

La repetición de la disolución del hegelianismo en la Resistencia italiana: el Kierkegaard de Lombardi



Patricia C. Dip
(UNGS - Conicet)

Abstract

In this paper we analyze the reception of Kierkegaard by Franco Lombardi in the philosophical and political framework of post war Italy, in which context it is the simultaneous reflection of two issues. On the one hand, it highlights the political character that the dispute over Hegelian idealism assumed (the latter had been used by Croce to oppose the positivism, which was in general close to socialism). On the other hand, in the narrower field of Kierkegaard studies, the reading undertaken by the future socialist, Lombardi, opposes that of the Catholic translator Fabro, who he dismisses for locating himself within the position of the “Kierkegaard renaissance”. Ultimately, what is at stake in the dispute between Lombardi and Fabro are not only the terms in which the respective receptions are structured, but the ideological opposition between socialism and Catholicism, which Gramsci had already accounted for in his early writings.

Keywords: Lombardi, Kierkegaard, reception, hegelianism.

Resumen

En este artículo analizamos la recepción de Kierkegaard realizada por Franco Lombardi en el marco filosófico y político de la Italia de posguerra, en el que ésta es reflejo simultáneo de dos cuestiones. Por un lado, pone en evidencia el carácter político que asumió la disputa en torno al idealismo hegeliano, utilizado por Croce para oponerse al positivismo, en general cercano al socialismo. Por otro lado, en el ámbito más restringido de los estudios kierkegaardianos, la lectura del futuro socialista Lombardi, se opone a la del traductor católico Fabro, quien la descalificara por inscribirse en la línea de la “Kierkegaard renaissance”. En definitiva, lo que está en juego en la disputa entre Lombardi y Fabro, no son solamente los términos en los que se estructuran las respectivas recepciones, sino la oposición ideológica entre el socialismo y el catolicismo, de la que ya diera cuenta Gramsci en sus *Scritti giovanili*.

Palabras claves: Lombardi, Kierkegaard, recepción, hegelianismo.

Datos del Autor

- Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires.
- Investigadora Docente de la Universidad Nacional General Sarmiento (Instituto de Ciencias)
- Investigadora del CONICET
- Directora del Programa de Investigación de Filosofía Pos-Hegelianista (Instituto de Ciencias - UNGS)
- E-mail de contacto: patadip@yahoo.com.ar

Introducción

Bobbio¹ comprende la historia italiana de principios de siglo veinte hasta la década del 70 a partir de la distinción de tres períodos, a saber: la época Giolitti (1900-1918), el fascismo (1918-1943) y la República (1943-1968). Entre 1935 y 1940, distintos grupos de oposición al fascismo se fueron organizando en torno a la resistencia representada por el *Partito d'Azione*, donde confluyeron dos concepciones del mundo no compatibles entre sí: el liberalismo y el comunismo. Sin embargo, a pesar de las esperanzas de los opositores al régimen, la resistencia no logró materializarse en la introducción de un *novus ordo*, como pudo comprobarse por la corta vida que tuvo el Partido de Acción luego de las elecciones de 1946.

La Resistencia no fue una revolución y mucho menos la esperada revolución italiana: representó pura y simplemente el fin violento del fascismo y sirvió para tender más rápido el puente entre la época posfascista y la época prefascista, para restablecer la continuidad entre la Italia de ayer y la de mañana²

Según Bobbio, lo que hubo de innovador en la Resistencia no se mantuvo en el terreno político sino en el de la cultura, cuyos rasgos generales fueron: la ampliación del horizonte más allá de los confines nacionales, poniendo fin al mito del pensamiento nacional, no inventado pero sí propiciado por el fascismo, y la conciencia de la tarea del intelectual en la sociedad. En este contexto, hay que destacar que, si bien al finalizar la Primera Guerra Mundial no se produjo una verdadera renovación cultural, a la caída del fascismo, por el contrario, surgió la doble necesidad de explorar nuevas concepciones del mundo y buscar un saber de carácter más positivo. Nuevamente el enemigo era el espiritualismo, acusado de haber sido una filosofía de la evasión o, en el mejor de los casos, una filosofía de carácter meramente consolador.

El ascenso del nazismo había puesto en crisis la concepción racionalista de la historia a la que había llegado el idealismo en su última etapa, bajo la forma de historicismo absoluto. “Parecía repetirse el momento que siguió a la disolución de la filosofía hegeliana”³. Desechada la esperanza en la capacidad de la razón para adecuarse a la realidad, durante los años del compromiso, entre 1945 y 1950, la exploración filosófica encuentra tres posibles caminos a seguir: el existencialismo, el marxismo y el positivismo.

