

Università degli studi di Perugia

Magistrale in Filosofia ed etica delle Relazioni

Tesi di Laurea Magistrale



Titolo Tesi:

Kierkegaard: Angoscia ed etica.

Anno Accademico 2015/2016

Candidato :

Giuseppe Macrì

Matricola: 237425

Relatore:

Gaetano Mollo

INDICE	2
INTRODUZIONE	5
I. Cap: La funzione dell'angoscia	14
1.1 <i>L'angoscia esistenziale</i>	
1.2 <i>L'angoscia della scelta</i>	
1.3 <i>L'angoscia come possibilità</i>	
1.4 <i>L'angoscia come libertà</i>	
II. Cap: La vita estetica e la vita etica	28
2.1 <i>La vita estetica</i>	
2.2 <i>La vita etica</i>	
2.3 <i>L'io come divenire</i>	
2.4 <i>Il processo spirituale</i>	
III. Cap: Il Valore della soggettività	54
3.1 <i>La funzione della soggettività</i>	
3.2 <i>La soggettività come libertà</i>	
3.3 <i>Libertà e la responsabilità</i>	
IV. Cap: La fede come superamento	87
4.1 <i>La disperazione</i>	
4.2 <i>La fede come scelta libera</i>	
4.3 <i>La fede verso l'infinito</i>	
Conclusioni	114
Bibliografia	119

Sitografia..... 123

RINGRAZIAMENTI

Dedico tutto questo percorso a mia madre e alla mia famiglia.

Desidero ringraziare, le persone lontane e soprattutto quelle vicine che hanno speso del tempo prezioso per me.

Inizialmente, vorrei ringraziare gli amici del collegio di agraria per il supporto, l'affetto, l'amore e tanta pazienza che hanno avuto con me. Siete stati semplicemente fondamentali. Credo che nella mia strada non troverò nessuno come voi. Vi porto sempre nel mio cuore.

INTRODUZIONE

La condizione esistenziale di ogni uomo vivente è quella di trovarsi nell'angoscia. È inevitabile non essere presi dall'angoscia.

La situazione è questa: fino a che non si sia compiuta la scelta decisiva di carattere, ogni singolo individuo come afferma Kierkegaard, vive e assume una profondità precisa, vivendo così nella tensione di anima e corpo, finito e infinito, cosicché, il nulla non si presenti come oggetto dell'insoddisfazione umana.

L'angoscia si manifesta come un sentimento, il quale è percepito come qualcosa di estraneo all'uomo, che, poi, a sua volta diventa rivelatore negli stadi d'animo.

L'angoscia esiste per Kierkegaard per il motivo che essa non si rappresenta come "forza estranea". Infatti, la condizione di libertà equivale all'attesa di ogni uomo che autodetermina la propria esistenza.

Quando parliamo di angoscia, si parla soprattutto di ciò che sta fuori dall'uomo, ma anche ciò che essa stessa produce, infatti, se l'uomo fosse un animale o un angelo non potrebbe angosciarsi perché l'animale è irrazionale e l'angelo è puro. Si presenta come caratteristica universale dell'umanità, lui è, e, da essa, cioè, dall'angoscia scaturiscono il peccato e il problema che tutti gli esseri umani hanno a che fare con la condizione d'innocenza che prevale nell'essere umano.

La questione è che noi non possiamo liberarci dall'angoscia, se non accogliamo la coscienza di colpa, che, è il presupposto per la comprensione del senso del peccato.

L'angoscia ha come condizione dell'anima la coscienza della colpa la quale può passare quindi alla coscienza del peccato.

Infondo, si tratta di aver fede e il nostro filosofo qualifica la differenza di due livelli dell'angoscia esistenziale attraverso il coraggio d'esistere.

Infatti, Kierkegaard, scopre e dimentica l'esistenza dell'angoscia in rapporto col peccato. L'angoscia esistenziale può essere superata solo attraverso la fede.

La scelta ha diviso in un certo senso sia l'esistenziale sia la scelta stessa nella dimensione in cui è la personalità che appartiene alla sfera etica purché si tratti di un "divenire" messo in atto per opera della libertà.

Perciò, la necessità si rimette in gioco con la personalità dell'uomo, su questa decisione, si può ribadire anche l'uscita dell'angoscia che regola l'individuo dentro un aut – aut.

L'angoscia scaturisce la possibilità di libertà sull'uomo.

Il filosofo sostiene che l'uomo è capace di poter scegliere e di avere a sé la possibilità assoluta. Questa situazione che lo angoscia si chiama indeterminatezza: è la scelta di scegliere la possibilità su cui l'uomo nella sua piena libertà vive dentro una situazione di angoscia, questa possibilità di scegliere in piena libertà lo porta nell'angoscia.

La vita etica e la vita estetica di Kierkegaard evidenziano innanzitutto l'arte di vivere.

L'immediatezza diventa il distintivo della vita dell'esteta, la quale equivale a vivere l'istante della vita, e, secondo Kierkegaard, la poesia appartiene alla dimensione dell'estetica. La scelta estetica come dice Kierkegaard è completamente spontanea, perciò, non è una scelta perché si speri nella molteplicità della vita oggettiva, anche se è l'uomo ad attuarla.

Di conseguenza, però, quando una fanciulla segue la scelta del suo cuore, e, per quanto possa essere bella in senso rigoroso non è una scelta, perché, è comunque spontanea.

L'esteta per Kierkegaard è chi vive poeticamente.

Chi sceglie l'etica cerca di scegliere il bene, ma è un bene completamente importante perché ha come esempio se stesso: l'individuo determinato.

Mentre diventa cosciente di sé, egli assume tutto sotto la sua responsabilità, quindi, la sua scelta ha come prodotto la libertà e mentre sceglie se stesso come prodotto produce se stesso. Dunque, chi vive eticamente sceglie se stesso come proprio compito.

Evidenziamo come tale dimensione del divenire si comprendono tutto ciò che nell'individuo è fronte di positività interiore e diventa forza propulsiva per il comportamento etico. Il valore intrinseco non può essere rappresentato oggettivamente, perché, la tensione interiore dell'uomo e l'aspirazione profonda non possono dipendere dal ragionamento dell'individuo.

Notiamo con precisione come Kierkegaard divide l'umanità in due categorie: le "bestie" e gli "amici di Dio", chiamati entrambi a sacrificarsi e a soffrire. In questo mondo che è una "galera", "c'è sempre bisogno di sacrifici", senza l'assurda pretesa di sapere dove e quando compierli. Tenendo, però, presente che il sacrificio è una scelta singolare che non avviene attraverso la formazione di "partiti né combriccole". E, al di fuori della Rivelazione Evangelica non si dà sacrificio in senso autentico. La domanda che si pone Kierkegaard è: **"può esistere un dovere assoluto verso Dio?"** Abramo ha trasgredito le norme etiche restando tuttavia giusto di fronte all'Assoluto: sorge, allora, la nuova categoria del dovere assoluto verso Dio in opposizione all'etica Hegeliana. In questa prospettiva, per cui "nessun sacrificio è troppo duro quando è

Dio che lo vuole". La morale è slittata per colpa della regione del concetto, della fede e del paradosso. L'autentico sacrificio è totalmente estraneo alla ragione, alla luce del fatto che il sacrificio assoluto è solo verso Dio.

Sul tema della libertà si gioca dunque la possibilità del salto dall'etica alla fede, ma anche la possibilità di salvaguardare la libertà dal naufragio. Ci affermiamo come uno dei facilmente equivoci che rischiano di condurre la libertà intesa unicamente come autonomia incondizionata verso il baratro dell'autoannientamento.

La libertà kierkegaardiana come l'abbiamo definita è una libertà che deve dunque essere liberata e l'infinita dinamica dello spirito a partire dalla consapevolezza della differenza passa tra la possibilità dell'uomo di essere un individuo posto in modo rassegnato di fronte al tutto, come esempio l'essere un Singolo al cospetto della singolare singolarità di un Dio personale.

Tutto questo si realizza quindi in ultima analisi che ha come scelta cosa fare di se stessi.

L'uomo è chiamato a scegliersi, a dare un'impronta e una direzione precisa alla sua esistenza, non solo perché le sue scelte sono figlie delle sue decisioni,

Notiamo che la disperazione di cui si parla è intesa secondo Kierkegaard, come una libertà dall'angoscia, Infatti, chi si avvicina a Dio, chi ha fede in Cristo, inizia a vedersi diverso da un punto di vista interiore – spirituale e morale perché non ha più l'angoscia del possibile e della scelta, perché, sa che il possibile è nelle mani di Dio, e trova una rassicurazione.

La fede libera anche dalla disperazione ?

Infatti, Dio, al quale tutto è possibile può riscattare anche l'individuo dai suoi limiti e può aiutarlo a realizzarsi liberandolo dalla disperazione ?

Come opposto della fede, la disperazione è il peccato. Il peccato consiste, infatti, nell'illudersi della propria autosufficienza, nel non riconoscere la dipendenza dell'uomo da Dio. E una malattia alla quale può diventare un mezzo di guarigione.

Parliamo di “malattia mortale”, ma con ciò non s'intende la morte, né tanto meno alcuna sofferenza terrestre e temporale, giacché, cristianamente parlando, tutto questo non rappresenta il peggiore dei mali.

Dunque, posso dichiarare che solo il cristiano è in grado di intendere questa la salvezza. ma un altro uomo ne ignora l'esistenza ?

La fede può salvare l'uomo, solo se è l'uomo stessa che si salva dall'angoscia provocata dall'incertezza e dall'ignoto. L'ignoto è ciò che sta aldilà della nostra coscienza, perché, è il paradosso assoluto ed è ciò che l'uomo non può comprendere perché è aldilà dei propri limiti gnoseologici.

CAPITOLO I

LA FUNZIONE DELL'ANGOSCIA.

*“La possibilità della libertà si annuncia nell’angoscia”
S. Kierkegaard.*

1.1 *L’angoscia esistenziale.*

“L’angoscia è la condizione naturale dell’uomo.”

Esaminando il concetto dell’angoscia esistenziale, si può verificare che esistere significa scegliere: questo è il compito su cui, l’esistenza può sottrarsi.

La scelta è rischiosa, esente da qualsiasi garanzia, e l’intera responsabilità accade sul singolo giacché, l’esistenza è caratterizzata dalla complessità. L’esistenza non si lascia ricondurre a razionalità di sistema, perché è nel segno dell’angoscia.

Secondo il filosofo danese, la condizione esistenziale di ogni uomo vivente è quella di trovarsi nell’angoscia. Egli sostiene che è inevitabile non essere presi dall’angoscia, perché fa parte dell’uomo pensante. La situazione è questa, fino a che non si sia compiuta la scelta decisiva di carattere, ogni singolo individuo esistente, come afferma il filosofo, quando vive in profondità assume una fisionomia precisa, vivendo così nella tensione di anima e corpo, finito e infinito, fino all’insoddisfazione umana, cioè, il nulla.¹

Il nulla viene a rappresentare l’incommensurabilità di fronte alla quale l’esistente si ritrova, e, perché, l’angoscia secondo Kierkegaard è una “simpatia antipatica.”

¹ **Cit.** Per Kierkegaard vuol dire “forza ostile” ovvero lo spirito. Che l’angoscia per il filosofo è caratterizzata da questo singolo. E evidenziamo come non si rappresenta in quanto “forza estranea”. Ma la condizione della libertà è l’aspettativa di ogni uomo per l’autodeterminazione della propria esistenza. Parliamo dell’innocenza in Kierkegaard dicendo che si perde mediante la colpa. La perdita dell’innocenza è legata all’acquisizione della scienza e della colpa. La condizione umana può realizzarsi solo sulla base della propria situazione esistenziale, accogliendo il senso della “coscienza della colpa” **Cfr. S. Kierkegaard, Il concetto dell’angoscia, trad.it., P. 16.**

La situazione che si viene a creare è che l'angoscia è caratterizzata dal fatto che il singolo si trova di fronte al nulla.²

Il nulla è percepito come “**forza ostile**”; questa “**forza ostile**” in Kierkegaard è lo spirito. L'uomo, infatti, è una sintesi di anima e di corpo, ma la sintesi non è pensabile se i due elementi anima e corpo non si uniscono a un terzo, che è lo spirito. Lo spirito, in un certo senso, è una “**forza ostile**”, perché continuamente disturba il rapporto tra anima e corpo. Tale rapporto, in realtà, esiste o non esiste, poiché, ottiene l'esistenza solo con lo spirito. Dall'altra parte essa è un "amico", pronta a costruire il rapporto.

L'angoscia si manifesta come un sentimento, il quale è percepito come qualcosa di estraneo all'uomo, che, poi, a sua volta diventa rivelatore negli stadi d'animo dell'uomo e della dimensione dell'anima e del corpo, finito e infinito.

La percezione dell'angoscia è, quindi, uno stadio d'animo per divenire realmente “**singoli individui esistenti**”. Questo si tratta, infatti, di impressionarsi della propria esistenza, come capacità di autodeterminarsi in libertà.

Per conseguire la propria libertà – secondo Kierkegaard - l'individuo deve poter saltare fuori dal cerchio dell'angoscia, se vuole percorrere un tragitto etico reale.

L'angoscia esiste per Kierkegaard perché non rappresenta “forza estranea”. La condizione della libertà è l'attesa di ogni uomo per autodeterminarsi dalla propria esistenza.

L'angoscia riguarda l'esteriore, quello che sta fuori dall'uomo, ma l'angoscia che egli stesso produce, ricorda al filosofo una frase: “**l'uomo fosse un animale o un angelo non potrebbe angosciarsi perché l'animale è irrazionale e l'angelo è puro.**”. L'angoscia dopo questa frase si presenta come caratteristica universale dell'umanità scaturendo il peccato e il problema di tutti gli esseri umani arrivando persino alla condizione d'innocenza che prevale nell'essere umano.

² S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Edizioni Sansoni, Firenze 1965, pp. 67-70.

³Hegel scrive che la rivelazione sorge sul piano della logica, invece Kierkegaard si rivendica affermando che la prima età è accompagnata con l'innocenza che rientra in una dimensione etica, la logica appartiene alla rivelazione del corpo, ma si contrappone al dato esistenziale.

Lo stato d'innocenza che richiama Kierkegaard si mostra nella condizione naturale umana: **“rinnegare questo significherebbe non conoscere la stessa dimensione dell'umano”**.

“L'angoscia è posta nell'innocenza”.

Kierkegaard, in conclusione, parla dell'innocenza, dicendo che si perde mediante la colpa.

La perdita dell'innocenza è legata all'acquisizione della scienza e della colpa. La condizione umana, aggiunge, che può realizzarsi solo sulla base della propria situazione esistenziale, accogliendo il senso della “coscienza della colpa”. Sviluppando il concetto del peccato nell'angoscia, vediamo come l'angoscia esistenziale è duplice, quando l'angoscia entra nel mondo il suo peccato è una realtà che non ha consistenza, tuttavia, la continuità del peccato è la possibilità di scelta che rende liberi e che genera l'angoscia.

L'uomo non può liberarsi dall'angoscia se non accoglie la coscienza di colpa ? E' il presupposto per la comprensione del senso del peccato. L'angoscia, come condizione dell'anima alla coscienza della colpa può passare quindi alla coscienza del peccato ? Kierkegaard scopre che poiché parla dell'angoscia esistenziale, dimentica l'esistenza dell'angoscia in rapporto col peccato.

³ *Ivi*, pp. 67-70

L'angoscia oggettiva nacque nella natura.

Qualcuno potrebbe pensare nel primo momento a quello dell'angoscia e dell'innocenza come riflessione di libertà in se stessa.

Si sbaglia perché sarebbe più utile invece di ricordare che l'angoscia si deve distinguere da quella soggettiva. L'angoscia pone nell'individuo come conseguenza del suo peccato.

Prima avevo parlato di distinzione, poi, la suddivisione si presenta sotto un'altra figura quella dell'angoscia che è contenuta nell'innocenza del singolo.

Quando scriviamo di angoscia oggettiva intendiamo spesso come un riflesso alla peccaminosità e alla generazione di tutto il mondo, ma nel momento in cui Adamo ha posto il peccato, fu il primo a farlo e lo fece su se stesso o anche per la specie ?

Il concetto della specie è così astratto per porre una categoria concreta come il peccato, il quale è posto come singolo così la peccaminosità della specie diventa approssimazione quantitativa. Poiché, il peccato entrò nel mondo, ne sentì la mancanza di tutto il creato. Questo effetto del peccato dell'esistenza extra umana l'ha chiamata: angoscia oggettiva.

È evidente che tutto il creato si trova sotto uno stato d'imperfezione.

Nel creato questa angoscia - sempre Kierkegaard - la chiama “angoscia oggettiva”. Risorge dal fatto che Adamo si trovò in tutt’altra situazione, col suo peccato. ⁴

La sensualità fu abbassata e col peccato continua a esserci anche la peccaminosità. L’angoscia che era in Adamo non ritorna mai più. ⁵

Poiché, entrò nel mondo della peccaminosità, derivarono due angosce: L’angoscia oggettiva e quella soggettiva. La prima è della natura, la seconda è dell’individuo.

L’angoscia soggettiva è legata all’individuo.

Si può paragonare alla “vertigine della libertà”, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi. Tutto è cambiato. Chi è colpevole nell’angoscia lo diventa in un modo piuttosto ambiguo. L’angoscia è uno stato che più di ogni afferma se stesso e determina l’atteggiamento ambiguo dell’individuo di simpatia e antipatia. Nell’individuo l’angoscia è riflessa ed è una predisposizione, la quale c’è prima che l’individuo diventa colpevole; infatti, nel momento che è responsabile, oltrepassa se stesso. Si diventa colpevoli e razionali e quindi, ragiona sui dubbi personali che a sua volta li esamina e li elimina.

L’angoscia del male.

Qui l’angoscia del male è rivolta alla possibilità esteriore dell’angoscia del peccato che diminuisce. Il peccato è posto in una realtà ingiustificata ed è versata nell’individuo ed è quindi, al pentimento che si abbassa a una possibilità di confronto al peccato stesso. Per il nostro autore Il pentimento non può togliere il peccato; l’angoscia è il suo culmine, perché il pentimento è uscito, è l’angoscia è elevata alla potenza del pentimento. ⁶

L’angoscia unisce e si sente direttamente tra le braccia del pentimento.

⁴ *E’ questo anche il parere di Hans Kohler, secondo cui “l’eliminazione dell’angoscia del peccato in seguito al perdono non esclude l’angoscia esistenziale” H. Kohler, Teologia dell’educazione, it. Trad., La scuola, Brescia, 1971.*

Questa differenziazione dei due livelli dell’angoscia permette di evidenziare il ruolo salvifico dell’atto di fede, come vittoria sull’angoscia esistenziale attraverso il coraggio di esistere. Cfr. Roberto Garaventa, Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard, ed. cit., Roma 2007. p.55-60.

⁵ *S. Kierkegaard, Il concetto dell’angoscia, ed. cit., p. 64.*

⁶ *S. Kierkegaard, Il concetto dell’angoscia, Edizioni Sansoni, Firenze 1965 pp. 141-162.*

L'angoscia del bene.

La schiavitù del peccato è ancora demoniaca. L'individuo si trova nel suo peccato e la sua angoscia è rivolta al male. Quest'atteggiamento è considerato dal punto di vista superiore e appartiene alla sfera del bene. L'altro atteggiamento è il demoniaco. L'individuo è del male e prova l'angoscia del bene. La schiavitù del peccato è atteggiamento non libero di fronte al bene. Perciò, il demoniaco si può distinguere chiaramente soltanto quando è toccato dal bene.

