

Focus tematico su: **Fede senza ragione?**

(Savojardo, Scorolli)

Dottoranda: Federica Scorolli (ciclo XXV)

1. Alla luce della ricerca che state conducendo, provate a tematizzare in modo schematico il rapporto tra fede e ragione, individuando i termini essenziali del problema e suggerendo un'ipotesi per una loro possibile articolazione
2. Indicate, con una motivazione essenziale, due o tre opere, scelte fra quelle da voi prese in esame nell'ultimo anno, che a vostro giudizio offrono un contributo particolarmente rilevante a questo tema

1. Fede

La fede può essere definita come ossequio razionale a ciò che è ritenuto certo dal soggetto ma che oggettivamente, di per sé (epistemologicamente) è solo un'opinione. Essa può essere definita come credenza fondata su argomentazioni valide, ma non apodittiche e come adesione a certe posizioni ritenute rivelate da Dio. È anche definita come forma di conoscenza superiore alla ragione, ed esattamente come conoscenza immediata di Dio e comunione diretta con Dio (Eckhart e Jacobi). In senso biblico la fede implica la conoscenza di Dio e della Rivelazione, la fiducia in un Dio rivelante e la sottomissione alla Sua parola in comunione con Lui stesso. La fede è anche corpo dottrinale *depositum fidei* (*fides quae creditur*, che è cosa diversa dall'atto di fede, dalla *fides qua creditur*¹). In Kierkegaard, autore della mia ricerca, la fede è il tema principale ed è atto esistenziale capace di trasformare la direzione della vita dell'uomo in quanto cammino non privo di rischio. Citando il pensatore danese, si può dare tale definizione di fede: “La fede è la certezza angosciosa, l'angoscia che si rende certa di sé e di un nascosto rapporto con Dio, essa comincia là, appunto dove finisce la ragione.”². Nella speculazione di Kierkegaard la fede viene vista come il punto fuori dal mondo, come il paradosso dell'esistere, come la passione del pensiero che ci permette di tenere gli occhi aperti sull'infinita differenza qualitativa fra creatura e Creatore e quindi sul peccato. In Kierkegaard l'esperienza del peccato non è negativa; l'uomo come peccatore è separato da Dio e deve avere coscienza della separazione e della differenza, altrimenti incappa nella vera malattia mortale che è il perdere il senso del peccato e vivere nell'immediatezza senza consapevolezza di sé. Solo la fede dà la forza di accettare tale condizione e si confronta continuamente con lo scandalo; quest'ultimo non è che il riscontro dell'esperienza dell'infinita differenza qualitativa e perciò la misura della percezione autentica della realtà. Pertanto la fede non elimina, ma al contrario suppone lo scandalo.

¹ Cfr. voce fede in N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971, p.150.

² S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, tr.it. F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, Comunità, Milano 1962, p.168.

Questa forte resistenza anti-ideologica, questo richiamo a mantenere la distanza che c'è tra Dio e il mondo, tra tempo ed eternità, postulata ed insieme attraversata dal paradosso della fede, costituiscono l'eredità preziosa che la teologia cristiana accoglierà da Kierkegaard. Sarà Karl Barth, il padre della svolta dialettica che dà inizio alla teologia del Novecento, a riferirsi al pensatore danese nell'introduzione della seconda edizione del suo Commento a Paolo, l'opera che segna lo spartiacque tra il mondo della teologia liberale e il profilarsi di un nuovo pensiero della fede:

“Se ho un sistema esso consiste in ciò che io mi tengo davanti agli occhi, con tutta la tenacia possibile, quella che Kierkegaard ha chiamato “l'infinita differenza qualitativa” del tempo e dell'eternità, nel suo significato positivo e negativo. “Dio è in cielo e tu sulla terra”.³

È la totale negazione della splendida continuità affermata dal mondo liberale tra l'umano e il divino: Dio non è l'uomo a un livello più alto, non è l'identità proiettata fuori di sé per rimanere in realtà dentro di sé, ma è l'assolutamente Altro, il *novum* indicibile, imprevedibile e indisponibile rispetto ad ogni pretesa umana. Barth aggiunge:

“Il rapporto di *questo* Dio a *questo* uomo, il rapporto di *questo* uomo a *questo* Dio è per me il tema della Bibbia e insieme la somma della filosofia. I filosofi chiamano questa crisi del conoscere umano “origine”. La Bibbia vede in questo punto cruciale Gesù Cristo.”⁴

Barth ha ben chiaro che quanto sta proponendo non ha solo una straordinaria valenza teologica, ma anche una valenza filosofica ed ermeneutica: il pensiero che si mantiene all'interno di un orizzonte di identità è condannato a ripetere se stesso; soltanto un pensiero aperto allo stupore e alla sorpresa nei confronti dell'alterità è fecondo speculativamente e nella prassi. Il problema allora per Barth, come per Kierkegaard, non è quello di sacrificare la ragione, rinunciando ad usarla, ma al contrario è proprio quello di spingere la razionalità fino in fondo per condurla sulla soglia, dove essa possa aprirsi, nella meraviglia con *timore e tremore*, alla novità dell'evento, all'abisso della Trascendenza che si fa prossimità senza risolversi in essa:

“La potenziamento estrema di ogni passione è sempre di volere la propria fine: così la passione più alta della ragione è di volere l'urto, benché l'urto possa in qualche modo segnare la sua fine. È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa ch'esso può pensare”.⁵

Per pensare veramente bisogna accettare la sfida della singolarità che ci lancia la fede stessa. L'essere singoli significa essere in solitudine; chi vuole pensare esistendo paga tale prezzo in quanto ogni uomo nel mondo è solo dinanzi a Dio. Kierkegaard proietta lo scandalo nella mente di Abramo mentre sta per alzare il braccio e quindi per uccidere Isacco: egli preferisce che il proprio figlio lo creda pazzo, piuttosto che perdere la fede in Dio. Il cavaliere della “meraviglia” è solo davanti a Dio e solo davanti alla Verità. È proprio nella categoria del Singolo che passa l'Eternità e ciò vuol dire che tutti i rapporti umani assumono un senso solo alla luce del rapporto con l'assoluto, cioè del rapporto con Dio. La fede viene ad essere quel rapporto con il divino che qualifica e dà valore all'esistenza dell'uomo. L'essere autenticamente cristiano non si esplica nel conoscere cos'è il cristianesimo, ma nel come divenire cristiani. Occorre quindi coraggio personale nell'esistere come singolo e ciò equivale a dire che bisogna vivere cercando la verità. Compromettere la propria vita per ciò in cui si crede: questo è l'insegnamento di fede che ci lascia Kierkegaard in eredità. La fede è, per concludere, l'esercizio critico ed

³ K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, tr.it. G. Miegge, Feltrinelli, Milano p.80.