Con una singular intuición anticipadora, Franco Lombardi escribió en 1935 un libro sobre Feuerbach, en 1936 otro sobre Kierkegaard: dos filósofos que habían permanecido al margen de la filosofía académica y que, después de la liberación, encontraríamos en el camino

1. Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, traducción de Stella Mastrangelo, México, FCE, Primera reimpresión, 1993.

2. *Ibid.*, p. 261.

3. *Ibid.*, p. 266.

principal, uno del renacimiento marxista, el otro del existencialismo⁴

Si bien Bobbio describe a Lombardi como a un visionario que anticipa las dos vías que transitará la filosofía italiana durante los años del compromiso, en el seno de la recepción italiana de la obra de Kierkegaard, éste no correrá la misma suerte, debido principalmente a la interpretación católica del danés realizada por Cornelio Fabro, para quien Lombardi representa “la desviada vía de la *Kierkegaard renaissance*”.

1. El modelo de recepción

Franco Lombardi realiza la recepción de Kierkegaard en Italia a partir de la combinación de dos operaciones teóricas. Por un lado, la contraposición cultural entre Italia y Alemania en el campo de la filosofía y, por el otro, la presentación del pensamiento de Kierkegaard en el marco histórico de la “disolución de la escuela hegeliana” antes que a partir de la estructuración sistemática de su obra en un *corpus* canónico. Este modelo de recepción no busca solamente introducir al autor danés en el contexto de entre guerras sino también pensar el problema histórico-filosófico del fin del hegelianismo desde una perspectiva cultural condicionada por el desarrollo de la “filosofía de la existencia”. En lo que respecta a esta cuestión, la primera edición de Lombardi fue publicada en 1936, cinco años antes de la aparición del famoso libro de Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, traducido al italiano en 1949. En el prefacio a la segunda edición pueden observarse los efectos de esta obra que, presumiblemente, Lombardi leyera, en el modo en que el autor italiano considera la cuestión de la filosofía de la religión de Kierkegaard; ésta no sólo es presentada como el resultado de la oposición al modelo hegeliano sino también del contacto con autores tales como Feuerbach, a quien ya había dedicado un libro, Marx, Bakunin y otros representantes de la “izquierda hegeliana”⁵. Nos ocuparemos aquí de dos cuestiones. Por un lado, nos detendremos en la discusión teológico-filosófica desarrollada por Lombardi en los capítulos tercero y cuarto de su obra con el objeto de entender el criterio a partir del cual comprende a Kierkegaard y el rol que juega la obra de Löwith en esta comprensión. Por el otro, analizaremos su modelo de recepción en contraposición al modelo hegemónico de Fabro.

Ya en 1934⁶, Lombardi se preguntaba por qué razón se leían en Alemania pensadores como Marx, Nietzsche y el mismo Kierkegaard, quienes en Italia ni siquiera eran considerados filósofos. Una de las causas que orientan su respuesta sobre este

4. *Ibid.*, p. 238.

5. Si bien a la hora de escribir su *Kierkegaard*, todavía no había sido publicado *De Hegel a Nietzsche*, Lombardi da cuenta de su acercamiento a Löwith como queda asentado en la bibliografía se su libro: Löwith *L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et la dissolution chez marx et Kierkegaard*, in “Recherches phil.”, 1934-1935. Sören Kierkegaard, en Scritti di Franco Lombardi, Opere:III, Firenze, G.C.Sansoni Editore, 1967,p. 267.

6. F. Lombardi, “Alcune considerazioni sulla situazione presente della filosofia in Germania e in Italia”, en *Logos*, 1934. Prefazione alla seconda edizione, p. 21.

interrogante se vincula con el desarrollo –anacrónico– de la filosofía idealista italiana, que hacía uso de conceptos ya caducos en Alemania un siglo antes con la “disolución de la escuela hegeliana”. Evidentemente, Lombardi no hereda el problema de la relación entre Kierkegaard y el idealismo alemán directamente de Löwith, cuya obra pudo, en todo caso, ayudarlo a profundizar su análisis, sino del programa filosófico hegemónico en la Italia de su época, determinado por las propuestas idealistas del conservador y anti democrático Benedetto Croce y del paladín del fascismo, Giovanni Gentile.