Nei tempi più antichi si parlò spesso di demoniaco che si può considerare dal punto di vista estetico-metafisico, il fenomeno della sventura e del destino. Se la compassione in un tale rapporto con il demoniaco non si tratta più di qualche parola di confronto da un'elemosina o un'alzata di spalla per chi ci si addolora. Il bene ha qualche ragione per farlo.

Accettiamo l'idea che il demoniaco e l'angoscia del bene possono entrare nell'innocenza della libertà che non era posta nell'individuo, in questo caso, quindi, il demoniaco ha un rapporto inverso. Dunque, la libertà si manifesta con una non-libertà perché la libertà è perduta. Il demoniaco è la non-libertà che vuole chiudersi in se stessa.⁷

⁷ **Cit.** *Nel Concetto dell'angoscia, Kierkegaard sostiene che, l'angoscia come il sentimento costitutivo del rapporto dell'uomo col mondo. Questa condizione si genera dal "puro sentimento della possibilità" che caratterizza l'esistenza umana nel suo complesso ma anche ogni scelta che l'individuo singolo si trova a compiere, in quanto, Kierkegaard individua l'opposizione tra la "possibilità-che-sì" e la "possibilità-che-no". Cfr. S. Kierkegaard, Il concetto dell'angoscia, ed. cit., pp. 34-55.*

1.2 *L'angoscia come scelta*

“La grandezza non consiste nell'essere questo o quello, ma nell'essere se stessi; e questo ciascuno lo può, se lo vuole”.S. Kierkegaard

Il filosofo vede la vita in termini di scelta. Infatti, la scelta non è una semplice manifestazione della personalità, ma costituisce la vita stessa. Perché, scegliendo si vive o si vive scegliendo. L'uomo non è ciò che è, ma è ciò che sceglie d'essere. Tant'è vero che, anche la rinuncia alla scelta è una scelta. La scelta è decisiva per il contenuto della personalità. Con la scelta stessa essa sprofonda nelle scelte, pur se essa non sceglie, è sempre una scelta.

Nel libro AUT AUT, Kierkegaard sostiene che:

“Nello stadio etico è il momento in cui l'uomo scegliendo di scegliere fa una scelta cioè assume una responsabilità della propria libertà.”

L'uomo arriva alla scelta anche perché si pone il punto interrogativo sulla scelta stessa.

Kierkegaard afferma:

*“L’individuo ha la capacità di compiere una scelta, che rappresenta un volere e si concentra su una non-scelta che nella vita etica il filosofo adopera come un tipo di scelta.”*⁸

Reputiamo com’è facile riscontrare uno dei motivi di mancato sviluppo dalle capacità di molti sia abbandonarsi al mondo delle possibilità sia sognando nuove realizzazioni che inseguono nuove possibilità di esistenza. Il riconoscimento dei limiti del proprio essere, diventa, il punto di partenza per la costruzione della personalità e l’analisi che mi pongo, ma senza l’accettazione del proprio “io” l’uomo è costretto a proseguire astrattamente l’avvertenza dell’io infinito e dimentica la prospettiva della tensione.⁹

La soluzione è solo quando l’io riconosce la propria insufficienza mettendosi in rapporto con se stesso. Difatti, l’io si fonda in trasparenza nella potenza che lo ha posto. Infatti, senza l’accettazione del proprio limite riconosciamo l’esigenza di fede e dell’uomo che è in cerca di realizzarsi cercando un equilibrio necessario

⁸**Cit.** *In questa Tesi cerco di sostenere come Kierkegaard fonda una principale caratteristica dell’esistenza dell’uomo, allora sulle sue scelte devo fondare la propria vita e personalità. Perciò, non possono essere le scelte di Hegel, che si fondano su una sintesi dialettica, come se fossero stadi di un unico sviluppo. Infine che, per il Filosofo Danede “L’individuo ha la capacità di compiere, una scelta, che rappresenta un volere e si concentra su una non-scelta che nella vita etica il filosofo adopera come un tipo di scelta.” Cfr. S. Kierkegaard, Il concetto dell’angoscia, ed. trad., p.85.*

⁹S. **Kierkegaard, Aut-Aut, Oscar Mondadori, Milano 1993, pp. 193-197.**

scoprire la ricchezza interiore di una personalità etica sia il fatto che debbano operare una scelta di vita trainata dalla stessa angoscia.¹⁰

La personalità è una sintesi di possibilità e appartiene nella sfera etica perché si tratta di un sviluppo messo in atto per opera della libertà. È la necessità che si rimette in gioco con la personalità stessa per consistere l'uscita dell'angoscia come questione di scelta.¹¹

Kierkegaard, richiama i “stadi esistenziali” i quali l'essere umano è chiamato a sua volta ad attraversare per autodeterminarsi sulla propria vita. La sua esistenza deve, quindi, saltare da questi tre stadi i quali non può farne a meno e sono: Estetica, Etica e Religiosa.

La sfera estetica: è quello di piacersi, quando godi il momento, il presente, senza pensare al domani o alle conseguenze. **La sfera etica:** è legata alla responsabilità e al progetto di vita. **La sfera religiosa** è il saggezza, la morale e all'adempimento.

Il dover scegliere si mostra come una condizione essenziale allo sviluppo della vita. Perché toglie l'uomo dall'angoscia e svela la profondità del proprio io. La realtà quindi diventa necessaria per l'uomo. Ogni individuo accoglie la propria situazione esistenziale come un divenire costante e operando le decisioni dell'esistenza che è l'atto attraverso il quale si diventa se stessi.

¹⁰ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ed. cit., p. 53.

¹¹ S. Kierkegaard, *Dario di un seduttore*, Biblioteca universale Rizzoli, 2005, pp. 267

1.3 *L'angoscia come possibilità.*

Identifichiamo, come il concetto di possibilità nello stato d'animo dell'angoscia si esprime con possibilità favorevoli dell'uomo ed è annientata dall'infinito numero delle possibilità sfavorevoli.

Di conseguenza, il passato può angosciare solo quando si ripresenta come una possibilità di ripetizione del futuro e non diamo la colpa al passato che fa generare l'angoscia. Se è realmente passata, genera pentimento non angoscia.

Il singolo è il regno della possibilità del divenire e della storia, e quindi, della libertà. Kierkegaard: "sceglie ciò che diventa" Il modo di essere non sarà l'esistenza ma la possibilità.¹²

Kierkegaard:

"L'angoscia è costituita nella condizione umana ed è legata alla possibilità."

Difatti, l'uomo di libertà concepisce l'angoscia della libertà che si annuncia nell'angoscia.

La dimensione dell'angoscia come caratteristica dell'umanità determinata e deviene spirito, solo se lo spirito ha in sé l'autodeterminarsi e produce in sé l'angoscia della possibilità, perciò, l'animale non troverà mai l'angoscia, perché esso nella sua storia non è determinato come spirito.

"L'angoscia è il proprio riflesso della possibilità".

Il pensatore danese, qualifica, quindi, che, lo spirito nega l'immediatezza perché, soltanto lo spirito può diventare attento a se stesso. Allora, la valenza positiva dell'angoscia è

¹² S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Biblioteche Sansoni, Firenze, 1965 pp. 73-78.

un nulla che è stato determinato. L'angoscia è una categoria esistenziale. Il nulla e l'angoscia sono la stessa possibilità che si devono determinare.

Qui si fonda sulla negazione di scelta e di rischio.¹³

Il concetto di Kierkegaard di possibilità apre spazi di libertà e di scelta.

¹³ Cfr. S. Kierkegaard, *Aut-Aut.*, ed. trad., cit., p. 535.-540

Cit. Tale riguardo Hans Kohler sostiene che la moderna filosofia – mutilando la scoperta di Kierkegaard – ha ridotto tutto ad angoscia esistenziale, “dimenticando l’esistenza e l’importanza del fenomeno dell’angoscia in rapporto al peccato” e non riuscendo quindi a comprendere l’essenzialità dell’angoscia per la libertà umana e la necessità del dover scegliere “ se l’uomo potesse scegliere tutte le possibilità, egli non conoscerebbe l’angoscia”.

1.4 *L'angoscia come libertà*

***“L'uomo sceglie anche quando è libero”
S. Kierkegaard***

Kierkegaard scrive:

“L'oggetto non è più il nulla, ma il peccato dell'uomo nei confronti di Dio in questo termine è l'angoscia che si trasforma in possibilità della libertà.”

È grazie ad essa che l'individuo può determinarsi la propria esistenza costituendo col superamento del mondo e della libertà il rapporto con Dio e con la fede.

Educare dalla fede significa permettere all'uomo una libera facoltà di scegliere in pienezza.

¹⁴**Cit.** *In questo capitolo prendo atto che l'angoscia è la vertigine della libertà proprio perché quando lasciamo solo un individuo con se stesso lui fa i conti con i suoi limiti e le sue colpe quindi, la coscienza è il sentimento più strano. La libertà è possibilità più assoluta perché ti permette di scegliere anche quando sei libero di non scegliere. Anche l'angoscia viene scaturita da questa possibilità di libertà e di scelta. Cfr. S. Kierkegaard, Aut-Aut, ed. trad., p. 540.*

¹⁵ **S. Kierkegaard, Aut Aut, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 1989, pp. 543.**

Esistere significa "poter scegliere"; anzi, essere possibilità:

“Ciò non costituisce la ricchezza, la miseria dell'uomo, la sua libertà di scelta non rappresenta la sua grandezza, ma il suo permanente peccato, egli si trova sempre di fronte un'alternanza di una "possibilità che: “sì” e di una possibilità che “no” senza possedere alcun criterio di scelta. E brancola nel buio in una posizione instabile nella permanente indecisione senza riuscire a orientare la propria vita intenzionalmente in un senso o nell'altro”¹⁶

S. Kierkegaard

¹⁶ Gaetano Mollo, *Al di là dell'angoscia*, Edizione Porziuncola, Santa Maria Degli angeli 1988 . pp.55-60.

CAPITOLO II

LA VITA ESTETICA E LA VITA ETICA.

*“La vita estetica e nella miseria è nella NOIA”S.
Kierkegaard*

2.1 *La vita estetica.*

Esistono tre sfere di esistenza: La sfera estetica, etica, e quella religiosa.¹⁷

I tre stadi non entrano in una dimensione di dialettica evolutiva, rientrano, però, in una dimensione esistenziale, non a caso Kierkegaard nei suoi scritti estetici attesta il singolo di vivere interamente nella dimensione estetica come nello stato di disperazione. Questo è già l'indice della presenza dell'etica.

¹⁷ S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, Classici Rizzoli, Milano, 1993 p. 25.

L'estetica si presenta, quindi, come arte di vivere. E, non si tratta di un'elaborazione di concetti, ma di una norma di vita che per Kierkegaard consiste nell'immediatezza. L'esteta mette insieme l'immediatezza come istantaneità delle sensazioni.

L'immediatezza come sensualità dei sentimenti, in modo tale che l'amore è più coinvolgente se accompagnato dalla musica, ispiratrice del desiderio sensuale.

Il concetto dell'imprevedibilità è una delle forme più espressive e più appariscenti da attribuire alla donna, percepita dal suo apparire estetico e del ruolo da seducente protagonista. Tutte queste forme sono reali all'interno dell'atteggiamento estetico.

Kierkegaard distingue il pathos estetico da quello esistenziale. Quando nell'opera de La *“postilla”* Kierkegaard descrive *“il pathos estetico”* si esprime in una dimensione dove l'individuo rinuncia a se stesso per perdersi l'idea. *“il pathos esistenziale”* rappresenta radicalmente un cambiamento di vita, e, sorge, quando l'idea abbraccia trasformandola in esistenza dall'individuo. Ci diverse posizioni rispetto al medesimo valore vitale, ma tutte valorizzate nell'immediatezza. Tutto quello che possiamo sapere è che l'amore appartiene alla comicità dove comprende il senso dell'illusione nella sua pretesa di unione totale.¹⁸

¹⁸**Cit.** *In questo trattato ho analizzato come il filosofo danese contesta il concetto della metafisica e qualifica l'esistenza del singolo per poter, fa riferimento alle tre sfere di esistenza: Estetica, etica e religiosa.*

L'esteta chiarisce ulteriormente il suo pensiero con un esempio:

“Se si volesse rappresentare un individuo su cui infelici circostanze dell'infanzia hanno influito con impressioni tanto con turbanti da provocarne la rovina, la cosa, non andrebbe bene a genio all'epoca attuale, e naturalmente non perché sarebbe trattata male – infatti, ho ragione di pensare che sarebbe trattata egregiamente –, ma perché essa adotta un'altra scala di misurazione.” Essa non vuol saperne di pettegolezzi del genere, e senza indugio rende l'individuo responsabile della propria vita. Se dunque l'individuo si perde, la cosa non è tragica, ma è male.

Cfr. S. Kierkegaard, ed. trad., Aut-Aut, p. 515.

La dimensione estetica di Kierkegaard consiste in un atteggiamento di vita che ha solo l'aspetto della contingente della realtà valido solo all'interno della forza emot

¹⁹ *E' il criterio dell'evidenza che, secondo Kierkegaard, attesa di per sé l'esistenza come determinazione primaria e indimostrabile: "il cogito ergo sum se s'intende per questo "io" del "cogito" un uomo singolo, allora la proposizione non dimostra nulla,: io sono pesante, ergo io sono; ma se io sono pensante, che meraviglia allora ch'io sia?*

Cfr. S. Kierkegaard, Postilla, ed. cit. vol. II, p. 125.

Kierkegaard sostiene che:

“La scelta estetica è completamente spontanea e perciò, non è una scelta oppure, si sperde nella molteplicità.”

Di conseguenza, quando una fanciulla segue la scelta del suo cuore, per quanto possa essere bella, in senso rigoroso non è una scelta, perché, è completamente spontanea. Kierkegaard afferma:

“Quando un uomo soppesa una grossa quantità di problemi vitali, come io suppongo che tu facessi perché, quando si sceglie in modo assoluto, sì, sceglie solamente per il momento e perciò, nel momento seguente si può scegliere qualcos'altro.”

Che cosa vuol dire vivere esteticamente ?

Chi vive esteticamente non può dare alla sua vita nessuna spiegazione soddisfacente, perché, egli vive sempre solo nel momento e ha una coscienza limitata di se stesso. Quando questa la vita dell'esteta è al massimo delle sue possibilità, si possono esibire doti spirituali.

Anzi, devono essere sviluppate in grado intenso oppure non si possiede liberamente il suo spirito di cui si trovano degli animali in possesso di sensi più acuti dell'uomo. Perciò, è sempre legato all'istinto animalesco.²⁰

²⁰**Cit.** La vita che può definirsi “estetica” è quella del Don Giovanni che vive inseguendo le emozioni e passando rapidamente da una cosa all'altra senza soffermarsi a pensare per paura di cadere nell'angoscia. Il seduttore vive nell'elemento dell'immediatezza, non compie mai una scelta definitiva, non si impegna mai in nulla. L'esito finale della vita estetica è la disperazione, ossia la presa di coscienza dell'assoluta vanità di ogni cosa, della propria incapacità a dare un senso alle esperienze vissute. **Cfr. S. Kierkegaard, Stadi sul cammino della vita, ed. cit., trad., pp. 31-37.**

Per Kierkegaard :

“Essa insegna a godere la vita e lo spiega con il suo insegnamento: vivi il tuo desiderio”.

Siccome i desideri in se stessi sono molteplici, nel singolo i desideri non siano concentrati fin dall'infanzia in un desiderio unico, il che si potrebbe chiamare inclinazione o propensione.

Chi gode per questo momento, per quanto molteplice sia questo il godimento, egli è sempre immediato, perché è nel momento. Pertanto, vivere per soddisfare i propri desideri è una posizione molto raffinata nella vita.

Gli individui che vivono esteticamente hanno il segreto e il terrore della disperazione perché sa molto bene che quello che produce la disperazione, quindi, l'universale è quello che ha nella sua vita e nella differenza. E' strano però vedere come anche le persone più semplice con ammirevole sicurezza hanno a che fare con la differenza estetica, per quanto insignificante sia, è una lotta che si conduce

per stabilire quale differenza più importante dell'altra è una delle miserie della vita. *“Gli esteti esprimono la loro antipatia verso la disperazione dicendo che è rottura”* Questa espressione è correttissima. Se l'evoluzione della vita dovesse consistere in uno sviluppo necessario e immediato. Se invece non è così, la disperazione non è una rottura ma una trasfigurazione. Gli esteti a questo punto, secondo questa prima parte, temono anche la vita debba perdere la piacevole molteplicità che ha finché la si considera con categorie estetiche (ed questo è un altro malinteso) perché nella disperazione nulla naufraga. La vita estetica rimane nell'uomo subordinato a qualcosa di più alto e conservata.²¹

La concezione estetica considera anche la personalità in relazione col mondo che lo circonda, è l'espressione di questo, è il godimento. L'espressione di questa estetica del godimento, nel suo rapporto colla personalità ed è lo stato d'animo perché, nel modo di essere è presente la personalità, ma è presente vagamente. Chi vive esteticamente deve cercare per quanto è possibile di perdersi nello stato d'animo e cercare di avvolgersi in esso. Anche chi vive eticamente, conosce gli stati d'animo, ma per l'uomo essi non sono la cosa principale; perché ha scelto se stesso infinitamente, egli è grado di controllarli. Quel che di più che non vuole rientrare negli stati d'animo è proprio quella continuità che per lui è il valore più alto. L'individuo estetico considera se stesso nella sua concretezza, alcune cose a lui, gli sembrano casuali altre invece essenziali.

Questa distinzione però è piuttosto relativa; poiché, fintanto che una persona vive solo esteticamente, tutto in verità gli appartiene casualmente allo stesso modo, ed è solo mancanza di energia se un individuo mantiene questa distinzione.

Quando l'individuo estetico, con “serietà estetica” pone un compito alla sua vita cioè, consiste propriamente che nello sprofondarsi della sua casualità diventa un individuo paradossale e irregolare di cui non si è mai visto l'uguale.

²¹ *S. Kierkegaard, Aut-Aut, ed. cit., p. 71.*

E' raro trovare nella vita figure del genere, per il motivo che poche persone ha un'idea di cosa sia vivere. Siccome, molte parole si trovano ovunque, portano senz'altro il segno dell'originalità.²²

Se l'esteta fosse molto bonario, forse con un cenno richiamerebbe il povero diavolo e gli direbbe: ***“Non voglio che diate alla disperazione prima di aver tentato le ultime risorse”*** Prima di dire addio per sempre alla gioia, di fare i voti e di mettersi la camicia di forza. Una concezione di vita vi è qualcosa di terribile è spietato; è odioso spegnere a sangue freddo ogni gioia di vivere in tutti che non hanno denaro. Ed è questo che fa l'uomo avido di denaro, perché egli pensa che senza denaro, non vi sia nessuna gioia nella vita. Se io ti volessi mettere in un fascio con questi esteti, se ti accusassi di nutrire, ti farei un grave torto. Infatti, il tuo cuore è troppo buono e per dare dimora a tali bassezze, e la tua anima è troppo generosa per esprimere questi pensieri, anche se tu li avessi.

L'uomo che vive esteticamente, ricercando in tutte le forme il piacere e il godimento, s'impregna in tutti gli ambienti che attraversa, altera in ogni nuova esperienza il suo tono sentimentale, e, scinde la sua personalità in una serie d'incarnazioni effimere, sfibrando l'unità del suo tono centro spirituale della sua coscienza e di raccogliersi in se stesso.

