yo derivado puede (...) darse más de lo que es”⁹⁹, y si, en la pretensión de “gozar

92. *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), p. 645.

93. *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 1, p. 646.

94. Cfr. *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 1, pp. 646-649.

95. *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 2, p. 652.

96. *Ibid.*, P. I, C, B, b, a), 2, p. 653.

97. *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 656.

98. *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 656.

99. *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 657.

la satisfacción de ser el artífice de sí mismo, de desarrollarse a sí mismo"¹⁰⁰, se encuentra en una "dificultad, en lo que en un cristiano llamaría una cruz, un defecto fundamental, de cualquier naturaleza"¹⁰¹, se obstinará en su desesperación sin humillarse a aceptar la ayuda que le viene de Dios¹⁰².

En último término, las fórmulas de *desesperarse por querer o no querer ser sí mismo*, como Kierkegaard reconoce, se convierten la una en la otra, ya que desesperar de ser sí mismo por no acudir a Dios acaba por transformarse en la obstinación de querer ser sí mismo (de modo inauténtico) y la de querer ser sí mismo de espaldas a Dios no es más que la fórmula de la alienación total del hombre (no querer ser sí mismo)¹⁰³. La única modalidad auténtica de la existencia es la que corresponde al tercer estadio, que en Kierkegaard, a diferencia de Heidegger, es un estadio definido por un *τέλος* religioso. "Humanamente hablando, la salvación es la cosa más difícil, sin embargo ¡para Dios todo es posible! Esta es la lucha de la fe, que lucha, por así decir, locamente por la posibilidad"¹⁰⁴. La decisión por Dios de un existente finito conduce a la oración, la cual será expresión de la libertad porque "para que se pueda orar es necesario que haya un Dios, un yo y la posibilidad". Posibilidad significa aquí libertad de Dios, para quien todo es posible, y libertad del hombre (posibilidad de ser salvado). La libertad infinita de Dios y la libertad finita del hombre abren el espacio de la relación personal de oración; sin ellas "el hombre sería esencialmente mudo como el animal"¹⁰⁵.

8. Existencia y religión

Fabro, retomando la exposición kierkegaardina de la existencia y comprendiéndola a la luz de la metafísica tomista, considera que la libertad se constituye según tres niveles. El primero consiste "en el estatuto originario del espíritu finito que, como capacidad ilimitada, aspira en su intimidad más profunda a lo [el] Óptimo (*appetitus naturalis Dei*); el segundo viene dado por la búsqueda que el hombre "consiente" en llevar a cabo por alcanzar lo [el] Óptimo, por desvincularse de lo finito que le circunda; el tercer estado es el constitutivo y consiste en la "elección" del Óptimo como *τέλος* del propio ser que el hombre se decide a hacer. En esto radica la existencia auténtica"¹⁰⁶.

En la decisión por Dios reaparece la conciencia de la propia finitud, ahora como certeza de la imposibilidad de realizar por sí mismo la aspiración a unirse con Dios. La unión de que ahora se trata no es el mero ser consciente de la existencia de Dios; no estamos considerando el reconocimiento teórico, especulativo, de Dios, sino la aspiración existencial de decidirse por Dios y de realizar plenamente tal decisión en el transcurso de la existencia.

En esta situación vuelve a ser preciosa la ayuda que nos ofrece la metafísica del ser que ve a Dios como Ser por esencia que crea gratuitamente. Fabro

100. *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 657.

101. *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 657.

102. Cfr. *Ibid.*, P. I, C, B, b, b), p. 658.

103. Cfr. *Ibid.*, P. I, A, C, p. 629.

104. *Ibid.*, P. I, C, A, b, b), p. 639.

105. *Ibid.*, P. I, C, A, b, b), p. 640.

106. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 26.

acude, también en este punto, a un par de textos de Kierkegaard que leerá a la luz de la metafísica del acto de ser tomista. Los pasajes a que nos referimos corresponden al *Diario* de Kierkegaard¹⁰⁷ y al *Postscriptum*¹⁰⁸. Allí se afirma que lo más grande que se puede hacer por un ser consiste en hacerlo libre. “Para poder hacerlo –subraya Kierkegaard– se necesita precisamente la omnipotencia”, porque “solamente la Omnipotencia puede retomarse mientras se da, y esta relación constituye la independencia de quien recibe. La Omnipotencia de Dios se identifica, por esto, con su Bondad; porque la Bondad es el donar completamente pero de tal modo que, retomándose a sí mismo de un modo omnipotente, se hace independiente al que recibe”¹⁰⁹. Y el motivo radica en esto: “la Omnipotencia non permanece ligada por la relación con la otra cosa, porque no hay ninguna otra cosa con la que se relaciona; al contrario, ella puede dar sin perder nada de su potencia, es capaz, por tanto, de hacer independientemente”¹¹⁰ en la libertad¹¹¹.