Mientras en el prefacio a la primera edición de su obra (1936) Lombardi vincula a Kierkegaard con la “disolución de la escuela hegeliana” y considera a Alemania la “seconda patria di Kierkegaard”, en el prefacio a la segunda edición (1953) contrapone las visiones del mundo de Italia y Alemania, compara a Kierkegaard con Feuerbach y Marx y discute al danés a partir de un problema filosófico preciso, a saber: la crítica a la metafísica de la tradición occidental.

En el *Prefacio* a la primera edición, Lombardi justifica la escritura de un estudio dedicado al pensador danés, presentado como el “hijo pródigo” de la escuela hegeliana, que determinará la orientación del espíritu filosófico posterior⁷, en la ausencia en Italia de un trabajo de tales características, donde no se cuenta aún con traducciones de los escritos filosóficos que permitan un conocimiento conciso de su pensamiento. Da cuenta de las críticas, no desinteresadas ni inmunes de sospechas de motivos confesionales, realizadas contra las traducciones de Chr. Schrempf, quien es considerado, a pesar de éstas, meritorio como traductor. Y, finalmente, concluye el *Prefacio* con una afirmación que posteriormente comentará Fabro en la introducción a su propia traducción del *Diario*: “Kierkegaard no es el compañero de cada día, aunque pueda ser el compañero del domingo de la vida, al que sigue el día de trabajo”⁸. En el *Prefacio* a la segunda edición, Lombardi introduce una tesis osada para la época acerca de la relación “Kierkegaard-Hegel”, a la vez que analiza la figura del danés junto a las de Feuerbach y Marx en el marco más amplio de la crítica a la metafísica europea. En lo que respecta a la primera cuestión afirma que: “Kierkegaard sigue siendo, a su modo, un hegeliano, y es solamente en función de su hegelianismo que está en condiciones de establecer, en contra de Hegel, su propia doctrina”⁹. Esta doctrina implica la crítica a la metafísica occidental implícita en el proyecto filosófico hegeliano, que si bien es verdadero desde el punto de vista racional no lo es desde el punto de vista de la paradoja de la “singularidad del individuo”.

El “humanismo” de Lombardi exigía un “nuevo modo de comprender el problema mismo de la filosofía”, que no era ya el de la creación del mundo por Dios, ni la traducción moderna de ese mismo problema, de la deducción del ser del pensamiento, sino la comprensión de “nuestro mundo humano” y la clarificación de los conceptos que usamos en nuestra vida de todos los días¹⁰. El “nuevo humanismo”, que de la

7. *Ibid.*, p. 13.

8. *Ibid.*, p. 15. trad. nuestra.

9. *Ibid.*, p. 20. trad. nuestra.

10. Cfr. *Ibid.*, pp. 20-21.

mano de Feuerbach defienden los “jóvenes hegelianos” italianos Francesco De Sanctis y Antonio Labriola, es desestimado por la involución de la cultura italiana que representa la metafísica idealista del espíritu pregonada por Croce. Es por causa de este idealismo, que piensa a la filosofía desde el punto de vista del concepto puro que debe dar cuenta de cada hecho histórico particular, que en Italia no se reconoce como filósofos a Nietzsche, Marx y el mismo Kierkegaard. Por el contrario, los alemanes construyen la filosofía tomando como punto de partida la realidad política, histórica y sociológica con el objeto de fundar un sistema que pueda concebirse simultáneamente como filosofía y doctrina de la salvación, o con el objeto de defender una idea política o para dar una interpretación sociológica de la realidad según la tesis del predominio del más fuerte o la superioridad ética del superhombre sobre la masa. Es decir, el origen de la filosofía alemana encalla en la realidad material y no en el concepto puro¹¹.

En el marco del idealismo del concepto puro que subyuga a la conciencia filosófica italiana de la mano del “historicismo absoluto” de Croce y del “idealismo actual” de Gentile, “es posible que nuestro pensamiento contemporáneo tenga todavía necesidad de un baño feuerbachiano para librarse de la antigua metafísica de la identificación del problema de la filosofía con el de la deducción de la realidad del mundo”¹².