Egli ritiene di vivere la più splendida e dolce delle esistenze, che egli consente di assaporare tutti i doni e i beni della vita, senza impegnarsi mai fino in fondo, lasciando sempre uno spiraglio aperto verso una nuova possibilità.

Negli Stadi del cammino della vita, Kierkegaard, distingue tre condizioni o possibilità esistenziali fondamentali che sono un po' gli stadi di uno sviluppo dell'individuo verso una vita più nobile.

²²**Cit.** *Tale stadio è caratterizzato dalla dimensione del presente, dal lasciarsi vivere attimo per attimo senza farsi condizionare né dal passato né dal futuro, sfuggendo ogni scelta, disperdendo la propria esperienza nel molteplice, senza uno scopo, un programma, senza legarsi a nulla. La Vita tipica dell'esteta, del seduttore, impersonato dalle figure di Don Giovanni, Faust, Joahannes. Cfr. S. Kierkegaard, Stadi sul cammino della vita, ed. cit., p. 45-90.*

La vita che può definirsi “*estetica*”: è quella del *Don Giovanni*, il quale vive inseguendo le emozioni passando rapidamente da un momento l’altro senza mai soffermarsi di cadere nell’angoscia.

Il seduttore vive nell’elemento il presente perciò non compie mai una scelta definitiva, non s’impegna mai in nulla. Egli passa da un’esperienza all’altra senza che quella precedente lascia traccia di sé su quella successiva. L’unico elemento costante nella sua vita è la ricerca del nuovo. Il rifiuto della ripetizione è considerata fonte di noia. L’esito finale della vita estetica è la disperazione, ossia, la presa di coscienza dell’assoluta vanità di ogni cosa, della propria incapacità di dare un senso alle esperienze vissute.

L'estetica qualifica l'esistenza determinata nell'attimo.

Lo stadio estetico è un luogo di contraddizione superabile solo tramite un salto. È un presente il quale l'esteta non ne può uscire poiché, accoglie in sé la coscienza della nullità. Infatti, diventa un'ambiguità irrisolta frutto di una scelta immediata.²³

Tutto si apre al malinconico che s’incarna l’isterismo dello spirito.

A questo appartengono gli uomini alla ricerca dell'impossibilità che vanno in cerca di emozioni. Lo spirito vorrebbe irrompere. Siccome, l'esteta vive nell'immediatezza e nell'aderenza all'attimo, lo spirito non trova modo di esternarsi.²⁴

D'altronde, diciamo che la disperazione è la forma a priori della vita estetica. Perché, questa vita è basata sulla pura exteriorità, sul non essere mai se stessi.

²³**Cit.** *Dunque sviluppando il concetto dell'estetica possiamo vedere come l'estetica è spontanea e perciò, non è una scelta oppure, si sperde nella molteplicità. Allora il singolo che vive esteticamente vive solo nel momento ma quando si ha grossi problemi vitali si sceglie anche qualcos'altro che sussegue al momento. Cfr. S. Kierkegaard, Aut-Aut, ed., trad., p.525.*

²⁴ *S. Kierkegaard, Stadi sul cammino della vita, ed. cit., pp.61-68.*

Chiunque vive esteticamente è disperato, ma consapevole di vestire tale ruolo per ovvie ragioni personali, perché, a volte l'uomo incorre a esperienze mai provate prima "prime esperienze" solo per allontanare o sospendere per un momento i pensieri che lo affliggono.

Per questo condivido ciò che dice Kierkegaard, quando parla dell'uomo in qualità di esteta, vive, però, anche una vita poeticamente.

Sostengo che le figure estetiche giungono alla coscienza solo se rientrano in tempo nel momento in cui sono in azione, l'esteta per quanto possa essere immediato nella sua vita, durante le loro azioni viene applicato l'aut – aut Kierkegaardiano, il qui e ora diventa un ragionamento.

“L'estetica ha all'interno un piccolo movimento etico che gli permette di pensare, di ragionare sul qui e ora, utilizzando il concetto dell'aut – aut di Kierkegaard. Prima di compiere un'azione istantanea, nel preciso momento in cui è in atto, entra il movimento etico che si basa su un processo di piccola consapevolezza”.

Il punto finale della vita estetica è il punto di partenza per la vita etica. Rendersi conto che l'immediatezza non può fornire un valore alla vita. E' l'unica via di uscita per affermare se stesso come un fondamento sull'assoluto.²⁵

²⁵ **Ivi**, pp. 67-68

2.2 *La vita etica.*

La vita “*etica*” è sviluppare una dimensione che porta a una maggior stabilità.

La sua esistenza è sempre contrassegnata dalla scelta. L'uomo etico non teme la ripetizione, anzi, trova in essa la conferma della sua iniziale decisione. Perciò, arriva ad amare tutto ciò, che, la vita etica non rappresenta ancora nella piena realizzazione dell'uomo, il quale sente, man mano che sviluppa la sua coscienza morale, un desiderio sempre più forte di eternità, che il mondo non può donargli.

L'etica è frutto del mondo.

Scatta nell'essere umano il pentimento a causa della sua inadeguatezza che sente di fronte all'immensa moralità di Dio. Se l'angoscia, rappresenta uno stato d'animo generale, indeterminato che tende a far sentire l'individuo vuoto, la disperazione ha gli stessi connotati dell'angoscia ma non riguarda il rapporto dell'uomo con il mondo.²⁶

Scegliere eticamente significa scegliersi come individuo determinato.

²⁶ Cfr. S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, ed. trad., pp. 450-465.

Mentre si diventa cosciente di sé, si assume tutto sotto la sua responsabilità.

La sua scelta come prodotto è la scelta della libertà. Così che mentre sceglie se stesso come prodotto, produce se stesso. Chi vive eticamente sceglie se stesso come proprio compito o progetto.

Il filosofo danese scrive continuamente di una possibilità che può rappresentare il contenuto del futuro; il risultato del passaggio dall'estetica all'etica sono unicamente compiti e progetti. Questo passaggio ci serve perché consiste a raggiungere nell'anima un equilibrio, un'armonia che è frutto delle virtù personali. Lo scopo della sua attività è quindi lui stesso.

L'individuo etico trae gioia di aver trovato il proprio posto nel mondo.

L'io scelto dall'individuo etico, ha una storia nella quale egli riconosce la sua identità con se stesso. Questa storia presenta diversi aspetti e contiene qualche cosa di doloroso. Eppure, egli è ciò che è solo attraverso questa storia.²⁷

Perciò, ci vuole coraggio a scegliere se stessi. Quando l'ardore della libertà si risveglia in lui, egli, sceglie se stesso.

²⁷ S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, ed. cit., p. 383

Quando l'anima si trova sola in mezzo al mondo, di fronte ad essa appare l'eterna potenza e l'io sceglie se stesso.

Per Kierkegaard, l'uomo non diventa diverso da quello che era primo. Diventa solo se stesso raccogliendo la sua coscienza. La più ricca personalità non è nulla prima di aver scelto se stesso, e anche, la più misera personalità. È tutto quando ha scelto se stessa. La grandezza, infatti, non consiste nell'essere questo o quello, ma, nell'essere se stesso e, questo ciascuno lo può se lo vuole.

La vita etica non coincide con la vita religiosa.

Infatti, se Dio volesse una cosa, per quanto malvagia possa essere, l'uomo religioso la deve compiere senza considerare l'aspetto etico.²⁸

Secondo Kierkegaard, quando si sceglie l'etica, la vita ha senso solo se si accettano le cose assurde, e facciamo "**il salto nella fede**", rinunciando pienamente alla ragione umana. In questi discorsi troviamo delle contraddizioni:

²⁸ **Pietro Prini**, *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard a oggi*. Edizioni Studium, Roma 1989. pp. 37-40.

Kierkegaard sostiene:

1. *“L’uomo sceglie la vita etica per dare un valore alla propria vita. Per fare questo devo scegliere di essere scelto da Dio. Questa è una contraddizione che siccome è la propria vita, la devono scegliere lui e non Dio; ”.*
2. *“L’uomo sceglie il bene, ma per farlo deve avere fede in Dio. E, per averla deve essere pronto a fare anche cose che non riguardano il bene, ma, il male. Conciò l’uomo sceglie il bene. Ma, deve essere pronto anche a scegliere il male.”*
3. *“Nella scelta etica si può scegliere liberamente usando il libero arbitrio.”²⁹*

Nella dimensione etica Kierkegaard intende che è necessario riferirsi a una delle tesi portanti della Postilla, quando viene affermato - contro la presunta oggettività Hegeliana - che “la verità è la soggettività e che la soggettività è l’interiorità.

Lo stesso filosofo intende un’etica che si qualifica e si autentica solo di fronte alle verità. Quando la verità diventa aspirazione, ricerca e passione per l’infinitezza arriva la dimensione etica dal quale emerge sempre come supplica e realizzazione personale.

Il concetto dell’angoscia distingue fra una **“prima etica”** la quale corrispondente a quella del **mondo pagano**, e, una seconda che ha il nome di **“etica seconda”**, istituitasi con **l’avvento del cristianesimo**.

La **“prima etica”** consiste sulla realtà del mondo costituita da possibilità, in conformità, all’etica come scopo, rendendo propria la difficoltà e l’impossibilità di ciò che chiede. Si tratta di esigenze ideali poste sul piano della possibilità, che, richiedono perché tali, la produzione nel piano della realtà.

²⁹ S. Kierkegaard, La malattia mortale, Edizioni di comunità, Milano, 1981, p.185.

“Qui l’etica ritrova il suo posto come la scienza che riceve dalla dogmatica la consapevolezza della realtà e, la pone come contributo per la realtà stessa. Questa etica non ignora il peccato e la sua idealità non sta nel porre precetti ideali ma nella profonda consapevolezza della realtà del peccato. L’etica nuova presuppone la dogmatica e con essa il peccato originale col quale ora può spiegare il peccato dell’individuo, ponendo nello stesso tempo l’idealità come compito, non in un movimento dell’alto al basso, ma, dal basso verso l’alto”.

L’etica è talmente infinta che l’individuo fallisce sempre.

La riflessione è posta sul perché la realtà della dimensione etica s’impone, invece, di mostrare a cosa spinga questa “aspirazione continua” che ha come fine il progetto.

La nostra coscienza e l’apprendimento continuo sono l’espressione per la realizzazione incessante del soggetto.”³⁰

³⁰ *Cfr. S. Kierkegaard, Aut-Aut, ed. trad., p. 89.*

Pertanto, seguendo il pensiero kierkegaardiano, si possono fare due considerazioni fondamentali :

1. L'atteggiamento interiore dell'aspirazione è ciò che caratterizza il modo attraverso il quale ogni singolo esistente percepisce la forza e l'energia propulsiva intima. Aspirare è vivere. L'aspirazione autentica è sempre di stampo etico. Così, che riguardi lo sviluppo del carattere morale.
2. L'ipertensione dell'infinità è, invece, lo slancio attraverso il quale ogni individuo può vivere appassionatamente il proprio rapporto con la verità considerando l'esigenza principale, la passione per l'esistenza.

L'etica presuppone che ogni uomo conosce cos'è l'etica. E perché ? Perché, l'etica esige che ogni uomo in ogni momento la debba realizzare.

Per Kierkegaard il compito di vita è di mettere la propria vita esteriore in un rapporto interiore con l'esigenza infinita dell'etica; da ciò la considerazione che il "pathos dell'etica è agire".

Quest'operazione, secondo il filosofo danese non può venire intesa come una vera e propria auto-creazione: "*Nessuno in realtà può sostenere, se non fantasticamente e infantilmente, di essere fatto da solo*".³¹

³¹ *Ivi*, p.91.

2.3 *L'io come divenire.*

Poniamo la dimensione della soggettività come oggetto d'interessamento prioritario per l'uomo.

Kierkegaard scrive:

“è prima di tutto la realtà etica di ogni singolo individuo. L'io reale non è quello conoscente. Perché, col sapere l'uomo si trova nel medio della possibilità ma è l'io della realtà esistente.”

Non è la dimensione del sapere che può permettere al singolo individuo di entrare in contatto con il proprio io. Non si tratta di conoscerlo attraverso la coscienza o una ricerca perché, altrimenti, sarebbero avvantaggiati tutti gli intellettuali e studiosi. Bensì, diventando percepibile tramite l'attenzione esistenziale, attuata nel proprio intimo. **“L'io”** è lo sviluppo della dimensione etica di ogni individuo, per cui è frutto della scelta e della direzione esistenziale.

Lo sviluppo dello spirito è auto-attività, tutti gli individui potranno raggiungere questo sviluppo, ciò non può accadere se questo **“io”** non può essere l'oggetto d'indagine o d'insegnamento. Il valore di riferimento di ogni soggetto è chiamato a ricoprire e a sviluppare.

“L'io”, oltre ad essere un'auto-attività, è una reale azione interiore. Per Kierkegaard la differenza fra l'azione pensata e l'azione reale è fondamentale a livello di “forma”.

“la realtà è l’interessarsi per il fatto di esistere in essa” L’azione è, infatti, non il semplice pensare di agire. L’intenzionalità totale con la quale s’intende perseguire uno scopo o raggiungere una meta.”

Per Kierkegaard è tutto abbastanza chiaro:

“La realtà non consiste nell’azione esterna, In un processo interiore in cui l’individuo toglie via la possibilità e s’identifica col pensiero per esistere in esso. L’azione è il bene.”

L’io è essenzialmente la dimensione del divenire, per cui, tutto ciò risulta di essere una tensione interiore e una finalità esistenziale che rappresenta la direzione della soggettività stessa.³²

Il valore intrinseco non può essere rappresentato oggettivamente. Perché la tensione interiore dell’uomo e l’aspirazione profonda non possa dipendere dal ragionamento dell’individuo.

Si può percepire dall’esigenza e dall’esistenza come valore. Non è quindi la conferma del sapere che permette lo sviluppo dell’io.

Il permettere che l’esistenza dell’umanità possa entrare in dialogo sollecita con l’interiorità il significato che la stimolazione creatrice si riferisce alla “possibilità” di interpretare e imitare l’idea personale, e non resta a livello di semplice oggetto d’ammirazione.

La “possibilità” che spiega Kierkegaard significa appropriarsi di ciò che è prospettato, tenendo presenti le proprie richieste di realizzazione, mentre, la richiesta di ammirazione significa; limitare il gusto estetico che non può divenire arricchimento interiore.

³² S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, trad., it., vol. II p. 135.

Non è quindi, che attraverso le vie dell'ammirazione che ogni individuo può suscitare in se è sviluppare il proprio io.

Kierkegaard individua nell'io la realtà profonda dell'essere umano, attraverso la quale si può svelare all'individuo la verità stessa dell'esistenza. Il divenire esistenziale interiore s'impone con una dimensione spontanea dell'esistente. Così, a ogni uomo viene fatta offerta la possibilità di divenire se stesso, tramite l'atto della scelta e l'impegno dell'esistenza.

Siamo in grado di conquistare la propria identità grazie allo sforzo del voler divenire se stesso: ***“Egli non deve comporre l'esistenza di finito e infinito, ma è composto com'è finito e d'infinito egli deve diventare uno dei due.”***

La dimensione del “divenire” si presenta come il destino del me, se un uomo sceglie il divenire, l'essere umano diventa un “essere nuovo.”

La realtà dell'me è l'interiorità, deriva – per Kierkegaard – ciò che determina il valore dell'esistenza umana è l'istante della passione, attraverso la quale ogni individuo può svelarsi il senso della propria esistenza umana per riferimento alla realtà e alla verità della vita.

Senza passione non ci può essere autentica adesione alla verità, poiché la passione è il superamento della positività.

La passione diventa quindi, l'energia del soggetto, senza di essa non ci può essere il libero arbitrio. Cercare di prelevare sulla passione significherebbe privarne la sua esistenza della sua qualità.³³

Perciò, la dimensione della passione va distinta da tutto ciò che riguarda la sfera emotiva, un insegnamento senza passione sarebbe un insegnamento non solo freddo, ma che non produce un arricchimento culturale e un dialogo personale.³⁴

³³ *Cit.* Secondo il filosofo l'io del divenire è la consapevolezza che dispone ogni soggetto quando è cosciente dei propri mezzi. Il divenire potrebbe essere un rischio se viene scelto come infinito ma nello stesso modo l'individuo può trarre un vantaggio come essere nuovo. **Cfr. S. Kierkegaard**, *Postilla*, ed. cit., vol. II, P. 226.

³⁴ **Roberto Garaventa**, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Aracne, Roma 2007, pp.89-92

2.4 *Il processo spirituale.*

La dimensione dell'io come spirito è ciò che determina la vita come processo spirituale.

Lo sviluppo per Kierkegaard significa sconfiggere la disperazione, la dimensione sotto questo aspetto, fa perdere la coscienza dell'io spirituale. Si può divenire un "io" quando si sviluppa un equilibrio d'armonia.

Lo sviluppo di se stessi dipende al principio di limitazione, dove il possibile e il reale sviluppo dello spirito sorgono nell'io, è tutto diviene libertà.

Il filosofo danese evidenzia il destino superato dell'uomo se non riesce da un lato ad accettare i propri limiti, dall'altro a espandere tutte le possibilità spirituali. Definiamo il processo come spirito.

A tal proposito, Kierkegaard distingue tra due diversi tipi di religione: da un lato, "**religione A**"; che non avverte l'infinita distanza che separa uomo e Dio e che resta nell'immanenza della religione socratica.

Dall'altro lato, la "**religione B**"; è il cristianesimo, paradossale, perché, **l'eterno s'è incarnato in Cristo**, ossia nell'individuale circoscritto nel tempo.

E mentre la “religione A” può essere colta da ogni uomo in ogni epoca, quella “B” richiede la fede.³⁵

Al tema della religione, Kierkegaard dedica *Timore e tremore*, opera che è pubblicata il 16 ottobre 1843 e che reca come sottotitolo *Lirica dialettica*.³⁶

Kierkegaard ravvisa ben quattro possibilità: 1)

1. Finzione di Abramo, che avrebbe potuto far credere al figlio Isacco di essere un mostro che lo uccideva, per evitare così che il figlio perdesse la fede in Dio;
2. Perdita della gioia di Abramo come conseguenza dell'assurdo vissuto: vedendo che alla fine Dio gli impedisce di uccidere il figlio, Abramo avrebbe potuto perdere la gioia di fronte all'assurdo;
3. Tentazione del peccato: Abramo avrebbe potuto chiedere perdono a Dio per aver tentato di uccidere il figlio; e così si sarebbe messo al posto di Dio;
4. Disperazione di Abramo e conseguente perdita di fede di Isacco senza che il padre se ne accorga: quando Dio ha salvato Isacco, Abramo, avrebbe potuto cadere nella disperazione il che, avrebbe fatto perdere la fede in Dio a Isacco stesso, che però l'avrebbe tenuto nascosto al padre.

Queste quattro ipotesi restano tali, perché **Abramo** credette e fu definito il “**cavaliere della fede**”.

Kierkegaard, che rievoca quelle vicende, definisce se stesso poeta e “genio della rimembranza” che, ricorda e assume in sé il cavaliere della fede.

La potenza di Abramo sta nella sua impotenza; la sua speranza nella sua pazzia; il suo amore nell'odio di se stesso. E, nella vicenda di Abramo, s'intersecano enigmaticamente tre tempi: quello cronologico, quello del permanere del possibile e alla fede.

³⁵ S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, Studium, Roma, 1971 pp. 295

³⁶ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, edizione di comunità, Milano, 1983, pp. 135

Si passa così alla seconda parte di *“Timore e tremore”*, il momento lirico cede il passo a quello dialettico; di fronte all’irruzione dell’eterno nel contingente, la parola “poetica” deve tacere. Perché, allora, affidarsi alla ragione dialettica? È un evidente paradosso, ma si tratta di un paradosso voluto.