Si es Dios quien crea la libertad precisamente por la absoluta plenitud de su ser que no necesita de nada, es también Dios quien puede garantizar la libertad y hacer posible que la existencia se lleve a cabo sin sucumbir ante el riesgo de su frustración. De ahí que Fabro mantenga que el momento definitivo “para la libertad de un existente como es el hombre, no sea el acto teórico, sino el acto práctico tendencial, no la calificación de Dios en la reflexión según la relación sujeto-objeto, sino la aspiración a Dios según la relación personal de criatura y Creador, de hijo y Padre, de yo y Tú”¹¹².

En otros términos, si el acto filosófico fundamental es el acto de trascendencia cognoscitiva, el acto existencial radical ante Dios es el acto religioso que nace de “descubrir la nada e insiste en la nada, pero se trata de la nada real, de la nada dinámica del devenir de la libertad, es decir, existencial”, de ahí que el acto religioso “se revele como el “lugar” de la trascendencia” no únicamente como superación de la ignorancia y del error, sino “como aspiración a la salvación y a la liberación del *mal*”¹¹³.

La experiencia de la finitud manifiesta las dos vertientes de la nulidad de lo finito, la metafísica y la existencial. Cuando la finitud nos pone ante el mayor riesgo de la existencia, el mal que la frustra en su raíz, el acto religioso se determina como oración. En efecto, “la reflexión especulativa sobre el fundamento –que es acto filosófico fundamental– conduce al hombre al reconocimiento teórico-formal del Principio, manifestándole la nulidad de todo finito; la oración –que es el acto religioso fundamental– lleva al hombre al reconocimiento práctico-existencial de Dios creador del mundo y Padre de los hombres”¹¹⁴.

107. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Diario*, tr. italiana de Fabro, Morcelliana, Brescia 1980, VII 1 A 81.

108. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, P. II, Sec. II, c. 2, Apéndice, p.400.

109. S. KIERKEGAARD, *Diario*, VII 1 A 81.

110. *Ibid.*, VII 1 A 81.

111. Cfr. C. FABRO, *La fondazione metafisica della libertà di scelta in Soeren Kierkegaard*, en *Riflessioni sulla libertà*, pp. 201-230 y *La preghiera nel pensiero moderno*, pp. 27-29.

112. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 33.

113. *Ibid.*, p. 12.

114. *Ibid.*, p. 11.

El vértice de la vida del espíritu se alcanza en la oración, precisamente por la finitud constitutiva del mismo espíritu y por el riesgo de su libertad. “La oración, en su dimensión más profunda, está ligada a la *esperienza de lo negativo*, es decir, del sufrimiento y del mal en el mundo. (...) La advertencia o experiencia de lo negativo se encuentra, por lo demás, en la base del acto teórico mismo (...) en cuanto las numerosas y múltiples apariencias y la variopinta diversidad de lo múltiple revelan el no-ser del ente y plantean precisamente la exigencia del Principio como "fundamento"¹¹⁵. En cuanto la finitud penetra la existencia en su existir, la respuesta a su problema no puede ser sólo teórica. Por eso, sentencia Fabro, “la oración se encuentra en el corazón del problema de la libertad”¹¹⁶.

La oración tiene sentido en la medida en que el existente se sabe persona y en la medida en que ha reconocido el ser personal de Dios. “Decir que la fundamentación teórica de la oración remite a la consideración de la "persona" y que la consideración de la persona envía a la fundamentación de la libertad, es afirmar que Dios ha podido crear no simplemente porque es el *Esse ipsum*, sino porque el *Esse ipsum* se actúa en Dios como Persona, es decir, como espíritu libre, dotado de entendimiento y libertad”¹¹⁷.

La libertad es estrictamente lo que da sentido a la oración: la libertad de Dios en cuanto omnipotencia bondadosa (el Omnipotente óptimo) y la libertad del hombre en cuanto capacidad de autodeterminación, conciencia de su finitud y aspiración a la plenitud. De este modo, “si la posibilidad de la oración se funda en la realidad de la libertad, tanto en Dios como en el hombre, la oración es la actitud propia y constitutiva de la persona finita, que pende sobre la nada de la que ha sido creada, hacia la Persona infinita. La oración es el acto existencial constitutivo, es el existencial esencial, porque de él depende y en el queda pendiente la posibilidad de vencer la negatividad de la conciencia y la resaca de la nada”¹¹⁸.

