

«TIMORE E TREMORE» IN KIERKEGAARD E IN KANT

Donato Ferdori

Università di Bologna
donato.ferdori@tiscali.it

Abstract. *«Fear and Tremor» in Kierkegaard and Kant*

For Kierkegaard it is inevitable to deal with anguish, even though it is linked to evil, intended from a moral and theological point of view. Anguish can be dominated or even transformed into an ally if one leads a spiritual life. If one dominates *anguish*, one no longer has *fears*, either. In Kierkegaard's thought we find a model of life and management of anguish that transcends the traditional dichotomies ethics/religion, *eros/agape* and can be compared to Kantian *anthropocentric theology*. But there is "another Kierkegaard", one who is internally divided and dominated by anguish, and this is at the antipodes of Kant. The essay shows how this duplicity in Kierkegaard's thought can be best understood from the perspective of Kantian *ethical hermeneutics*.

Keywords: *Kierkegaard, Kant, Angst, Ethics, Theology*

1. *Governare l'angoscia e la paura*

L'angoscia, negli scritti di Kierkegaard, presenta vari aspetti, analizzando i quali possiamo anche comprendere come tale concetto si rapporti a quello di "paura", e in cosa possa consistere – secondo il filosofo danese – un "governo", un dominio, della prima e della seconda.

Una volta delineata la complessa concezione kierkegaardiana, cercherò di metterne in evidenza tanto i pregi quanto i limiti, interrogandola da un punto di vista kantiano, con l'intento di tracciare una prospettiva coerente di "dominio spirituale della paura". Kant si presenta infatti, a questo proposito, come un interlocutore ideale: le sue prospettive etiche e religiose appaiono per un verso diametralmente opposte a quelle di Kierkegaard, mentre, da un altro punto di vista, risultano sorprendentemente convergere con esse. In tal modo, il pensatore di Königsberg funge da cartina di tornasole per individuare un *aut aut* nascosto nel percorso del filosofo danese: una scissione di fondo, in rapporto alla quale la questione dell'angoscia/paura assume un ruolo centrale.

La figura di Abramo, nella lettura kierkegaardiana – che si trova al centro di *Timore e tremore* (1843) – non si comprende se si trascura di prendere in considerazione la sua angoscia. L'angoscia di Abramo si insinua nella «contraddizione» tra la prospettiva etica e quella religiosa: contraddizione che costituisce la problematica di fondo in cui s'inscrive, per Kierkegaard, la figura del patriarca biblico. «L'espressione etica per l'azione di Abramo è ch'egli voleva uccidere Isacco; l'espressione religiosa è ch'egli vuole sacrificare Isacco; ma in questa contraddizione si trova precisamente l'angoscia»¹.

Nello stesso contesto, Kierkegaard (che qui assume lo pseudonimo Johannes De Silentio) scrive che «l'angoscia è una faccenda pericolosa per gli smidollati»², che «può certamente rendere un uomo insonne»; ma aggiunge che Abramo non è un uomo insonne, che egli «non ha quest'angoscia»³. Come si possono intendere tali espressioni, che – prese alla lettera – risultano incompatibili? Abramo è insomma angosciato o

¹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, vol. I, a cura di C. Fabro, Casale Monferrato, PIEMME, 1995, p. 205.

² *Ibid.*, p. 203.

³ *Ibid.*, p. 205.

non lo è? «Se dovessi parlare di lui» – scrive in seguito l'autore – «vorrei anzitutto narrare il dolore della sua prova. A questo scopo vorrei come una sanguisuga succhiare tutta l'angoscia, la sofferenza e la pena della passione eterna per poter descrivere ciò che Abramo soffrì mentr'egli, oppresso da tutto questo, tuttavia credette»⁴. Pare di capire che la fede, pur implicando l'angoscia e contenendola in sé, in qualche modo la domini.

L'angoscia «si trova nel paradosso della fede»⁵. In cosa consiste tale paradosso? Esso sta nel fatto che, nella dimensione della fede, le istanze “private” del «Singolo», della singola persona – legate al suo rapporto diretto con Dio –, si pongono più in alto del «generale», che è la dimensione dell'etica⁶. Il «dovere assoluto» può condurre a fare «ciò che l'etica proibirebbe». E tuttavia, nel contesto di tale dovere assoluto, le istanze dell'etica – intesa da Kierkegaard in un modo piuttosto simile a quello in cui Hegel concepiva la *Sittlichkeit*: diciamo, come una moralità comunitaria – si fanno ancora sentire, eccome: «Abramo ama Isacco con tutta l'anima [...] e solo così egli può farne il sacrificio [...] È questa l'angoscia e l'affanno del paradosso per cui Abramo, umanamente parlando, non riesce a farsi comprendere»⁷.

L'ultima parte della frase citata introduce un altro elemento capitale: il rapporto tra l'angoscia e l'incomunicabilità, il silenzio, la solitudine. La vita di Abramo «è come un libro ch'è posto sotto sigillo divino e non diventa *publici iuris*. È questa la cosa spaventosa»⁸. La vera persona di fede «è sempre l'isolamento assoluto»; quella falsa diviene invece settaria: «i settari si allenano insieme con un [...] baccano del diavolo, con i loro strilli tengono lontana l'angoscia»⁹. Abramo tace: non rivela né ad Isacco,

⁴ *Ibid.*, p. 229.

⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 230-232.

⁷ *Ibid.*, p. 249.

⁸ *Ibid.*, p. 253.

⁹ *Ibid.*, p. 255.

né alla moglie Sara, né ad alcun altro umano la propria volontà: sacrificare Isacco perché ciò è una prova alla quale lo sottopone Dio. Nessuno potrebbe capire una simile volontà – nessuno potrebbe capire che, in tale circostanza, è l'etica stessa a rappresentare il male, la tentazione –; dunque Abramo non *può* parlare: se lo facesse nessuno lo capirebbe. Ed è in questo che consiste la «spaventosa responsabilità della solitudine», che implica sofferenza e angoscia¹⁰.

Quella appena delineata è però solamente una delle facce dell'angoscia di cui tratta il filosofo danese. Torneremo a guardarla da vicino, la faccia in questione, perché è quella che più ci interessa in vista del raffronto con Kant. Ma è ora necessario e utile allargare la visuale prendendo in esame lo scritto che, fin dal titolo, si presenta come il più indicato a fornirci le informazioni cercate: *Il concetto dell'angoscia* (1844). Si tratta in realtà di un testo – forse deliberatamente – complesso e ambiguo, spesso apparentemente inconcludente, e che tuttavia contiene alcune prospettive di grande rilievo.

Non possiamo anzitutto ignorare il celebre luogo in cui Kierkegaard definisce l'angoscia distinguendola dalla paura o timore. Il concetto dell'angoscia «è completamente diverso da quello del timore e da simili concetti che si riferiscono a qualcosa di determinato, mentre invece l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità»¹¹. La distinzione non viene sviluppata in modo sistematico. A Kierkegaard interessa essenzialmente l'angoscia, non la paura. O meglio: la paura – e il suo opposto, il coraggio – lo interessano di riflesso, nel loro rapportarsi all'angoscia. A coloro che «si vantano di non provare mai angoscia», egli risponde che «certamente non si deve avere angoscia degli uomini, delle cose finite; ma solo colui che è passato attraverso l'angoscia della possibilità [...] è formato in modo da non dover più avere angoscia; non

¹⁰ *Ibid.*, pp. 287-288.

¹¹ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 346.

perché scansa i terrori della vita, ma perché questi restano sempre tenui in confronto a quelli della possibilità¹². Se si tiene presente che è il timore a riferirsi a *qualcosa di determinato*, risulta evidente che, in questa citazione, l'«angoscia degli uomini, delle cose finite» – quella di cui si può riuscire a liberarsi tramite l'angoscia della possibilità – non è, in realtà, angoscia bensì “semplice” paura o timore. Insomma, l'angoscia – propriamente intesa – può liberare dalla paura.

Del resto (come risulta chiaro, ad esempio, da alcuni passi di *Timore e tremore*¹³), per aprirsi all'angoscia – perlomeno a quell'aspetto dell'angoscia che è inseparabile dalla fede – ci vuole coraggio. Johannes De Silentio confessa di non avere fede: «non posso chiudere gli occhi e precipitarmi fiducioso nelle braccia dell'assurdo [...] Sono convinto che Dio è amore [...] Ma io non credo, questo coraggio mi manca»¹⁴. Fede, per Kierkegaard, non è semplicemente credere in Dio e amarlo: essa è invece un salto angoscioso e ardito al di là dell'etica, al di là della stessa ragione.

Il coraggio della fede – «l'unico umile coraggio» – è anche quello che consente di non nascondersi di fronte all'alternativa netta tra *eros* e *agape* che il Cristo pone con le parole «terribili» del Vangelo di Luca: «“Se qualcuno viene a me e non odia il padre, la madre, la moglie, i figli, i fratelli e le sorelle e perfino la propria anima, non può essere mio discepolo” (Lc 14,26)»¹⁵. La persona di fede «sa ch'è entusiasmante rinunciare a sé stessi per il generale» – ossia per l'etica, per la legge morale –; egli sa «che per questo ci vuole coraggio, ma conosce anche la sicurezza che questo [l'etica] contiene appunto perché è il generale»¹⁶.

¹² *Ibid.*, pp. 468-469.

¹³ Come il termine *angoscia* viene talvolta impiegato da Kierkegaard per indicare la *paura* o *timore*, così anche il termine *timore*, all'interno della formula che dà il titolo all'opera, assume essenzialmente il significato di *angoscia*.

¹⁴ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 209.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 247-249.

¹⁶ *Ibid.*, p. 252.

Ben altro, secondo Kierkegaard, è il coraggio necessario per far propria l'angoscia della solitudine del Singolo nel suo rapporto con il dovere assoluto.

Da quanto detto fin qui parrebbe che l'angoscia assumesse in Kierkegaard una valenza, in fin dei conti, esclusivamente positiva. Le cose però non stanno propriamente in questi termini. Per cominciare, ne *Il concetto dell'angoscia* quest'ultima è, in prima istanza, intesa addirittura come il presupposto del peccato originale. L'analisi di Kierkegaard – che pure intende svolgersi sul piano della «riflessione psicologica» – muove infatti da una rilettura del libro della Genesi e «tende verso la dogmatica»¹⁷.

L'idea di partenza è che l'angoscia sia già presente nello stato di innocenza: uno stato di ignoranza in cui «c'è pace e quiete; ma c'è, nello stesso tempo, qualcos'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro cui lottare»: questo qualcosa sarebbe «il nulla», che «genera l'angoscia»¹⁸. Nei bambini – rileva Kierkegaard – quest'angoscia si caratterizza essenzialmente «come ricerca dell'avventuroso, del mostruoso, del misterioso»; il bambino non ne vuole fare a meno: «pur angosciandolo, essa lo attira col suo dolce affanno». Se quindi l'angoscia è in rapporto con l'innocenza, essa – in questa sua manifestazione – non è propriamente una colpa, e nemmeno una sofferenza incompatibile con la beatitudine dell'innocenza¹⁹. È tuttavia, fin dall'inizio, segnata da una costitutiva e radicale ambiguità. «Colui che, mediante l'angoscia, diventa colpevole è di certo innocente; infatti non fu lui [a cadere], ma [fu] l'angoscia – una potenza estranea – che lo prese: una potenza ch'egli non amava, di cui anzi si angosciava [...] Eppure egli è colpevole, perché si

¹⁷ *Ibid.*, p. 325.

¹⁸ *Ibid.*, p. 345.

¹⁹ *Ibid.*, p. 346.

lasciò cadere nell'angoscia ch'egli, pur temendola, amava. Non c'è al mondo niente di più ambiguo di questo»²⁰.

L'interpretazione secondo la quale il divieto divino di cibarsi dell'albero della conoscenza avrebbe svegliato in Adamo *il desiderio* di far uso della libertà è una spiegazione che «si trova in ritardo»: come poteva Adamo conoscere la libertà di scegliere tra il bene e il male, e desiderarla, se la stessa distinzione tra bene e male sarebbe stata la conseguenza di quel pasto fatale? No – dice Kierkegaard –: quel divieto *angoscia* Adamo, perché sveglia in lui «la possibilità angosciante di *potere*. Cosa sia ciò ch'egli può, non ne ha idea alcuna». In questo modo, il nulla dell'angoscia, che era rimasto fuori dall'innocenza (sebbene in rapporto con essa), entra nell'innocenza stessa come possibilità di una libertà di cui non si comprende nulla²¹.

Ora possiamo capire meglio la definizione iniziale: «l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità». Si tratta di una possibilità indefinita di *potere* (inteso, quest'ultimo, piuttosto come verbo che come sostantivo). Essa è in rapporto con il male, con la trasgressione, come *presupposto* del peccato originale.

Ma per Kierkegaard l'angoscia non è solo presupposto: essa è anche una *conseguenza* del peccato originale. La stessa presenza dell'angoscia nella specie umana e negli individui che ne partecipano esprime e manifesta il loro essere immersi nel male²². L'angoscia così intesa è infatti «la vertigine della libertà»: una libertà che, «guardando giù nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso. In questa vertigine la libertà cade [...] L'angoscia è un'impotenza femminile, nella quale la libertà sfuma [...] Nell'angoscia è l'infinità egoista della

²⁰ *Ibid.*, p. 347.

²¹ *Ibid.*, p. 348.

²² Cfr. *ibid.*, p. 357.

possibilità»²³. Quest'angoscia dell'«individuo posteriore» – in qualche modo «più riflessa» di quella adamitica (della cui maggiore immediatezza Kierkegaard sembra rinvenire tracce nei bambini) – si radica, dunque, nel peccato d'origine e genera a sua volta il male, dal quale deriva poi ulteriore angoscia.