⁴ *Ivi*, p.90.

⁵ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, tr. it. C. Fabro, Zanichelli, vol. I, Bologna 1962, p.216.

autocritico della stessa ragione in quanto non più succube dell'indifferenza nei confronti di sé e dell'altro da sé. “Essa è la passione felice, è quella passione che la Verità stessa trascendente accende nell'esistente in modo tale che questo si appropri di se stesso, e così possa stare davanti con tutta franchezza, con acquisita naturalezza, a ciò che lo trascende e che egli non potrà mai comprendere”⁶.

Ragione

La ragione può essere generalmente definita come facoltà intellettuale dell'uomo e come guida suprema ed autonoma in tutti i campi nei quali un'indagine o una ricerca è possibile. La ragione ha diverse funzioni:

- 1) Funzione critica: libera dall'errore e dai pregiudizi;
- 2) Funzione speculativa: coglie la verità delle cose e la verità e probabilità delle asserzioni;
- 3) Funzione pratica: guida l'azione secondo verità e bene⁷.

Il riconoscimento della ragione come guida speculativa costante, uniforme e talvolta infallibile è aspramente criticato da Kierkegaard; tuttavia non si trova nelle opere del filosofo una polemica volgare contro lo spirito scientifico che si mantiene nei propri limiti, né la speculazione kierkegaardiana è da pensare come logicamente denutrita o amante di una non coerenza mentale. La sua polemica non è contro la ragione o la scienza, ma contro quella ragione e quella scienza che pretendono di essere la ragione perfetta, la scienza assoluta, o ancor peggio, la ragione che spodesta Dio o la scienza che spiega speculativamente l'assoluto. Kierkegaard è contro la conversione dogmatica del divino nell'umano, contro l'elevazione indebita dell'umano al divino. Separare i campi, riconoscere due sfere distinte: questo prospetta Kierkegaard. Nell'Introduzione di *Timore e Tremore* Kierkegaard oppone se stesso alla propria epoca. Egli scrive di sé:

“il sottoscritto non è affatto un filosofo; egli non ha compreso il sistema, non sa se esso esiste, se è compiuto (...) è uno scrittore fuori ruolo che non scrive il sistema, né fa promesse di dare un sistema, scrive perché questo è un lusso che gli procura piacere (...). Egli è facile profeta del proprio destino, in un'epoca nella quale uno scrittore che vuol procurarsi dei lettori deve adattarsi a scrivere in modo da costituire una comoda lettura da siesta pomeridiana, conformare il comportamento esterno a quello del giardiniere (...)”⁸

Kierkegaard si contrappone veementemente al sistema, scrivendo non per esso, ma per il Singolo. L'idealismo è spiegato da Kierkegaard in un'intima pagina del *Diario* dove egli si chiede quale sia l'origine del male e cosa sia successo all'uomo in quanto singolo e in quanto specie. Egli risponde a se stesso dicendo che l'intelligenza ha sedotto l'umanità ed ha capovolto il punto di vista del cristianesimo. Si è una certa cosa e cristiani, ci si accomoda nel cristianesimo borghese, mentre l'uomo ha bisogno di un *aut aut*, di un taglio per andare al di là dell'ideologia. Quando si abbraccia il sistema, secondo Kierkegaard, ci si sente assicurati; esso offre un gran servizio all'uomo: non lo fa pensare, dà risposte a tutto. L'ideologia offre agli uomini un collare, il capo, il duce di turno sceglie a posto dell'uomo stesso. Ma è necessario allora chiedersi cosa possa nascere nel cuore dell'uomo quando non c'è l'ideologia e Kierkegaard sentenzia che il prezzo da pagare per rinunciare ad essa è

⁶ U.Regina, *Kierkegaard, L'arte di esistere*, Morcelliana, Brescia 2005, p.72.

⁷ Cfr. voce *Fede* in N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971, p.497.

⁸ S.Kierkegaard, *Timore e tremore*, tr.it. F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, Mondadori Milano 1997, p.340.

l'angoscia, il rischio dell'abisso, la vertigine del mondo. Il sistema rassicura, la lotta contro di esso genera *timore e tremore* nell'uomo che è ente temporale, la cui nobiltà metafisica consiste nella possibilità di aprirsi all'infinito.

La ricerca della verità è la meta dell'uomo, ma la verità deve essere tale per il soggetto, deve essere verità a suo favore indipendentemente da quello che egli pensa sia il bene per se stesso. La verità è così dono di Dio. Ed è nella *Postilla conclusiva non scientifica* pubblicata in appendice alle *Briciole di filosofia* del 1846 edita da Kierkegaard, il cui autore è Climacus, che è contenuta la più chiara definizione di verità dataci da Kierkegaard: “La verità è l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità, e questa è la verità più alta che ci sia per un esistente”⁹. In quest'opera Kierkegaard ci mette in guardia dall'oggettività della ragione: benché essa ci dia la certezza e ci ponga l'oggetto come ciò che sta davanti, tuttavia essa non ci dà modo di urtare contro il limite, contro la sproporzione che ci permette di esistere come rapporto. L'esistere come soggettività significa esporsi davanti a Dio, essere pronti a rischiare, perdere il mondo della certezza della ragione per avere la verità che si esplica nel rapporto che si rapporta a se stesso e che si riconosce come posto da Altro. Kierkegaard sottolinea che la determinazione data dalla verità è una descrizione di fede e che senza fede non c'è rischio. In quest'opera Kierkegaard precisa che il problema è il divenire soggettivi, non prendere atto di una soggettività già esistente. Ciò che conta, in definitiva, per il singolo, non è il conoscere una verità oggettiva di ragione in quanto *in essa non ne va di me*, bensì l'interesse all'esistere; essa è la sola realtà autentica: il credere appassionandosi.