¿Qué rol juega Kierkegaard en el análisis de la situación filosófica de la Italia de entre guerras? Con el fin de determinar el rol del filósofo danés en esta disputa, Lombardi distingue distintos significados del término “existencialismo”. En primer lugar, lo identifica con una cierta “situación psicológica” o comportamiento humano que puede caracterizarse como “moral de la crisis”; en segundo lugar, lo entiende como una “filosofía” de la existencia, pero no “existencial”, contra la posterior fenomenología de Husserl; por último, sostiene que el significado propio de Kierkegaard es el de existencialismo entendido como “experiencia religiosa”. En este último sentido, la continuación de Kierkegaard no se halla en Heidegger sino en la teología dialéctica de Karl Barth. Aunque en ciertos aspectos se oponga a los enunciados kierkegaardianos, especialmente en el desarrollo de la idea de comunidad, en contra de la individualidad que destaca el danés, Barth es presentado como fiel heredero de éste, dado que, contra el fideísmo de Lutero, pone el acento en la esperanza y da cuenta de la incertidumbre y de la ambigüedad de la situación del cristiano en la tierra¹³.

En lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, la experiencia de Kierkegaard cobra significado cuando se la ubica en la corriente de Feuerbach, Moleschott, Marx, Engels, Stirner y Bakunin, quienes escucharon a Schelling en Berlin, a quien deben el inicio ideal de una reacción de la existencia contra la esencia, del singular contra el

11. Cfr. *Ibid.*, pp. 21-22. Es curioso observar cómo a la hora de enfrentarse al idealismo italiano, Lombardi encuentra en Alemania una suerte de “realismo” histórico-sociológico que el mismo Marx desestimara un siglo antes al considerar las causas del atraso alemán respecto al ideario revolucionario francés, sosteniendo, justamente, que los alemanes sólo son capaces de pensar lo que los franceses realizan, esto es: la revolución.

12. Lombardi, *op. cit.*, p. 22.

13. Lombardi, *Post Scriptum*, Kierkegaard, Oggi, 1966, p.30.

universal, del instinto contra la razón. Pero, más específicamente, la experiencia de Kierkegaard cobra sentido junto a Feuerbach, con quien, con acento diverso, funda la “moderna filosofía de la religión”, en cuanto la reflexión se distingue del hecho religioso de la identidad de razón y religión, de filosofía y teología, que representaba la esencia última de la doctrina de Hegel.

La metafísica tradicional europea identifica equivocadamente el problema de la filosofía con el de la religión, da una explicación del origen del mundo de Dios o, como se asumirá en la época moderna, de una “deducción del ser del pensamiento”. De allí que la filosofía moderna de la immanencia no sea más que una teología invertida que no sólo impide la investigación científica sino que se coloca en el terreno de la religión. Una filosofía moderna debe, reconociendo lo que es propio a cada investigación, distinguir no tanto la ciencia de la filosofía sino la filosofía de la religión y viceversa. En este contexto, Lombardi se muestra optimista respecto de Kierkegaard, lo coloca junto a los materialistas y lo concibe como un antídoto “existencial” contra el idealismo del espíritu de Croce y Gentile.

2. Ejes temáticos del análisis

Lombardi realiza una profunda lectura de los problemas filosóficos y religiosos que la obra de Kierkegaard pone en discusión tomando como punto de partida las fuentes alemanas y danesas (Geismar, Adorno, Löwith, Diem, Höffding, etc.). Aunque en términos programáticos piensa al danés a partir de dos líneas clásicas de lectura como son la filosofía de la religión y las relaciones entre el existencialismo y la fenomenología, la perspicacia de sus observaciones, si bien no lo convierten en un precursor, sí en un *anticipador* en lo que respecta al señalamiento de ciertos aspectos del pensamiento kierkegaardiano que posteriormente permanecerán bajo la forma de ejes centrales de la comprensión de su filosofía entre los estudiosos de su obra. Estos ejes centrales son los siguientes: a- la ya mencionada vinculación histórica de Kierkegaard con la disolución de la escuela hegeliana antes de la publicación de *De Hegel a Nietzsche*, aunque siguiendo la línea teórica planteada por Löwith en obras previas, por ejemplo, la idea de que no sólo a Nietzsche sino también a Kierkegaard se le debe el descubrimiento de dos conceptos fundamentales de la filosofía contemporánea como son “vida” y “existencia”, presentada en 1933 en su *Kierkegaard und Nietzsche, oder theologische und philosophische Ueberwindung des Nihilismus*; b- la relación conflictiva de Kierkegaard y Hegel, interpretada por Lombardi a partir de tesis propias; c- la interpretación dialéctica de los estadios de la existencia que, aunque no lo explicita, probablemente Lombardi le deba a Adorno; d- la relación de Kierkegaard con la teología dialéctica de Karl Barth. e- Por último, también intenta comprender al danés vinculándolo al marco cultural de la literatura italiana cuando lo describe como “poeta de la noia”, en la línea que Foscolo, Leopardi y Petrarca comparten con Goethe.