I Problemi sono tre, preceduti da una “effusione” preliminare su cui Kierkegaard pone l’accento, le differenze tra il “cavaliere della fede”.

E, l’*“eroe tragico”*. A quest’ultimo, che trova in Agamennone il suo paradigma, gli Dei chiedono di sacrificare la figlia: e l’eroe greco lo fa per determinazione morale, scegliendo di sacrificare il particolare (la figlia Ifigenia) a vantaggio dell’universale (l’esercito greco). In questo sacrificio, in cui *“ha trovato riposo”*, Agamennone, *“lascia il certo per ciò che è ancora più certo”*, proprio come in Hegel si sacrifica il particolare in vista dell’universale. Sull’altro versante, il cavaliere della fede compie un sacrificio di tutt’altro genere: **non c’è ragione alcuna per sacrificare Isacco, sicché Abramo è “o un assassino, o un credente”. Egli non agisce neppure per rassegnazione (che è un “surrogato della fede”), cosa che gli farebbe accelerare il passo mentre sale al monte sacrificale.**

Inizia poi la trattazione dei tre problemi:

1. “esiste una sospensione teleologica della morale?”

Riguarda l’universale in un orizzonte immanente, e ha in sé il suo tēlos; sicché il rapporto è tra l’individuo e l’universale della norma, di fronte al quale l’individuo stesso soccombe. Nella fede, invece, *“l’individuo si rapporta con l’Assoluto in modo assoluto”*: si viola la norma etica e, ciò non di meno, si è giusti, proprio perché si è in rapporto assoluto con l’Assoluto. Si evince facilmente come la fede sia paradosso, impossibile da integrare con qualsiasi sistema, anche con quello morale. Da un punto di vista meramente etico, Abramo è un assassino; ma da un punto di vista religioso, egli è il giusto, il cavaliere della fede.

2. “esiste un dovere assoluto verso Dio?”

Abramo ha trasgredito le norme etiche restando tuttavia giusto di fronte all’Assoluto: sorge allora la nuova categoria del dovere assoluto verso Dio, in

opposizione all'etica hegeliana. In questa prospettiva, per cui "nessun sacrificio è troppo duro quando è Dio che lo vuole, la morale viene fatta slittare dalla regione del concetto a quella della fede e del paradosso."³⁷

L'autentico sacrificio è totalmente estraneo alla ragione, alla luce del fatto che è un sacrificio assoluto e verso Dio.

Sicché, se Agamennone può spiegare il suo sacrificio ed essere compreso dagli altri uomini, il sacrificio di Abramo è incalcolabile, incomunicabile e incomprensibile. A rigore, nel caso di Agamennone, più che di sacrificio sarebbe opportuno parlare di scambio, in una logica che ha a che fare con la ragione calcolante e che trova rifugio "tra le braccia degli uomini": infatti, Agamennone è l'eroe che tutti comprendono. Sul versante opposto, Abramo non può comunicare a nessuno il proprio sacrificio: egli è condannato al silenzio, perfino di fronte alla moglie Sara e a Isacco. Ed è in questa cornice che s'incastona il terzo dei Problemi: si può perdonare il silenzio di Abramo? Ma, agli occhi di Kierkegaard, si tratta di un problema mal posto, giacché il fatto che Abramo taccia è legato all'impossibilità di spiegare razionalmente il sacrificio; egli si trova dunque necessariamente condannato al silenzio, che – come già s'era detto a proposito della fase estetica – è "seduzione del diavolo", nella misura in cui avvicina la santità agli abissi del male. Infatti, non potendo parlare, come può Abramo, esser certo che la voce che ha sentito sia realmente quella di Dio e non piuttosto quella del demonio.

Siamo dunque di fronte a un paradosso che è anche semantico: più che aprire la possibilità a una nuova verità, è un paradosso che preclude ogni possibilità di dire qualcosa, stringendo la ragione nel silenzio più radicale. Come abbiamo visto, il momento etico è quello in cui si compie una scelta che viene sempre da nuova reiterata e che implica, pertanto, "*il principium*" individuazioni e l'immediatezza: ora, con la fase religiosa, è come se si recuperasse l'immediatezza propria della fase estetica, con la conseguenza che quell'etica viene a essere una fase di transizione;

Scriva Kierkegaard: "*La fede non è la prima immediatezza, ma un'ulteriore*", quasi intendendola come un recupero dell'estetica.

Perciò, nella scelta che si compie per passare da uno stadio all'altro non si dà certezza, sicché ogni scelta è accompagnata dal rischio dell'angoscia.

³⁷ S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, ed. cit., p. 102.

Siccome allo stesso tempo il sacrificio è anche un telo, un fine che dobbiamo consapevolmente scegliere. In alcuni luoghi, Kierkegaard scrive che, il sacrificio è una scelta. Dunque, la sofferenza è l'unica via per raggiungere la redenzione, come insegna Cristo che si è sacrificato interamente: ***“Amare Dio è voler soffrire”***.

Kierkegaard insiste molto sul nesso tra sacrificio cristico e sacrificio che ognuno deve compiere, in opposizione a quei cristiani che sostengono. Si tratta invece di essere vittime per far risaltare che Cristo fu l'unica vittima. Ha indicato ai cristiani che l'obiettivo della loro esistenza è il sacrificio, incondizionato e fondante dello stadio religioso. Esso avviene soltanto nell'istante.³⁸

Come già notava B. Pascal, il sacrificio di Cristo è unico e autosufficiente e, non di meno, deve sempre di nuovo essere completato.

“Stare uniti per essere sacrificati; stare uniti per evitare di essere sacrificati; stare uniti per riguadagnare le cose terrestri: ecco il clima anticristiano.”

³⁸ **Cornelio F**, *S. Kierkegaard e il cattolicesimo, Tip. L'arte della stampa, Firenze, 1956, pp.67-70.*

Come scrive in una nota Kierkegaard, l'umanità è divisa in due categorie: le "bestie" e gli "amici di Dio", chiamati a sacrificarsi di continuo e a soffrire.

Come ha scritto Enzo Paci: "***Si considera poeta della fede, e confessa di non avere fede***".³⁹

Secondo Karl Löwith, invece, la riflessione di Kierkegaard dev'essere inquadrata in una lotta contro il cristianesimo dei suoi tempi in vista di un ritorno al cristianesimo delle origini; non a caso, nella sua rivista "L'istante", Kierkegaard attacca tutto ciò.

³⁹**Cit.** *Il nesso tra sacrificio cristico e sacrificio che ognuno deve compiere, in opposizione a quei cristiani che sostengono che, dopo Cristo, non ci devono più essere vittime. A questo punto, Sviluppiamo la tesi di Kierkegaard che ha indicato ai cristiani che l'obiettivo della loro esistenza, è il sacrificio, che deve essere incondizionato e fondante dello stadio religioso. Esso avviene soltanto nell'istante. Cfr. S. Kierkegaard, Esercizio del cristianesimo, ed. cit. p.77.*

CAPITOLO III

IL VALORE DELLA SOGGETTIVITA'.

3.1 *La funzione della soggettività.*

La tensione tra il finito e l'infinito porta a cogliere il valore eterno della soggettività.

L'opposizione di Kierkegaard a Hegel arriva da un rifiuto alla razionalità, che per certi versi è una caduta di stile all'interno dell'irrazionalismo. Non è così, benché, ovviamente la sua sia una posizione chiaramente razionalistica. Tra le tante cose, è emerso nelle categorie kierkegaardiane, un rilievo particolare in una teoria ermeneutica.⁴⁰

⁴⁰ **Enzo Paci**, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Bompiani, Milano, 1991, pp. 281

A tale riguardo, Enzo Paci, sostiene che sia sufficiente pensare alla contemporaneità come necessità di superamento della distanza da tutto ciò che si vuole interpretare o del messaggio trasmesso all'affermazione secondo cui, per comunicare la verità, sia necessaria la testimonianza soggettiva. Per tale verso, Pareyson, afferma che la persona è l'organo rivelatore della verità soggettiva, per cui, ogni interpretazione della verità è sempre personale.

Mettiamo in luce come Kierkegaard sappia mettere a frutto le sue doti di osservatore, basato non solo sulla sua esperienza personale.

In tal senso ci sono sprazzi davvero illuminanti, che aiutano a dimostrare la verità dell'identità di pensiero ed essere il soggetto dentro la sua soggettività.

Ndreca, asserisce sin dall'inizio che la dialettica tra finito e infinito riveste un'importanza enorme all'interno della concezione kierkegaardiana della soggettività.

Lo capì anche Pareyson, che, nel concetto tra esistenza e persona, dedica ampio spazio proprio alle critiche di Kierkegaard a Hegel, nel cui sistema, potrebbe essere disgregarsi nella singolarità, giacché, come asserisce in un brano citato nel presente libro:

“Hegel, fa in fondo degli uomini un genere animale dotato di ragione, sicché il singolo è inferiore al genere.”

Agli inizi dei suoi studi sull'esistenzialismo, Pareyson riteneva che la polemica con Hegel avesse lasciato nei suoi avversari (i cui prototipi sarebbero Kierkegaard e Feuerbach) la stessa impostazione hegeliana della complementarità tra finito e infinito, nel senso che per affermare il secondo bisogna negare il primo.

Secondo Kierkegaard la teoria tra il finito e l'infinito sarebbe in contrapposizione per precisare, l'incolmabile distanza qualitativa fra uomo e Dio; il soggettivo allora apparirebbe in una luce negativa e ciò si riverserebbe.

⁴¹ **Cit.** *Nella sua critica alla dialettica storico-mondiale Hegeliana, Kierkegaard contesta, la soluzione che Hegel prospetta al problema della situazione del "mondo della cultura" scisso nell'alterità fra "il volere del sé singolo" e "l'universalità" Secondo Hegel e grazie all'auto-coscienza che può essere superata, tale scissione tra singolarità e universalità, quando la ragione umana è divisa tra "cielo e terra" nel superamento dell'antitesi tra universalità dell'oggettività e l'unilateralità della soggettività. Cfr. G. Mollo, Mondo della cultura e cultura di carattere. Un confronto fra Hegel e Kierkegaard in il problema della cultura, Gregoriana, Padova, 1977, pp. 65-76.*

Ritengo che le riflessioni di Kierkegaard vadano incontro a un'esigenza molto diffusa, giacché oggi si notano molte azioni spersonalizzanti, che riducono all'anonimato, sicché il richiamo alla soggettività è importante. È vero che, come diceva Guardini, se viene enfatizzata troppo la nota affermazione del pensatore danese secondo cui:

“Mille uomini sono meno di un uomo”

Si potrebbe cadere in una sorta di vitalismo o di esaltazione dell'individuo funzionalmente soggettivo (come accade in certo esistenzialismo), ma nel complesso la soggettività kierkegaardiana è l'individuo che si confronta tra realtà e trascendenza sentendo il peso delle sue scelte e della sua responsabilità.⁴²

Kierkegaard spiega come può solo un uomo, in grado di "riprendere" i propri stati e di portarli a sintesi nella progressione dell'esistenza. Poiché la soggettività è esistente.

⁴²**Cit.** Per Kierkegaard, l'essere non può essere dedotto dal pensiero, perché all'interno del pensiero astratto l'esistenza non esiste: l'esistenza è una realtà singola, mentre l'astratto è universale. Il Sistema di Hegel è unità di pensiero ed essere, mentre questi devono essere necessariamente separati. Questo non vuol dire che l'esistenza includa il pensiero: anche Kierkegaard sente il bisogno di superare l'immediatezza dell'essere ma si accorge che per conoscere la verità è necessario un essere concreto che la pensi. La verità è dunque soggettività, appropriazione dell'interiorità. **Cfr. Ndreca A, La soggettività in Kierkegaard, Urbaniana University, Press, Roma 2005, p. 184.**

Ogni uomo rispetto ai suoi oggettivi è in divenire.

Perciò, la sua comunicazione per quanto riguarda la forma di soggettività è essenzialmente in conformità nell'esistenza.

Ognuno conosce la dialettica del divenire.

L'alternarsi di essere e non-essere è una determinazione un poco più oscura perché, l'essere stesso nello stesso tempo è l'elemento continuo nel processo dell'alternarsi.

Nei nostri tempi si sente spesso parlare della funzione soggettiva e si sentono abbastanza spesso dei positivi esiti sull'argomento.

La funzione della soggettività positiva vive nell'ambito del pensiero che si può ricondurre a queste determinazioni: certezza sensibile, sapere storico e risultato speculativo.

Questo positivo costituisce precisamente il non-vero. La certezza sensibile è un inganno.

Il sapere storico è illusione (poiché esso è un sapere di approssimazione). Il sapere speculativo è un trucco..

Il positivo non esprime perché, la condizione del soggettivo esistente riguarda un soggetto di finzione oggettiva. Ogni soggetto è esistente: ecco perché, esso deve essenzialmente esprimersi in ogni sua conoscenza, e deve esprimersi in modo da impedire che essa si chiuda nell'illusione di una certezza sensibile, nel sapere storico e in un risultato illusorio.

Si muove sempre nella sfera di una pretesa di positività funzionale soggettiva.

E di avere la certezza, che si ha però soltanto nell'infinità. Quindi, l'esistente non può "essere", è possibile che, soltanto se è infinitamente certo, ad eccezione del fatto che io esisto (ciò che d'altronde non può diventare infinitamente certo soltanto della propria stessa esistenza), che non è qualcosa di storico.⁴³

⁴³ S. Kierkegaard, *Diario 1854*, ed. cit., p.92.

La funzione della soggettività negativa invece ha sempre il vantaggio di avere qualcosa di positivo. La soggettività positiva invece non ha nulla, perché, è ingannata. Proprio perché, il negativo è presente nell'esistenza ed è presente dappertutto perché l'esserci, l'esistenza, è sempre in divenire.

La negatività del soggetto esistente è fondata nella sintesi del soggetto che è uno spirito infinito esistente. L'infinità e l'eternità sono l'unica cosa certa; ma giacché ciò è nel soggetto, essa si trova a essere nell'esistenza, e, perciò, la prima espressione è un equivoco, questa enorme contraddizione, che l'eterno diventa, che passa all'esistenza.

Prendiamo un esempio: *“Il soggetto esistente è eterno, come il temporale.”* L'equivoco dell'infinità è ora che la possibilità della morte è presente in ogni momento.

In questo modo ogni sicurezza positiva è resa sospetta. Se io non sono cosciente di questo in ogni momento, la mia fiducia positiva diventata speculativa con la mia esistenza come in un nulla evanescente.⁴⁴

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Postilla*, ed. cit., p.89.

Infatti, riguardo a tali pensieri negativi, una forma ambigua è l'unica forma adeguata. Perché, la comunicazione diretta è nella sicurezza della continuità.

Chi è attento a questo, che si accontenta di essere un uomo, ha forza e comodità sufficienti per non lasciarsi ingannare così da riuscire anche a chiacchierare sull'intera storia universale, circondato dall'ammirazione di quanti la pensano come lui; schernito dall'esistenza, egli si scansa dagli altri che lo circondano.⁴⁵

Come racconta Diogene Laerzio:

*“E quando più tardi egli si fermava e guardava davanti a se, io non posso credere - senza d'altronde decidere qualcosa su quel che propriamente succedeva – che egli stesse contemplando le stelle”.*⁴⁶

A Hegel interessano solo i “generi” (un termine aristotelico): **il concetto di uomo, non i singoli soggetti.** Del resto la realtà ultima dell'uomo è anche nel cuore dell'insegnamento del cristianesimo che non si rivolge mai all'uomo in generale ma, tende a instaurare un rapporto strettissimo tra il singolo e Dio.

La filosofia di Hegel è allora sostanzialmente anti-cristiana perché è solo attraverso i ragionamenti ingannevoli che Hegel aveva fatto credere il contrario. È da questo che consegue un primato assoluto alla soggettività. Hegel è interessato all'Assoluto dove, il soggetto diventa un momento parziale e incompiuto di esso. Perciò, per Kierkegaard è impossibile porsi dal punto di vista dell'Assoluto.⁴⁷

⁴⁵*Cit.* In questo paragrafo ho verificato come Kierkegaard ha diviso, il modo in cui funziona soggettiva in positiva e negativa. La soggettività positiva: costituisce precisamente il non-vero. Quindi, la certezza sensibile è un inganno.

La soggettività negativa: ha sempre il vantaggio di avere qualcosa di positivo: questo e di essere attenti al negativo. La soggettività positiva invece non ha nulla, perché, è ingannati. Proprio perché, il negativo è presente.

Cfr. S. Kierkegaard, Postilla, ed. cit. vol. II. p. 5.

⁴⁶ **S. Kierkegaard, Postilla non scientifica, Zanichelli, Bologna, 1962, pp. 155**

⁴⁷ Ndreca A, *La soggettività in Kierkegaard*, Urbaniana University, Roma, pp.184-190.

Per quanti sforzi faccia l'uomo non esce mai dalla sua soggettività. Nonostante ciò non impedisce che la soggettività assuma un valore assoluto. Il concetto d'ironia che Kierkegaard elabora nella sua tesi analizza l'ironia socratica e sostiene che essa è una soggettività infinitamente negativa perché nega ogni determinazione, perché l'essere stesso è un soggetto negativo.

Nello stesso tempo questa negatività infinita apre la possibilità a una soluzione positiva. Infatti, Socrate, che rappresenta una soggettività finita, si accorge dell'esistenza di una soggettività infinita nel momento in cui ogni soggetto esprime una tesi soggettiva dell'esistenza che alla fine è errata o contraddittoria, infondendo in Socrate la consapevolezza di un principio indeterminato dell'esistenza stessa, che egli non conosce ma di cui intuisce. Hegel si era proposto di comprendere filosoficamente la necessità dell'essere soggettivo. Invece rimanendo nella sfera del soggetto non esiste più necessità ma possibilità (egli può scegliere o non scegliere, o addirittura scegliere di non scegliere).⁴⁸

⁴⁸ Ivi, 190-192.

3.2 *La soggettività come libertà.*

Porsi dal punto di vista dell'assoluto è impossibile. Poiché, l'uomo singolo non può uscire dalla sua soggettività.

Che l'uomo reale sia un singolo non impedisce, secondo Kierkegaard, che la soggettività possa assumere un valore assoluto. Il concetto d'ironia con riferimento costante a Socrate, Kierkegaard, mostra come il "saper di non sapere" permetta a una soggettività finita, negando ogni determinazione specifica, di aprirsi verso una soggettività infinita, cioè un principio indeterminato dell'esistenza, di cui (pur non conoscendolo) bisogna ammettere la possibilità. Negando la necessità si apre però nell'orizzonte infinito della possibilità.

Hegel, si era posto dal punto di vista dell'assoluto per comprendere la necessità dell'essere.

Le diverse determinazioni che possono prendere la vita umana non sono altro che possibilità che l'uomo si trova di fronte e tra le quali deve scegliere. Questa totale apertura verso il possibile, la condizione d'incertezza e travaglio di fronte alla scelta tra le possibilità, realizza all'angoscia.

Essa è quella "vertigine" connaturata all'uomo che deriva dalla libertà, dalla possibilità assoluta.

“Quale sarebbe il giudizio dell’etica, se il diventare soggettivo non fosse il supremo compito ch’è posto nella coscienza soggettiva? Ciò da cui si deve prescindere in una comprensione più esatta di questo problema.”..⁴⁹

⁴⁹ S. Kierkegaard, *Diario 1854, ed. cit. p.97.*

Il cristianesimo vuole offrire al singolo una salvezza eterna.