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

Generalmente si può dire che non vi sia incompatibilità tra ragione e fede in quanto la ragione è finita, e non può escludere ambiti veritativi ad essa ulteriori e superiori, in cui essa stessa non abbia competenza. La rivelazione divina non può essere contraria alla ragione, sia perché non sarebbe comprensibile, sia perché sarebbe ben strano che Dio, autore della ragione, la scardinasse con la sua rivelazione, per cui, tra l'altro, l'uomo non saprebbe più se seguire la ragione o la religione tra loro in conflitto. Vi è inoltre un'ineliminabilità della ragione da parte della fede in quanto è la ragione che dimostra l'esistenza di Dio, condizione imprescindibile della possibilità della Rivelazione, ed è la ragione che giudica le credenziali, i motivi di credibilità della religione interpretando i testi sacri e rendendosi conto del fatto che non sono testi esattamente uguali agli altri. La fede ha dunque un proprio statuto epistemologico. Essa deve evitare però due scogli: *il razionalismo* per cui il suo contenuto è perfettamente dimostrato dalla ragione, ma allora non vi sarebbe più il credere ma vi sarebbe il sapere; *il fideismo*, per cui si sceglie una fede indipendentemente dalla ragione e così non si riesce più a distinguere la religione vera dalla superstizione. Le ragioni su cui si basa la fede devono essere ragioni valide, tuttavia non apodittiche, pena la sua dissoluzione nella ragione, nel sapere; esse devono essere sufficienti per poter credere, ma sono tali che non escludono, di per sé, la possibilità del non credere. Tra i motivi di credibilità di una religione e l'atto del credere vi è di per sé un salto: c'è chi lo fa perché ritiene tutto sommato credibile una certa religione, e chi non lo fa sulla base del fatto che quelle ragioni non sono cogenti. Chi crede, *crede di poter credere*, anzi di dover credere, in forza delle prove di credibilità di una religione; chi non crede, *crede di non*

⁹ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, tr.it. C. Fabro, Zanichelli editore, Bologna 1962, p. 290.

poter credere, data la non evidenza degli elementi addotti in suo favore da una certa religione: lo statuto epistemologico è lo stesso nei due casi. In materia di fede, *stat pro ratione voluntas*: è la volontà che in parte sostituisce la ragione nel senso che le fa dichiarare sufficienti per credere delle motivazioni che prese in sé non sono evidenti. Per il credente, da un punto di vista soggettivo, la fede ha la stessa certezza della scienza; da un punto di vista oggettivo, la fede – l'oggetto della fede – resta un'opinione probabile. Chi non credesse in Dio, sulla base dell'esistenza del male nel mondo, avrebbe un motivo per non credere in Dio, come chi crede ne ha degli altri: ambedue sono sullo stesso livello epistemologico -l'uno crede di, l'altro crede di non-. Fatta questa premessa generale, voglio concentrarmi sulla posizione di Kierkegaard in merito al rapporto fede ragione, punto cruciale di tutta la sua speculazione.

A questo proposito, molto utili risultano alcune considerazioni svolte dal filosofo Cornelio Fabro, uno dei massimi esperti italiani della filosofia kierkegaardiana, il quale, in un'intervista del 1993, riportata nell'*Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, si esprime nei termini seguenti: "In Kierkegaard, certamente, alcune espressioni, alcune frasi e formule fanno pensare ad una forma di irrazionalismo fideistico ... Ma Kierkegaard, nella grande *Postilla* e anche nel *Diario*, configura il rapporto ragione-fede più o meno sullo stesso orientamento di San Tommaso. Io su questo problema ho scritto parecchie pagine, riportando con scrupolo e rigore i testi di Kierkegaard, e ne ho concluso che egli si colloca fra razionalismo e fideismo, cioè sulla linea tomistica". Quelle di Fabro sono considerazioni che fanno riflettere, perché in genere si è abituati a considerare il pensatore danese come uno dei grandi paladini dell'irriducibile opposizione tra fede e ragione e un coerente sostenitore di un irrazionalismo di marca tipicamente luterana. Continua Fabro: "Kierkegaard ha trovato una formula per esprimere il paradosso della fede: "Comprendere che non si può (né si deve) comprendere". La ragione naturale comprende, dunque, anche se comprende che l'oggetto della fede è incomprensibile. Che Kierkegaard non sia un irrazionalista lo ammette lui stesso quando dice di essere stato educato "alla scuola dei greci". La ragione naturale, in conclusione, rimane per Kierkegaard la prima grande introduzione alla decisione libera della fede. Certo, quella a cui guarda Kierkegaard è una ragione che riconosce con chiarezza i propri limiti e capisce di dover lasciare il passo a qualcosa che la supera, ovvero alla fede che, sola, è in grado di rispondere all'enigma della condizione umana. È in questo contesto che si comprende la forte avversione di Kierkegaard nei confronti del panlogismo di Hegel, laddove la ragione è elevata ad Assoluto. A questo riguardo ci viene in aiuto un altro grande interprete italiano del pensiero del filosofo danese, Luigi Pareyson, che nell'opera *L'etica di Kierkegaard nella Postilla* del 1965 afferma che Kierkegaard tentò l'impresa "di rendere l'uomo d'oggi capace di ritrovare la verità del cristianesimo; per il quale era necessario adoperare un nuovo tipo di riflessione che non sacrificasse l'esistenza alla scienza, ma connettesse inseparabilmente il pensare all'esistere; e a questo scopo era necessario distruggere la filosofia del giorno, cioè la filosofia hegeliana, che negava l'esistere nel pensare, la soggettività nell'oggettività, la passione interiore nel sapere assoluto"¹⁰. Annota ancora Pareyson: "Infine il cristianesimo, presentandosi come verità soggettiva e sottraendosi al dominio della verità oggettiva, è una questione non speculativa, ma esistenziale, che ha a che fare non solo col pensiero, ma col pensiero congiunto con l'esistenza, e che quindi rischia di presentarsi non nella calma e imperturbata armonia della speculazione, ma nell'inquieta e drammatica realtà dell'esistenza"¹¹.

¹⁰ Cfr. L. Pareyson, *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero. Corso di Filosofia morale dell'anno accademico 1964-1965*, G. Giappichelli, Torino 1965, p.43.