Un altro aspetto da ricordare è che l'angoscia riguarda il futuro. «Veramente a volte si dice di avere l'angoscia del passato [...] Tuttavia [...] il passato, perché io ne possa avere angoscia, deve trovarsi con me in un rapporto di possibilità. Se ho angoscia di una disgrazia passata» è in quanto essa può ripetersi²⁴. Questo legame dell'angoscia col futuro può apparire scontato. Ma focalizzarci su di esso ci serve a definire meglio la differenza tra angoscia e paura: non si può essere angosciati di qualcosa che c'è già, che è presente; mentre se ne può certamente avere paura. Una delle espressioni più paradigmatiche di questo aspetto del discorso kierkegaardiano è quella in cui il filosofo, parlando dell'angoscia e del conseguente patimento del Cristo, li riconosce soprattutto nella frase rivolta a Giuda: “Quel che devi fare, fallo al più presto” (Gv 13, 27); non nella terribile frase esclamata sulla croce, che angosciò lo stesso Lutero: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” (Mt 27, 46). Quest'ultima infatti riguarda uno stato in cui il Cristo si trova, mentre la prima si affaccia sul futuro²⁵.

²³ *Ibid.*, pp. 366-367. In termini kantiani diremmo che la libertà in quanto arbitrio (*Willkür*) implica la possibilità di accedere alla libertà del *Wille*, ossia alla libertà dal dominio delle inclinazioni; se però l'arbitrio di un individuo si lascia dominare dalle inclinazioni – ed è quanto abitualmente accade a causa della *tendenza al male* radicata nella natura umana –, di fatto l'individuo rinuncia alla propria libertà nel senso più “forte” del termine, ovvero all'autonomia della volontà (sebbene gli resti pur sempre, potenzialmente, la libertà di scegliere altrimenti, cioè di scegliere il bene).

²⁴ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 399-400.

²⁵ *Ibid.*, pp. 466-467. A questo riguardo si potrebbe tuttavia obiettare a Kierkegaard che la frase pronunciata sulla croce, per quanto concerna uno stato di cose presente, non sembra però rivolta a quello stato come tale, ossia “a qualcosa di finito e di definito” – non sarebbe quindi catalogabile come paura –: essa pare invece rivolta ad un'incognita, anzi all'incognita per eccellenza in ambito etico-religioso, cioè al dubbio sulla bontà e giustizia – e in fin dei conti sull'esistenza – di Dio. Dubbio che rende temibile, agli

Ciò che a Kierkegaard preme sottolineare è che «la possibilità è la più pesante di tutte le categorie [...] Nella possibilità tutto è egualmente possibile e chi fu realmente educato mediante la possibilità, ha compreso tanto il lato terribile quanto quello piacevole. Se un tale esce dalla scuola della possibilità sapendo [...] ch'egli dalla vita non può pretendere assolutamente nulla e che il lato terribile, la perdizione, l'annientamento, abita con ogni uomo porta a porta [...], allora [...] esalterà la realtà, e anche quando essa pesa grave su di lui, si ricorderà ch'essa è molto più leggera di quanto non lo fosse la possibilità»²⁶. Credo che questa prospettiva vada letta e si possa intendere tenendo presenti alcuni aspetti della biografia dell'autore, e in particolare l'idea radicata in lui di una punizione divina incombente sulla sua famiglia. La “scuola della possibilità”, cioè, sembra riguardare certamente anche eventi futuri “terreni” (non solo, quindi, un inferno *post mortem*), ma riguardare quegli eventi in quanto legati al manifestarsi della spaventosa giustizia eterna. Non per nulla, infatti, l'angoscia si domina solamente attraverso la fede.

Kierkegaard – lo si è detto – insiste sull'idea che ciò di cui ci si angoscia è *un nulla*, a quanto pare nel senso che è un qualcosa di non determinato. Però, poi, quel nulla assume varie specificazioni: si può infatti essere, tra l'altro, angosciati dal bene, angosciati dalla fede, angosciati dalla “semplicità della vita”, angosciati del male. Ciò che accomuna tutte queste angosce – a dire il vero non propriamente rivolte a un che di indefinito – è piuttosto il loro concernere dimensioni etico-religiose, spirituali.

Proviamo a vederle più da vicino. L'angoscia del male si ha quando l'individuo già caduto nel “fosso” del male è angosciato dal poter cadere

occhi di chi ha basato la propria vita sulla fede, non certamente solo il presente, ma ogni possibile futuro. A meno che quella frase non vada intesa come una pura espressione di dolore, come un lamento e un grido che è però al contempo accettazione e fede.

²⁶ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 467-468.

ancora più in basso. Questo atteggiamento – afferma Kierkegaard –, da un punto di vista superiore, appartiene già alla sfera del bene. Sarebbe infatti la progressiva attenuazione dell'angoscia, nel malvagio, a segnalare che la perversione è penetrata profondamente in lui. D'altra parte, però, chi è sprofondata nel male può anche provare angoscia nei confronti del bene. Quest'ultimo fenomeno rappresenterebbe «il demoniaco», ossia «la non- libertà che vuole chiudersi in sé stessa», nel mutismo e nell'incomunicabilità: ciò che però non è mai possibile, perché essa resta sempre in un certo rapporto con la libertà che promana dai virtuosi, e l'angoscia si mostra subito nel momento del contatto con il bene, come nel caso degli indemoniati descritti nei vangeli, che implorano il Cristo di andarsene. «La legge per la manifestazione del demoniaco [a contatto con la libertà] è ch'esso, a malincuore, mette fuori le parole»²⁷.

L'angoscia della fede, poi, s'identifica sia con l'incredulità, sia con la superstizione. Ambedue infatti «mancano dell'interiorità [...]: l'indolenza, la viltà, la pusillanimità della superstizione ritengono che sia meglio restare in essa che abbandonarla; l'ostinazione, l'orgoglio, la superbia dell'incredulità ritengono che sia più ardito restare in essa che abbandonarla»²⁸. Anche l'angoscia che potremmo chiamare “della semplicità della vita”, secondo Kierkegaard, la provano tanto i superstiziosi (i «cosiddetti devoti») quanto gli increduli (gli speculanti moderni): la vita, nella sua semplicità, li angoscia perché non corrisponde alla lettera dei loro dogmi o ai loro ragionamenti astratti²⁹. Negli ultimi tre casi descritti, diversamente dal primo – quello di chi è angosciato dal male – l'angoscia assume un significato decisamente negativo e sembra corrispondere a quella che talvolta il senso comune ancora oggi chiama “paura di vivere”, o anche “paura di vincere”, “paura di essere felici”:

²⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 428, 433-434.

²⁸ *Ibid.*, p. 455.

²⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 450-451.

una fuga dalla libertà e un rifugiarsi malinconico nelle proprie *sicure in quanto ben note* miserie.

Vi è però, per Kierkegaard, qualcosa di ancora più terribile di quest'angoscia: è l'assenza di angoscia, o meglio il suo nascondersi e mascherarsi. Ciò avviene «nella mancanza di spiritualità» – il che, per inciso, conferma indirettamente come l'angoscia abbia sempre a che fare con la dimensione dello spirito. La mancanza di spiritualità è quella condizione in cui si può possedere la verità, ma solo sotto forma di «diceria e pettegolezzo» e in cui si possono anche dire le stesse cose che direbbe la persona più illuminata, ma non lo si fa in forza dello spirito³⁰. «Nella mancanza di spiritualità non c'è alcuna angoscia; essa [tale "mancanza"] è troppo felice e contenta e troppo priva di spirito [...] L'angoscia tuttavia c'è; solo ch'essa aspetta [...] Per quanto sia terribile l'aspetto dell'angoscia quando lasciamo che la fantasia se la rappresenti, il suo sembiante ci spaventerà ancora di più quando essa ritiene necessario travestirsi per non presentarsi per quello che è, pur essendolo interamente»³¹.

Muovendo da queste considerazioni relative al rapporto tra angoscia e assenza dello spirito si possono comprendere meglio i passi in cui Kierkegaard loda l'angoscia per la «profondità» che essa genera. Ad esempio, dopo aver parlato dell'angoscia nei bambini, il filosofo aggiunge: «che ci siano bambini nei quali l'angoscia manca, non vuol dire nulla; non l'ha neanche l'animale: quanto meno spirito, tanta meno angoscia [...] In tutte le nazioni che hanno serbato il carattere infantile, come il sognare dello spirito, si trova quest'angoscia: e quanto più essa è profonda, tanto più profonda è la nazione»³².

D'altra parte, non solo l'assenza di spiritualità, ma anche una presenza pura ed assoluta dell'anima, quale è pensabile in un angelo, eliminerebbe

³⁰ *Ibid.*, pp. 402-403.

³¹ *Ibid.*, pp. 403-404.

³² *Ibid.*, p. 346.

l'angoscia: «se l'uomo fosse un animale o un angelo non potrebbe angosciarsi. Poiché è una sintesi, egli può angosciarsi, e più profonda è l'angoscia, più grande è l'uomo; non [però] l'angoscia come gli uomini l'intendono di solito, cioè l'angoscia che riguarda l'esteriore, ciò che sta fuori dell'uomo», la quale si può meglio identificare con la paura, bensì quella che il soggetto suscita da sé, nel rapporto con lo spirito³³.

Ma che cos'è allora, per Kierkegaard, lo spirito? L'uomo – scrive il filosofo – «è una sintesi di anima e corpo»: sintesi impensabile se i due elementi non si unissero in un terzo. «Questo terzo è lo spirito». Ma tale sintesi può essere più o meno presente, più o meno “in atto”: ad esempio, come già accennato, nella dimensione dell'innocenza lo spirito è presente soltanto in quanto «sognante»³⁴. Kierkegaard sembra voler dire che in tutti i simili momenti di “sintesi imperfetta” tra corpo e anima (verosimilmente, oltre all'innocenza sognante, si possono collocare qui l'incredulità, la superstizione, il demoniaco...) – momenti in cui lo spirito è presente ma non del tutto, e resta in parte estraneo al soggetto – può insinuarsi l'angoscia, per così dire nelle fessure tra corpo e anima, e dominare l'individuo.

Solo una presenza *piena*, attuale, dello spirito – il che non implica affatto una dimensione “angelica”, nel senso sopra menzionato, bensì una corretta e completa “integrazione” del corpo e dell'anima – è in grado di vincere l'angoscia: di vincerla, non di eliminarla del tutto. L'angoscia è superata «soltanto nel momento in cui la redenzione è realmente posta [...] Ciò non vuol dire che l'angoscia sia annullata; ma ora esplica un'altra funzione»³⁵. Con il termine redenzione, Kierkegaard indica semplicemente la dimensione in cui il soggetto vive una fede autentica. Ma che cos'è la fede? È «la certezza interiore che anticipa

³³ Cfr. *ibid.*, p. 466.

³⁴ *Ibid.*, pp. 347-348.

³⁵ *Ibid.*, p. 358.

l'infinito»³⁶. Questa fede, dunque, senza «annientare l'angoscia, ma restando eternamente giovane, si sbarazza del momento mortale dell'angoscia»³⁷.

In questo modo torniamo alla questione cruciale dalla quale siamo partiti, parlando della figura di Abramo in *Timore e tremore*: come si configura l'angoscia in una persona che ha fede? Che ruolo svolge l'angoscia in una prospettiva in cui lo spirito domina, o perlomeno la persona lotta consapevolmente in vista di questo dominio? Non dobbiamo immaginare che in tale dimensione l'angoscia risulti semplicemente *attutita*: al contrario. Kierkegaard, nel contesto in questione, la descrive infatti così: «nessun grande inquisitore tiene pronte torture così terribili come l'angoscia; nessuna spia sa attaccare con tanta astuzia la persona sospetta, proprio nel momento in cui è più debole [...] Colui che è formato dall'angoscia, è formato mediante possibilità [...] ma affinché un individuo sia formato così assolutamente e infinitamente mediante la possibilità, egli dev'essere sincero di fronte alla possibilità e deve avere la fede»³⁸.

Ma cosa significa essere sinceri, in questo contesto? Soltanto l'angoscia «ha, mediante la fede, la capacità di formare assolutamente, in quanto distrugge tutte le finitezze scoprendo tutte le loro illusioni»³⁹. In rapporto alle “cose finite”, ai “beni terreni”, alla (per dirla con Kant) “felicità fisica”, «nessun uomo è mai divenuto così infelice da non aver potuto serbare un piccolo residuo di felicità [...] Ma colui che ha

³⁶ *Ibid.*, p. 468.

³⁷ *Ibid.*, pp. 426-427.

³⁸ *Ibid.*, pp. 467-468. L'angoscia accompagna tutto il percorso di vita del credente. «La conversione procede lentamente [...] Si perde facilmente la pazienza [...] Ecco perché sta scritto che dobbiamo “lavorare alla nostra salute con timore e tremore” [Philip., 2,12]: perché non si tratta di un affare fatto o concluso, ma di una cosa sempre precaria» [S. Kierkegaard, *Diario*, edizione ridotta a cura di C. Fabro, Milano, Rizzoli, 1975, p. 36 (95). Il numero tra parentesi fa riferimento alla numerazione progressiva dei frammenti nella *editio maior* del *Diario* – Brescia, Morcelliana, 1962].