Questo sviluppo della soggettività, questa sua concentrazione infinita di se stessa di fronte alla rappresentazione al bene supremo dell'infinità, una felicità eterna, è la possibilità sviluppatasi dalla prima necessità della soggettività. Il cristianesimo protesta contro ogni oggettività; esso vuole che il soggetto si preoccupi infinitamente di se stesso. La soggettività è la verità del cristianesimo, se c'è la verità: oggettivamente non esiste. Essa esiste solo in un unico soggetto e se in esso ci sia la maggior gioia cristiana in cielo per quest'uno. *“In genere si crede che l'essere soggettivo non sia un'arte.”*

Perché, ogni uomo ha un forte piacere e inclinazione naturale a diventare qualcos'altro e di più. Questa è la situazione di tutti i compiti che apparentemente li rendono ardui, poiché, il compito non accenna direttamente all'aspirante, e, così non lo sostiene e non c'è bisogno di uno sforzo infinito soltanto per trovare il compito.

Dal punto di vista cristiano, fra l'essere e il soggetto, ha il compito di spogliarsi sempre più della propria soggettività e di diventare sempre più oggettivo.

La differenza è che la scienza ci vuole insegnare a diventare oggettivi, mentre il cristianesimo ci insegna a diventare soggettivi, cioè, infondo, la verità è sempre un divenire che appartiene al soggetto. Il cristianesimo di Kierkegaard vuole precisamente potenziare la passione portandola al massimo; ma, la passione è appunto la soggettività dentro una sfera dell'oggettività inesistente.

Il pensatore danese afferma che mentre tutti noi siamo qui i cosiddetti soggetti e lavoriamo per diventare oggettivi – ciò che a molti riesce in un modo abbastanza bestiale, e, la poesia che va in cerca del suo oggetto. Mentre noi tutti siamo soggetti, la poesia si deve accontentare di una scelta assai esigua di soggetti. La soggettività ha bisogno di poesia.

Per Kierkegaard, la fede è la passione suprema della soggettività. Badate soltanto ai sermoni dei nostri pastori, e vedrete com'è raro trovarla nella comunità dei credenti (perché quest'espressione di "comunità di credenti" si dice pressappoco nello stesso senso come quando si parla di essere quel "cosiddetto soggetto").

La quale, la fede consiste nella soggettività. L'orientamento oggettivo vuol dire trasformare ognuno in un osservatore. Naturalmente nulla vuol sentire e sapere se non se non di ciò che sta in rapporto con esso stesso.⁵⁰

L'orientamento oggettivo che porta, a essere un osservatore è, nel nuovo formulario, la risposta etica. Essere osservatore è il momento etico.

⁵⁰ S. Kierkegaard, *Timore e tremore, edizione di comunità, Milano, 1983, pp. 50-60.*

“L’orientamento oggettivo di cui egli ha parlato è la via e la verità”.

L’individuo soggettivo esige qualcosa che non è l’io etico. La qualità dall’individualità soggettiva etica dovrebbe allargare la propria vita nel mondo futuro.⁵¹

⁵¹ *Ivi*, p. 61.

Il pensiero è mantenere la disgiunzione qualitativa, se la disgiunzione qualitativa si applica in modo completamente astratto ai singoli uomini, ci si può esporre al pericolo di dire di aver ragione senza aver dialogato nulla. Perciò, dal punto di vista psicologico è strano vedere la disgiunzione assoluta usata subdolamente come scappatoia.

Tale che, la soggettività mantiene con la passione del pensiero la disgiunzione assoluta, che appartiene all'esistenza, ma la conserva come ultima decisione.

Il compito della soggettività e del soggetto è di comprendere se stesso nell'esistenza.⁵²

Si deve ammettere che ogni soggetto è essenzialmente in possesso di ciò che appartiene per essere essenza alla soggettività stessa. Il compito è di trasformare se stesso in uno strumento il quale esprime chiaramente e distintamente il soggetto nell'esistenza. La soggettività ha una forma di comunicazione che è il suo stile.

La forma invece può essere molteplice come i contrasti che egli raccoglie in sé.⁵³

Per Kierkegaard l'uomo è assolutamente libero e "*determina le sue scelte*" una di loro è "*responsabile*".

È proprio questa "responsabilità" che costringe l'uomo in un vicolo cieco nel momento che, lo pone di fronte ad un bivio che è inesorabilmente la sua perdizione. Per Kierkegaard è questo il meccanismo psichico che sottende all'inflessibile e inesorabile tristezza che diventa "senso di colpa" e fondamento della sua "angoscia esistenziale", l'Aut-Aut che blocca il fluire del suo destino.

Se l'esistenza precede – nel senso che produce – l'essenza, è allora ovvio che la categoria della libertà e quella che definisce lo statuto ontologico dell'esistenza.

⁵² **Cornelio Fabro**, *Kierkegaard Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972 pp. 326-371

⁵³ **Cit.** *Il pensiero di Kierkegaard sulla soggettività e che si dialoga di una cosa ovvero di soggetti. Invece quando si parla di oggettività, si parla della cosa. Secondo una riflessione, il filosofo ci parla di possibilità. Il singolo è esistente. Cfr. S. Kierkegaard, Diario 1850, ed. cit., vol. II. p. 171.*

L'esistenza che precede l'essenza, difatti diventa l'esistere soggettivo, che nell'esistenzialismo di Sartre si configura nella forma dell'umanesimo reale nichilistica mentre, in Kierkegaard, il primato dell'esistenza assume sulla responsabilità della scelta etica e del salto della fede.

Se dunque Kierkegaard può avere ispirato, per certi aspetti del suo pensiero, la formula "*l'esistenza precede l'essenza*", l'intenzionalità più profonda del suo pensiero non implica tuttavia nessun presupposto di natura soggettivistico- nichilistico.

Lo statuto ontologico dell'esistenza è dunque segnato, in Kierkegaard, dalla categoria etica della responsabilità, indizio di una scelta non incondizionata, ma di una libera scelta posta di fronte all'universalità della norma etica. L'etica non può avere l'ultima parola, stante la sua incapacità, in quanto, fondata sulla categoria dell'Universale, di comprendere il Singolo nella sua autenticità, ma è pur sempre in relazione, alla norma che si costituisce l'identità della scelta etica.⁵⁴

La scelta della scelta è nel rispetto all'estetica.

La scelta dell'immediatezza e alla fede della scelta del paradosso.

La libertà, come possibilità del paradosso, spalanca dunque la porta della questione religiosa. Di quale la libertà si tratta, infatti, non della libertà dell'uomo come essere finito, ma della libertà umana come finita. La libertà vista solo come libero arbitrio, inoltre come una rivendicazione di un'autonomia di scelta incondizionata contrasterebbe, per Kierkegaard, con la struttura ontologica dell'essere finito. La libertà si rivela, in ultima domanda, una questione che solo in sede religiosa può trovare una sua fondazione.

Sul tema della libertà si gioca dunque la possibilità del salto dall'etica alla fede, ma anche la possibilità di salvaguardare la libertà dal naufragio.

⁵⁴ *Cornelio Fabro, Studi kierkegaardiani, ed. cit., p.88.*

Sulla libertà dell'uomo, si affermano dei facilmente equivoci che rischiano di condurre la libertà stessa, intesa unicamente come autonomia incondizionata, verso il baratro dell'autoannientamento. La cosa più alta che si può fare per un essere umano, è di renderlo libero. Per poterlo fare, è necessaria l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti.

Se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere se stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente.

La "differenza ontologica" tra la libertà divina, che è dunque una garanzia, per Kierkegaard, non solo del dovuto rispetto nei confronti della trascendenza divina, ma anche della possibilità di salvaguardare la libertà nell'essere finito.

L'errore della filosofia moderna, come si trova sintetizzato nella conciliazione hegeliana tra la libertà assoluta e finita, è dato dall'aver risolto il problema del rapporto tra l'uomo e Dio attraverso il rovesciamento dialettico dell'uno nell'altro. Dio, lungo la linea Spinoza-Hegel, è sempre più coinvolto nelle vicende storiche, fino a identificarsi con l'intero processo. Se ci poniamo dal punto di vista dell'intero processo, considerato come realtà originaria e totalmente immanente a se stessa, è per Kierkegaard del tutto evidente che la legge della necessità elimina in radice ogni proposta di libertà sul Singolo individuo.⁵⁵

I "filosofi moderni" avrebbero dunque dimenticato alcuni principi fondamentali dei greci, alla cui scuola Kierkegaard si vantava di essere stato educato, aggiungendo di aver appreso più dalla genuina positività della "meraviglia" che dalla civetteria negativa del "dubbio". E così grandi pensatori come Spinoza e Hegel, hanno eliminato la differenza tra Dio, il mondo e l'uomo.

È però proprio questa "responsabilità" che conduce l'uomo in un vicolo cieco, nel momento che lo pone di fronte ad un bivio, che diventa inesorabilmente la sua perdizione.

La filosofia moderna dell'immanenza ha pensato così di garantire meglio la libertà dell'uomo attraverso il suo inserimento in un ordine cosmico-storico impersonale. Kierkegaard, non dimentichiamolo, aveva frequentato il pensiero di Aristotele.

⁵⁵ **Ndreca A**, *La soggettività in Kierkegaard*, ed. cit. pp. 93-95.

I filosofi greci concepiscono Dio in chiave “personale”.

E giunge così a fondare la nozione di libertà umana, un uomo non può rendere mai completamente libero un altro uomo; colui, che, ha la potenza, non è perciò legato a lui, ma avrà quindi un falso rapporto a colui, che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita un amor proprio finito. Soltanto l’onnipotenza può riprendere se stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l’indipendenza di colui, che riceve. L’onnipotenza di Dio è perciò identica alla Sua Bontà.

La libertà umana è dunque minacciata dall’assenza presenza di un Dio concepito in senso immanentistico. Nel primo caso l’uomo sarebbe esposto, senza nessuna garanzia, all’arbitrio dell’altro. Senza un riferimento a qualcosa che trascende il rapporto del finito con il finito.

Il rapporto tra gli individui non riuscirebbe a evitare, stante l’istinto di prevaricazione che caratterizza la condizione dell’uomo peccatore, il pericolo dell’asservimento che comporta una limitazione di libertà. È l’esperienza di reciproca estraneazione che Sartre descrive dicendo che l’Inferno sono gli altri. Nelle varie forme del nichilismo, l’altro non può essere che ingombro e ostacolo alla libertà di ciascuno.

La libertà umana è minacciata anche dall’eccessiva presenza di Dio, come avviene appunto nelle varie forme dell’immanentismo, dove l’assoluto non è altro che la Totalità impersonale, sia essa di natura cosmica o storica, o tutte e due assieme. Di fronte ad un Dio troppo presente nel mondo e nelle faccende umane. Kierkegaard rivendica la necessità di ricollocarlo nella sua trascendenza.⁵⁶

Il carattere trascendente di Dio permette tra l’altro la sua rappresentazione in termini personali e non la sua identificazione con l’impersonale Totalità cosmico- storica.

In questa rivendicazione della libertà umana nei confronti della totalità, scorge la possibilità di rompere il cerchio del pensiero sistematico, presupposto di ogni forma di totalitarismo.

⁵⁶ **K. Löwith**, *Il salto nella fede di Kierkegaard, 1956, in Storia e fede, Laterza, Bari-Roma 1985 p. 56.*

La coscienza individuale di Kierkegaard era contrassegnata da qualunque altro nome del proprio peccato e della propria redenzione, non bisognosa né suscettibile di una risoluzione nel cosmo.

La libertà kierkegaardiana, definita nel Diario la croce dei filosofi, deve dunque essere liberata.

Ciò che libera la libertà è l'infinita dinamica dello spirito, a partire, dalla consapevolezza della differenza che passa tra la possibilità per l'uomo di essere un individuo posto in modo rassegnato di fronte al Tutto, e quella di essere un Singolo al cospetto della singolare singolarità di un Dio personale.

La libertà come infinita possibilità di potere tra molteplici forme di esistenza, si realizza quindi in ultima analisi nello scegliere che cosa fare di se stessi.

L'uomo è chiamato a scegliersi, a dare cioè un'impronta e una direzione precisa alla sua esistenza, non solo perché è quello che è in base alle sue scelte e alle sue decisioni, ma soprattutto perché per Kierkegaard, che è un filosofo cristiano, dalle sue scelte dipende il suo destino eterno. Il singolo non ha un'essenza predefinita, predeterminata o precostituita, ma è ciò che decide di essere, è ciò che si fa in base alle sue scelte e alle sue decisioni.

A differenza delle cose che sono soltanto ciò che sono e non possono essere diversamente (cioè non possono mutare), **l'uomo è una realtà non-definita, non-determinata**, che ha da scegliere tra infinite possibilità. Come diranno Heidegger e Sartre, se nelle cose l'essenza precede l'esistenza, anche nell'uomo l'essenza ha un grande compito.

Il singolo è "*Se stesso e il genere*". L'uomo si distingue essenzialmente dall'animale per il fatto che non è un semplice "esemplare" di una "specie", ma è un individuo che ha un rapporto dialettico con il suo genere. Quel che caratterizza l'esemplare di una specie animale è, il fatto che, esso è senz'altro ciò che deve essere secondo la determinazione della specie.

Le sue azioni non sono il risultato di una possibilità diversa e di una scelta tra di esse; anzi, l'esemplare si comporta nel modo tipico della specie, che impronta istintivamente il suo agire: in esso tutto è universalità.

Nell'uomo, invece, l'istinto è vinto dalla libertà: ogni individuo ha la possibilità di reagire in modo non puramente agli impulsi che gli provengono dall'interno e dall'esterno della sua vita in un modo differente. Certo: l'individuo è anche genere.

La vita individuale non si esaurisce però nella partecipazione nell'universalmente-umano, ma si costituisce soltanto nella decisione cosciente rispetto all'universale: con ogni singola scelta l'individuo individualizza l'ineludibile rapporto con l'universale.

Perciò, se l'animale giacché esemplare sta in una connessione salda e immutabile con la sua specie, l'uomo, sebbene non possa uscire dalla relazione col genere umano, si può scegliere e quindi si rapporta coscientemente e liberamente all'universale.

Il singolo però è anche di anima e di corpo, di eternità e temporalità, come si afferma nel concetto dell'angoscia, il finito e infinito, di necessità e possibilità, come si afferma che la malattia è per la morte, mentre lo spirito (l'Io, il Sé) è il terzo elemento sintetizzante, quello che è chiamato a porre la sintesi tra corpo e anima, tra temporalità ed eternità, scegliendo se fondarsi sul finito o sull'Infinito, come si afferma nel concetto dell'angoscia, pone in relazione finito e infinito, possibilità e necessità, fondandosi su Dio, si afferma con la malattia per la morte.

“Una sintesi non è pensabile se i due elementi non si uniscono in un terzo. Questo terzo è lo spirito dunque, è presente, ma come immediato, come sognante. Siccome in esso ha una potenza ostile, che disturba continuamente, il rapporto tra anima e corpo rapporto che esiste e ottiene, l'esistenza soltanto dallo spirito, d'altra parte, esso è una potenza amica appunto perché vuole fondare il rapporto”.

Secondo Kierkegaard, insomma, il singolo individuo è chiamato a mettere in relazione elementi polari che lo caratterizzano strutturalmente, ma che altrettanto strutturalmente confliggono tra loro e tale sintesi, tale scelta racchiude in sé la possibilità del successo, ma al contempo dello scacco, della realizzazione e della sconfitta.

Kierkegaard scrive di una libertà non astratta, perché ha il suo farsi concreto. Per questo è molto critico nei confronti dell'idea di libertà come *“Liberum arbitrium et indifferentiae”*, cioè di quell'idea di libertà per cui l'uomo, al momento di scegliere, starebbe almeno per un momento in una posizione neutrale rispetto al bene e al male, se non avesse il libero arbitrio.

L'idea di un "*Liberum arbitrium indifferentiae*" è per Kierkegaard una mostruosità concettuale, che non coglie la vera e autentica natura della libertà. Concretamente, infatti, una libertà come indifferenza non esiste.

In primo luogo la libertà non precede la risolutezza, ma si realizza in essa, non è mai soltanto, bensì vive unicamente nell'atto vitale concreto.

La scelta è quindi essenziale alla libertà: dove non c'è scelta, la libertà è un'illusione; dove dominano irresolutezza e arbitrarietà, la libertà è un'astrazione e una finzione.

In secondo luogo la libertà non è una facoltà soltanto formale che consenta all'individuo di scegliere indifferentemente e arbitrariamente questo o quello, ma è una facoltà mossa, grazie ad essa l'individuo può guadagnare e realizzare se stesso. Per Kierkegaard si ha autentica libertà solo laddove l'individuo sceglie la propria realizzazione ciò che è necessario (e non qualcosa di arbitrario), il bene (e non il male), l'Infinito (e non il finito), l'eternità (e non la temporalità), laddove cerca anzitutto il regno di Dio (e non il regno di Dio tra le altre cose).

Solo la libertà che si decide appassionatamente per il bene, solo la libertà che, superando l'indecisione e la paura, si risolve per Dio e si abbandona a Lui, si realizza conformemente alla sua essenza e alla sua destinazione.⁵⁷

Prima di scegliere tra molteplici possibilità, prima di scegliere tra molteplici forme di esistenza, prima di scegliere se stesso, prima di risolvere in qualche modo la tensione che lo caratterizza, l'individuo vive però in una condizione d'ingenua conciliazione, che Kierkegaard definisce, riferendosi al mito biblico, di "*Innocenza*". L'uomo non ha ancora fatto il salto nel peccato o di "*Ignoranza*" siccome non è ancora cosciente della distinzione tra bene e male. In questo stato di pace e di quiete (*in questo status integritatis*) in cui, l'essere non è uno spirito, in cui cioè, è presente ma ancora come "*Sognante*", egli non avverte ancora una volta distintamente la tensione tra gli elementi polari che lo caratterizzano, ma la presagisce soltanto.

Egli presagisce cioè soltanto che dovrà porre in relazione gli elementi contraddittori che in lui sono ancora in indistinta unità, che dovrà porre la sintesi, Dovrà scegliersi e scegliere fra infinite e molteplici possibilità, che egli è nulla. E in tale momento è preso dalla vertigine dell'angoscia.

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Postilla*, ed. cit. p.77.

Nell'ignoranza, l'uomo non è determinato come spirito, nell'unione immediata con la sua naturalità. Lo spirito nell'uomo è come sognante. In questo stato c'è pace e quiete: ma c'è, nello stesso tempo, qualcosa d'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro di cui lottare. Allora, che cos'è? Il nulla.

Quale effetto ha il nulla?

Esso genera l'angoscia. Questo è il profondo mistero dell'innocenza: essa nello stesso tempo è angoscia. Sognando, lo spirito proietta le sue proprietà della realtà; ma questa realtà è il nulla. L'innocenza vede questo nulla al di fuori di sé.

A produrre l'angoscia poiché **“vertigine della libertà”** è quindi il nulla, che l'io scorge guardando dentro se stesso, nell'abisso delle sue infinite possibilità, al momento di dover porre la sintesi, quando lo spirito si risveglia dal suo sonno.

L'angoscia ha quindi la sua genesi nel fatto che l'individuo e le sue scelte sono anche decisione che quindi, prima della scelta, non è ancora ciò che sarà, è ancora “nulla”. Nel momento della decisione e della scelta, nel momento di tentare di darsi una figura, un'identità, di diventare se stesso, preso dalla vertigine dell'angoscia perché si ritrova di fronte alla “possibilità angosciante di potere”, al fatto di doversi scegliere tra molteplici e infinite possibilità, di dover mettere in relazione corpo e anima, temporale ed eterno.⁵⁸

L'angoscia è l'espressione psicologica del momento, del risvegliarsi dello spirito, ma è anche l'espressione psicologica del presagimento che il compito posto a ogni uomo (di determinarsi in piena libertà) è segnato dalla possibilità dello scacco e del naufragio.