¹¹ Cfr. *Ivi*, p.58

Frutto di sensibilità diverse e di diverse prospettive di lettura, le interpretazioni di Fabro e di Pareyson, che a prima vista possono apparire lontane e addirittura divergenti, in realtà risultano fecondamente complementari e permettono una comprensione più profonda della concezione che Kierkegaard ebbe del rapporto tra fede e ragione. È certo che per Kierkegaard il cristianesimo non deve essere minimamente confuso con una dottrina speculativa, né è possibile dare di esso una dimostrazione di carattere filosofico: la fede è qualcosa che va ben al di là delle argomentazioni razionali e delle giustificazioni intellettuali, e dice bene Pareyson quando afferma che “la vocazione filosofica, quando la filosofia sia intesa in senso speculativo hegeliano, è direttamente opposta alla vocazione cristiana”¹². Si può dunque affermare che l'attacco frontale portato da Kierkegaard non è contro la ragione *tout court*, ma contro quella tragicomica caricatura che di essa ha fatto Hegel; come, del resto, la sua critica della cristianità, lungi dall'essere una critica del cristianesimo, lo è di quella ridicolizzazione di esso che egli vedeva operata dal luteranesimo del suo tempo, ridotto a religiosità esteriore, fredda, ormai priva di ogni carica paradossale e drammatica, incapace di scuotere e di provocare l'uomo. E su ciò è perfettamente d'accordo anche Cornelio Fabro, che vede in Kierkegaard il paladino di una nuova e più autentica soggettività dell'uomo, contrapposta al soggettivismo hegeliano: secondo Fabro l'uomo kierkegaardiano si costituisce nel rapporto concreto con Dio e con Cristo, e in ciò la sua singolarità viene autenticamente esaltata; al contrario la modernità, che, a partire da Cartesio, sembra tutta protesa a sottolineare il valore del soggetto, in realtà finisce per annientarlo, come si può ben vedere ancora una volta nel sistema di Hegel, nel quale non v'è alcuno spazio per la singolarità e tutto viene risucchiato all'interno di un Assoluto onnivoro e spersonalizzante. Per altro, è ancora Fabro a menzionare la presenza di una “teologia dello scandalo” in alcuni grandi scritti kierkegaardiani, come *L'Esercizio del cristianesimo* e *La malattia mortale*. Secondo Fabro lo scandalo, per Kierkegaard, nasce nella coscienza umana e nella coscienza cristiana per l'urto di categorie opposte. La filosofia dice che la verità è la ragione, il cristianesimo dice che la verità è la fede. La filosofia dice che la salvezza viene dalla cultura, il cristianesimo dice invece che la salvezza viene dalle opere in conformità del Vangelo. Lo scandalo è il fallimento della ragione che urta contro il mistero; ma lo scandalo è una prova, una via; la fede è la decisione che salva. Uno scandalo, dunque, che non umilia la ragione, ma la presuppone, proprio perché scandalo e paradosso cristiani possano essere riconosciuti come tali, e non come mera irrazionalità. Si tratta, secondo Fabro, di una lezione che si pone in sintonia con quella dei grandi padri e maestri della tradizione, primi fra tutti Sant'Agostino e San Tommaso; di una lezione che, se non permette di sostenere che Kierkegaard era cattolico, autorizza comunque a ritenerlo almeno cattolicizzante.

A Soeren Kierkegaard stava sommamente a cuore ribadire la verità salvifica del cristianesimo, e anche la questione del rapporto tra fede e ragione deve essere letta alla luce di questa sua fondamentale preoccupazione. Se la ragione, e la filosofia come suo prodotto più raffinato, tendono a sviare l'uomo dall'assumersi la responsabilità di aderire concretamente a Cristo, allora esse sono da considerarsi inutili e addirittura nocive; ma se, al contrario, possono aiutarlo a comprendere la debolezza della sua condizione e a spingerlo verso la scelta del Vangelo, avranno avuto un ruolo, forse non decisivo, ma sicuramente positivo. Ciò che conta è diventare autentici discepoli di Cristo, senza scorciatoie e semplificazioni: “Signore Gesù Cristo! – scrive Kierkegaard nell' *Esercizio del cristianesimo* – Tu non sei venuto al mondo per essere servito, e quindi neppure per farti ammirare o adorare nell'ammirazione. Tu eri la via e la vita. Tu hai chiesto solo imitatori. Risvegliaci dunque se

¹² Cfr. *Ivi*, p.78

ci siamo lasciati prendere dal torpore di questa seduzione, salvaci dall'errore di volerti ammirare o adorare nell'ammirazione invece di seguirti e di assomigliare a Te"¹³.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema:

2.1 *Timore e tremore*

“*Det vidunderlige*, la cosa meravigliosa, è questa la parola con cui lo pseudonimo Johannes de silentio, caratterizza il doppio movimento della fede in *Timore e tremore*. *Det vidunderlige* viene spesso tradotta come prodigio, miracolo, in realtà la traduzione più fedele è il meraviglioso”¹⁴.

Vi è una profonda differenza fra il meraviglioso e il miracoloso, questi due termini non sono assolutamente sinonimi. La parola miracolo, in *Timore e tremore* assume un significato strettamente ed esclusivamente legato a Dio. Solo Dio e Cristo (sua stessa sostanza) possono fare miracoli. Il miracolo è la risposta di Dio alla meraviglia dell'uomo. Abramo è l'incarnazione dell'uomo capace di fare una cosa veramente straordinaria, in questo caso il doppio movimento della fede. Come Abramo ognuno di noi sarebbe potenzialmente capace di fare quest'azione meravigliosa. Ma cos'è il “meraviglioso”? Esso è il doppio movimento della fede, che naturalmente si immagina diviso e realizzato in tempi diversi. Lo stesso Johannes de silentio lo separa per dare una descrizione specifica del primo movimento, quello della rassegnazione. Quando si parla di movimento meraviglioso di Abramo, si parla di unico movimento al singolare e non deve esserci alcuna distinzione temporale: Abramo compie il doppio movimento in un unico atto. Egli è definito il “cavaliere della fede”, “il cavaliere meraviglioso”. Contrapposti ad Abramo ci sono “l'eroe tragico” ed “il cavaliere della rassegnazione infinita”. Queste due figure indicano aspetti diversi del doppio movimento, rispettivamente quello dell'infinità e quello della finitezza. L'eroe tragico avrebbe eseguito l'atto per amore di Dio, ma nello stesso tempo avrebbe, con questo sacrificio, perso la sua gioia, avrebbe dovuto rassegnarsi e lasciare tutte le cose temporali, terrene, sarebbe dovuto morire per il mondo¹⁵. Un movimento del genere può essere incredibilmente doloroso, ma anche ideale e poetico. Un esempio dell'eroe tragico è Agamennone, al quale gli dei ordinarono di sacrificare sua figlia Ifigenia. Il suo dolore è indescrivibile, tuttavia alza il coltello. Si accinge a compiere un'azione voluta dagli dei e lui, in quanto re, solo così può placare le ire divine e salvare lo Stato. Egli agisce per il bene comune, non sospende l'etica, poiché l'etica è il generale. Diversa è la situazione di Abramo. Il suo rapporto con Dio è puramente privato, egli oltrepassa il generale, poiché non è per salvare gli altri che egli è pronto a sacrificare Isacco, ma soltanto perché crede.