³⁹ *Ibid.*, p. 467.

compiuto il corso di sventura dato dalla possibilità [tramite l'angoscia propriamente detta, che si applica al mondo interiore] ha perduto tutto, tutto [...] Ora, se egli non inganna la possibilità che vuole istruirlo, se non abbindola l'angoscia che vuole salvarlo, gli viene restituito tutto come non avviene mai a un uomo nella realtà [...], perché il discepolo della possibilità ottiene l'infinito [...] Egli sprofondò assolutamente, ma poi emerse di nuovo dalla profondità dell'abisso, molto più lieve di tutto ciò che nella vita aggravava e spaventa»⁴⁰.

Kierkegaard non intende negare che «colui che viene formato dalla possibilità è esposto [...] al suicidio. Se egli, avendo cominciato la formazione, fraintende l'angoscia – in modo ch'essa non lo conduca alla fede – allora è perduto». Chi invece «si forma», resta nell'angoscia finché questa «diviene per lui uno spirito servizievole che, a malincuore, lo deve guidare dove vuole lui. Quando essa si annunzia, quando scaltramente fa semblante di aver trovato uno spauracchio tutto nuovo, come se ora fosse più spaventosa che mai, egli [...] le dà il benvenuto [...] e rinchiudendosi con essa dice – come un paziente al chirurgo [...] – “eccomi pronto!” Allora l'angoscia entra nella sua anima e perquisisce tutto; ne scaccia tutti i pensieri finiti e gretti e poi lo conduce dove vuole lui»⁴¹. Filtrata dalla fede, l'angoscia educa l'individuo a disperare dei «calcoli innumerevoli» dell'«accortezza» e a «riposare nella Provvidenza»⁴². «Essere sinceri di fronte all'angoscia e alla possibilità» significa allora questo: dopo che l'angoscia ha distrutto tutte le illusioni della finitezza, riuscire a cogliere l'elemento illusorio che giace nella stessa angoscia: ossia l'illusione che oltre la finitezza distrutta non vi sia nulla, e che non resti altro da fare se non piangersi addosso»⁴³.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 469-470.

⁴¹ *Ibid.*, p. 470.

⁴² *Ibid.*, pp. 472-473.

⁴³ Walter Benjamin, nell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* e in altri scritti, forse attingendo a queste pagine kierkegaardiane, ha sviluppato un movimento di pensiero del tutto analogo, a proposito della melanconia. Cfr., al riguardo, D. Ferdori, *La "tesi*

«Timore e tremore» in Kierkegaard e in Kant

In conclusione, «imparare a sentire l'angoscia è un'avventura attraverso la quale deve passare ogni uomo, affinché non vada in perdizione: o per non essere mai stato in angoscia, o per essersi immerso in essa; chi invece ha imparato a sentire l'angoscia nel modo giusto, ha imparato la cosa più alta»⁴⁴ e «può andare per una sua strada quasi danzando, quando le angosce [le paure] del mondo finito cominciano il loro gioco e i discepoli della finitezza perdono l'intelletto e il coraggio»⁴⁵.

L'angoscia è indubbiamente per molti versi un male, ed è intimamente legata al male in senso morale e teologico, ma avere a che fare in qualche modo con essa è inevitabile. Il punto è se riusciamo o meno, e fino a quale grado, ad esserne consapevoli e a renderla una nostra "alleata". "Governare l'angoscia", per Kierkegaard, è possibile unicamente tramite una fede autentica, tramite una vita *spirituale*. E se si riesce a "governare l'angoscia", si è anche capaci di "governare la paura"⁴⁶.

2. Il «cavaliere della fede» e l'«eroe tragico»

Il cuore del problema della gestione dell'angoscia si trova – come abbiamo visto a proposito della figura di Abramo – nel rapporto tra etica e religione: rapporto che, in Kierkegaard, si intreccia in modo decisivo con quello tra *eros* e *agape* (l'amore come desiderio di un altro umano e l'amore per Dio, che si traduce in compassione – attiva benevolenza – verso altri umani). L'analisi dell'intersecarsi – direi quasi del sovrapporsi – di questi due rapporti rappresenta, a mio modo di vedere, il punto di partenza per individuare un "anello debole" della costruzione

VII" sul concetto di storia di Walter Benjamin, «Filosofia e teologia», 18 (2004), pp. 359-374. Del resto, è lo stesso Kierkegaard a evidenziare il nesso tra angoscia e melanconia (cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 346-347).

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 466.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 473.

⁴⁶ Su questo punto cfr. anche S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, vol. III, Casale Monferrato, PIEMME, 1995, pp. 18-19.

kierkegaardiana: un nodo irrisolto che, da un lato, costituisce uno dei motivi dell'inesausto interesse suscitato dagli scritti del filosofo danese; dall'altro, però, rende fragile la sua "proposta filosofica" relativamente alla possibilità di un dominio spirituale sulla paura.

L'angoscia ha anzitutto, per Kierkegaard, uno strettissimo legame con l'amore in quanto *eros*. Abbiamo visto che essa è legata ad una presenza "parziale" e "da estraneo" dello spirito, dipendente a sua volta da un'imperfetta sintesi di corpo e anima. E il momento erotico è appunto uno dei momenti paradigmatici in cui lo spirito è sì presente, ma non può esprimersi pienamente perché si sente estraneo a sé. L'angoscia è presente «in ogni godimento erotico, [ma] non perché questo sia peccaminoso, niente affatto [...] Anche quando il lato erotico si esprime nel modo più bello, più puro e più casto possibile, non turbato nella sua gioia da alcun pensiero voluttuoso, l'angoscia è sempre presente», seppure in forma «benigna e mite»⁴⁷.

Tuttavia, appena lo spirito «è posto non solo come il principio che costituisce la sintesi, bensì come spirito, allora l'elemento erotico è passato»⁴⁸, e con esso l'angoscia. In termini kantiani (del Kant della *Religionschrift*), diremmo che lo spirito si manifesta come tale quando la ragione pratica umana – paragonabile a ciò che Kierkegaard chiama "anima" – diviene ragione *pura* pratica, ossia *spirito* (della legge morale), consentendo entro la *massima suprema della volontà* un'integrazione dei moventi sensibili – delle istanze corporee – nella dimensione razionale, soprasensibile.

Ma come va inteso il passo di Kierkegaard? Come un *aut aut* (o c'è *eros*, e con esso l'angoscia, oppure c'è lo spirito in quanto tale, e l'angoscia è finita)? Parrebbe di sì, anche se è chiaro che il superamento di *eros* non va inteso in un senso ascetico (nell'accezione deteriore del

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 378-379.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 375.

termine, implicante un tentativo di annientamento della sensibilità): il vero compito non è affatto quello di «astrarre dalla sensualità, cioè di annientarla in un senso esteriore [...] Il compito, naturalmente, è di assumerla nella determinazione dello spirito [...] La realizzazione di questo compito è la vittoria dell'amore [*agape*, verosimilmente] in un uomo nel quale lo spirito ha vinto in modo che [...] la sensualità è trasfigurata nello spirito e l'angoscia è scacciata»⁴⁹.

Che *eros* non sia un nemico da abbattere nel nome di *agape* (da intendersi, ripetiamolo, come amore per “Dio” e/o per ogni umano in quanto “figlio di Dio”), risulta chiaro anche da *Timore e tremore*: lo scritto che viene abitualmente inteso come quello che, dopo l'esaltazione della vita etica prevalente in *Enten-eller* (1843), testimonia la necessità di andare oltre quella vita per compiere il salto nella dimensione religiosa. Il modello umano di riferimento in *Timore e tremore*, ossia il «cavaliere delle fede» (e, tutto sommato, la stessa figura di Abramo, paradigma dell'uomo di autentica fede), sono infatti, a mio parere, molto più vicini al giudice Wilhelm (il “marito” di *Enten-eller*, personificazione della vita etica) di quanto solitamente non si affermi.

Già all'inizio dell'opera, a proposito di Abramo e Sara anziani, e della loro fiducia – nonostante tutto – nella promessa di Dio secondo la quale essi avrebbero generato un figlio, Kierkegaard scrive: «è una cosa grande il rinunciare al proprio desiderio, ma è più grande il mantenerlo dopo averlo abbandonato; è una cosa grande afferrare l'eternità, ma è più grande mantenere la realtà temporale dopo averla abbandonata»⁵⁰. In questo bellissimo passo è contenuta l'idea che lo “stadio religioso” possa includere e non escludere lo “stadio etico”; che *agape* non escluda *eros*, anzi che il vero amore agapico sia quello che sa essere anche erotico e che la vera religiosità sia quella che si esprime nell'etica.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 388.

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 196.

Abbiamo visto che Johannes De Silentio afferma di non avere fede, pur amando Dio. Egli attribuisce poi un simile atteggiamento ai suoi contemporanei in genere, i quali non sarebbero in grado di «fare i movimenti della fede»: tutt'al più riescono ad essere “eroi tragici”. Un simile eroe tragico, al posto di Abramo, muovendo verso il monte Moria si sarebbe detto: «Ora tutto è perduto, Dio vuole Isacco, io lo sacrifico e con lui tutta la mia gioia – tuttavia Dio è amore e continua ad esserlo per me; poiché nel tempo Dio e io non possiamo parlare insieme, non abbiamo una lingua comune»⁵¹. In altri termini, “oggi” – nella modernità occidentale – anche quando si ha a che fare con il divino, lo si colloca in una dimensione di sostanziale incomunicabilità con la realtà spaziotemporale; sicché l'amore per Dio non si traduce nel presente della fede viva, autentica: è piuttosto un amore nostalgico, basato sulla rinuncia a sé e su una infinita tristezza. Per Kierkegaard, una simile «enorme rassegnazione» non è che «il surrogato della fede». Se l'eroe tragico di cui sopra avesse riavuto Isacco – prosegue il filosofo – si sarebbe trovato in grave imbarazzo. Per lui sarebbe stato difficile ciò che ad Abramo fu perfettamente semplice: ritornare a vivere con gioia con Isacco. Infatti, colui che «ha fatto il movimento infinito [della rassegnazione] e non può fare di più, costui conserva Isacco soltanto nel dolore»⁵². Invece, «il movimento della fede [...] si deve fare sempre in forza dell'assurdo, però in modo, si badi bene, di non perdere la finitezza, ma di guadagnarla tutta intera»⁵³.

Vediamo ora come viene descritto il «cavaliere della fede» nella sua contrapposizione all'eroe tragico. «I cavalieri della rassegnazione infinita [ossia gli “eroi tragici”] si riconoscono facilmente, il loro passo è elastico e ardito». Coloro che invece custodiscono la perla della fede ingannano facilmente sulla loro vera natura, «perché il loro esterno ha

⁵¹ *Ibid.*, p. 210.

⁵² *Ibid.*, pp. 210-211.

⁵³ *Ibid.*, p. 213.

un'impressionante somiglianza con ciò che tanto l'infinita rassegnazione quanto la fede disprezzano profondamente: con la filisteria borghese»⁵⁴. La descrizione del cavaliere della fede è al contempo esilarante e impressionante: «ha l'aria di un esattore delle imposte»; non ha nemmeno «una fessura attraverso la quale [...] sbuchi fuori l'Infinito [...] Si rallegra di tutto, partecipa a tutto [...] Egli cura la sua azione [...] Va in chiesa [...] Non è un poeta [...] Verso sera fa ritorno a casa, il suo passo è fresco come quello di un fattorino. Strada facendo pensa che sua moglie gli ha preparato un buon piatto caldo [...] Mostra un appetito più gagliardo di quello di Esaù [...] Vive senza preoccupazioni, come un fannullone; eppure paga al più caro prezzo ogni momento della sua vita [...] poiché egli non fa la minima cosa se non in forza dell'assurdo [...] Ha provato il dolore di rinunciare a tutto ciò che si ha nel mondo – eppure gusta il finito tanto quanto colui che non ha conosciuto nulla di più elevato [...] Eppure l'intera figura del mondo ch'egli produce è una nuova creazione in virtù dell'assurdo [...] Compie di continuo il movimento dell'infinità, ma con una tale correttezza e sicurezza da ottenere sempre il finito, e non c'è secondo in cui egli desideri qualcos'altro [...] Trasformare il salto della vita in un camminare, esprimere assolutamente il sublime col pedestre, questo lo può soltanto quel cavaliere: ecco l'unico miracolo»⁵⁵.

Trasformare il salto in un camminare, come "unico miracolo": quale migliore e più appassionata descrizione dell'unità profonda fra vita religiosa e vita etica, tra *agape* ed *eros*, e dell'inanità di una vita spirituale che non si traduca in *ethos*, in vita comunitaria? La vita spirituale non si nutre di eccezionalità, ma di originalità nella ripetizione, che è ben lontana dall'abitudine. Come si legge nel *Concetto dell'angoscia*: «L'abitudine nasce quando l'eterno scompare dalla ripetizione», quando «l'originalità manchi

⁵⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 214-217.

nella ripetizione»: un'«originalità conquistata dell'animo» che poco prima Kierkegaard aveva identificato con la serietà. Il testo prosegue infatti affermando che «l'uomo serio è tale precisamente per l'originalità nella quale egli si mantiene nella ripetizione»⁵⁶. In una simile prospettiva, “sospendere teleologicamente l'etica” – ossia quel “salto” in cui Kierkegaard fa consistere la vita religiosa⁵⁷ – non sembrerebbe poter significare altro se non la continua reinvenzione del bene, che non può mai diventare abitudine, e provoca quindi l'angoscia costruttiva che si prova di fronte al nuovo, all'inusuale, alla sfida: una sorta di paradossale congiunzione del *timore di non riuscire ad affrontare, con il coraggio e la saggezza necessari, le inedite circostanze attuali – come è richiesto dalla legge morale – e della fiducia di riuscirci affidandosi, nella lotta con sé stessi, all'assoluto che è dentro di sé*⁵⁸.