En lo que respecta a la cuestión histórica, el italiano sostiene que Kierkegaard pertenece más por el origen que por el significado de su pensamiento al movimiento desarrollado en los años 40 en Alemania con la “disolución” de la escuela hegeliana, cuyo máximo exponente fue Schelling¹⁴. Luego, al ocuparse de mostrar que una de las razones por las que Kierkegaard se enfrenta a Hegel se debe a que la filosofía especulativa había anulado el concepto básico de su pensamiento, la personalidad del individuo, acerca al danés a Marx, quien también había comprendido que con el objeto de fundar “dialécticamente” la tarea del proletariado alemán era necesario finalizar el camino de la filosofía especulativa realizado por Hegel¹⁵. Aunque Kierkegaard no discute la validez objetiva o “especulativa” de la filosofía de Hegel, no la considera adecuada para pensar el problema de la personalidad, que exige el pasaje de la especulación a los conceptos de la religión, pasaje de carácter no mediado sino producido por medio de un salto que coloca en el centro de la escena al “individuo” preocupado por la solución “práctica” del problema de la vida. De allí que, “el valor de la especulación de Kierkegaard radica en primer lugar en una polémica contra el concepto hegeliano de la filosofía –es decir, una polémica en defensa del concepto de la realidad como persona– llevada y desplazada hacia el terreno de la religión”¹⁶. Este desplazamiento del problema filosófico al terreno de la religión, explicaría que, a la hora de definir el significado filosófico del pensamiento de Kierkegaard, la figura que ocupa un lugar central no es la de Marx, como en el caso de Löwith, sino la de Feuerbach. En el programa teórico de ambos pensadores, que observaron el mismo fenómeno desde perspectivas opuestas, la religión ocupa un lugar privilegiado.

Si la religión es verdadera, escribe Feuerbach, no tiene sentido el Estado ni, en general, que obremos en el mundo. Pero que obramos en el mundo y depositamos nuestra confianza en el Estado, es la negación práctica de la religión. Si la religión es verdadera, de esta premisa Kierkegaard deduce en sus últimos años la negación del matrimonio y del Estado, de la actividad del individuo, que dejará a los demás el cuidado de las cosas de este mundo, quizá al monarca, y no se ocupará de lo que se refiere a la tierra. Pero, si actuamos, si recurrimos a la ayuda del Estado, si vivimos y luchamos no tanto por otra vida pero sobre todo y en primer lugar por ésta, esto, dice Feuerbach, es la negación práctica de la religión. Y no sólo Feuerbach sino también Kierkegaard concluye que el cristianismo, como religión real y no solamente como religión tomada como punto de referencia en el mundo moderno, ha muerto¹⁷

En el capítulo tercero, Lombardi desarrolla el concepto kierkegaardiano de religión en su estrecha vinculación con la defensa de la personalidad, recorriendo los *Diarios*, *El concepto de la angustia*, *La enfermedad mortal* y *La ejercitación del cristianismo*. La argumentación de Lombardi apunta a subrayar el carácter antinómico y paradójico de la singularidad que no puede ser aprehendido por la mediación especulativa sino

14. *Ibid.*, p. 43.

15. *Ibid.*, p. 45.

16. Lombardi, *op. cit.*, p. 42, Introducción, traducción nuestra.

17. *Ibid.*, p. 47, traducción nuestra.