La fede è un paradosso con cui il singolo si pone in rapporto assoluto con l'assoluto che è Dio. Per descrivere il cavaliere della rassegnazione Johannes de silentio sceglie una storia d'amore. Un giovane s'innamora di una principessa, ma la situazione si presenta tale per cui è impossibile realizzarlo. Questo cavaliere allora fa il movimento, si getta nell'infinità, cioè rinuncia all'amata nel mondo reale, ma conserva eternamente

¹³ S. Kierkegaard, *L'Esercizio del cristianesimo*, tr. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p.67.

¹⁴ I. Adinolfi, *Il religioso in Kierkegaard*, atti del convegno di studi organizzato dalla Società Italiana per gli Studi Kierkegaardiani tenutosi dal 14 al 16 dicembre 2000, Morcelliana Brescia 2002, p.186.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, p.188.

l'amore nel suo cuore. La rassegnazione infinita è l'ultimo stadio che precede la fede, tuttavia anche il cavaliere della fede deve fare il primo movimento, deve rinunciare infinitamente all'amore, vero contenuto della sua vita e riconciliandosi così con il dolore compie il meraviglioso. La grandezza e la cosa meravigliosa di Abramo sono questo doppio movimento, con cui ritorna al punto di partenza della finitezza, perchè crede che rinunciando a tutto, avrà di nuovo tutto. Il sacrificio richiesto ad Abramo è un'azione paradigmatica in cui s'illumina il conflitto tra la legge umana e quella divina. Il Dio di *Timore e tremore* manda all'uomo il suo avvertimento, gli fa sentire l'eterogeneità della sua legge, ma gli si dimostra infine benevolo, lasciandogli coltivare la sua aiuola di finito. Naturalmente questo finito, ottenuto dopo un processo dialettico della rassegnazione infinita e dopo il salto nell'assurdo, è un finito passato al filtro della religione, assai diverso dal finito nella sua mondanità originaria¹⁶.

Nell'opera *Timore e tremore* è presente una parziale concezione della fede che verrà ampiamente sviluppata nelle *Briciole* e nella *Postilla*; tuttavia Kierkegaard, in quest'opera, ci fa comprendere che il movimento dell'infinita rassegnazione è compiuto in virtù della ragione, il doppio movimento della fede è invece compiuto sospendendo la ragione. Mediante il primo, l'uomo soggiace alla necessità razionale, a quelle leggi e verità eterne a cui, secondo il necessitarismo di stampo hegeliano, è soggetto Dio stesso o che sono Dio stesso; mediante il secondo, l'uomo si pone al di sopra di esse, l'ir-ragione sembra essere la cifra del religioso in *Timore e tremore*.

Concludo con le parole di Kierkegaard:

“La fede è la più alta passione dell'uomo. Ci sono forse molti uomini in ciascuna generazione che non arrivano ad essa, ma nessuno che vada al di là. E non voglio giudicare se anche ai nostri giorni si trovino molti uomini che non la scoprono mai; non posso che giudicare me stesso e non posso nascondermi che molto ancora mi rimane da fare”¹⁷.

2.2. Aut-Aut

La categoria del Singolo assume, in tutte le opere pseudonime e in quelle della comunicazione diretta, un importante significato dialettico. Kierkegaard si trova in un ambiente intellettuale pervaso dall'idealismo: il Sistema — così si riferirà sempre alla costruzione filosofica hegeliana — annienta l'individuo, perchè esso viene capito come momento dell'Infinito, come semplice modo — impiegando una terminologia spinoziana — dell'Assoluto. Il sistema onnicomprensivo non lascia spazio alla libertà: il sistema ridurrà la libertà a consapevolezza della necessità. La *mediazione* tra gli opposti, operata dalla dialettica hegeliana, sarà la vita dell'Assoluto, il processo necessario del suo divenire. Una mediazione dunque necessaria e non libera, dove le “libere” scelte individuali sono solo momenti dell'automanifestazione della vita assoluta dell'Assoluto. Assoluto che si identifica col mondo e con la storia universale. In questo contesto si capisce bene l'affermazione chiara e tonda di Kierkegaard: ogni confusione dei tempi moderni consiste nell'aver dimenticato la differenza assoluta, la differenza qualitativa tra Dio e il mondo.

¹⁶ Cfr. R. Cantoni, *La coscienza inquieta : Soeren Kierkegaard*, Mondadori, Milano, 1976, p.144.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, tr.it. F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, Mondadori, Milano 1997, p.181.

Questa dialetticità della categoria del singolo appare netta quando Kierkegaard distingue la sfera della riflessione dal mondo della libertà. In una sezione di *Aut-Aut* intitolata *L'equilibrio tra l'estetica e l'etica nell'elaborazione della personalità*, uno pseudonimo di Kierkegaard, denominato "B", considera che le "teste filosofiche" — i filosofi hegeliani — giocano con le forze titaniche del passato, *mediando* togliendo il principio di non contraddizione per stabilire una superiore unità. Però essi non possono dire "a un uomo semplice che cosa quegli ha da fare qui nella vita"¹⁸. Per il filosofo danese, il problema che si pone di fronte al sistema è che, avendo stabilito una mediazione assoluta tra gli opposti nelle sintesi superatrici, non resta spazio per la libera scelta. Questa problematicità della libertà si fonda sul fatto "che si scambiano due sfere l'una con l'altra, quella del pensare e quella della libertà"¹⁹.

"La filosofia — intesa in senso hegeliano²⁰ — ha a che fare con le sfere proprie del pensiero, dove regna la necessità: sono la logica, la natura, e in certo qual modo la storia universale, poiché la storia è infatti più che un prodotto delle libere azioni di liberi individui. L'individuo agisce, ma tale azione rientra in quell'ordine delle cose che sostiene l'intera esistenza. Ma questo superiore ordine delle cose che, per così dire, ingloba le libere azioni e le combina nelle sue eterne leggi è la necessità, e questa necessità è il movimento della storia del mondo"²¹.

Ma il luogo dove la filosofia sistematica — il pensiero astratto, la speculazione — non ha accesso è l'atto interiore degli uomini, che è l'autentica vita della libertà. Nell'intimo della persona non si trova mediazione alcuna: "All'atto interiore, all'incontro, appartiene tutto, e per tutta l'eternità gli deve come tale appartenere, e la storia, cioè la storia del mondo, non glielo porterà via, esso lo seguirà a motivo di gaudio e desolazione"²². Se il filosofo sistematico spiega tutto tramite la mediazione dialettica, senza tener conto della libertà dell'atto interiore, "egli vincerà tutto il mondo, e perderà se stesso; questo non può in nessun caso succedere a colui che vive per la libertà, anche se perdesse moltissimo"²³.