⁵⁶ Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 460.

⁵⁷ La sospensione dell'etica – come quella che compie Abramo di fronte al comando divino di sacrificare il figlio – è teleologica nel senso che l'etica è abbandonata in nome di un *telos* esterno ad essa: cioè in nome della fede; ma al contempo l'etica viene “conservata” in questo *telos* più alto. Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 229-231.

⁵⁸ A questo proposito sarebbe importante ricordare come la vita religiosa di cui parla Kierkegaard sia in certo modo più vicina alla vita estetica di quanto non lo sia alla vita etica (se quest'ultima è considerata in astratto, sganciata dalle sue radici spirituali). Ad esempio, nel *Concetto dell'angoscia* si legge: «La vita che è nel tempo, ed è soltanto del tempo, non ha nessun presente. Veramente si suole talvolta definire la vita sensuale dicendo ch'essa è nel “momento” [...] Per “momento” si intende allora l'astrazione dall'eternità, la quale [...] è la parodia dell'eternità». Il *momento* così inteso «indica il presente in quanto esso non ha né passato né futuro» e in ciò si trova «l'imperfezione della vita sensuale». D'altra parte, anche «l'eternità indica il presente che non ha né passato né futuro, e questa è la perfezione dell'eternità» (S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit, p. 394). In altri termini, la “trappola” della vita estetica è data dal fatto che, abbandonandosi alla corrente della vita, si perde anche il presente, perché il *momento* in cui si vive (Kierkegaard sottolinea la radice latina di momento, da *movere*) passa, scorre, non è mai propriamente *presente* e quindi non può mai dare la soddisfazione che si cerca. La “trappola” della vita etica – astrattamente presa – è che si tende ad uscire dalla corrente, a sfuggire al presente rifugiandosi nella continuità intesa come mera ripetizione del passato, abitudine. La dimensione spirituale è invece vivere l'attimo come irruzione dell'eterno, e ciò sembra essere possibile – in base a queste pagine di Kierkegaard – solo all'interno di una cornice etica intimamente innervata dall'energia spirituale, in cui la continuità diviene una continua re-invenzione del passato alla luce del futuro da costruire: nuotare *nella* (e anche, ma non necessariamente, *contro la*) corrente.

Se il cavaliere della fede, che – non dimentichiamolo – è sposato (come del resto lo è lo stesso Abramo), traduce costantemente il suo salto spirituale in un cammino etico, Wilhelm – il marito per antonomasia – sembra nascondere, dietro l'apparenza da “filisteo borghese”, un cavaliere della fede. Sentiamo come si esprime, nella sua lettera all'amico “esteta”, in *Enten-Eller*: «Vi sono molte qualità di amore; amo mio padre diversamente da mia madre, mia moglie diversamente ancora [...]; ma vi è anche un amore col quale amo Dio, e questo ha un'espressione sola nella lingua: il pentimento [...] Ogni amore diverso per l'assoluto è un malinteso»⁵⁹. Che il Dio amato da Wilhelm sia un Dio “interiore” è evidente da un passo di poco successivo: è «come se il suo io fosse fuori di lui e dovesse essere conquistato, [e] il pentimento è il suo amore per esso»⁶⁰. La religiosità del “marito”, insomma, non è affatto un'appendice estrinseca alla sua vita etica; sembra invece innervare quest'ultima dal profondo.

Che è ogni altro amore – prosegue Wilhelm – a paragone di quello per Dio? «Sono un marito e certo non tremo se mia moglie mi sente dire che ogni amore a paragone col pentimento è solo un balbettio; eppure so di essere un buon marito, “io che come marito lotto ancora sotto le vittoriose bandiere del primo amore”. So che lei [la moglie] condivide la mia convinzione, e per questo l'amo ancora di più; e perciò non vorrei essere amato da quella tale fanciulla [una fanciulla di cui si è parlato in precedenza, la quale in sostanza ha come oggetto di culto il partner o l'amore stesso] perché non condivide la mia convinzione»⁶¹.

E quando Wilhelm afferma che «davvero [...] occorre molto coraggio [...] per volere seriamente che la propria vita non consista nel differenziarsi, ma nell'aderire a ciò che è semplicemente umano»⁶², non

⁵⁹ S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, a cura di Remo Cantoni, Milano, Mondadori, 1956, p. 95.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁶¹ *Ibid.*, p. 97.

⁶² *Ibid.*, pp. 107-108.

sta forse dicendo una frase che potrebbe pronunciare – da un punto di vista leggermente diverso – anche il “cavaliere della fede” di *Timore e tremore*? È vero che Wilhelm critica aspramente i religiosi per i quali la «vera vita è la preghiera», definiti i *mistici*. Ma la sua è una critica che non scalfisce minimamente la figura del cavaliere della fede, anzi implicitamente la esalta. «Per il mistico il mondo intero è morto; egli si è innamorato di Dio [...] La sua vera vita è la preghiera. Che anche la preghiera faccia parte di una vita etica non lo voglio negare; ma quanto più si vive eticamente, tanto più la preghiera ha carattere di proponimento [...], perfino nelle preghiere di ringraziamento». Per il mistico, invece, «la preghiera è tanto più significativa quanto più è erotica [...] Il mistico sospira l'istante in cui, con la preghiera può, quasi furtivamente, penetrare in Dio»⁶³. Qui è espresso chiaramente come nella stessa vita religiosa, nella stessa dimensione dell'amore per Dio, si insinui il conflitto tra *eros* e *agape*. Che la preghiera dell'*etico* sia pentimento e proponimento esprime perfettamente l'amore coraggioso, agapico, da cui sorge l'azione (come avviene nel *cavaliere della fede*). Viceversa, l'*eros* del mistico è molto vicino all'amore per Dio che può provare l'“eroe tragico” di *Timore e tremore*. Quest'ultimo presunto amore si esprime nella rinuncia a sé, che è insieme una rinuncia a comunicare con Dio; quello del mistico si esprime anch'esso in una sorta di rinuncia a sé, da parte di chi pretende però di “unirsi al divino in un amplesso”: entrambi sono lontanissimi dalla fede autentica.

Vale la pena ascoltare ancora Wilhelm: «chi si dedica unilateralmente alla vita mistica, alla fine diventa tanto estraneo a tutti, che ogni relazione – anche la più tenera e la più sentita – diventa per lui indifferente. Non è in questo senso che dobbiamo amare Dio più di nostro padre e nostra madre. Dio non è tanto egoista, e non è nemmeno uno scrittore che goda a tormentare i suoi eroi facendoli passare tra i più tremendi

⁶³ *Ibid.*, pp. 122-123.

conflitti»⁶⁴. Anche qui il “marito” esprime una prospettiva, in fondo, del tutto coerente con il punto di vista di Abramo: quest’ultimo, infatti, non è per nulla indifferente nei confronti del figlio, anzi ama Isacco come quanto di più caro ha nella vita. È vero poi che, secondo Wilhelm, durante la messa «il singolo sente talmente la sua relazione con Dio [...] che le sue relazioni terrene, al confronto, perdono la loro importanza [...] Ma quello che può essere sano come momento, se sviluppato unilateralmente, è una malattia che dà molto da pensare»⁶⁵. Infatti «la vera scelta concreta è quella con la quale io, nello stesso istante in cui mi scelgo fuori dal mondo, mi scelgo di ritorno nel mondo»⁶⁶. Ma questo è, né più né meno, quanto si affermava a proposito del cavaliere della fede: il salto diviene un camminare, il sublime si esprime nel pedestre, il movimento dell’infinità ottiene sempre il finito.

Wilhelm, insomma, non rappresenta affatto la-dimensione-etica-in-quanto-deve-venire-oltrepassata-dalla-sfera-religiosa (come spesso si legge nelle sintesi manualistiche). Il pentimento – che caratterizza il passaggio dallo stadio etico a quello religioso – è già alle sue spalle, e l’etica che egli ha cara ha ben poco di “rigoristico”, di astrattamente precettistico, e si configura piuttosto come una dimensione autenticamente spirituale, il cui orizzonte non è semplicemente quello del “generale” per sé preso, bensì quello del Singolo in quanto Universale⁶⁷. «Quando l’individuo etico ha completata la sua opera e ha lottato la buona lotta» – dice Wilhelm – «è giunto a tanto da essere uomo singolo; un uomo assolutamente individuale e originale e, nello stesso tempo,

⁶⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁷ In questo scritto impiegherò, in sostanza, i termini *generale* e *universale* come sinonimi, conformemente a quanto si ritrova nelle traduzioni di riferimento dei testi kierkegaardiani, anche se utilizzerò preferibilmente *universale* quando si tratta di indicare la dimensione etico-religiosa compatibile con l’affermazione del *Singolo*.

l'uomo universale»⁶⁸. L'universale «può infatti benissimo esistere con e nel particolare senza divorarlo; è come quel fuoco che non divora il cespuglio nel quale brucia»⁶⁹. La cosa principale, perciò, «non è che l'uomo possa contare sulle dita quanti siano i suoi doveri, ma che egli, una volta per tutte, abbia sentito così forte l'intensità del dovere che la coscienza del dovere divenga per lui la garanzia dell'eterno valore del suo essere»⁷⁰.

Kierkegaard, del resto, ha ben presente come l'etica possa assumere due volti. Nel *Concetto dell'angoscia* leggiamo che l'etica, astrattamente intesa, «vuole portare l'idealità nella realtà, mentre invece il suo movimento non mira a sollevare la realtà verso l'idealità». L'etica «condanna ma non dà vita», sicché ciò che chiede è impossibile⁷¹. La vita umana è infatti minata alla radice dal peccato e solo rendendosene conto e pentendosi – nel senso alto e sublime sopra accennato: quello di un pentimento che è insieme ricerca attiva e amore per il proprio vero io – l'umano può aspirare a realizzare ciò che l'etica impone. Ma il tema del peccato non appartiene all'etica come tale («se non in quanto è sul concetto del peccato ch'essa naufraga mediante il pentimento»⁷²), bensì alla «dogmatica», ossia alla dimensione religiosa. Dati questi presupposti, si può però concepire un'altra etica, la quale «riceve dalla dogmatica la consapevolezza della realtà [...], ponendo nello stesso tempo l'idealità come compito, non in un movimento dall'alto verso il basso, ma dal basso verso l'alto»⁷³. Quella del giudice Wilhelm non può essere identificata se non con questa “seconda etica”.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 142.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁷¹ Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 318.

⁷² *Ibid.*, p. 319.

⁷³ *Ibid.*, p. 322. Su questo tema si veda L. Pareyson, *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, Torino, Giappichelli, 1965, pp. 215-16.

Fin qui abbiamo individuato, con una lettura simpatetica, il convergere di diversi personaggi-chiave degli scritti di Kierkegaard verso la delineazione di un modello spirituale che trascende le rigide dicotomie etica/religione ed *eros/agape*: quel modello umano che si propone anche, più o meno esplicitamente, come efficace dal punto di vista del “governo dell’angoscia e della paura”. Ma si tratta davvero di un paradigma al quale ci si può rivolgere come ad un faro ancora oggi? Se il modello umano “teorico” che emerge dalle pagine delle opere pseudonime di Kierkegaard viene considerato nel suo rapporto con la vita del filosofo danese – quale traspare ad esempio dal suo *Diario* – la questione si complica non poco, e anche la “teoria” rivela più nettamente i suoi lati oscuri⁷⁴. A tale considerazione qualcuno potrebbe obiettare che la biografia dell’autore non è rilevante ai fini della valutazione del valore e dell’efficacia di un’opera. Ma nel caso di Kierkegaard le cose stanno, in parte, in modo diverso perché è lui stesso a rivendicare l’importanza centrale del radicamento del pensiero nell’esperienza del Singolo, e la lotta che egli conduce sulle pagine delle opere pseudonime non è disgiungibile da quella che conduce nella vita e si riflette nel *Diario*.

Il Cavaliere della fede, Wilhelm, Abramo – almeno per come li abbiamo inquadrati fin qui – sono dei vincitori: la loro fede domina e *sfrutta* l’angoscia. Eppure la vita e l’opera di Kierkegaard stanno anche a testimoniare come in lui, che indubitabilmente aspira ad essere un simile uomo di fede, l’angoscia – nel suo aspetto incontrollato, debilitante – riemerge. Egli decide, per motivi religiosi, di non sposare una donna che ama, ricambiato. La scelta religiosa sembra infatti implicare per lui un’eccezionalità del Singolo, il suo porsi al di là del “generale” – ossia dell’etica comunitaria di cui il matrimonio è fulcro e simbolo – e al di là

⁷⁴ Scrive Paul Ricoeur che «Kierkegaard è da qualche parte, negli intervalli dei suoi stadi [...] come un compendio di stadio estetico e stadio religioso [...] Kierkegaard è introvabile secondo le sue categorie». P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l’eccezione* „, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 43-44.

della visione del mondo condivisa “da tutte le persone di buona volontà”. Di qui però la domanda angosciosa: sono davvero legittimato, chiamato, ad essere una tale eccezione? O non si tratta invece di una mia debolezza, di una paura di vivere pienamente i profondi piaceri e dolori – e le responsabilità – inerenti alla vita etica e, in particolare, al rapporto di coppia?