puesto de manifiesto por la religión¹⁸ a través del concepto de “instante”, que implica el encuentro del tiempo y la eternidad en el momento de la decisión.” “La fede è perciò essa stessa una decisione, un bivio, una scelta, dinanzi a cui è posto l’uomo”¹⁹. En lo que respecta a la relación de Kierkegaard con Hegel, Lombardi sostiene, en la línea del *Postscriptum*, que el danés no busca cuestionar la validez de la filosofía hegeliana en el plano racional sino en el de la fe, es decir, no cuestiona la legitimidad del pensamiento objetivo sino que subraya la diferencia de naturaleza entre éste y el pensamiento subjetivo. La crítica de Kierkegaard a Hegel posee sentido religioso, se opone a la anulación de la diferencia cualitativa entre Dios y el hombre llevada a cabo por el hegelianismo, introduciendo el concepto de pecado²⁰ como clave interpretativa para comprender la distancia que media entre el paganismo y el cristianismo. Con respecto a esta lectura, es necesario señalar una dificultad. Aun cuando pudiera aceptarse que a Kierkegaard no le preocupa atacar la legitimidad del hegelianismo en el plano racional, al presentar una objeción ética o valorativa a la falta de interés del pensador abstracto por relacionarse “existencialmente” con la verdad, concluye sosteniendo el carácter *inesencial* del pensamiento racional para el existente cuya vida está condicionada por la exigencia de acción futura que la especulación no puede resolver por carecer del *pathos* de la decisión. Es decir, la crítica de Johannes Climacus a la falta de *pathos* del pensamiento abstracto se resume en una oposición irreductible entre el pensamiento, entendido por Climacus en términos de “posibilidad”, y la realidad efectiva del hombre que actúa. Esta oposición implica el rechazo a la pretendida identidad hegeliana entre el pensar y el ser.²¹ De allí que surja un interrogante acerca de la lectura de Lombardi: ¿es posible sostener que Kierkegaard se opone “religiosamente” a Hegel sin cuestionar el fundamento metafísico del sistema?

3. Conclusión: aspectos ideológicos de los modelos de recepción

En el *Postscriptum* titulado *Kierkegaard, oggi* (1966), son introducidas dos cuestiones no mencionadas previamente en los *Prefacios*. Por un lado, el volumen juvenil de Löwith, *Der Mensch in der Rolle des Mitmenschen*, y por otro, la comprensión histórica del danés en el contexto de la “Kierkegaard renaissance”, que enfrentará la lectura de Lombardi a la de Fabro. En 1966, Lombardi reconoce un nuevo momento en la lectura de la obra del danés. “Siamo entrati in una época nuova. Kierkegaard

18. *Ibid.*, p. 111: “La ‘paradossalità’ della religione varrà per Kierkegaard a garantiré la valadità dei contrasti stessi. La speculazione aveva risoluto il significato e quasi la figura storica del cristo nella ‘idea’ di Cristo. Kierkegaard accentua, non solo contro Hegel, ma anche contro Paolo e contro Lutero, la figura del Cristo storico.”

19. *Ibid.*, p. 133.

20. *Ibid.*, p. 138: “Il concetto del peccato e della colpa pone il singolo appunto como singolo; la categoria della singolarità, peccato è perciò un concetto esistenziale.”

21. Cfr. Kierkegaard, *Postscriptum*, cap. 3.

è entrato in Vaticano...”²² y corre el riesgo de ser canonizado. En nota al pie, no sin cierta ironía, hace referencia a la introducción de Fabro al *Diario* (1948), donde éste sostiene que la categoría de individuo se asemeja al concepto católico de jerarquía que culmina en la infalibilidad personal del Papa²³.

Evidentemente, las perspectivas metodológico hermenéuticas a partir de las cuales Lombardi y Fabro comprenden a Kierkegaard no pueden ser más opuestas; representan justamente dos modelos enfrentados de recepción que trascienden las fronteras de Italia²⁴. Mientras Lombardi reconoce desde muy temprano que, “leggere e studiare Kierkegaard significa piuttosto liberarsi da Kierkegaard”²⁵, Fabro pretende, por el contrario, liberarse de las “fuerzas de lo irracional”, introducidas por la alemana “Kierkegaard renaissance”, retornando al Kierkegaard “originario” que aparece en los *Diarios*, con el objeto de deshacerse de la “máscara” de la pseudonimia.

Según Basso²⁶, la recepción de Kierkegaard en Italia puede organizarse a partir de la distinción de tres períodos o fases. La primera se extiende hasta 1930 y está determinada por la presencia de la cultura alemana, el rol mediador de Høffding y la problemática de la “individualidad”. La segunda fase está condicionada por la situación política y filosófica de los años 30 en Italia, a saber, la falta de satisfacción provocada por la formación idealista de la cultura.²⁷ En este marco, la lectura de Lombardi se vuelve polémica. Fabro lo acusa de seguir “la desviada línea positivista de Høffding, Brandes y Shrempf”. Basso considera que, junto a Antonio Banfi, Lombardi leería a Kierkegaard en la línea de la “Kierkegaard renaissance”, en busca de un “nuevo humanismo”, que los conduciría a realizar una lectura “irracionalista”. Cortese (1974), sin embargo, contra la defensa de Fabro asumida por Basso²⁸, lo lee en el horizonte del hegelianismo y no en el de la desviación de un supuesto Kierkegaard originario.