La riflessione pura non arriverà mai al mondo della libertà. Nella *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, Kierkegaard tenta di demolire l'identificazione idealista tra pensiero ed essere. Secondo il filosofo danese la speculazione cerca di raggiungere la realtà dall'interno del pensiero affermando che "il pensiero non è solamente in grado di pensare, ma di conferire realtà"²⁴. Per Kierkegaard invece l'esistente non si lascia pensare. Egli intende qui per esistere l'esistenza etica del singolo: "Esistere (nel senso di essere quest'uomo singolo) è senza dubbio una imperfezione in confronto con la vita eterna dell'idea, ma è una perfezione rispetto al non essere affatto. Una simile condizione intermedia è press'a poco l'esistere, qualcosa che

¹⁸ S. Kierkegaard, *Aut-Aut* tr.it. R. Cantoni, Mondadori, Milano, 1975, p. 38.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 41.

²⁰ Una delle critiche che L. Pareyson rivolge a Kierkegaard è l'identificazione *tout court* tra hegelismo e filosofia, il che presenta il sistema hegeliano come unico punto di riferimento dell'ambito filosofico. Identificazione che dà forza alla critica del sistema, ma che impedisce di gettare nuove fondamenta alla filosofia stessa. Cfr. L. Pareyson, *Esistenza e Persona*, Il melangolo, Genova 1985, pp. 80-113; F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 59-60.

²¹ S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, p. 41.

²² *Ivi*, p. 43.

²³ *Ivi*, p. 44.

²⁴ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, in S. Kierkegaard, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 433.

conviene a una natura intermedia quale è l'uomo"²⁵. Kierkegaard ammette la possibilità di un sistema logico, ma nega assolutamente la possibilità di un sistema dell'esistenza²⁶.

L'essere uomo singolo, perciò, non è una esistenza ideale. Rifacendosi esplicitamente alla tradizione aristotelica, Kierkegaard afferma che "l'esistenza è sempre la realtà singola, l'astratto non esiste"²⁷. Il pensiero astratto del sistema è un pensiero senza soggetto pensante. "Esso fa astrazione da ogni altra cosa fuori del pensiero, e il pensiero non conosce altro medio che se stesso". Kierkegaard accusa Hegel di gnosticismo e di fantasticheria, poiché "solo fantasticamente un esistente può essere *subspecie aeterni*"²⁸. Per Kierkegaard passare dal pensiero all'esistenza è quasi un delitto. Comicamente il filosofo danese commenta che l'opera hegeliana dovrebbe essere stata scritta senza prefazione, senza note e senza polemiche con altri autori: "Polemizzare in un'opera di quel genere nelle note contro questo o quell'autore indicati per nome, comunicare cenni indicativi del cammino: che vuol dire tutto questo? Vuol dire ch'esiste un pensante, il quale pensa il pensiero puro, un pensante il quale parla con i "movimenti propri del pensiero", e certamente parla a un altro pensante col quale quindi vuol entrare in relazione. Ma s'egli è un pensante che pensa il pensiero puro, ecco che nello stesso momento tutta la dialettica greca s'impadronisce della sua persona con l'aiuto della polizia di sicurezza della dialettica dell'esistenza, e riesce a inchiodarlo al suolo trattenendolo per l'abito, non in qualità di seguace, ma per riuscir a sapere com'egli fa a rapportarsi al pensiero puro; e nello stesso momento l'incanto sarà svanito"²⁹.

Il problema personale del filosofo sistematico è che egli riesce a costruire un magnifico palazzo, ma non vi trova posto per la sua esistenza finita. In un testo del *Diario* del 1846, scriveva così: "Succede della maggioranza dei filosofi sistematici, riguardo ai loro sistemi, come di chi costruisse un castello e poi se ne andasse a vivere in un fienile: per conto loro essi non vivono in quell'enorme costruzione sistematica. Ma nel campo dello spirito ciò costituisce un'obiezione capitale. Qui i pensieri, i pensieri di un uomo, devono essere l'abitazione in cui egli vive, ecc.: altrimenti sono guai"³⁰.

Kierkegaard affermerà categoricamente — in polemica con il sistema mancante di una etica — che l'unica realtà è la realtà etica del soggetto: "La propria realtà etica deve aver più significato etico per l'individuo che non il cielo e la terra e tutto ciò che vi si contiene, più che non i 6.000 anni della storia universale e l'astrologia, la scienza veterinaria, compreso anche tutto ciò che l'epoca esige [...] Se così non fosse, sarebbe peggio per l'individuo, perché egli allora non ha niente assolutamente, non ha nessuna realtà; giacché, rispetto a tutto il resto, egli non ha precisamente come massimo obiettivo che un rapporto di possibilità"³¹. Kierkegaard intende qui per possibilità quella della logica astratta (la mancanza di contraddizione fra i concetti): in questo contesto l'uomo sarebbe una realtà pensata. "Se il pensare potesse dare la realtà nel senso di realtà, e non una realtà di pensiero nel senso di possibilità, bisognerebbe anche che il pensare potesse prendere esistenza, sottraendo all'esistenza l'unica realtà alla quale esso si rapporta come realtà, la sua propria [...]: cioè, l'esistente dovrebbe

²⁵ *Ivi*, p. 440.

²⁶ Sui rapporti tra filosofia idealistica e pensiero kierkegaardiano, Cfr. C. Fabro, *Kierkegaard e la dissoluzione idealistica della libertà*, in C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 181-200.

²⁷ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 440.

²⁸ *Ivi*, p. 339.

²⁹ *Ivi*, p. 442.

³⁰ S. Kierkegaard, *Diario*, tr.it. C. Fabro, Morcelliana, Brescia, 1980.

³¹ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, p. 447.

col pensiero sopprimere se stesso nel senso della realtà, così da cessare anche di esistere. Oso pensare che nessuno vorrà accettare questa supposizione, che viceversa tradirebbe altrettanta fede superstiziosa nel puro pensiero come quella battuta di un pazzoide (che si legge in un poeta), che voleva scendere nel Dovre-Fjell e far saltare in aria con un sillogismo tutto il mondo. Si può essere distratti o si può diventare distratti per il continuo commercio con il pensiero puro; ma questa non è una cosa che possa riuscire, anzi fallisce completamente [...] Io posso astrarre da me stesso, ma il fatto ch'io faccio astrazione da me stesso significa precisamente che nello stesso tempo io esisto”³².