Accanto alla sublime prospettiva di vita etico-religiosa o, più semplicemente, spirituale, in cui l'angoscia non è affatto assente ma è divenuta uno *spirito servizievole*, ve n'è dunque in Kierkegaard un'altra ben più inquietante. Questa seconda prospettiva non viene però esplicitamente distinta dalla prima; piuttosto si insinua tra le sue pieghe. Ciò nonostante, l'alternativa tra esse costituisce a mio avviso il più decisivo e profondo *aut aut* presentato dalla filosofia di Kierkegaard (mentre in realtà l'*aut aut* tra estetica ed etica, così come quello tra etica e religione, si configurano in ultima analisi in modo non molto diverso da un aborrito *et et* idealistico, se è vero che lo stadio religioso – in tanti luoghi delle sue opere – include in sé la dimensione etica e quest'ultima, a sua volta, non esclude affatto aspetti estetici; anche se indubbiamente il passaggio dall'uno all'altro stadio è privo di quella “necessità” che è propria della dialettica hegeliana)⁷⁵.

«Vediamo un po' più da vicino l'affanno e l'angoscia che si trovano nel paradosso della fede» – scrive ancora Kierkegaard in *Timore e tremore* – : «l'eroe tragico rinuncia a sé stesso per esprimere il generale; il cavaliere della fede rinuncia al generale per diventare il Singolo [...] Egli sa ch'è bello e benefico essere il Singolo che traduce sé stesso nel generale e che, per così dire, [ha] cura di dare di sé stesso un'edizione pura, elegante

⁷⁵ Il bellissimo e illuminante studio di Pareyson su *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero* (cit.) ha, a mio avviso, l'unico neo di non rilevare adeguatamente questo *aut aut* nascosto, accogliendo semplicemente l'idea per cui «lo stato coniugale non è lo stato supremo: esiste una condizione che gli è superiore, ed è il celibato religioso» (p. 93), senza considerare che le figure eminentemente religiose tratteggiate da Kierkegaard – come già accennato – sono in realtà persone sposate.

[...], accessibile a tutti [...] Ogni Singolo che comprende lui, comprende a sua volta in lui il generale, così che ambedue si rallegrano della sicurezza che è data dal generale [...] Ma egli sa anche che al di sopra di questo si snoda una via solitaria, stretta e dirupata [...] Umanamente parlando, egli è pazzo e non può farsi comprendere da nessuno»⁷⁶. «L'eroe tragico ha subito finito, il suo combattimento finisce presto: ha compiuto il movimento dell'infinità e ora si riposa tranquillo nel generale. Il cavaliere della fede invece è insonne, perché per lui la prova è continua e ad ogni momento c'è la possibilità di pentirsi e far ritorno al generale, e questa possibilità può essere tanto uno scrupolo [ossia una debolezza, un rilassamento della fede] quanto la verità [ossia la cosa giusta da fare]. Su questo punto egli non può chiedere spiegazione alcuna a nessuno, perché in tal caso egli abbandonerebbe il paradosso»⁷⁷.

La prima cosa da chiedersi a proposito di questi luoghi di *Timore e tremore* è: in che senso l'eroe tragico esprime il *generale*? Un esempio di eroe tragico fornito da Kierkegaard – come abbiamo visto – è quello dell'individuo che, al posto di Abramo, una volta giunto sul monte Moria si sarebbe detto: «Ora tutto è perduto, Dio vuole Isacco, io lo sacrifico e con lui tutta la mia gioia». Ma in cosa consiste il “generale” – l'*etico* – di chi uccide il proprio figlio? O – trasponendo la questione sul piano della vita di Kierkegaard – in cosa consiste l'*etico* di chi rinuncia per sempre al matrimonio con la donna amata?⁷⁸ Una possibile risposta si può trovare in *Enten-Eller*, là dove Wilhelm afferma che «chi si accerta con dolore di essere un'eccezione, in virtù del suo dolore si concilia di nuovo con l'universale», ma «confesserà pur sempre che sarebbe ancora

⁷⁶ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 251.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁷⁸ Che le riflessioni di Kierkegaard sul sacrificio di Isacco da parte di Abramo rinvii implicitamente alla vicenda esistenziale dell'autore (al suo “sacrificio” della fidanzata Regina, improvvisamente rifiutata dal filosofo in obbedienza ad un presunto comando divino), risulta chiaro da vari luoghi del *Diario*. Cfr. ad es.: «*Timore e tremore* [l'opera] riproduceva in fondo la mia vita». S. Kierkegaard, *Diario*, cit., p. 58 (1964).

più perfetto contenere in sé completamente l'universale»⁷⁹. Vi sarebbero dunque almeno due modi di abbracciare il “generale” (o l’“universale”), oltre a quello proprio della mera *abitudine*⁸⁰: vivendo appieno nelle istituzioni della vita comunitaria, seppure sulla base dell'*assurdo* proprio della fede, *oppure*, al contrario, rinunciando una volta per tutte ad esse. Tuttavia, solamente il primo di questi due modi si configura come quello del *Singolo che traduce sé stesso nel generale*, quello del perfetto salto che si traduce in camminare, dell'eccezionalità che si risolve in normalità. Il secondo rappresenta invece un salto che rimane salto, un'eccezionalità che si riconosce come tale e s'irrigidisce nella contemplazione di sé stessa. Soffrendone, però. E quella sofferenza ottiene una mesta riconciliazione con il generale, con l'etica.

Eppure, ciò che sorprende maggiormente dei luoghi sopra citati da *Timore e tremore* è che anche il “cavaliere della fede” risulta – per così dire – sospeso in aria, in un salto che non si traduce in camminare, angosciato dalla possibilità di ritornare al generale, e dalla possibilità che tale ritorno sia la cosa giusta, la *verità*. Da questo punto di vista, egli non è molto distante dall’“eroe tragico”: se quest'ultimo ha *accertato* di essere un'eccezione, l'altro lo *crede*, anche se talvolta teme di non esserlo. Nessuno dei due, qui, traduce la propria eccezionalità nella norma.

La figura della persona di fede in Kierkegaard sembra dunque sdoppiarsi. Da un lato abbiamo Wilhelm, accanto a quel cavaliere della fede che «ha l'aria di un esattore delle imposte»: figure di Singoli *tradotti nel generale*; figure nella quali l'angoscia, se la dobbiamo presupporre presente, appare però pienamente dominata. Dall'altro lato, abbiamo invece un cavaliere della fede che si avvicina alla figura dell'eroe tragico: un Singolo che sta fuori dal generale, ed è dominato dall'angoscia relativa

⁷⁹ S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, cit., p. 215.

⁸⁰ Si veda la nota 58.

al dubbio sulla necessità e sul valore di restare in una simile sospensione, in un simile isolamento.

Difficile è, in realtà, stabilire da che parte vada collocata la figura di Abramo, in questo *aut aut* interno alla dimensione della fede. Abbiamo infatti visto come Kierkegaard gli attribuisca al contempo la più profonda delle angosce e l'assenza di angoscia. Da una parte, la sua fede assoluta – il suo abbandono a Dio – sembrano collocarlo nella cornice di una levità paragonabile a quella del *cavaliere-esattore delle imposte*: «per tutto il tempo egli credette, credette che Dio non esigeva da lui Isacco, anche se egli era disposto a sacrificarlo quando ciò fosse stato richiesto»⁸¹. D'altra parte, l'assurdità e la mostruosità della sua stessa impresa – se concepita letteralmente e non in chiave simbolica – lo collocano inevitabilmente su un piano ben diverso da quello dei due “eroi borghesi”, i quali vivono sì *in forza dell'assurdo*, cioè sulla base della fede, ma ciò li conduce costantemente ad agire con buon senso.

«L'eroe tragico rimane ancora dentro la sfera etica. Per lui ogni espressione dell'etica ha il suo *telos* in un'espressione etica superiore [...] Non ci può essere questione di una sospensione teleologica dell'etica. Diversa è la situazione di Abramo. Egli ha cancellato con la sua azione tutta l'etica ottenendo il suo *telos* superiore fuori di essa». L'azione di Abramo «non sta in nessun rapporto col generale: è un'impresa puramente privata»⁸². Privata e angosciata in quanto incomprensibile agli altri. Eppure alla fine “riottiene” Isacco. Ancora una volta dobbiamo pensare qui alla condizione interiore di Kierkegaard in rapporto al suo “sacrificio” di Regina. Perché il filosofo – nella sua vita – sceglie “asceticamente” di rinunciare a Regina, al matrimonio, alla vita etica? Ritiene di essersi comportato, nel lasciare la fidanzata, alla stregua di un eroe tragico (con rassegnata rinuncia) o di un Abramo (con fede)?

⁸¹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, vol. I, cit., p. 211.

⁸² *Ibid.*, p. 235.

Il punto è che Kierkegaard – o almeno una parte di lui – ritiene davvero possibile che Dio possa chiedere a un umano di compiere qualcosa di contrario all’etica, e che ciò comporti un’eccezionalità, una dimensione spirituale più “alta”. Ritiene possibile che la volontà di Dio sia che Abramo uccida Isacco; o almeno che la volontà di Dio sia che Kierkegaard stesso distrugga un amore reciproco – quello con la sua promessa sposa – che poteva essere felice e fonte di bene. Un Dio così concepito o è un Dio capriccioso, del tutto irrazionale, oppure un Dio vendicativo: la Giustizia eterna che fa scontare all’individuo colpe commesse da lui o da altri membri della sua stirpe. In entrambi i casi, è un Dio estraneo, nei cui confronti sembra quasi potersi provare solo paura, terrore.

Alcuni brani del *Diario* possono aiutarci a chiarire questo punto. «Tutta l’esistenza mi angustia, dal più piccolo moscerino ai misteri dell’incarnazione [...] Vasto è il mio dolore [...] Nessuno lo conosce se non Dio nel cielo, ed Egli non vuole aver pietà di me»⁸³. «Ho chiesto al mio medico se credeva che quella sproporzione della mia struttura fra il corpo e la psiche si potesse togliere così da poter realizzare quello che è il dovere etico “generale” degli uomini: lo mise in dubbio [...] Da quel momento io ho scelto. Quella dolorosa sproporzione, con le sue sofferenze [...], l’ho considerata come il mio “pungolo nella carne”⁸⁴, il mio limite, la mia croce. Ho pensato che questo fosse il prezzo con cui Dio ha voluto vendermi una forza di spirito senza pari tra i contemporanei [...] Ho capito me stesso nel senso di voler [...] avvalorare, in un tempo guasto e demoralizzato, il “generale”, di renderlo amabile e accessibile per tutti gli altri che fossero capaci di realizzarlo [...] Durante il mio lavoro ho anche costantemente creduto di capire la

⁸³ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., p. 38 (348).

⁸⁴ Il curatore dell’edizione italiana del *Diario*, C. Fabro, ritiene che il famigerato “pungolo” indichi una ferita spirituale congenita nel filosofo, che aveva una palese manifestazione nel suo essere corporeo – probabilmente una leggera epilessia. S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pp. 16-17.

volontà di Dio sempre meglio, tanto da sopportare il tormento con cui Egli mi ha messo ai ferri, e così forse io adempio la cosa straordinaria»⁸⁵.

Talvolta una simile mostruosa convinzione vacilla: «[...] Ma ora Dio vuole altrimenti [...] Adesso debbo cercare (con il credere che Dio dandomi il perdono ha dimenticato anche la colpa) di dimenticarla anch'io»⁸⁶. Ma quella convinzione ritorna poi in una versione ancora più contorta: «Io credo certamente nella remissione dei peccati; ma la comprendo così [...] che insieme mi toccherà portare la mia punizione per tutta la vita, chiuso in questo doloroso carcere del mio mutismo [...]: però raddolcito dal pensiero che Dio mi ha perdonato»⁸⁷. A volte, poi, l'angoscia di fronte al divino assume forme estreme e paralizzanti: «la mia inferiorità (e questo è il mio rapporto a Dio, davanti al quale in timore e tremore mi sento sempre come uno zero [...]) trema quasi per il minimo nonnulla che intraprendo, al pensiero: “Chissà se Dio non si adirerà con me e mi abbandonerà!”»⁸⁸. E, lapidariamente: «nelle mani di Dio non sono che angoscia, timore e tremore»⁸⁹.

Da un lato, Kierkegaard crede di trovare una giustificazione teologica alla propria condizione di emarginato sofferente tramite la disumanizzante convinzione che «esist[a]no uomini il cui *significato* è

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 43-44 (977). A quest'ultima dimensione è connessa anche la questione della poesia, nel suo rapportarsi alla vita: questione che fa capire ancora meglio come la condizione di vita cui il filosofo si destina sia minata da un'insanabile conflittualità interna. Kierkegaard, infatti, si sente *poeta* e vive e comprende tale condizione, da un punto di vista teologico, come un'eccezionalità che è al contempo imperfezione e peccato. «Sarò l'amante infelice, non potendo *essere* io stesso il cristiano ideale: perciò ne sarò il poeta [...] Come, pur non essendomi sposato, divenni il propugnatore più entusiasta del matrimonio: così, in un senso un po' simile, per il secondo compito». *Diario*, cit., pp. 54-55 (1797). E, ne *La malattia mortale*, leggiamo che «dal punto di vista cristiano, ogni esistenza di poeta, malgrado ogni estetica, è peccato, cioè il peccato di poetare invece di essere; di mettersi in rapporto col bene e col vero attraverso la fantasia, invece di [...] sforzarsi esistenzialmente ad esserlo». S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, vol. III, cit., p. 87.

⁸⁶ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., p. 46 (1214).