Quando getta uno sguardo dentro di sé, dentro l'abisso d'infinite possibilità che lo caratterizza, dentro il nulla che egli è nel profondo, l'uomo scorge, infatti, in modo ancora indistinto la possibilità della riuscita, ma al contempo dello scacco, della realizzazione, ma al contempo del naufragio, o, nei termini del mito biblico.

Lo spirito che deve porre la sintesi, proprio perché preso dalla vertigine dell'angoscia alla vista delle sue infinite possibilità, in altre parole del suo realizzarsi concretamente e realmente, ne resta tuttavia paradossalmente sopraffatto e, come ridotta all'impotenza, sprofonda nel peccato, perché finisce per afferrare il finito, il temporale (invece che l'Infinito, l'Eterno) e aggrapparsi a esso.

⁵⁸ Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, ed. cit. pp.99-100.

Siccome, la libertà è scegliere l'Infinito, mentre l'illibertà (il peccato) è fondarsi sul finito.

Insomma, paradossalmente **nell'angoscia l'uomo avverte la sua libertà, ma sprofonda nell'illibertà e nel peccato** (che è, come dicevano i medievali, "*Averio a de et conversi chiocciola creatura*") ovvero, di fronte alla libertà come infinita possibilità di potere, l'uomo è preso, sopraffatto e reso impotente dall'angoscia e, nel momento della scelta, nel momento di porre la sintesi, si risveglia colpevole.

Nell'angoscia si riflette quindi l'antinomica della libertà concretamente pensata. Infatti, se l'angoscia, come libertà imbrigliata, induce l'uomo a fondarsi sul finito (invece che sull'Infinito), ed è quindi la condizione di possibilità del peccato, si può dire che l'uomo nell'angoscia sperimenta la sua illibertà.

Al contempo però, se l'angoscia, svelando all'uomo le sue infinite possibilità, lo rimanda alla sua libertà, si può dire che l'angoscia è l'indizio psicologico della possibilità della libertà, è il "mostrarla nella possibilità".

L'angoscia rende trasparente per l'uomo la possibilità della sua libertà, ma gli fa scoprire, dopo la possibilità della libertà, anche la realtà è nella colpa. Viceversa: la libertà è sì qualcosa che può essere incatenato dall'angoscia, ma, ciononostante, sta ineluttabilmente come compito e pretesa di fronte all'uomo, che deve realizzarla appassionatamente e seriamente.⁵⁹

L'angoscia è quindi segno di una libertà realmente esistente, anche se in se stessa già sempre "imbrigliata". Non a caso la libertà è esperita solo quando ci esperiamo come non-liberi, solo quando ci scontriamo con i suoi limiti.

Tra il momento in cui lo spirito (ancora sognante) avverte la libertà di potere e preso dall'angoscia e il momento del suo risveglio (il momento della scelta effettuata, della libertà realizzata, l'enigmatica e misteriosità del salto.

Ora, in questa caratterizzazione kierkegaardiana della libertà, risuona un celebre passo della Lettera ai Romani, in cui Paolo tematizza una libertà che è a tal punto in sé vincolata da fare ciò che propriamente non vorrebbe praticare, l'Io (*Il soma*) appare talmente scisso tra esistenza secondo la carne secondo lo spirito (*Nous*) da non essere in grado di venire in luce.

⁵⁹ Cfr. R. Garaventa, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard, Aracne, Roma 2007. pp. 68-70.*

“Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti, non quello che voglio fare, ma quello che detesto; c’è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti, io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio sono uno sventurato”.

Secondo Kierkegaard, ogniqualvolta l’individuo deve compiere una scelta tra diverse possibilità. Questo stato d’animo, che accompagna sempre ogni scelta, è quindi il sintomo della libertà dell’uomo. **L’uomo prova angoscia perché è libero.**

La paura è quel sentimento che proviamo di fronte a un pericolo concreto e determinato. Stato affettivo fondamentale, che permette a tutte le specie viventi di sopravvivere, esso è comune agli uomini e agli animali e suscita fondamentalmente due reazioni: la fuga o il contrattacco.

L’angoscia è invece quel sentimento che proviamo di fronte a un pericolo indeterminato e indefinito. Ad esempio, nel momento di scegliere tra più possibilità, non sappiamo ancora se la nostra scelta avrà successo o se sarà un fallimento. Abbiamo paura di qualcosa che non c’è ancora, ma che ci sarà appena avremo compiuto la scelta.

L’angoscia è quindi un sentimento che provano solo gli uomini, che sono liberi e hanno la capacità di ricordare il passato e progettare il futuro, mentre gli animali provano soltanto paura, perché sono mossi dagli istinti e quindi non hanno il problema di scegliere, ma solo di reagire ai pericoli. Insomma: l’angoscia accompagna sempre il momento della scelta, della decisione.

In primo luogo, perché vuole cercare di spiegare l’intima dialettica di libertà e peccato in maniera più adeguata di quanto faccia la tradizionale teoria della concupiscenza, che non riesce a rendere conto a sufficienza del carattere specificamente umano del peccato, in quanto, fa riferimento a una dimensione (la concupiscenza, appunto) che è comune all’uomo e all’animale.

Soprattutto, però, la teoria della concupiscenza non tematizza a sufficienza l’intima scissione presente nell’uomo al momento della scelta e della caduta nel peccato – scissione rappresentata miticamente in *Genesi* dalla scena del dialogo di Adamo con il serpente, liberamente reinterpretata da Kierkegaard come monologo di Adamo con se stesso.

Tale teoria è sottesa, infatti, da un'idea sostanzialistica come identico a sé, come strutturalmente mosso dall'epithymia, dalla concupiscenza, dall'amor sui che confligge con quella non-sostanzialistica kierkegaardiana, secondo cui l'Io non ha una "natura" (e tanto meno una natura "peccaminosa", concupiscente), bensì è chiamato a porre personalmente la sintesi tra gli elementi antinomici e contraddittori che lo compongono e, in questo, può sia riuscire sia fallire.

La libertà si realizza sempre e soltanto nello spazio di situazioni concrete e finite ed è, quindi condizionato da fattori naturali, non dalla storia personale e collettiva del singolo.

Questo può dare l'impressione che le scelte degli individui siano determinate causalmente da fattori antecedenti e che quindi il salto sia un semplice passaggio logicamente (razionalmente) ricostruibile.

Kierkegaard tuttavia attribuisce a questi fattori solo una funzione. "Per-disponente", perché caratteristica resta per lui il momento della scelta e della decisione, che è un atto di libertà e che resta sotteso nascostamente a ogni azione.⁶⁰

A questo proposito egli usa la coppia di concetti, per distinguere l'atto di libertà – che non è accessibile all'osservazione empirica e quindi è una determinazione – dai fattori naturali, storici e sociali (condizionanti tale atto e predisponenti al peccato), che sono accessibili all'osservazione empirica e, quindi, sono determinazioni soltanto quantitative.

Nessuna determinazione quantitativa può però produrre una nuova qualità, può essere cioè all'origine del peccato, questo nasce esclusivamente tramite il salto qualitativo dell'individuo, tramite la decisione della libertà che è qualcosa d'interiore. È vero: l'angoscia è qualcosa che non solo rende possibile il peccato, ma fa propendere da esso, in quanto, come predisposizione, condiziona la volontà umana. Questa predisposizione, insita nell'uomo, non va però compresa in modo biologico-genetico, come se liquidasse la libertà del singolo, determinandolo completamente, ma è, anzi, un momento costitutivo della libertà stessa.

È quindi sbagliato, secondo Kierkegaard, parlare di un peccato ereditario, ammettere la strutturale peccaminosità della natura umana, vorrebbe dire mettere in questione la libertà e responsabilità dell'uomo, e cioè il fatto che l'uomo è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio.

⁶⁰ S. Kierkegaard, *Diario 1989, ed. cit. vol. II, p.123.*

Tuttavia, se si comprende il peccato come il risultato di un determinato modo di realizzarsi dalla libertà, si tratta di vedere come rapportare questo fatto alla restante storia della realizzazione della libertà. In questo senso è indubbio che tramite il primo peccato (quello di Adamo) sia entrato nel mondo la peccaminosità e che questa peccaminosità abbia condizionato tanto la storia personale di Adamo quanto la storia successiva del mondo, così come il primo peccato di ogni singolo uomo venuto dopo Adamo condiziona la storia personale di costui e la storia del genere umano dopo di lui.

L'individuo, anche se dà inizio personalmente alla sua storia di peccato tramite la sua scelta, comincia la sua storia all'interno che lo condiziona pesantemente.

Kierkegaard supera la concezione sociniano-illuministica del singolo che deve rispondere solo di se stesso e ridà spazio in certo qual modo all'idea del peccato originale/ereditario – da lui reinterpretato però come una sorta di condizionamento senza però negare l'idea moderna della responsabilità del soggetto. Egli vuole prendere le distanze dal possibile equivoco che riconduce il peccato esclusivamente al singolo atto di libertà dell'individuo.⁶¹

Se la libertà non viene mai meno, essa appare condizionata dalla storia precedente, che è essenzialmente di una prosecuzione del peccato. La libertà ha una costituzione storica: non comincia mai soltanto da se stessa e non ricomincia mai del tutto da capo, ma si colloca in un quadro che influisce su di essa. L'io come essere totalmente autonomo e libero è una finzione e un'astrazione, la libertà ha già sempre a che fare con le strutture d'illibertà e di peccato esistente e insuperabile. Se il peccato non è un'eredità nel senso di un segno indelebile, di una malattia ereditaria, la storia della libertà è di peccato e quindi condiziona l'agire di chi viene dopo.

Una volontà assolutamente libera non esiste: è una finzione, una chimera. Se è vero che il genere ricomincia sempre da capo con ogni individuo, perché pone da capo il peccato col suo primo peccato, il peccato non è riconducibile solo alla libera azione del singolo solipsisticamente pensato.

⁶¹ Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, ed. cit. p. 103

Questa predisposizione (in parte forte secondo l'individuo e dell'epoca) è tuttavia una determinazione puramente "quantitativa", che non elimina la possibilità reale del salto qualitativo nel peccato: la storia dell'uomo è, infatti, pur sempre storia della libertà. Ne consegue che la libertà ha un suo ruolo nell'atto del peccato anche laddove l'orizzonte del suo accadere non appare più neutrale. Per Kierkegaard, fedele di un'idea moderna della responsabilità dell'individuo – il peccato nasce sempre dal salto, è cioè sempre una scelta individuale.

Intende contrastare la pericolosa tendenza "estetica" a parlare genericamente del peccato (ovvero a "rattristarsi" di esso come di un destino che assale ineluttabilmente l'uomo), sorvolando sull'effettiva colpa sua. Il peccato dell'uomo è anzitutto e soprattutto colpa dell'uomo. Se è vero che il genere non ricomincia del tutto da capo con ogni singolo individuo ma ogni individuo s'inserisce in una storia di peccato già iniziata, vero è però anche che ogni singolo individuo, pur collocato in una storia che è storia di peccato, ricomincia tuttavia sempre da capo con il genere (con la storia umana come storia di peccato), in altre parole si rapporta coscientemente a essa, scegliendosi e perdendosi (cioè peccando) in prima persona. Per questo, secondo Kierkegaard, il nostro primo peccato è il "peccato d'origine". Il peccato è sì anche segno di strutture di peccato, è anche il frutto di una storia di prosecuzione e propagazione del peccato, ma questa non è la sua essenza originaria.⁶²

Kierkegaard ha voluto, da un lato, superare una concezione astratta della libertà (*Liberum arbitrium*) ponendo l'accento non solo il suo carattere vincolato (al momento della scelta), ma anche i suoi condizionamenti storici, biografici e biologici. Al contempo, però, egli ha voluto criticare una concezione ereditaria (di matrice agostiniana) del peccato, rilevando l'importanza del salto qualitativo, di là da (e nonostante) ogni vincolo o condizionamento. Il peccato non può essere spiegato logicamente, casualmente: il peccato non è un passaggio, ma un salto. Tramite la determinazione intermedia dell'angoscia, Kierkegaard ha tuttavia cercato anche di trovare un accesso all'idea di peccato d'origine.

Come stato d'animo fondamentale dell'esistenza umana, l'angoscia è il mostrarsi della libertà nella possibilità. La libertà, guardando nell'abisso delle infinite possibilità che si aprono davanti, al momento del salto è però presa dall'angoscia.

⁶² Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Biblioteche Sansoni, Firenze, 1965, pp. 41-44.

Si ritrova vincolata (finendo per scegliere di non scegliere il finito invece dell'Infinito). Perché, anticipa sì la futura realtà della libertà, ma al contempo presagisce il possibile scacco e, quindi, la possibile perdita di sé. L'angoscia appare quindi come un fenomeno che rende non-libero l'uomo, anche se lo rimanda e contrario alla sua libertà. Per questo l'angoscia è uno stato d'animo ambiguo: essa è segno di reale libertà, ma al contempo di una libertà in se stessa vincolata, che finisce per perdere se stessa.

Il concetto dell'angoscia è quindi una fenomenologia dell'illibertà, che include una nostalgia per la possibile realizzazione della libertà. Ora, questa condizione originaria e strutturale della libertà è uguale in tutti gli uomini. In questo modo, però, il peccato diventa per ogni generazione a venire l'orizzonte irreversibile e ineludibile dell'agire. Inoltre, Kierkegaard guarda quindi la libertà, che prende e assale l'individuo nel momento della decisione, quando egli sta per scegliere tra una molteplicità innumerevole di possibilità e, quindi, per darsi una figura e un'identità precisa e concreta, decidendo cosa fare di se stesso (poiché egli non è ancora quello che sarà una volta fatta la scelta), col rischio di realizzarsi ma anche di fallire - quando, cioè, egli sta per abbandonare la condizione infantile d'innocenza e ignoranza per lacerare l'originaria e a-problematica unità psico-fisica tra corpo e anima, per porre la sintesi tra gli elementi contraddittori che lo costituiscono e, così, per scegliere se stesso, diventando spirito, singolo, Io.

La libertà, che dà luogo senza per altro produrla causalmente alla colpa originaria, succedono tuttavia altre forme d'angoscia, poiché l'angoscia non viene meno con la prima scelta giacché non viene meno la possibilità - bensì si ripresenta perché si ripresenta la necessità di scegliere: una scelta non è, infatti, mai definitiva, ma a ogni nuova occasione può essere rimessa in discussione. Nella condizione, però, adesso la libertà di scelta che pure resta sempre salva per Kierkegaard appare fortemente condizionata dalla storia (individuale, ambientale, sociale) di colpa che pesa sulle spalle dell'individuo, rendendo la sua angoscia più riflessa, più lucida, più qualificata, più tormentosa.

L'individuo avverte adesso un'angoscia della sessualità, che deriva del conflitto tra spirito e corpo. Se nello stato originario d'innocenza, di armonia psicofisica infantile lo spirito ancora sognante provava nella sua libertà, della sua indeterminatezza, del suo nulla, ora lo spirito prova il suo legame con la natura, della sua unione con la corporeità, del fatto di vivere in un corpo sessuato. La naturalità specifica dell'uomo impulsi, pulsioni, desideri, bisogni riguardanti la libertà.⁶³

La posizione di Kierkegaard nei confronti di Hegel è nota, nello svolgimento della sua critica che compaiono alcune caratteristiche che anticipano la sensibilità esistenzialistica e soggettiva.⁶⁴

Kierkegaard fa rilevare che c'è posto per ogni conflitto nella dialettica hegeliana: ogni opposizione è inquadrata e spiegata come un momento necessario del processo evolutivo dell'idea. Mentre tutto si concilia, nel "sistema", i contrasti reali sono inconciliabili e tra questi, in effetti, l'esistenza deve fare la sua scelta. La dialettica hegeliana ha il suo punto di forza nel non fare del "vero" e del "falso" qualcosa di assoluto; basta pensare che tutto vero, ma "fino ad un certo punto". Tutto, anche le critiche che si rivolgono a Hegel, sono vere "fino a un certo punto".

Al contrario, per Kierkegaard, l'amore, l'ispirazione, la religione non sono cose vere fino a un certo punto.

Ricordato questo, non si deve pensare che Kierkegaard rifiuti l'impegno della riflessione razionale, ciò che rifiuta è il voler "spiegare tutto". L'impossibilità della comprensione totale è il carattere proprio della finitezza umana, che non può essere "spiegata" dall'idealista.

⁶³**Cit.** *Quando parliamo di Libertà umana, intendiamo anche il libero arbitrio. Approfondendo i vari soggetti, La libertà del filosofo danese è di scelta, di realizzazione e di possibilità. L'uomo anche se è libero e sempre davanti ad una scelta che implica il suo carattere. La libertà è astrazione. Il soggetto non sarà mai libero. La libertà è come la felicità è solo temporanea. Cfr. G. Mollo, mondo della cultura e cultura di carattere, ed. cit. p 68.*

⁶⁴**D. Antiseri**, *Come leggere Kierkegaard*, Bompiani, Milano 2005 pp. 89-102.

Bisogna riconoscere una sorta di punto di partenza, una condizione iniziale di noi stessi che non può essere superata dalle nostre ragioni; solo su questa base si può iniziare un serio lavoro di riflessione.

Nel caso di Kierkegaard, da questo inizio si arriva poi all'incontro del piano religioso dell'esistenza, alla definizione del soggetto, possibile soltanto di fronte a Dio, ma per gli altri filosofi esistenzialisti è comunque degno di nota il forte accento dato all'individualità, al soggetto, come dice Kierkegaard: *“Il compito del pensiero soggettivo è di comprendere se stesso nell'esistenza”*.

3.3 *La libertà e la responsabilità.*

L'esistenza è "scacco della ragione".

L'esistenza è apertura al mistero che trascende l'esistente. E' trascendenza di se stessa con il mistero sempre davanti.

Il "singolo" uomo è composto di finito e infinito. E si trova esistenzialmente insieme al nulla. La sua sola esistenza è apertura al mistero, trascendenza. Il "singolo" è soprattutto soggettività.

Tale soggettività assieme alla morte cerca la fede e la trova nel paradosso (che è Dio: Gesù uomo e Cristo Dio).

L'intimità è quel rapporto spirituale nel quale si scopre la relazione tra il "singolo" e "Dio" nella dimensione necessaria del paradosso.

Dio può dunque essere raggiunto dall'uomo solamente nel paradosso. Approfondendo la propria intimità (cioè danzando l'esistenziale) in un mondo privo di punti certi si raggiunge la fede cristiana. La propria intimità porta al paradosso; la soggettività del "singolo" conduce a Dio attraverso uno scavo del proprio essere. La trascendenza è ricercata dal "singolo" nell'immanenza.

Dio è cercato nel mondo. Mondo che è privo di certezze e nel quale Dio è trovato negli esistenziali del salto e del paradosso che sono la fonte della fede cristiana.

Il "singolo" decidendo arriva al paradosso (che è Dio) e trova la sospirata trascendenza nella sua intimità. La decisione del "singolo" (il suo movimento) è il modo che esso ha per avvicinarsi al senso della vita.

Il "singolo", decidendo, evoca il senso della vita che sta cercando. Ciò ha un valore che è solo religioso. La normale decisione del "singolo" ha, quindi, una valenza che è religiosa.