Il singolo, perciò, non appartiene al mondo della necessità — logica, natura, storia universale — ma a quello etico della libertà. Il pensiero puro, il sistema astratto distrae l'uomo dall'unico interesse serio: quello del suo esistere etico.

2.3 Briciole di filosofia e Postilla conclusiva non scientifica

Nella *Postilla conclusiva non scientifica*, pubblicata nel febbraio 1846 in appendice alle *Briciole di filosofia*, Kierkegaard ha raccolto ed ordinato tutte le fila del suo pensiero, presentandolo in forma organica e sistematica. La forma dell'opera appare “repulsiva” perchè porta l'uomo al largo, dove “ l'acqua ha la profondità di 70.000 cubiti e dove sono dileguati tutti i puntelli della finitezza”³³. L'autore di quest'opera è Johannes Climacus la sua figura richiama l'asceta e scrittore religioso dell'antichità cristiana che scrisse *La Scala Paradisi*, autore, per Kierkegaard, non ancora cristiano.

Nell'opera l'interrogativo fondamentale è il seguente: qual'è l'essenza della verità che salva? Qual è il rapporto del finito con l'infinito, dell'uomo con Dio, del cristiano con il cristianesimo, dell'esistenza temporale con la vita eterna? Nelle *Briciole* Kierkegaard si chiede se si può dare un punto di partenza storico per una coscienza eterna. Egli indaga sul rapporto fra rivelazione e filosofia. Prima di tutto è necessario andare a vedere se la verità nel suo insieme può essere comunicata, ovvero insegnata all'uomo, se l'uomo può accertarsi che la verità è apparsa in un determinato periodo storico, e se poi la verità così trovata può essere insegnata. Kierkegaard si chiede se sia possibile comunicare la verità da uomo a uomo, da Socrate ai discepoli fino a noi. La verità si può insegnare? Con questa richiesta tipicamente socratica hanno inizio le *Briciole* e si risponde subito col dare ragione a Socrate: la verità non si può insegnare. Se la verità fosse oggetto di insegnamento si dovrebbe presupporre che essa non esiste, quindi se la si deve imparare la si deve cercare. Ma se l'uomo non la sa, come la può cercare? La risposta socratica è nota: ogni insegnare ed ogni cercare è una forma di “ricordare”: l'uomo ha già in sé la verità, perchè l'ha già avuta in una preesistenza fuori dal tempo. Alla questione allora se si può dare un punto di partenza storico per una coscienza eterna bisogna rispondere negativamente: un simile momento non esiste, cioè esso non ha rilevanza alcuna, perchè l'acquisizione della verità sta fuori della storia, e il *momento* in cui essa sorge per me, nel ricordo, ha carattere puramente casuale. Il problema della storia, come rapporto fra il tempo e l'eternità nell'esistenza, è estraneo a Socrate e a tutto il pensiero classico.

³² *Ivi*, p. 441.

³³ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, tr. it. C. Fabro, Zanichelli, Bologna, 1962, p.328

Se ora si fa l'ipotesi che il *momento* possa effettivamente avere importanza come punto di partenza per una coscienza eterna, si deve allora partire da un presupposto opposto a quello di Socrate: è necessario ammettere cioè che l'uomo non è in possesso della verità, ma viceversa che egli è "non-verità". L'uomo non è soltanto fuori dalla verità, ma contro la verità. Il maestro non la deve ricordare al discepolo, ma la deve portare, al discepolo, dal di fuori. Ma, poiché l'uomo di per sé, si allontana e combatte la verità, il maestro che porta la verità deve anche dare al discepolo la condizione che gli permette di riceverla; deve dare al discepolo un nuovo (positivo) rapporto con la verità. Ogni insegnamento (umano) presuppone la presenza di questa condizione e, se essa manca, il maestro non può nulla; se un maestro fosse capace di tanto, sarebbe Dio stesso.

La persona del maestro non è indifferente ma decisiva, e il momento non è qualcosa di casuale, ma assume un'importanza infinita, perchè è il momento in cui Dio si comunica all'uomo, il momento d'incontro del tempo e dell'eternità: quindi "il punto di partenza per una coscienza eterna". La situazione procedente dalla non-verità è il peccato, la situazione nuova conferita da Dio è la fede: il peccato è la situazione esistenziale storica, non quella originaria, perchè l'uomo essendo creato da Dio aveva e doveva avere la condizione per cercare la verità: egli l'ha perduta per colpa sua e la salvezza deve quindi avvenire mediante un cambiamento totale che è indicato con i termini teologici di conversione, pentimento, rinascita, redenzione, riconciliazione. Si evince che il modello di Socrate non è quello a cui tendere, ma da cui muovere. La passione del pensiero accetta il proprio tramonto accettando l'urto del paradosso, l'ignoto. Se le *Briciole* sono concentrate sul momento oggettivo-dialettico, la *Postilla* svolge e approfondisce quello soggettivo-patetico circa il modo dell'appropriazione della verità come paradosso portata dal Maestro, cioè l'interiorità, la soggettività, la passione della fede. In questo senso Kierkegaard, può formulare la sua celebre frase: "Se la soggettività è la verità, la determinazione della verità deve nello stesso tempo contenere in sé un'espressione del suo contrasto contro l'oggettività, un ricordo di quel biforcamento e allora quest'espressione indica nello stesso tempo la tensione dell'interiorità. Ecco qui una siffatta definizione della verità: la verità è l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità, e questa è la verità più alta che ci sia per un esistente. Là ove la strada si biforca (e dove ciò sia, non si può dirlo in modo oggettivo, poiché consiste per l'appunto in ciò la soggettività), il sapere oggettivo è sospeso.³⁴

La metafora risolutiva di questo passo è la biforcazione. La contraddizione prima esaminata tra essere e pensiero si precisa nello sviluppo di quest'immagine: stare dalla parte del pensiero significa annullare l'esistenza (e la biforcazione sparisce), stare dalla parte dell'esistenza significa riconoscere le due parti senza confonderle, mantenersi nel punto della biforcazione, senza inghiottirla. Per comprendere meglio occorre capire l'unità fra soggettività e verità. Essa viene chiamata in luce nella tensione fra certezza e incertezza. Al contrario di quanto potrebbe apparire, è proprio nell'incertezza (mantenere la biforcazione) che il soggetto non viene perduto, nè la sua concreta esistenza rinnegata.