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 47-48 (1392).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 48 (1455).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 49 (1517).

precisamente quello di essere sacrificati per gli altri»⁹⁰; o tramite la persuasione (in contrasto con le pagine più belle e importanti delle opere pseudonime) che «veramente la causa della religione, e specialmente del cristianesimo, hanno senza dubbio bisogno di un uomo celibe»⁹¹. Si convince che la necessità della rottura con Regina sia stata «da punizione di Dio su di me»⁹². «E in verità Dio punisce in modo terribile! [...] Tenere questa fanciulla sul palmo della mano, poterle incantare la vita, vedere la sua beatitudine indescrivibile (ciò che costituisce la più alta felicità di un malinconico) e poi sentire nell'intimo questa voce di giudice: "Tu la devi abbandonare!" E' la tua punizione [...] Il rapporto si doveva sciogliere e dovetti fare il crudele per aiutarla: ecco, questo è "timore e tremore"»⁹³. Tenta di rifugiarsi nella consapevolezza del rapporto gerarchico tra *agape* ed *eros*, leggendolo come rigido *aut aut*: «Essa [Regina] non ha tuttavia la prima priorità nella mia vita. È certo [...] che umanamente parlando essa ha e deve avere l'unica e prima priorità nella mia vita; ma in senso assoluto è Dio che ha la prima priorità. Il mio fidanzamento con "lei" e la sua rottura [...] formano, se così posso dire, divinamente il mio fidanzamento con Dio»⁹⁴.

Dall'altra parte, però, emerge spesso nelle pagine del *Diario* il terrore che tutto ciò sia derivato non da un comando divino, bensì dalla propria debolezza o, più precisamente, dalla propria melanconia. «Nulla mi angoscia tanto come l'angoscia di avvicinarmi troppo a Dio senza esservi chiamato»⁹⁵: ovvero il sospetto che la scelta dell'eccezionalità religiosa non sia altro che mascherata paura di vivere, e che ricada quindi non al di sopra, bensì al di sotto dell'etica, in un ambito meramente estetico. «Lo ero [un penitente], ed è per questo che non ho cercato un impiego e ho

⁹⁰ *Ibid.*, p. 129 (1952), corsivo mio.

⁹¹ *Ibid.*, p. 146 (2804).

⁹² *Ibid.*, p. 140 (2804).

⁹³ *Ibid.*, pp. 150-151 (2805).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 133 (2743).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 68 (2766).

rotto il fidanzamento [...] Ahimè, e forse anche nella mia comprensione più intima c'entra molta malinconia!»⁹⁶.

La consapevolezza della propria natura malinconica, insieme alla convinzione del nesso indissolubile tra cristianesimo e sofferenza, entra anche in considerazioni (apparentemente) ragionevoli sulla probabile cattiva riuscita di un'eventuale matrimonio con la donna amata. «C'era tra me e “lei” una differenza infinita. Essa desiderava o aveva desiderato brillare nel mondo: io invece con la mia malinconia e con quella mia concezione malinconica del patire e del dover patire! [...] Quando le cose si fossero messe sul serio, quando io mi fossi ridotto ad un uomo insignificante per il mondo e avessi abbracciato il soffrire effettivo e cristiano [...], essa si sarebbe facilmente scoraggiata. Ed io..., poi non sarei mai diventato me stesso»⁹⁷.

E tuttavia emerge a tratti, lancinante, il dubbio – o addirittura la consapevolezza – che tutti questi ragionamenti nascondano in definitiva una cosa sola: la mancanza di fede. «E questa orrenda inquietudine, ad ogni istante voler come convincermi della possibilità, malgrado tutto, di far ritorno a lei [...] La mia colpa fu di non aver avuto la fede, la fede di credere che a Dio tutto è possibile: ma in che consiste la differenza fra il credere e il tentare Iddio?»⁹⁸. E, in modo ancora più netto e inequivocabile: «Se avessi avuto la fede, sarei rimasto con Regina: ora l'ho compreso»⁹⁹.

In *La malattia mortale* (1849) – una delle ultime opere, per la quale Kierkegaard adotta lo pseudonimo di *Anti-Climacus*, che rappresenta il “cristiano perfetto” – il filosofo danese sembra “denunciare” sé stesso come disperato, cioè come succube della “malattia mortale”, che si oppone alla fede: «è pure una forma di disperazione quella di non voler

⁹⁶ *Ibid.*, p. 123 (1790).

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 120-121 (1650); cfr. pp. 129-131 (1959).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 109 (613).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 114 (715).

sperare nella possibilità che una calamità terrestre, una croce temporale, possa essere tolta [...] Quando [un individuo] si è accertato che quel “pungolo nella carne” [...] si è conficcato così profondamente che egli non può più astrarre da esso [...], lo vuole quasi accettare per l’eternità [...], egli vuole [...] essere sé stesso con quel male, portarlo con sé, andando quasi fiero del suo tormento. Perché sperare nella possibilità di un aiuto, specialmente in virtù del pensiero assurdo che a Dio tutto è possibile – no, questo egli non lo vuole»¹⁰⁰.

La lacerante oscillazione del pensatore tra i due poli sopra delineati, per quanto intrecciata alle sue vicende personali, evidentemente non ha solo a che fare con esse, ma investe anche una riflessione sulla natura del cristianesimo e, più in generale, della religione. «Un po’ alla volta [...] ho compreso che la dottrina del cristianesimo è che l’essere amati da Dio e amare Dio è soffrire [...] Ma quando esco dall’isolamento [...] io oso rallegrarmi contemplando la felicità degli altri, oso confermarli nell’idea che è cosa accetta a Dio il rallegrarsi e godere la vita [...] Ma se si deve predicare il mortificarsi [...] io devo allora per così dire turbare la felicità di tutti gli altri [...] Se qualcuno potesse mostrarmi [...] col Nuovo Testamento alla mano, che l’amare Dio può conciliarsi col godere questa vita: bene, con indicibile riconoscenza riceverei questa spiegazione [...] Però la mia anima è sospettosa [...] di questo vincere nel tempo. Ecco che perciò non oso servirmi della prudenza terrestre..., che ho quasi paura di vincere nel tempo [...] Quel ch’io ora penso [...] è che Iddio quasi parla una lingua diversa dalla mia, ma perciò egli è ugualmente infinito amore»¹⁰¹. Quest’ultima frase richiama molto da vicino la già citata descrizione dell’atteggiamento dell’“eroe tragico” descritto in *Timore e tremore*: colui la cui infinita rassegnazione a non *vincere nel tempo* non è altro che un misero surrogato della fede. E’ quindi chiaro che –

¹⁰⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, vol. III, cit., pp. 82-83.

¹⁰¹ S. Kierkegaard, *Diario*, cit., pp. 66-67 (2766).

secondo le stesse categorie di Kierkegaard – quando l'autore del *Diario* ragiona nei termini di cui sopra, ragiona da “eroe tragico”, ama Dio ma non ha fede. Eppure questo stesso atteggiamento è tanto radicato nel filosofo da insinuarsi spesso nelle sue pagine, pseudonime e non.

«Mi trovo arenato in questa difficoltà: ancora non oso assolutamente decidere se Dio non possa volere ch'io debba vincere nel tempo, se gli eletti siano soltanto coloro per i quali l'essere amati da Dio è soffrire; mentre io, e noi uomini in generale, ne siamo dispensati, ma così anche il nostro rapporto a Dio diventa più distante»¹⁰². La serietà e l'importanza storica della testimonianza di Kierkegaard sta in gran parte nel dilemma sopra accennato: da un lato la consapevolezza che il “generale”, l'etica comunitaria – e l'ideale di *vincere nella vita*, che ne è inseparabile – sia cosa buona (e la consapevolezza del proprio grande desiderio di vivere in tal modo); dall'altro, il dubbio che questo modo di vivere non sia quello del vero cristiano, ossia di chi cerca di imitare Cristo, il quale – in effetti – non ha vinto nel tempo. Kierkegaard è troppo sincero e conseguente, nella sua ricerca della verità, per accettare il compromesso di un cristianesimo “di retroguardia”.

3. L'interpretazione kantiana del timore di Dio

A questo punto si può tentare un confronto con Immanuel Kant, limitatamente al tema del rapporto tra etica, religione e *paura*, e senza pretendere di trattare sistematicamente il ruolo che quest'ultimo concetto – per non parlare dei primi due! – svolge nella filosofia pratica kantiana. Il “timore e tremore” (espressione tratta dalla lettera di Paolo ai Filippesi, II, 12) è quello che si prova di fronte al comando di Dio. Come abbiamo visto, Kierkegaard tende a interpretare alla lettera il racconto biblico del sacrificio di Isacco, e in tal modo conferma la propria convinzione che il

¹⁰² *Ibid.*, p. 68 (2766); cfr. pp. 59-61 (1985).

comando divino sia irrazionale e paradossale e contraddica radicalmente la legge morale. Ora, nello scritto kantiano *La religione nei limiti della semplice ragione*, del 1793-94, vi è un brano in cui il filosofo di Königsberg cita il medesimo passo paolino, attribuendovi però un valore del tutto diverso.

Kant sta parlando della realizzabilità nell'essere umano dell'ideale dell'*umanità gradita a Dio*: un ideale che si trova nella nostra ragione moralmente legislatrice¹⁰³. Il rapporto dell'uomo con questa sorta di *figlio di Dio interiore* – presente in ognuno, e la cui intenzione morale pura ognuno può fare propria – rappresenta per il filosofo il centro dell'esperienza etico-religiosa¹⁰⁴. Altrove ho mostrato come, a questo riguardo, si possa parlare di un passaggio, compiuto da Kant, da una teologia antropomorfa ad una “teologia antropocentrica”: si può perfino affermare che l'ideale kantiano dell'*umanità gradita a Dio*, ossia dell'*umanità nella sua perfezione morale*, tende a *sostituire* il Dio personale della tradizione giudaico-cristiana¹⁰⁵. E il Cristo storico, da tale prospettiva, rappresenta semplicemente un esempio sublime di conformità a quell'ideale.

Nel luogo in questione, più precisamente, Kant sta affrontando, per superarle, le difficoltà relative alla realizzabilità del suddetto ideale. Una di queste difficoltà riguarda la *felicità morale* che appartiene al modello del figlio di Dio, ma che, nell'uomo, richiederebbe la certezza della realtà e della permanenza di un'intenzione sempre in progresso verso il bene. E'

¹⁰³ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Berlin, 1914, pp. 1-202 (d'ora in poi in sigla = *Rel.*), B 73-105; trad. it. a cura di P. Chiodi, *La religione nei limiti della semplice ragione*, Milano, TEA, 1997², pp. 61-81 (d'ora in poi indicherò le pagine della traduzione di riferimento tra parentesi, dopo quelle della seconda edizione originale, contrassegnata dalla lettera B).

¹⁰⁴ Parlo di una prospettiva “etico-religiosa” perché tali due dimensioni, in Kant – nonostante un'opinione contraria spesso ripetuta al riguardo –, sono contigue ed essenzialmente inseparabili.

¹⁰⁵ Cfr. il capitolo conclusivo di D. Ferdori, *L'autonomia come principio spirituale*, di prossima pubblicazione presso Luciano, Napoli.

«Timore e tremore» in Kierkegaard e in Kant

vero – prosegue Kant – che chi ha fatto propria un'intenzione buona può in qualche modo “sentire” che non potrà mai cadere tanto in basso da prendere nuovamente gusto al male, ma – aggiunge – «è poco raccomandabile riporre fiducia in sentimenti del genere» perché «non ci si illude mai tanto facilmente come a proposito di ciò che favorisce la buona opinione che abbiamo di noi stessi [...] Sembra invece più vantaggioso (per la moralità) “preparare la propria salvezza con timore e tremore”». Segue una significativa parentesi: «(dura espressione che, male intesa, può condurre al fanatismo più cupo)»¹⁰⁶. Dunque, il “timore e tremore” kantiano è una sorta di severa autoanalisi morale: in Kant è la legge morale stessa che incute timore.

In una lettura ancora troppo comune, il filosofo di Königsberg è il campione di una visione dell'etica come di qualcosa che si risolve nell'adesione a regole rigidamente universali, prive di eccezioni di sorta. E verosimilmente Kierkegaard ha in mente anche Kant – questo Kant – quando delinea l'etico come *normalità*, come *il generale*¹⁰⁷. Ma questo è solo un aspetto della filosofia pratica kantiana: quello che più si avvicina alla dimensione del diritto. Il nucleo più autentico dell'etica si trova invece nella dimensione dell'autonomia della volontà, la quale si gioca non tanto nel rapporto fra l'io e alcune regole morali, quanto piuttosto nel rapporto fra il soggetto e la stessa, unica, legge morale che è in lui: quella che incute rispetto, può incutere timore, ma anche venerazione ed entusiasmo, ed è paragonata – nella celebre conclusione della seconda *Critica* – al meraviglioso cielo stellato.

La dimensione del divino che interessa a Kant si trova essenzialmente nell'adesione incondizionata a questa legge morale, che l'umano può e deve riconoscere in sé e assumere come propria *massima* fondamentale. E questa è, naturalmente, anche la base per ogni possibile progresso verso

¹⁰⁶ *Rel.*, B 86-87 (69-70).

¹⁰⁷ Cfr. ad es. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Roma, Armando, 2007, pp. 72-80.

la realizzazione dell'ideale dell'*umanità*. Quindi, per Kant, Dio non potrebbe *mai* ordinare qualche cosa di contrario alla legge morale, come – nel caso di Abramo – l'uccisione del proprio figlio. Kant e Kierkegaard condividono l'idea che il soprasensibile non sia razionalmente indagabile; tuttavia la configurazione kantiana della distinzione tra razionalità teoretica e razionalità pratica consente al primo di sostenere che, sebbene il divino non sia compatibile con la speculazione razionale, le sue manifestazioni *devono rispettare* la ragione pura pratica, cioè la moralità.