El problema en esta disputa lo origina la lectura de Fabro²⁹, quien, con el objeto de oponerse a la distorsión del pensamiento de Kierkegaard llevada a cabo por

22. *Ibid.*, p. 28.

23. *Ibid.*

24. Si bien el problema de la relación entre los autores pseudónimos y el supuestamente “auténtico” discurso kierkegaardiano no es exclusivo de la recepción italiana, ésta pone de manifiesto un enfrentamiento entre los representantes de la izquierda y la neoescolástica católica que, como en el caso de Fabro, intenta borrar todo rastro de idealismo, materialismo y existencialismo por considerarlo sinónimo de “ateísmo”. Es decir, lo que está en juego en la polémica entre Lombardi y Fabro no es meramente la recepción de la obra del danés, sino una diferencia político-cultural que se expresa en términos de oposición ideológica entre el socialismo y el catolicismo.

25. *Ibid.*, p. 49.

26. Ingrid Basso, “Italy: From a Literary curiosity to a Philosophical Comprehension”, in *Kierkegaard’s International Reception*, volume 8, Tome II, Southern, Central and Eastern Europe, edited by Jon Stewart, Farnham, Ashgate, 2009, pp. 82-85

27. Sobre las relaciones entre el idealismo italiano y la neoescolástica consultar: Julio Barreda Lynch, “Croce y Gentile, fariseos del idealismo”, en *Revista de Filosofía*, Año 8, Número 2, Marzo de 1923, pp. 161-198; *Revista de Filosofía 1915-1929*, Buenos Aires, UNQ, 1999, pp. 415-447.

28. “Fabro opened a new period of Kierkegaard studies, which brought to an end a phase of vague and mediated Works, and moved toward a new critical and philological one.” Basso, *op. cit.*, p. 90.

29. Cfr. Søren Kierkegaard, *Diario*, Introduzione di Cornelio Fabro, Brescia, Morcelliana, 1948-1980, pp. 36-48.

la “Kierkegaard renaissance”, cae en el pecado inverso que le adjudica a ésta, descalificada por ser una lectura supuestamente reductiva y parcial que no hace uso de los *Diarios*. Fabro, por su parte, absolutiza el recurso hermenéutico opuesto y defiende el carácter privilegiado de los *Diarios* para comprender la obra del danés a partir de una tesis interpretativa que establece una diferencia sustantiva entre lo *originario* y lo *inauténtico* del discurso kierkegaardiano³⁰. Los *Diarios* representan el auténtico discurso de Kierkegaard mientras que la obra pseudónima se reduce a una “máscara” que oculta la verdadera cara del autor, y los discursos edificantes son expresión de un alto grado de retórica y solemnidad.

Fabro, a partir de la defensa de una suerte de racionalismo deísta, desestima la teología de la crisis y el existencialismo, identificando este último con el “irracionalismo”. En última instancia, la cuestión ideológica que subyace es el rechazo del ateísmo de un intérprete que busca acercar a Kierkegaard al catolicismo.

El existencialismo ha desviado al autor danés del sentido originario de su filosofía, a saber: la relación con Dios³¹. Esta tendencia de origen alemán la han desarrollado Sartre y Camus en Francia y Paci³² y Abbagnano en Italia. El problema de la filosofía de la existencia es que puede ser reducida a filosofía de la inmanencia. ¿Por qué razón la teología de la crisis también es criticada? La relación del hombre con Dios está allí garantizada pero, el duro calvinismo de Barth la entiende en términos de negatividad dialéctica cuyo resultado último será el indiferentismo absoluto que nada tiene en común con el mensaje de Kierkegaard.³³ Si el existencialismo es el blanco más evidente de Fabro, el protestantismo alemán es el enemigo oculto que se hermana a éste en el terreno de la “secularización”. El único antídoto que encuentra Fabro contra la “mundanización” de la cultura se denomina: catolicismo.