Questo esige interesse e passione che si danno solo se la verità non è estranea al soggetto: se il soggetto è chiamato a interessarsi di una verità diversa da quella matematica (esempio), essa si presenterà caratterizzata dall'incertezza. Tale incertezza è incertezza oggettiva, dovuta al fatto che l'esistente intende cercare una verità per sé: di nuovo la biforcazione è mantenuta, perchè non è la verità ad essere incerta, ma la possibilità dell'esistente di determinarla, in modo tale che dia senso all'esistenza senza distruggerla. Appare inoltre chiaro

³⁴ S. Kierkegaard, *Postilla non scientifica*, tr. it. C. Fabro, Zanichelli, Bologna, 1962, p.365.

che la soggettività si configura come interiorità; la certezza oggettiva è l'esteriorità, ciò che non riguarda l'uomo nella sua esistenza concreta, che rimane indifferente, che non comporta alcun rischio. Invece la passione soggettiva è capace di accettare l'incertezza, continuando infinitamente la ricerca. Questa verità, che si presenta solo attraverso quella contraddizione data dall'incertezza oggettiva, è la fede. Il Dio della speculazione, oggettivamente colto, diventa verità indifferente, e annulla la partecipazione appassionata, senza la quale l'esistente non può rapportarsi alla verità. Il nesso indissolubile di soggettività, verità, rischio, comporta un rapporto paradossale tra il soggetto e la verità (si tratta infatti di un incontro tra ciò che è accidentale e contingente con ciò che è essenziale ed eterno); ancor più, la verità stessa si presenta come paradosso, come assurdo, perchè, attraverso l'incarnazione, ciò che è eterno è divenuto nel tempo, la verità e l'esistenza sono coesistiti. Lo scacco del pensiero oggettivo, e con esso la realtà di tutta la filosofia, consiste allora proprio nel non potere per sua natura, accettare il paradosso e la contraddizione: il pensiero non può comprendere l'assurdo. La verità del Cristianesimo non può essere spiegata, compresa dalla ragione, perchè questa non può accettare che la soggettività sia insieme verità e non-verità. Il riconoscimento del paradosso comporta anche il riconoscimento di un'assoluta differenza qualitativa tra l'uomo e Dio e un'ulteriore sottolineatura della critica a Hegel: l'esistente, in quanto finito, non può neanche pensare, finchè tale rimane, di porsi dal punto di vista dell'infinito e dell'eterno, altrimenti, dovrebbe vivere in categorie diverse da quelle in cui si pensa.

Un altro passo fondamentale della *Postilla* riguarda la soggettività. Secondo Kierkegaard:

“ La soggettività è la verità; la soggettività è la realtà. L'esistere è per l'esistente il suo supremo interesse e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. La realtà è un *inter-esse* fra l'unità ipotetica dell'astrazione di essere e pensiero. L'astrazione tratta della possibilità e della realtà, ma la sua concezione della realtà è una falsa versione della realtà, poichè allora il medio non è la realtà ma la possibilità”.³⁵

L'analisi della soggettività ha così permesso di cogliere una verità non astratta, che non sacrifica la concretezza dell'esistenza, ma anzi la pone come elemento fondamentale di rapporto alla verità. L'analisi della soggettività perciò oltre a smascherare il più ampio processo di astrazione del pensiero, quello per cui la realtà si trasforma in mera possibilità, ci permette di dare un nuovo significato all'esistere degno del Singolo. Il pensatore oggettivo, per potersi porre correttamente di fronte al suo oggetto, è costretto ad astrarre ogni elemento soggettivo, deve divenire disinteressato; ma l'interesse è l'elemento fondamentale dell'esistere e tolto questo la realtà dell'esistenza è trasformata in possibilità. Centrale è la relazione fra possibilità e realtà: un'azione non compiuta, valutata solo nel pensiero, in quanto appunto realtà pensata, è solo possibile, per quanto ci si presenti con precisione ed esattezza, in quanto manca della concretezza della sua realizzazione. Questa realtà pensata, proprio perchè compresa e conosciuta dal pensiero, appare più “alta” cioè senza difetti e contraddizioni, migliore della realtà, ma solo fintanto che rimane una possibilità, cioè relegata nell'ambito del pensiero. La conseguenza di questo discorso è che, poichè l'unico modo di cogliere la realtà è l'interesse, la realtà si configura come decisione e quindi come scelta di se stessi.

Scrivono Kierkegaard nella *Postilla*:

“ Cos'è il pensiero astratto? È il pensiero nel quale non c'è soggetto pensante. Esso fa astrazione da ogni altra cosa fuori del pensiero, e il pensiero non conosce altro medio che se stesso. L'esistenza non è senza pensiero, ma nell'esistenza il pensiero si trova in un medio estraneo (...). Cos'è il pensiero concreto? È il pensiero nel quale c'è

³⁵ *Ivi*, p. 324.

un soggetto pensante e qualcosa di determinato (nel senso di singolare) che è pensato; dove l'esistenza dà al pensatore esistente pensiero, tempo e spazio”³⁶.

L'esistenza per Kierkegaard non è certamente sprovvista di ragione, anche quando l'uomo pensa è di natura intermedia e non può rifugiarsi nella sfera della pura ragione, ma deve sostenere il peso dello spirito, eredità dei tanto disprezzati idealisti. L'essenza dell'uomo consiste nell'esistere come fondamentale contraddizione che, nella coscienza, si rapporta a se stessa, raggiungendo un terzo positivo che rende possibile la reale sussistenza della contraddizione senza coglierla. Perciò non rimane altro al singolo che tendere verso la verità. Si può dire che il fine ultimo del filosofare non è la verità oggettiva, ma la verità soggettiva che tende-a e che si esplica nell'orizzonte del rapporto con il *terzo*.

Concludo con le parole di Kierkegaard:

“L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è il sé. Ma cos'è il sé? Il sé è un rapporto che si rapporta a se stesso, oppure è questo nel rapporto: che il rapporto si rapporta a se stesso; il sé non è il rapporto, ma che il rapporto si rapporta a se stesso”(...) L'uomo è sintesi d'infinito e finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è rapporto tra due principi. Visto così l'uomo non è ancora un io. Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa i due si rapportano al rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto a questo modo è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto tra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il *terzo positivo*, e questo è l'io”³⁷.

³⁶ *Ivi*, p.441.

³⁷ S. Kierkegaard, *La Malattia Mortale*, tr. it. M. Corssen, Mondadori, Milano 1990, pp.11-13.