Nello stesso scritto sulla *Religione*, il filosofo tedesco teorizza – e mette anche sistematicamente in atto – un'ermeneutica etica in base alla quale i testi sacri vengono interpretati alla luce della morale: per lui è il carattere intrinsecamente morale di un imperativo a consentire di caratterizzarlo come legge divina; mentre la prassi opposta – quella di accettare come *divina* la lettera dei testi sacri anche quando (o addirittura proprio perché) contraddice la morale – viene condannata senza appello¹⁰⁸. La significativa parentesi kantiana, sopra riportata, a proposito del rischio di fanatismo insito in una cattiva interpretazione del “timore e tremore”, fa riferimento proprio a tale condanna.

Quale sarebbe dunque, in chiave kantiana, un'interpretazione etica del racconto di Abramo e Isacco? Mi pare conforme allo spirito dell'ermeneutica di Kant interpretare il sacrificio di Isacco come simbolo di un cruciale principio etico-religioso: quello secondo cui l'amore per “Dio” – per la legge divina che è in noi – e per gli altri esseri umani in quanto tali (in quanto “figli di Dio”) deve *prevalere* sull'eccesso di amore per un congiunto, per una persona particolare che ci sta molto a cuore.

È lo stesso principio espresso in quel sublime passo del Vangelo di Marco in cui, mentre Gesù sta predicando, giungono sua madre e i suoi fratelli e, fermatisi fuori, lo mandano a chiamare. Qualcuno gli dice: "Ecco tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle là fuori che ti cercano". Ma

¹⁰⁸ Cfr. ad es. *Rel.*, B 250-251 (174).

lui risponde: "Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?" E, rivolgendosi alle persone che gli siedono intorno, dice: "Ecco mia madre e i miei fratelli! Chiunque avrà fatto la volontà di Dio, mi è fratello, sorella e madre"¹⁰⁹.

Insomma, il legame spirituale prevale sul legame di sangue. L'amore inteso come *agape* deve prevalere sull'amore inteso come *eros*. Ma scegliere "agape", scegliere "Dio", in *questo aut aut* è una scelta pienamente *morale*, non certo una scelta che mette in scacco la morale, come nell'interpretazione che spesso emerge in Kierkegaard. Inoltre, in una lettura "di tipo kantiano", che l'angelo fermi poi la mano di Abramo può essere inteso come simbolo del fatto che, dando la priorità all'amore per Dio e per il prossimo – o, in termini secolari, al rispetto per la legge morale e per gli esseri umani in quanto tali – anche la dimensione erotica trova poi il suo spazio adeguato e prezioso.

Al di là dei luoghi comuni sulla vita "da certosino" che Kant avrebbe condotto, ciò che conta è che "l'uomo kantiano" – il soggetto morale ideale che si può ricavare dai suoi scritti – non ha alcun bisogno di scegliere tra il matrimonio e il rapporto con l'assoluto: piuttosto ha bisogno di decidere risolutamente, e di continuare a decidere sempre di nuovo, di basare la vita matrimoniale (e la vita sociale, e quella lavorativa) sul rapporto con l'assoluto rappresentato dal *fatto della ragione*. Ciò gli consente di abbracciare quella *virtus noumenon* in cui consiste l'autonomia della volontà: una virtù che si rigenera continuamente nella lotta contro il male, e che quindi non si adagia mai in una mera *abitudine* al bene, pena la ricaduta nell'eteronomia e nel predominio delle inclinazioni sensibili sulla ragione pura pratica¹¹⁰.

Il "timore e tremore" che prova "l'uomo kantiano" di fronte a *quest'ultimo tipo di scelta* – diciamo: la scelta della priorità tra l'amore

¹⁰⁹ Marco, III, 31-35.

¹¹⁰ Cfr. *Rel.*, B 52-55 (48-50).

umano e quello divino – non è affatto il timore di una potenza irrazionale e arbitraria, che avrebbe la nostra vita nelle sue mani: è piuttosto il timore della ragione stessa, di quella ragione che governa il mondo. Può forse essere avvicinato al sentimento che prova Dante di fronte a Paolo e Francesca: di fronte a chi vive la realtà dell’inferno non per meschinità o malvagità, e verosimilmente nemmeno per l’adulterio in quanto tale, bensì per aver sottomesso “la ragione al talento”, cioè alla passione amorosa¹¹¹.

Uno dei punti cruciali per comprendere lo scarto tra Kant e Kierkegaard sta dunque nella loro diversa visione dell’ermeneutica. Kant è convinto che l’interprete supremo dei testi sacri sia la «religione razionale», la quale rappresenta, in fin dei conti, la volontà buona dell’interprete, che è ogni volta in grado di cogliere, dietro e attraverso il tessuto storico e dogmatico delle scritture, la dimensione *spirituale* (etica): perché la volontà buona è lo *spirito* stesso (della legge morale) e perciò sa interpretare la *lettera* dei testi sacri, estraendone un vivo e sferzante insegnamento *morale* (lo *spirito* del testo) che spinge ad agire *bene*¹¹². Le due dimensioni del *Geist* – quella più propriamente etico-religiosa e quella ermeneutica – tendono dunque a fondersi nella visione kantiana: il dominio morale di sé – l’autonomia (e autocrazia) della volontà – implica la vittoria dello spirito, e ciò conduce inevitabilmente all’ermeneutica etica (spirituale); per converso, *un’ermeneutica non etica* (rigidamente legata alla *lettera* del testo) segnala inequivocabilmente che la volontà del soggetto che la compie non è buona, non è autonoma, non è *spirito*. E questo rapporto tra etica e interpretazione è, a sua volta, inseparabile dalla visione “antropocentrica” della religione, sopra accennata: come si potrebbe, infatti, essere certi che l’interpretazione corretta del comando

¹¹¹ Dante, *Inferno*, V, 39.

¹¹² Cfr. *Rel.*, B 157-166 (115-121).

di Dio è quella proposta dall'*interprete razionale puro*, se si immaginasse Dio come un che di esterno alla ragione (pura pratica) umana?

In Kierkegaard vi è invece una radicata ritrosia nei confronti delle interpretazioni moderne (razionali) delle scritture. Ad esempio, nel *Concetto dell'angoscia*, egli scrive: «il racconto che fa il Genesi del primo peccato [...] è stato considerato, specialmente ai nostri giorni, con leggerezza come un mito»¹¹³. Se quello del serpente tentatore «si vuole chiamare un mito, non bisogna dimenticare ch'esso non turba il pensiero, né confonde il concetto, come fa un mito inventato dall'intelletto»¹¹⁴. Del resto, abbiamo visto tale ritrosia pienamente all'opera nella lettura kierkegaardiana del racconto di Abramo e Isacco. Quanto al nesso tra questa tendenza ermeneutica e la dimensione propriamente etico-religiosa, bisogna ricordare come la lettura tendenzialmente letterale del sacrificio di Isacco faccia tutt'uno con la fatale scelta del celibato da parte di Kierkegaard, che lo conduce poi a interrogarsi di continuo, con angoscia, sulla sua fede, nel dubbio che la propria condizione non si trovi al di sopra dell'etica, bensì al di sotto. Infine, spero di avere già mostrato come faccia parte integrante di questa costellazione una visione spesso pesantemente antropomorfa (e tutt'altro che antropocentrica) di Dio. Per fare un ultimo esempio, in un brano paradigmatico del *Diario*, Dio è talmente identificato con un padre-padrone, che l'uomo viene paragonato ad un cane: «come il cane seguiva il suo padrone, preoccupato unicamente del suo sguardo: così io seguivo, con la docilità di un cane, l'onnipotente Maestà del cielo e della terra, il Signore [...] Tutto dipende dal cenno che il mio Padrone mi dà con lo sguardo»¹¹⁵.

Se *questo* Kierkegaard appare dunque agli antipodi di Kant, sappiamo però che ve n'è un *altro* – inestricabilmente legato al primo –, e

¹¹³ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 334-335.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 350.

¹¹⁵ Kierkegaard, *Diario*, cit., pp. 77-78 (3308).

quest'altro Kierkegaard è molto più vicino al filosofo di Königsberg: anzi, sembra entrare con lui in un rapporto di fecondo scambio.

4. *Etica, religione e paura. Per una fede autonoma.*

Nel brano di diario intitolato «*Timore e tremore. Abramo*», Kierkegaard propone una delle sue tante versioni alternative della vicenda di Abramo e Isacco: una delle più interessanti. Il patriarca questa volta uccide davvero il figlio. In quel momento, Dio gli appare: «“Che fai, povero vecchio? Non pretendevo da te una cosa simile! Tu eri il mio amico, e io volevo solo provare la tua fede. Anche all'ultimo momento ti ho gridato: Abramo, Abramo, fermati!”». Abramo risponde: «Oh, Signore, questo non l'ho udito. Ma ora che me lo dici, anche a me sembra di avere sentito una voce di quel genere [...] E se l'avessi sentita, come avrei osato credere che fosse la tua? [...] Dovetti credere evidentemente ch'era del tentatore che voleva trattenermi dall'adempire la Tua volontà». Fin qui Kierkegaard, parlando di Abramo, ha parlato di sé. Tant'è vero che, subito dopo, ricorda come il “vero Abramo” abbia invece avuto, anche all'ultimo momento, la «prontezza ubbidiente» necessaria per cogliere e accettare il “contrordine divino”¹¹⁶.

La “prontezza di spirito” che è qui richiesta per “cambiare idea” all'ultimo momento e «capire, in obbedienza assoluta» che il sacrificio di Isacco (ossia di Regina) non è richiesto da Dio: una simile *presenza di spirito* è, in fondo, ciò che distingue il fanatico dalla persona di fede. L'ultima voce che Abramo – in questa versione del racconto – ode è la voce di Dio, ma egli la considera una voce diabolica, in quanto contraddice la precedente voce divina (che gli aveva detto di sacrificare Isacco). Ciò che in realtà si richiede – nell'impossibilità di avere certezze sulla “natura delle voci udite” – è evidentemente un atto di

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 103-104 (2606).

interpretazione. La lettera delle due voci è contraddittoria; stando alla lettera bisogna sceglierne una e rifiutare l'altra. Lo spirito – la presenza di spirito – è invece in grado di cogliere, in un baleno, il rapporto dialettico tra le due “richieste”. Isacco non può avere il primo posto nel tuo cuore. Ma ciò non significa affatto che non debba aver alcun posto, che tu lo debba eliminare dalla tua vita. Interpretare male la seconda “richiesta” è altrettanto grave che interpretare male la prima; interpretare male una qualunque delle due significa “disubbidire” a entrambe.

Kierkegaard coglie con precisione il cuore della questione quando scrive: «Poter conservare ancora all'ultimo momento la stessa prontezza ubbidiente e, se oso dire, agile di un servitore che deve rassegnarsi – quando è quasi al termine – a tornare indietro e dunque ad aver fatto quasi invano la corsa. Oh, questo è grande!»¹¹⁷. Ciò che impedisce di fermarsi è quindi, chiaramente, un'inclinazione, una debolezza; è la forza d'inerzia che ti spinge ad arrivare all'estremo. Il gesto estremo – come quello, ad esempio, del “terrorista kamikaze”... ma anche come quello, certamente più innocuo, dell'eremita a vita – che ha l'apparenza dell'abnegazione assoluta, è invece un atto egoistico, un auto-inganno indotto dall'accidia e quindi, in ultimo, dall'amore di sé. Da un punto di vista kantiano, tutto ciò è chiarissimo. Quello che Kierkegaard qui indica come obbedienza subitanea e incondizionata a Dio, Kant lo chiamerebbe autonomia della volontà.

Ma dal modo in cui il filosofo danese pone la questione, sembra presupposto che Dio avrebbe potuto anche “ordinare” altro, al posto della rinuncia alla rinuncia. E, in tal modo, egli non dà ad Abramo e a ciascuno di noi alcun criterio di azione se non quello dell'ascolto esasperato di fantomatiche voci divine. Ciò che questo luogo kierkegaardiano di fatto presuppone – anche se non può ammetterlo – è che “Dio” è ragione pura pratica, e non potrebbe mai ordinare qualcosa

¹¹⁷ *Ibid.*

di immorale e irrazionale. Ma soprattutto che, siccome “Dio” è ragione pura pratica, per comprenderlo bisogna essere ragione pura pratica: bisogna cercare di essere *spirito*, pura attività nel presente-rivolto-al-futuro, al “sommo bene”, mai adagiati o in balia della corrente.

A questo punto possiamo vedere abbastanza chiaramente i due volti del “timore e tremore”, tra i quali Kierkegaard oscilla. Il primo è il timore di un Dio irrazionale, al quale ci si sottomette ciecamente e del quale in qualche modo ci si innamora, proiettando, in realtà, in esso l'amore di sé. L'altro è il timore e il fremito di fronte – in fin dei conti – alla debolezza umana, alla facilità di cadere nel male, nell'autoinganno, nella pigrizia del cuore (magari mascherata da eroismo); e di fronte alle inevitabili conseguenze dolorose di tutto ciò¹¹⁸. Kierkegaard uomo è spesso caduto nel primo tipo di paura, per carenza – non per eccesso – di spirito, o meglio: a causa di una spiritualità intensissima, ma non del tutto conquistata, non del tutto *presso di sé*. Kierkegaard pensatore ha talvolta disegnato con tutta la forza e l'acume derivanti dalla propria meravigliosa sensibilità e dal dolore della propria condizione, i tratti di una persona che invece sta in piedi – o meglio che salta e ricade in piedi –, sorretto dalle giuste paure affrontate con coraggio: i tratti, potremmo dire, di uno stadio non semplicemente religioso (in quanto contrapposto all'etica) bensì *spirituale*.