Por todo lo dicho, y volviendo a Heidegger y a la modernidad en general, subraya Fabro: “la dialéctica de la libertad consiste en esta profundización de la inmanencia en la trascendencia”. En efecto, “la libertad de inmanencia”, es decir, la libertad finita que se cierra en sí misma, “se transforma en una pura tautología, tal como es concebida por el pensamiento moderno: el Yo quiere el Yo, la voluntad quiere la voluntad... lo que significa la pretensión de fundamentar partiendo de la posibilidad; y es esto precisamente lo que ha intentado la filosofía contemporánea concibiendo la libertad como una elección que estriba en una aceptación pasiva del propio "estar en situación" (en un contexto histórico determinado, como acontece en el existencialismo ateo) “o bien como rechazo de la situación, o sea, como afirmación de la revolución” (en el caso del

115. *Ibid.*, pp. 11-12. También: p. 1: «Il problema religioso è inscindibile da quello filosofico: non si può arrivare al vertice e conquistarlo che partendo dalla base. Parimenti, per la struttura dialettica dell'atto spirituale, non è neppure possibile considerare e soprattutto porre la base senza "prospettare" il vertice ed è forse il segreto impulso dell'ascesa e del bisogno di salvarsi dalle spire del finito che spinge l'uomo nei secoli, fuori e dentro la filosofia, a cercare Dio come l'infinito Bene. Di questa ricerca la preghiera costituisce senza dubbio il momento centrale (...) come l'atto della liberazione e della speranza».

116. *Ibid.*, p. 29.

117. *Ibid.*, p. 21.

118. *Ibid.*, pp. 41-42.

marxismo). “Sin embargo, el acto reclama y se funda sólo en un acto. De ahí que únicamente el Óptimo pueda ligar dejando libre a quien así ha ligado”¹¹⁹.

La decisión radical de la existencia es la que se realiza ante Dios porque en ella se decide por su fin y en Dios pone toda su confianza para alcanzarlo. “Es entonces, mediante la alternativa de la elección o del rechazo del Absoluto, como la libertad traza su propio camino: en efecto, eligiendo al Absoluto y aspirando a la unión con Dios (en eso consiste el objetivo primario de la oración) la libertad no se dirige a Dios exclusivamente como a su último Fin, sino que lo establece como su auténtico Principio y su "medio" fundamental”¹²⁰, ya que el riesgo de la frustración que corresponde a la finitud (por lo demás caída) sólo encuentra solución con la oración.

Por una parte, la conciencia del riesgo y del peligro de la frustración conducen a la oración: “donde no hay mal, donde el mal no es reconocido en su efectividad de corrosión del ser, como estado y situación de hecho del existente y como posibilidad de la libertad, el pedir “líbranos del mal” –como hace la oración– sería un acto irracional que yerra con respecto a Dios y con respecto al hombre”¹²¹. Pero además, por otra parte, la oración es, en sí, el modo de relacionarse con Dios para un ser finito: “el único modo de realizar en sí una presencia real de Dios es el de transferirse en Él mediante el movimiento de la libertad que es precisamente la oración: esta es la dimensión decisiva en la vida del espíritu”¹²².

Esta convicción es la que lleva a Fabro a subrayar una y otra vez que “la oración es, efectivamente, en el ámbito del espíritu finito, la relación existencial fundamental: un espíritu finito, en su vacío de ser está sediento de felicidad, y por ello de plenitud de ser y de absoluto; mas como su ser es finito, debe busca y suplicar el cumplimiento de su felicidad en otra parte, no en sí mismo. (...) La oración” es “el acto que expresa el punto más alto del movimiento de emergencia de la conciencia en el sentido de trascendencia real como realización de libertad”¹²³.

A la luz de todo lo anterior se comprende que Fabro pueda expresarse en esto términos: “hoy, cuando la mayor parte de la filosofía se ha acomodado en el ateísmo para articular el ser en la finitud, satisfecha del vacío de sus espejuelos temporales, retornan en primer plano las instancias de la religión y la exigencia de la oración”¹²⁴, porque “nunca como hoy, el hombre, por haber negado a Dios y no saber rezar, “siente” el vacío y “vive” el horror d la nada”¹²⁵.

DR. LUIS ROMERA OÑATE

Pontificia Universidad de la Santa Cruz (ROMA)

119. *Ibid.*, pp. 25-26.

120. *Ibid.*, p. 47.

121. *Ibid.*, p. 14.

122. *Ibid.*, pp. 44-45.

123. *Ibid.*, pp. 45-46.

124. *Ibid.*, p. 2.

125. *Ibid.*, p. 3.