Mientras finalizada la Segunda Guerra Mundial, Fabro busca reintroducir la relación del hombre con Dios en el seno del catolicismo, algunos años antes, en la cárcel fascista, Gramsci intenta pensar a partir de una antropología filosófica anticatólica que comprende al hombre como una serie de relaciones activas cuyo centro no se reduce,

30. Es curioso que Fabro se desentienda de la “dialéctica de la comunicación” que supone la presencia de una tensión entre el discurso directo y el indirecto, de la cual surgiría finalmente el sentido del decir kierkegaardiano. El italiano no se detiene en el problema de la “estrategia” comunicativa que Kierkegaard desarrolla en sus *Papirer*, que supone pensar la obra como un “todo”, aun abierto, antes que a partir de una confrontación entre lo originario y lo inauténtico como se deduce de la interpretación de Fabro

31. “Kierkegaard ha domandato la salvezza dell'esistenza alla religione ed ha condannato la pretesa della filosofia pura di salvare l'uomo: è mai possibile allora, ispirandosi al suo messaggio, riaffermare l'assolutismo della filosofia? È questo l'equivoco dell'Esistenzialismo di sinistra.” Fabro, *op. cit.*, pp. 39-40

32. Basso, sin embargo, considera a Enzo Paci en la línea del “existencialismo fenomenológico” que conecta a Kierkegaard con Husserl, evitando la posibilidad de realizar una lectura “irracionalista” del danés. Basso, *op. cit.*, p. 88.

33. “Nella teoria barthiana della divina “elezione” si assiste nientemeno che a questo sbalorditivo spettacolo della condanna dei Santi e dell'assoluzione dei dannati [...] Il risultato sarà l'indifferentismo assoluto, l'inutilità dell'impegno personale:siamo agli antipodi del messaggio kierekgaardiano.” Fabro, *op. cit.*, pp. 40-41

como pretende el catolicismo, a la individualidad³⁴, sino a la relación del individuo con otros hombres y la naturaleza en un proceso histórico del que quiere dar cuenta la filosofía de la praxis.³⁵ En este contexto, sostiene Gramsci: “¿Es el catolicismo una concepción exacta del hombre y de la vida? [...] Todos tienen la vaga intuición de que hacer del catolicismo una norma de vida es equivocarse; tan cierto es esto, que nadie se atiene al catolicismo como norma de vida, aunque se declare católico [...] Los católicos dirán que ninguna otra concepción es seguida puntualmente, y tienen razón. Pero ello demuestra solamente que no existe de hecho, históricamente, un modo de concebir y de obrar igual para todos los hombres, y sólo uno; que no hay ninguna razón favorable al catolicismo, aun cuando este modo de pensar y de obrar esté organizado desde hace siglos, lo que no ha ocurrido en el caso de ninguna otra religión con los mismos medios, el mismo espíritu de sistema, la misma continuidad y centralización”³⁶.

En suma, el *Kierkegaard* de Lombardi es reflejo simultáneo de dos cuestiones. Por un lado, el carácter político que asumió la disputa en torno al idealismo hegeliano, utilizado por Croce para oponerse al positivismo, la más de las veces cercano al socialismo. Por otro lado, en el ámbito más restringido de los estudios kierkegaardianos, la lectura del futuro socialista Lombardi se enfrentó a la del traductor católico Cornelio Fabro. Si pensamos en el desarrollo político filosófico de la Italia de mitad del siglo XX, comprenderemos que ambas cuestiones están íntimamente vinculadas. El coqueteo con el idealismo³⁷ del historicismo absoluto, más bien espiritualista que hegeliano, le permitió a Croce, en la primera década del siglo, alejarse del materialismo heredado de Labriola para poder erigirse más tarde en el máximo representante de la cultura filosófica italiana, convirtiéndose finalmente al liberalismo y estableciendo relaciones ambiguas con la escolástica. Lombardi, decidido antifascista y militante del partido socialista, está más cerca del juicio negativo respecto al idealismo pronunciado por el hombre del PCI fundado de la mano de Amadeo Bordiga en 1921, que del defensor del ingreso de Kierkegaard al Vaticano.

Fecha de Recepción: 09/04/2015

Fecha de Aprobación: 21/05/2015

34. Lo que no satisface en el catolicismo desde el punto de vista filosófico es que éste coloque la causa del mal en el hombre individual, es decir, que conciba al hombre como un individuo bien definido y limitado. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, A cura di Valentino Gerratana, Torin, Einaudi, 2007, primera ediciones 1975, 10, XXXIII, II, §54, p. 1343.

35. Gramsci, Q 10, pp. 1343-1346.

36. Q 10, p. 1344.

37. “Croce, el paladín del idealismo, no nos resulta idealista nunca [...] piensa y habla como un realista.” Julio Barreda Lynch, *op. cit.*, p. 420.