Ha delineato insomma un ideale etico-religioso, in cui – in un modo che si accorda perfettamente con le istanze più alte della *Religionschrift* kantiana – la religiosità diviene il “motore creativo” dell'etica, il suo cuore pulsante, che nell'etica e nei suoi movimenti comuni, normali – e solo in essi – si manifesta. Che cosa distingue un volgare borghese conformista dal “cavaliere della fede”, il più coraggioso degli eroi?

¹¹⁸ Come riassume Pareyson, citando Kierkegaard, «se l'uomo religioso teme, non teme i pericoli esterni, ma teme unicamente sé stesso: “dal punto di vista religioso, il supremo pericolo è di non ricordare abbastanza di essere in continuo pericolo”, ed ecco perché l'uomo religioso “è insieme sempre in pericolo e sempre felice”» (*op. cit.*, p. 222).

«Timore e tremore» in Kierkegaard e in Kant

All'apparenza, nulla. La differenza è interna, non facilmente percettibile, eppure abissale. È la stessa differenza che sussiste tra l'«uomo di buoni costumi» e l'«uomo buono» di cui parla Kant¹¹⁹. Essi compiono in larga misura gli stessi gesti; il loro comportamento è del tutto analogo. Eppure il primo è schiavo del male, e la felicità che può attingere è meschina. Il secondo ha rivoluzionato la propria intenzione ed è libero, attinge il sommo bene. In un certo senso, il modello etico-religioso kierkegaardiano dà vita, mettendolo plasticamente in scena, a quel «modello dell'umanità gradita a Dio» di cui Kant ha esposto con rigore le condizioni di possibilità, ma che ha rappresentato solo con brevi e alquanto rigidi tratti¹²⁰.

La scissione tra una «vita etica» – intesa come schiacciata, appiattita sul «generale», ossia su una dimensione comunitaria incapace di accogliere le istanze autonome del «Singolo» – e una vita religiosa intesa come rinuncia ad (o impossibilità di) accogliere compiutamente l'universale comunitario, è in realtà una configurazione «malata» del rapporto etica-religione, che – quando erompe negli scritti di Kierkegaard – sembra rispecchiare la «sconfitta» presente nella vita di quest'ultimo. Una sconfitta in cui l'elemento squisitamente biografico – la melanconia, il rapporto con il padre, la vicenda sentimentale – sembra essere insieme causa ed effetto di una visione, che a tratti emerge, del cristianesimo come religione della sofferenza: visione in cui rientrano, ricordiamolo, una perdurante concezione antropomorfa di Dio, un'idea piuttosto statica del peccato e del destino, e una diffidenza verso le

¹¹⁹ Cfr. *Rel.*, B 23-24 (30).

¹²⁰ Come scrive Ricoeur, vi è qualcosa, «in Kierkegaard, che non può esser detto senza uno sfondo kantiano, e vi è qualcosa, in Kant, che non prende il suo senso se non per mezzo della lotta kierkegaardiana con il paradosso» (*op. cit.*, p. 50). Sebbene il contesto della riflessione di Ricoeur sia in parte diverso dal nostro, mi è parso sensato citarla qui.

interpretazioni in chiave razionale, etico-spirituale, della lettera dei testi sacri¹²¹.

Riprendiamo, d'altra parte, in considerazione la polemica di Anti-Climacus – la maschera kierkegaardiana che impersona il cristiano ideale – contro la figura di «un'esistenza di poeta orientato verso la sfera religiosa» (cioè quella in cui Kierkegaard stesso si riconosce): il poeta che parla del bene, invece di *esserlo*; che ama la religione ma non ha fede; che non vuole rinunciare alla propria “croce”, la quale sembra impedirgli di vivere un'esistenza piena, vincente sul male, normale nel senso più bello del termine, e lo relega al ruolo di “eccezionale osservatore” e amante della verità. Anti-Climacus scrive: «Egli [il poeta] è, nel suo rapporto con la sfera religiosa, un amante infelice, cioè non è, in senso rigoroso, un credente; egli ha raggiunto soltanto il primo grado della fede, la disperazione, e con essa una bruciante nostalgia della religione [...] Il “pungolo nella carne” significa ch'egli deve essere uno strumento per compiere lo straordinario? È proprio vero davanti a Dio ch'egli è divenuto qualcosa di straordinario? O il “pungolo nella carne” è ciò sotto cui si deve umiliare per raggiungere l'uomo comune?»¹²². Pare di capire che, dal punto di vista di Anti-Climacus, considerare il “pungolo” (e quindi la propria infelicità) come uno strumento usato da Dio per servirsi di noi, per destinarci al “sacrificio”, stia ancora nella dimensione della disperazione, della nostalgia, della poesia (una dimensione strettamente imparentata con l'estetica, insomma). Non dimentichiamo che il

¹²¹ Karl Löwitz sottolinea come Kierkegaard, in un'occasione, chiami a testimoni della propria visione del cristianesimo, e della religiosità in genere, tanto il punto di vista autenticamente cristiano di Pascal, quanto quello anti-cristiano di Feuerbach: per entrambi, la malattia e la sofferenza costituiscono lo stato naturale del cristiano. E il filosofo danese concorda con tale comune visione, agli antipodi della rappresentazione – prevalente nella sua epoca – del cristianesimo come «umanità e progresso» (K. Löwitz, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1959, pp. 564-5). Il cristianesimo di Kierkegaard non è stato soltanto una «via d'uscita dalla disperazione», ma anche «una disperata via d'uscita» (cfr. *ibid.*, pp. 575-576).

¹²² S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, vol. III, cit., p. 89.

“cavaliere della fede” di *Timore e tremore* non è un poeta: somiglia a un esattore della tasse, è sposato e contento di vivere. Insomma, per il cristiano ideale di Kierkegaard, chi pensa che la propria infelicità sia (in modo statico e definitivo) la volontà divina, difetta dello sforzo esistenziale di essere il bene, difetta di fede.

E pare che vi sia però, per Anti-Climacus, un altro modo in cui il “pungolo” può rappresentare uno “strumento”: è quello per il quale ci si *umilia sotto di esso per raggiungere l'uomo comune*. Tale umiliazione va intesa, a mio parere, in modo eminentemente attivo: è lo sforzo di *accettare per trasformare*, che è al contempo un *trasformare per accettare*. Se io, ad esempio, sono un malato, dal punto di vista fisico o mentale, e ciò sembra condurmi ad una vita infelice, mi trovo di fronte a due estremi e “facili” opposti: rifiutare la mia malattia, fingendo con me stesso e con gli altri di non averla; oppure attaccarmi ad essa, magari conferendole un’origine divina, o comunque rendendola un paradossale motivo di orgoglio. Vi è però una terza via, la via della fede: accetto la malattia (nel senso che non faccio finta di non averla, la guardo bene in faccia), e la “offro” a Dio, alla possibilità infinita, ma per trasformarla: decidendo di diventare felice – dunque un “uomo comune”, che realizza l’universale in modo *singolare* – trasformando la sofferenza che deriva dal “pungolo” in uno strumento di crescita umana e quindi di felicità. Felicità nella consapevolezza che sono in grado di dominare la malattia quanto basta perché essa non mi impedisca – e anzi paradossalmente mi consenta – di realizzare i miei desideri più profondi. Il pungolo diviene così un mezzo per la “gloria di Dio”, dato che si tratta di una felicità raggiunta attraverso il dolore e grazie alla fede.

Ma basta ancora un solo passo per poter dire che lo sforzo di *essere il bene*, transcendendo la dimensione poetica che si rapporta a Dio con la fantasia, implica il passaggio da una teologia antropomorfica (in cui Dio è immaginato come un sovrano crudele o come un padre amoroso) ad

una teologia antropocentrica, in cui “Dio” – o meglio il “figlio di Dio” – è cercato “dentro il proprio io”: non lo si guarda, lo si fa; non lo si ama, lo si è. Davvero Anti-Climacus non è lontano dall’ideale etico-religioso di Kant. In entrambi, la scelta esistenziale di fondo – quella che trasforma la vita estetica in una vita spirituale – si risolve in un rapporto dialettico tra etica e religione, il cui nocciolo è lo sforzo infinito di *essere il bene*, di *essere Dio* o meglio il *figlio di Dio*. Si tratta dunque di una fede basata sull’autonomia della volontà, di una fede non tanto teonoma quanto, piuttosto, autonoma.

Quando infatti il cristiano ideale di Kierkegaard contrappone alla disperazione, nelle sue varie forme, la fede in un Dio il quale è *che tutto è possibile*¹²³, non può certo riferirsi a quella possibilità indefinita che genera angoscia (dato che l’angoscia è strettamente legata alla disperazione): *tutto è possibile* implica al contrario infinita speranza, anzi fiducia, fiducia assoluta: la quale si può nutrire solo se Dio non è *immaginato* (come vendicativo o buono), ma è *vissuto* come una forza presente nel proprio io. Disperazione e angoscia sono “ben impiegate e superate” solo quando – per tornare a Dante – il poeta, attraversati gli inferi e raggiunti contesti più piacevoli, giunge con uno sforzo supremo – perdendo momentaneamente la capacità artistica – a sentire che il proprio «disio e il velle» sono mossi da quell’amore, *sono quell’amore*.

Infatti, nel capitolo della *Malattia mortale* intitolato *Le tappe nella coscienza dell’io*, Kierkegaard scrive: «una nuova qualità e qualificazione acquista quest’io per il fatto ch’esso è un io di fronte a Dio. Quest’io non è più l’io meramente umano, ma è ciò che, sperando di non essere frainteso, vorrei chiamare l’io teologico. È l’io di fronte a Dio. E che realtà infinita non acquista l’io acquistando coscienza di esistere davanti a Dio!»¹²⁴. E ancora: «la dogmatica antica qui aveva ragione affermando

¹²³ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, vol. III, cit., p. 51.

¹²⁴ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, vol. III, cit., p. 90.

«Timore e tremore» in Kierkegaard e in Kant

che il peccato, per essere contro Dio, si eleva a una potenza infinita. L'errore stava nel fatto di considerare Dio come qualcosa di esteriore e di supporre, come sembrava, che si peccasse contro Dio solo qualche volta. Ma Dio non è qualcosa di esteriore come un agente di polizia. Ciò a cui si deve badare è che l'io, pur avendo l'idea di Dio, non vuole come vuole lui»¹²⁵.

Non sta certo a me dire – e meno che mai in questa sede – se l'ideale di vita spirituale verso il quale convergono le pagine a mio avviso più belle e profonde di Kierkegaard e di Kant rappresenti anche il “vero cristianesimo”, o se quest'ultimo non risieda piuttosto (come talvolta afferma o lascia intendere lo stesso filosofo danese) in una religione della sofferenza e dell'angoscia irrisolta. Ciò che però mi pare certo è che l'ideale in questione – quello di una vita spirituale *piena*, vincente sul male anche *nel tempo*, e in cui paura e angoscia, dominate, divengono “alleate” dell'umano – non è un ideale esclusivamente cristiano. La tradizione buddista mahayana, *mutatis mutandis*, può farlo proprio e riconoscersi pienamente; ma sono convinto che ciò valga in qualche misura per le correnti più profonde e aperte di tutte le grandi tradizioni religiose, come anche per un ateismo aperto al dialogo con gli aspetti metafisici della vita.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 91-92. Interessante ciò che scrive Löwitz a questo proposito: «Kierkegaard dice che il pericolo del protestantesimo sta nel diventare un cristianesimo “nell'interesse dell'uomo” [...] Quando Kierkegaard vuole evitare questo pericolo, pur spingendo all'estremo il principio dell'appropriazione [cioè dell'esperienza di fede in chiave luterana, come interiorizzazione, soggettività...], è costretto a sviluppare come “paradosso” l'“idealità cristiana”, giungendo cioè sino all'estrema tensione di un rapporto con Dio in cui il comportamento particolare dell'appropriazione tien fermo [sic] l'incommensurabilità del suo oggetto estraneo. Nel rapporto paradossale tra il divino e l'umano, l'accento posa peraltro sull'appropriazione da parte dell'interiorità soggettiva: Dio è la verità, la quale però sussiste soltanto per la fede di un individuo esistente di fronte a Dio». K. Löwitz, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 566.

Donato Ferdori

La paura¹²⁶, nella vita estetica – nell’edonismo – è nascosta e sotterraneamente condizionante. Nell’“uomo scisso” kierkegaardiano, che vive la lacerazione tra etica e religione, la paura assume due forme: è congelante e rattrappente nell’etica priva di spiritualità; è isolante e generatrice di fanatismo nella religiosità astratta dall’etica. Ma la paura può generare libertà nella vita spirituale.

Nell’edonismo si ha paura del bene, e ci si crogiola nell’istante per sfuggire alla severa realtà, all’aria pungente di montagna dell’etica, condannandosi all’irrazionalità volgare (talvolta raffinatamente volgare). Nella morale aspirituale si ha paura della vita, della morte, del mutamento, e ci si condanna ad una razionalità misera, rigida, intellettualistica. Nella religiosità amorale si ha paura di un Dio antropomorfo; ma più profondamente si ha paura di se stessi, della terribile responsabilità del vedere il “divino” come la parte più profonda di sé, come il proprio vero io, e ci si condanna all’irrazionalità violenta (verso sé stessi e/o verso altri) del fanatico. Nella vita spirituale, basata su una fede autonoma, infine, si ha paura di ricadere nel male, di perdere la libertà, di tradire se stessi; si ha paura – se vogliamo ancora usare un linguaggio teologico – del vero Dio: la legge stessa della vita, la legge morale viva nel profondo del cuore.

¹²⁶ In questa considerazione conclusiva, uso il termine “paura” in un’accezione generale, riferendomi anche e soprattutto all’angoscia descritta da Kierkegaard.