Il "singolo" si trova a stare nell'esistenza in maniera religiosa. Cerca la fede (che trova nel paradosso) e non ha alcuna certezza; decide, di conseguenza, e si trova nel nulla da cui deduce la fede e il credere nella sua alternante vicenda umana.⁶⁵

In pratica, il "singolo" per trovare il senso cui anela deve porsi sul piano religioso.

⁶⁵ S. *Kierkegaard*, *La malattia mortale*, Edizioni Sansoni, Firenze 1965. pp. 77-79.

L'uomo singolo è, naturalmente, davanti a Dio. Suo malgrado, l'uomo è sempre nel piano della religione. Il "singolo" è peccatore. E' libero ed è cosciente grazie all'angoscia del suo peccato.

Il "singolo" è sicuramente colpevole davanti a Dio e vive in uno stato di continua prostrazione. L'esistenza è il mondo interiore del "singolo". Il "singolo" con la sua intimità è davanti a Dio. L'esistenza è di faccia all'assoluto. La fede nasce così dalla sua individualità e sbocca nel mare del paradosso. Questo è un itinerario della soggettività per arrivare così alla fede; una via della ricerca intima che trova il suo sbocco nel paradosso. Dalla ricerca si arriva così alla contraddizione: l'intimità e la fede come baluardi contro la mancanza di senso.

In se stesso il "singolo" cerca e trova il paradosso (e la fede). L'esistenza è l'intimità angosciata che sceglie (e decide) nella sua libertà alla scoperta di una fede che intravede nell'aiuto della grazia divina. L'esistenza, dunque, coinvolge il "singolo" nella sua dimensione etica.

La responsabilità è una faccenda interiore che conduce il peccatore davanti al suo Dio e conduce il "singolo" – solo - a conoscere la fede e la redenzione. Il "singolo" è coinvolto nell'etica e nella responsabilità. L'angoscia dell'esistenziale conduce all'etica. Il "singolo" arriva alla beatitudine eterna. L'etica è un esistenziale. Mediante possibilità e libertà si ha la responsabilità.

La responsabilità distrugge quindi le assolutizzazioni hegeliane: il «singolo» essere umano è immerso nella finitezza.⁶⁶

Il "singolo" essere umano è solo nel peccato; in uno stato di angoscia e in una condizione di finitezza.

⁶⁶ S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, ed. cit. p.155.

La possibilità concerne il futuro: essa da luogo alla responsabilità che si raggiunge solo nella dottrina cristiana (in virtù, precisamente, della grazia divina).

La responsabilità è. In sé. Insita nella soggettività. Nell'interiorità del singolo esistente si trova la radice della responsabilità, della fede e della solitudine. Il "singolo" si trova nel piano etico e vi sta unicamente ai fini della fede cristiana. Sul piano della dottrina cristiana solitudine e responsabilità del "singolo" sono le due matrici della decisione (che conduce alla fede) in un mondo che non ha nessuna certezza e che è aperto al nulla. Il nulla e la fede.

La solitudine e la responsabilità sono due aspetti della soggettività.

La solitudine, infatti, implica la responsabilità.

Nell'etica si consuma la via del "singolo" verso la sua solitudine e responsabilità.

La singolarità, per Kierkegaard, è l'opera e la dimensione della responsabilità.

E' la presenza del "singolo" essere umano a se stesso, e l'apertura a Dio.

La consapevolezza di se stesso e la ricerca della fede.

Il "singolo" è responsabile verso se stesso e verso la sua scelta di ricerca divina.

La responsabilità è duale: verso se stessi e verso Dio.

La solitudine è solo verso se stessi.

La solitudine è una categoria immanente al "singolo" Uomo. Solitudine E responsabilità conduce all'interiorità, alla soggettività e alla singolarità.

Solitudine è: interiorità, soggettività e responsabilità.

È la fede che si annuncia al "singolo" con le sue trombe dell'amore e della certezza. In virtù della grazia divina il peccatore è emendato ed è portato di fronte a Dio (al Dio cristiano semplicemente). La solitudine è la vicinanza della morte.

La responsabilità è la ricerca dello stare da soli e del salto.

La solitudine e la responsabilità accompagnano il “singolo” uomo nel suo cammino verso la fede (e verso la vita). Questi sono due esistenziali che lo conducono a braccetto nella bocca della fede e dell’etica. Sono due certezze. Due verità. Due condizioni sono esistenziali in un’unica e per un’unica condizione irrazionale. La fede è la convergenza e lo scopo di queste due condizioni.

Il “singolo” è esistenzialmente cristiano in virtù delle sue due condizioni di vita: solitudine e responsabilità - le basi di Dio nel mondo.

L’uomo è solo; “singolo”, credente e responsabile.

L’uomo è piccolo e smarrito nel cosmo.

La chiave dell’interiorità kierkegaardiana è nella consapevolezza non soltanto del vuoto e dello smarrimento dell’uomo nel cosmo ma anche nell’avvertenza e dell’insidia dell’io e del fascino della soggettività immediata. La sua responsabilità è quella della scelta assoluta dell’assoluto, la quale poi diventa la soggettività su cui ognuno non può ignorare Cristo e deve pronunciarsi sull’uomo-Dio. Kierkegaard non nega la verità oggettiva né rispetto al mondo e neppure rispetto a Dio: essa è il “*Terminus*” della verità esistenziale... mentre la soggettività è dell’impegno stesso nel rischio della scelta.

L’uomo è solo davanti a Dio. È responsabile a Dio.

“Poiché, il cristianesimo esige che l’uomo si ponga, cioè esista, come singolo davanti a Dio egli deve indirizzare ogni suo atto a Dio”.

Si tratta allora di passare nella fondazione della verità che salva l’esistenza dal rapporto formale astratto al rapporto personale concreto con Dio come padre. L’uomo può così entrare nell’eternità.⁶⁷

Si tratta ancora e soprattutto di ammettere che Dio stesso nel cristianesimo si è messo in rapporto diretto e personale con l’uomo: Dio entra nel tempo.⁶⁸

La base della filosofia di Kierkegaard è certamente l’esistenziale del “singolo” e del responsabile che in esso fornisce le coordinate della pura esistenza stessa.

⁶⁷ **Ivi**, 192.

⁶⁸ **Ivi**, p.189.

Il “singolo” è un responsabile piccolo e stranito nella sospensione del Dio cristiano e nel paradosso delle regioni della fede e della coscienza.

La ricerca di Kierkegaard ci conduce a intravedere nel “singolo” l’antesignano del perfetto credente. Dio è luce, salvezza e perdono.

Il “singolo” non è un soggetto per la filosofia, il singolo è un soggetto morale.⁶⁹

“Il cristianesimo e il divenire cristiano e il compito della mia vita perché con pietà profonda e capivo che anche la vita più lunga non era di troppo per quel compito”.

Il cristianesimo è la ragione per Kierkegaard. L’uomo “*Singolo*” deve giungere alla fede cristiana.

Quando Kierkegaard parla dell’esistenza e non pensa ovviamente a una categoria astratta ma solo e sempre all’esistenza concreta del singolo. L’esistenza si addice appunto solo al singolo. Egli parla di una “mia” esistenza. Ora, Kierkegaard è un filosofo dell’esistenza.

L’esistenziale del “singolo” è al centro del suo filosofare sulla vita e sulle sue contraddizioni. La vera e unica realtà sono di Dio: non ci sono scelte, non ci sono emendamenti.

Il “*Singolo*” solo e responsabile davanti a Dio, cerca la fede e la trova nel paradosso.⁷⁰

⁶⁹**Cit.** Allora, la responsabilità e come la solitudine. Il singolo è responsabile. La responsabilità interiore ed è una ricerca di se e divina. Determina anche la soggettività come fattore esistenziale come la realtà di Dio. **Cfr. S. Kierkegaard, Esercizio del cristianesimo, ed. cit. p. 127.**

⁷⁰ **L. Pareyson, Studi sull'esistenzialismo, Sansoni, Firenze 1943 pp. 102-115.**

Tutto il resto non è “scacco della ragione”.⁷¹

⁷¹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. Cit. ed. Comunità, Milano, 1952, p. 129.

CAPITOLO IV

LA FEDE COME SUPERAMENTO.

“Sprecata, è soltanto la vita di quell’uomo che così lasciava passare, ingannato dalla gioia della vita e dalle sue preoccupazioni, in un modo che non diventò mai, consapevole di se stesso come spirito, e come “io”.

S. Kierkegaard

4.1 *La disperazione.*

L’angoscia è la condizione in cui l’uomo è posto al mondo. Essa è tematizzata in particolare nell’opera: *La malattia mortale*.

La disperazione è strettamente legata alla natura dell’io; infatti, l’io può volere, come non volere, esser se stesso. Se vuole essere se stesso, poiché è finito, quindi insufficiente a se stesso, non giungerà mai all’equilibrio e al riposo.

Se non sa essere se stesso egli cerca di rompere il proprio rapporto con sé, che è costitutivo, urta anche qui con un’impossibilità fondamentale.

La disperazione è malattia mortale, non perché conduca alla morte dell’Io, ma perché è il vivere la morte dell’io: è *“un eterno morire senza tuttavia morire”*, è *“un’impotente”*. Essa è il tentativo impossibile di negare la possibilità dell’io o rendendolo autosufficiente o distruggendolo nella sua natura concreta.

Le due forme della disperazione si richiamano l’uno dall’altra e s’identificano: disperare di sé nel senso di volersi auto-eliminarsi, il sé significa; voler essere l’io che non si è veramente; voler essere se stesso ad ogni costo significa ancora voler essere l’io che non si è veramente, un io autosufficiente e compiuto.

La disperazione può essere superata dalla fede: se ogni uomo è consapevole della sua malattia di disperazione l'unica terapia efficace contro di essa è la fede, ossia, quella condizione in cui l'uomo, pur orientandosi verso se stesso e volendo esser se stesso, non s'illude sulla sua autosufficienza, ma riconosce la sua dipendenza da Colui, che lo ha posto e che, solo, può garantirne la realizzazione. La fede sostituisce alla disperazione la speranza in Dio.

“Così la disperazione finita (quella che dipende dalla perdita di beni mondani) è un rinchiudersi nel finito, la disperazione assoluta può dischiudersi all'infinito”.

S. Kierkegaard

Come opposto della fede, la disperazione è il peccato, e la fede è l'eliminazione della disperazione, è la condizione in cui l'uomo, pur orientandosi verso se stesso e volendo se stesso, non s'illude della propria autosufficienza, ma riconosce la sua dipendenza da Dio.

La fede sostituisce alla disperazione la speranza e la fiducia in Dio. Porta pure l'uomo al di là, della ragione e di ogni possibilità di comprensione: essa è assurdità, paradosso e scandalo.

Che la realtà dell'uomo sia un individuo isolato di fronte a Dio questo è lo scandalo fondamentale del cristianesimo che nessuna speculazione può togliere o diminuire.

Nell'opera: **La malattia mortale**, Kierkegaard riprende e approfondisce il tema della disperazione. Abbiamo già visto, che, egli presenta la disperazione sia come l'elemento che caratterizza la vita dell'esteta, sia come la condizione che permette il salto dalla vita etica a quella religiosa. Perciò, si tratta di due aspetti, spiega Kierkegaard di due facce dello stesso fenomeno.

La disperazione, cioè, è sempre una negazione di sé, del proprio io; ma nel primo caso essa ha luogo in quanto, l'uomo è sempre alla ricerca di se stesso, di un io che non coincide mai con quello che di volta in volta egli è. Nel secondo caso essa è rifiuto totale di sé, è quella rinuncia a sé che si traduce, sul piano della fede, nell'assoluta autodonazione a Dio.

Anche la disperazione dunque, come l'angoscia, caratterizza un rapporto: la seconda, quella del singolo con il mondo.

Due sono i possibili modi di unirsi a se stesso; uno è quello di accettare di essere se stesso, l'altro è quello di rifiutare di essere se stesso; ma, la disperazione si lavora in entrambi i casi, sia quando l'uomo vuole essere se stesso, sia quando non vuole assolutamente essere se stesso, cioè quando egli rinnega totalmente se stesso, quello che è e quello che potrebbe essere.

Nel primo caso il singolo si dispera perché, vuole, ma non riesce a trovare se stesso nei vari possibili, in quanto, tutte le possibilità di essere se stesso si rivelano insufficienti e inadeguate.

Nel secondo caso egli si dispera quando percepisce che non c'è alcuna possibilità di trovare il vero se stesso, e vi rinuncia; e vorrebbe semplicemente distruggere se stesso senza potervi riuscire.

Questa seconda è dunque la forma piena, totale, della disperazione; è quella che Kierkegaard chiama malattia mortale.

Cadere nella malattia mortale è non poter morire; ma non come se ci fosse la speranza della vita; l'assenza in ogni speranza significa qui che non c'è nemmeno l'ultima speranza, quella della morte.

⁷²

Quando il maggior pericolo è la morte, si spera nella vita; ma quando si conosce un pericolo ancora più terribile, si spera nella morte.

Quando il pericolo è grande, la morte è divenuta la speranza, allora, la disperazione nasce venendo a mancare la speranza di poter morire.

In quest'ultimo significato, la disperazione è chiamata la malattia mortale: quella contraddizione penosa di morire eternamente, di morire e tuttavia di non morire.

⁷² Per Kierkegaard qui approfondisce il tema della disperazione come malattia mortale, si tratta di due aspetti, spiega, il filosofo di due facce dello stesso fenomeno. La disperazione, cioè, è sempre una negazione di sé, del proprio io; ma nel primo caso essa ha luogo in quanto, l'uomo è sempre alla ricerca di se stesso, di un io che non coincide mai con quello che di volta in volta egli è, e che però egli non trova mai; nel secondo caso essa è rifiuto totale di sé, è quella rinuncia a sé che si traduce, sul piano della fede, nell'assoluta autodonazione a Dio. Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit., p. 215-221.

Questa disperazione è la porta della fede.⁷³

La disperazione vista sotto la determinazione della consapevolezza.

Il grado di consapevolezza nel suo movimento crescente corrisponde al grado di disperazione che continuamente aumenta: più consapevolezza, più disperazione.

Infatti, quanto più siamo incoscienti della disperazione, tanto più siamo in una specie d'innocenza di cui corrisponde un grado minimo di disperazione.

Notiamo come Kierkegaard elenca la disperazione in vari aspetti anche psicologici:

1. *La disperazione che ignora di essere, l'ignoranza disperata di avere un io, anzi un io eterno:*

Di solito gli uomini sono poco disposti ad ammettere che il mettersi in rapporto con il vero sia il bene più alto, i più, infatti, lasciano che la loro sensualità prevalga più della loro intellettualità.

Se un uomo fosse felice, s'illude di essere tale, visto alla luce della verità non lo è; in un caso come questo è molto difficile che egli accetti di essere liberato da questo errore.

Tutto ciò deriva dal fatto che egli vive nella categoria della sensualità, che sono il piacevole e lo spiacevole, e abbandona lo spirito e la verità.

Ignorare il proprio stato di disperazione non significa annullarlo, Infatti, se già la disperazione è negativa, l'ignorarla è una nuova negazione.

Tuttavia, che colui, che ignora, nella sua disperazione è più lontano dalla verità e dalla salvezza rispetto a colui, che ne è consapevole, vale solo nel senso puramente dialettico.

Poiché, nel senso etico-dialettico, invece, colui, che resta consapevolmente nella disperazione è più distante dalla salvezza.

Così, per colui, che è consapevole e resta, la disperazione è più intensa, mentre per colui, che ignora il proprio stato, si trova nella forma più pericolosa di disperazione. A conti fatti, ciò che si è detto prima: più consapevolezza, più disperazione.

⁷³ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Edizioni Sansoni, Firenze 1965 pp. 215-221.

L'ignorarla è la forma di disperazione più comune al mondo.

Kierkegaard, ci fa notare che è quella che il cristianesimo identifica nel paganesimo e nell'uomo naturale.

A questo punto Kierkegaard mette, in rilievo, il paganesimo inteso in senso stretto e nel mondo cristiano: il primo manca di spirito perché non riconosce il rapporto con Dio e con l'io, ma è tuttavia determinato come rivolto verso lo spirito; mentre, il secondo manca di personalità per un rifiuto, di esso, ed è perciò in senso più stretto anti-spiritualità.

2. *La disperazione che è consapevole di avere un io nel quale è qualcosa di eterno, e ora o disperatamente non vuole essere se stessa, o disperatamente sa di essere se stessa:*

Qui Kierkegaard si propone di indagare le due forme della disperazione consapevole: La corrispondenza tra il movimento ascendente della consapevolezza di ciò che è disperazione e la consapevolezza del proprio stato attuale di disperazione;

Il movimento ascendente della consapevolezza del proprio io.

Esse coincidono, ma, tuttavia, meritano di essere osservate distintamente.

3. *La disperazione di non voler essere se stesso, disperazione della debolezza:*

A questo proposito Kierkegaard propone una nota nella quale mette, in evidenza, le differenze tra la disperazione femminile e quella virile.

Innanzitutto nel bambino non si può parlare di disperazione, ma solo d'irritazione. Perché non crediamo di esser certi che l'eterno esista nel bambino così come può essere anche nell'adulto.

Nella donna, il cui carattere essenziale è l'abbandonarsi a ciò che istintivamente ammira – infatti, è stata dotata dalla natura di un istinto di fronte al quale persino la finitezza della riflessione più evoluta, quella dell'uomo, è nulla - la disperazione emerge proprio nel momento in cui, abbandonandosi, che perde il proprio io.

Del resto la donna è felice, è se stessa, solo abbandonandosi.

Nell'uomo, la disperazione emerge, invece, come un “disperatamente voler essere se stesso”.⁷⁴

⁷⁴Ivi, p. 225

Infatti, come la donna, anche l'uomo si abbandona - e chi non lo fa, è un uomo senza valore, ma il suo non è propriamente un abbandono perché egli non perde mai la consapevolezza di se stesso, non perde mai il proprio io.

Nel rapporto con Dio, la differenza tra uomo e donna sparisce: vale, infatti, sia per l'uomo come, per la donna che l'io è abbandono e che mediante l'abbandono si giunge all'io; anche se, nella realtà, la donna si mette in rapporto con Dio solo attraverso l'uomo.

Tutta questa nota per dire che: la disperazione della debolezza (il non voler essere se stesso) può essere detta disperazione della femminilità. Mentre, la disperazione dell'ostinazione (il voler essere se stesso) può essere detta disperazione della virilità.

La disperazione per il terrestre o per qualcosa di simile.

La disperazione per il terrestre (la totalità) o per qualcosa di terrestre (il particolare) è la specie più comune di disperazione. Kierkegaard ce ne propone due forme, osservando che la più diffusa è proprio la seconda: la disperazione come immediatezza pura. Qui l'io non ha alcuna consapevolezza della propria infinità, di ciò che è la disperazione o del proprio stato di disperazione.

L'io è passivo, dipende immediatamente dall'altro, da tutto ciò che è temporale o mondano; così la disperazione è un patire che ha origine dall'esterno, semmai dalla privazione di qualcosa di cui, nel concreto, è particolarmente legato.

La disperazione dell'uomo immediato assume la forma del “disperatamente non voler essere se stesso”, o nella forma più bassa del “disperatamente non voler essere un io”, o nella forma più bassa di tutte nel “disperatamente voler essere un altro”, diverso da se stesso, un altro io.⁷⁵

Una tale disperazione non può che rientrare nella categoria del comico.

⁷⁵Il filosofo danese associa la disperazione come un rapporto anche psicologico come la coscienza ma non è la teoria giusta perché più avanti nota che, la disperazione è la debolezza dell'uomo come si abbandona a se stesso “il non voler essere se stesso” il che, non porti alla morte ma è una pesante angoscia che l'uomo ci deve convivere.

Cfr. S. Kierkegaard, La malattia mortale, ed. cit., p. 266.

Un tale disperato non conosce il proprio io se non attraverso l'esteriorità, per cui è convinto che un tale cambiamento si possa svolgere con la stessa facilità con la quale si cambia un vestito.⁷⁶

L'io comincia ad avere una certa attività; così la disperazione comincia ad assumere qui un senso, ora può essere causata non solo da qualcosa di esterno, ma anche dalla sua stessa riflessione interiore.

La disperazione dell'uomo immediato che ha una certa riflessione interiore assume la forma di un "disperatamente non voler essere se stesso". E' debolezza, ma fa un tentativo di difendere il suo io; egli mantiene il rapporto con il suo io ("di certo non gli viene in mente l'idea ridicola di voler essere un altro", come commenta Kierkegaard).

La più diffusa, dunque, è proprio quest'ultima. Ora, però, si deve abbandonare quel luogo comune secondo il quale una tale disperazione sia presente soltanto nell'età giovanile, ma non negli anni della maturità, capaci invece di cogliere maggiormente fede e sapienza.

Kierkegaard, infatti, osserva che con gli anni è più facile perdere qualcosa che acquisirne di nuove; che, dunque, con gli anni è più facile entrare in contatto con la forma più triviale della disperazione, oppure, di maturare una consapevolezza maggiore del proprio io, in modo da disperarsi in una forma più alta.

Essenzialmente la disperazione di un giovane o di un anziano è tale, la disperazione dell'eterno o per se stessa.

⁷⁶ **G. Masi**, *Disperazione e speranza. Saggio sulle categorie Kierkegaardiane*, Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1971, pp. 37-51.

In tutte le forme più basse della disperazione, l'uomo sa sempre per cosa si dispera. La condizione della guarigione è sempre che si cambi punto di vista; al che in filosofia potrebbe aprirsi un interrogativo: se è possibile che un individuo sia disperato avendo la completa consapevolezza di ciò di cui dispera.

Ora, questa forma di disperazione è un progresso considerevole rispetto a quella precedente.

Infatti, mentre, nella precedente l'io arriva fino alla consapevolezza della debolezza, qui giunge al piano della consapevolezza della propria debolezza.

Invece di umiliarsi davanti a Dio, egli sprofonda nella disperazione per la consapevolezza della propria debolezza; di aver perso l'eterno e se stesso.

La disperazione non è più soltanto un patire, ma un'azione; essa proviene in via indiretta dallo stesso io.

Colui, che, giunge a questa forma di disperazione potrebbe reagire o precipitandosi nella vita distraendosi con grandi imprese, come uno spirito irrequieto che vuole dimenticare; oppure elevare la propria disperazione a una forma più alta ma chiusa in se stessa, facendola diventare ostinazione. Il disperato assumerebbe allora l'atteggiamento della taciturnità.

4. *La disperazione di voler essere disperatamente se stesso, l'ostinazione.*

Si è appena visto come sia immediato il passaggio dalla disperazione per la propria debolezza all'ostinazione:⁷⁷

⁷⁷ *Ivi*, pp. 225-255

Abbiamo fatto un passo avanti nell'accrescimento della consapevolezza dell'io.

Qui la disperazione è consapevole di essere un'azione, non proviene dall'esterno, non è un patire sotto il peso del mondo esterno, ma viene direttamente dall'io, dalla consapevolezza della sua infinità.

Quello stesso io che “vuole disperatamente essere se stesso”, distaccandosi dalla potenza che l'ha posto, e persino staccandosi dall'idea che una tale potenza esista.

Per spiegare più precisamente questa forma di disperazione, è necessario distinguere fra un io attivo e un io passivo.

Se l'io disperato è attivo nel suo rapporto con se stesso, allora non fa altro che sperimentare se stesso. Pur cercando con tutti i suoi sforzi di essere se stesso, finisce per arrivare al contrario, si rivela sempre più come un io ipotetico.

“L'io disperato, dunque, non fa altro che costruire castelli in aria e combattere mulini a vento”.

Se l'io disperato è passivo nel suo rapporto con se stesso, allora non fa altro che imbattersi in difficoltà, “in ciò che il cristiano chiamerebbe una croce”. Dapprima reagirebbe cercando di metterle da parte, facendo finta di nulla; ma poi, non riuscendoci, se ne sentirebbe inchiodato.

Gettando uno sguardo a tutto il percorso fatto si può vedere che, nella disperazione per il terrestre o per qualcosa di terrestre, l'uomo non ha voluto lasciarsi consolare o guarire dall'eterno (ha dato tanto valore al terrestre che l'eterno non costituisce più alcuna consolazione); nella disperazione di chi vuole disperatamente se stesso, l'uomo non vuole più alcun aiuto da altri, che siano uomini o Dio stesso, e preferisce piuttosto portare avanti da solo la sua croce, piuttosto che cedere.

L'origine del demoniaco è questa: un io che disperatamente vuol essere se stesso si addolora di questo io e di quell'altro difetto penoso che ormai non si può più togliere o separare dal suo io concreto. Proprio su questo tormento egli concentra tutta la sua passione, che finalmente diventa frenesia demoniaca. Ora, se Dio o tutti gli angeli gli offrissero aiuto, egli non ne vorrebbe più, ora è troppo tardi.⁷⁸

Questa forma di disperazione si trova difficilmente nel mondo.⁷⁹

⁷⁸ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Edizioni di comunità, Milano, 1981 pp. 187-190.

⁷⁹ *Ivi*, 190-193.

Non ha un'esteriorità corrispondente, poiché se qualcosa corrispondesse alla taciturnità, allora si rivelerebbe, e questa sarebbe una contraddizione in se stessa. Infatti, quanto più la disperazione si fa spirituale, tanto più tende a eliminare ogni esteriorità.

LA DISPERAZIONE E' IL PECCATO.

Il peccato è: davanti a Dio disperatamente non voler essere se stesso, o davanti a Dio disperatamente voler essere se stesso”.

Qui Kierkegaard, propone la descrizione dell'esistenza di poeta, che ha qualcosa in comune con la disperazione della rassegnazione, solo che è presente l'idea di Dio.

Dal punto di vista cristiano ogni esistenza di poeta, con tutta la sua bellezza estetica, è il peccato di poetare invece che di essere, di mettersi in rapporto con il bene e con il vero attraverso la fantasia invece di esserlo, cioè di tendere esistenzialmente a esserlo.

L'esistenza di poeta di cui si parla qui è differente dalla disperazione perché ha in sé l'idea di Dio; ciononostante non si distingue fino a che punto sia vagamente consapevole di essere peccato.

Infatti, un tale poeta ha un profondo slancio religioso e ama Dio sopra ogni cosa, come “unico conforto per il suo tormento segreto; come l'unica felicità”. Ama pure il tormento e non vuole lasciarlo andare.

Egli vuole essere volentieri se stesso davanti a Dio ma, riguardo al solo punto della sua sofferenza egli disperatamente non vuole essere se stesso.

Egli, dunque, continua a tenersi in rapporto con Dio, pur non decidendo mai di umiliarsi, accettandolo, credendo.

Nel suo rapporto con la religione non è mai, in senso stretto, un credente.⁸⁰

⁸⁰ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Edizioni di comunità, Milano, 1981, pp. 81-83.

Ha raggiunto solo il primo grado della fede, la disperazione, e con essa un desiderio ardente della religione.⁸¹

Le gradazioni nella consapevolezza del proprio io (determinazione davanti a Dio) Finora è stata dimostrata una gradazione nella consapevolezza del proprio io.

Il primo grado era l'ignoranza di avere un io eterno; Il secondo la consapevolezza di avere un io in cui c'è qualche cosa di eterno, ed entro questo grado sono state dimostrate altre gradazioni.⁸²

A tutte queste considerazioni bisogna ora dare un'interpretazione dialettica.

Il problema è questo: tutte le gradazioni evidenziate finora si sviluppano entro la determinazione dell'io umano, o dell'io su cui misura l'uomo; ma l'io, considerato davanti a Dio, assume la determinazione dell'io teologico, o io di cui la misura è Dio. Per trovare la “misura” bisogna domandarsi che cosa sia ciò di fronte cui esso è.

Kierkegaard riconosce alla dogmatica antica di aver ritrovato, il fatto che il peccato diventa orribile, avviene perché è compiuto davanti a Dio; tuttavia, l'errore nel modo di considerare Dio come qualcosa di esteriore e di supporre che si peccasse contro Dio solo qualche volta. Ogni peccato è davanti a Dio, o piuttosto la ragione per cui ogni colpa umana diventa peccato è che il colpevole aveva la consapevolezza di esistere davanti a Dio.

Ora, più è completa l'idea di Dio, più è completo l'io. Più completo è l'io, è l'idea di Dio.

Il peccato del pagano e dell'uomo naturale, che hanno come misura l'io meramente umano, è solo quello di “essere nel mondo senza Dio”, ossia di ignorare l'idea di Dio.

Molto spesso gli uomini hanno ritenuto che il contrario di peccato fosse la virtù, mentre, invece, è la fede. Come recita la Lettera ai Romani (14, 23): “*Tutto ciò che non è fede è peccato*”.

Aggiunta: che la definizione del peccato abbia in sé la possibilità dello scandalo. E' proprio la definizione cristiana di peccato ad aprire la possibilità dello scandalo.

⁸¹ S. Kierkegaard, *Diario 1845*, ed. cit., p 87.

⁸² Cfr. G. Masi, *Disperazione e speranza*, ed. cit., pp. 71-72.

Infatti, il cristianesimo insegna che ogni singolo uomo, qualunque sia la sua condizione, esiste davanti a Dio; può, dunque, parlare con lui in qualsiasi momento, sicuro di essere ascoltato. Inoltre, per amore di quest'uomo, Dio stesso è venuto nel mondo, nascendo, soffrendo e morendo; e questo Dio sofferente prega quasi e supplica l'uomo di accettare l'aiuto che gli si offre.⁸³ Ora, agli occhi del pagano e dell'uomo naturale sembra che il cristianesimo dia troppa importanza all'uomo.

Ecco il movente dello scandalo: questo “troppo stropia”, se fosse stato un po' meno allora avrebbero potuto acconsentirvi.

Kierkegaard aggiunge che per comprendere lo scandalo bisogna studiare l'invidia umana.

L'invidia è un'ammirazione nascosta. Un uomo che ammira e sente di non poter trovare la felicità abbandonando se stesso, sceglie di invidiare ciò che ammira. Così l'ammirazione, che è felice rinuncia a se stesso, si trasforma in invidia, infelice affermazione di se stesso.

Ciò che nel rapporto tra uomo e uomo è ammirazione-invidia, nel rapporto tra Dio e uomo è adorazione-scandalo.

La definizione socratica del peccato.

Per Socrate, che è l'emblema dell'intellettualità greca, il peccato è: ignoranza. Perciò, non può verificarsi mai il caso di un uomo che, conoscendo il bene faccia il male, oppure conoscendo, il male in altre parole che la greicità non ha il coraggio di dichiarare che un uomo possa volontariamente fare ciò che non è giusto; e così si aiuta dicendo che se uno fa il male è perché non ha compreso il bene.

In questo discorso, Kierkegaard rileva un inconveniente indicativo: manca una determinazione dialettica riguardo al passaggio dalla comprensione al fare.

Nella greicità, infatti, questo passaggio è immediato; e lo stesso vale per la filosofia moderna, la quale si basa sul cogito ergo sum (pensare è essere).

⁸³ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed., cit., pp. 244-45.

In questo modo si vede che la filosofia moderna non è né più né meno che paganesimo; tuttavia, non è ancora questo il fondo della questione.

Il problema sorge quando la filosofia moderna vuole spacciarsi per cristianesimo. Così Kierkegaard si fa ancora una volta sostenitore del messaggio cristiano, e dimostra che il passaggio dalla comprensione al fare è nella volontà.

Cioè che se l'uomo non comprende il bene è perché non lo vuole comprendere, e non perché, non vuole il bene.⁸⁴

L'uomo giunge a una tale consapevolezza grazie alla rivelazione, che lo illumina sull'essenza del peccato per chiarire che la sua origine dipende direttamente dalla volontà umana.

Infatti, nessun uomo può dire da se cosa sia il peccato, appunto perché egli è nel peccato e tutto quello che aggiunge del peccato che non è altro che una giustificazione.⁸⁵

⁸⁴ *Ivi*, 245-50.

⁸⁵ *S. Kierkegaard, La malattia mortale, Edizioni Sansoni, Firenze 1965 pp. 293-355*

LA MALATTIA MORTALE E' LA DISPERAZIONE

La disperazione è una malattia nello spirito e nell'io.

L'io è un rapporto che si mette con se stesso; ma non è il rapporto stesso, ma il fatto che si ponga un tale rapporto. Ora vediamo la gradualità con cui si sviluppa questo rapporto.

L'uomo è sintesi di finito e infinito, temporale ed eterno, di possibilità e necessità. Siccome, la sintesi, come rapporto tra due elementi, non è ancora l'uomo; nel rapporto fra due elementi, infatti, è un terzo negativo.

Così solo quando il rapporto si mette con se stesso, il rapporto diventa un terzo positivo, e questo è l'io. Ora l'io, come rapporto è certamente pronto per porre posto a un altro; per cui oltre ad entrare in rapporto con se stesso, è anche un rapporto.

Da questa condizione possono nascere due forme di disperazione in senso proprio:

1. *La disperazione è di non voler essere se stesso ossia di liberarsi da se stesso.*
2. *La disperazione di voler essere se stesso, che muove dalla consapevolezza di non poter giungere (né rimanere) da solo in uno stato di equilibrio e quiete; ma può farlo solo se si rapporta a ciò che l'ha istituito come rapporto.*

Infine, “la formula che descrive lo stato dell'io quando la disperazione è completamente estirpata è mettendosi in rapporto con se stesso, volendo essere se stesso, l'io si fonda, nella potenza che l'ha posto. Possibilità e realtà della disperazione.

Qui Kierkegaard si domanda se la disperazione sia un pregio oppure un difetto. E si risponde che essa è sia l'uno o l'altro.

⁸⁶Per Kierkegaard come per il cattolicesimo, il peccato è il rifiuto dell'amicizia con Dio che si è offerto all'uomo. Tutte le leggi su cui il popolo di Israele deve obbedire hanno lo scopo di assicurare la comunione con Dio. Il peccatore è colui, che non ascolta la voce del Salvatore, che agisce contro l'alleanza. In Il concetto di angoscia

Kierkegaard parla del peccato originale e qui la sua visione non è "né cattolica né protestante. Cfr. S. Kierkegaard, *la malattia mortale*, ed. cit., p. 236.

Infatti, essa rappresenta un pregio poiché costituisce una prerogativa dell'uomo rispetto all'animale; rendersi conto di questa malattia è una prerogativa del cristiano rispetto al pagano; esser guarito da essa è la beatitudine del cristiano.

Allo stesso tempo, però, è anche la peggior disgrazia, poiché ha origine nel momento in cui Dio, dopo aver creato l'uomo come rapporto, se lo lascia quasi scivolare di mano, nel momento in cui il rapporto si mette con se stesso.

La disperazione è, dunque, parte costitutiva dell'uomo, deriva dal rapporto che si mette, in rapporto con se stesso, e non da un falso rapporto, per cui può essere corretto o falso a secondo dei casi.

La disperazione è la “Malattia mortale”

Parlare di “malattia mortale” non significa dire che si tratta di una malattia che finisca con la morte fisica; anzi, nessuna malattia terrena o fisica è mortale, perché, intesa cristianamente, la morte stessa è un passaggio alla vita.

La malattia mortale di cui parla Kierkegaard è piuttosto la disperazione; il cui tormento è proprio quello di non poter morire.

Essa vorrebbe distruggersi, ma non riuscendoci si eleva di un grado ancora più alto di disperazione.

Si è facilmente indotti a pensare che, la vera disperazione è piuttosto disperarsi per se stesso.⁸⁷

Si vede che questa contraddizione viene a risolversi in un'identità.

L'io vuole essere ciò che, invece, non è; ciò lo porta a desiderare di staccare il suo io dalla potenza che lo ha posto. Cosicché pure essendo l'io la più grande concessione fatta all'uomo, essa è, nello stesso tempo, ciò che l'eternità pretende da lui.

⁸⁷ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Edizioni di comunità, Milano, 1981 pp. 150-223

L'UNIVERSALITA' DI QUESTA MALATTIA

La disperazione è una malattia universale.

Tocca indistintamente tutti gli uomini, non c'è nessuno che ne sia esente. Kierkegaard ammette che una tale considerazione possa apparire come un'esagerazione, cupa e opprimente. Nega che sia realmente così. “Non è cupa, anzi cerca di mettere in luce quello di solito si lascia stare in una certa oscurità; non opprime, anzi eleva perché considera l'uomo sotto la determinazione più alta, pretendendo da lui di essere spirito; quindi non è neanche un'esagerazione”.

La considerazione volgare della disperazione, invece, cade in una serie di errori. Primo tra tutti non prende in considerazione la disperazione come una malattia dello spirito, e la confonde con i vari stati transitori di depressione e di laceramento che poi passano senza portare l'uomo alla depressione.

Poi trascura, il fatto che sia una malattia dialettica, proprio perché è dello spirito, e riguarda che tutte le sue caratteristiche sono dialettiche.

Ad esempio, il non essere disperato può significare due cose: o che non si è consapevoli di essere determinati come spirito, e questo significa proprio essere in uno stato di disperazione aggravato dall'inconsapevolezza; oppure che si è stati salvati dallo stato di disperazione.

Per una mentalità volgare è facile sbagliarsi in questo senso, giacché la disperazione si annida soprattutto dentro la felicità.

La psicologia, che sa in che cosa consista veramente la disperazione, conferma che è caso comunissimo tra gli uomini che si viva senza diventare mai consapevoli di essere determinati come spirito; e da ciò deriva ciò che è propriamente disperazione. Coloro che si trovano in questo stato non si rendono mai conto dell'esistenza di un Dio che gli sta davanti, e di cui devono il loro stesso io.

Pertanto, non si può dire che la disperazione sia la peggior disgrazia che si possa incontrare; anzi, è solo attraverso quella che si ha la fortuna di riconoscere Dio. Tuttavia, non si deve dimenticare che può essere fatale non guarirne.⁸⁸

⁸⁸ *Cornelio F, Kierkegaard Opere, Sansoni Editore, Firenze, 1972, pp. 625-630.*

LE FORME DI QUESTA MALATTIA

Le forme della disperazione devono poter essere determinate astrattamente attraverso una riflessione sui momenti di cui consiste l'io come sintesi.

L'io è formato dalla sintesi d'infinito e finito.

Questa sintesi è un rapporto che, sia pure derivato, si mette in rapporto con se stesso, il che vuol dire libertà. L'io, dunque, è libertà.

La libertà è il momento dialettico nelle determinazioni di possibilità e necessità.

In primo luogo bisogna considerare la disperazione sotto la determinazione della consapevolezza; dalla quale dipende la differenza qualitativa tra disperazione nei diversi individui.

Infatti, maggiore è la consapevolezza della volontà; più è l'io.

Più grande è la volontà, maggiore è la consapevolezza di se stesso come spirito e come sintesi.

La disperazione considerata in modo che non si rifletta sulla questione se sia consapevole o no, ma soltanto sui momenti della sintesi.

La disperazione vista sotto la determinazione del finito e dell'infinito.

L'io è la sintesi cosciente di finito e infinito, che si mette in rapporto con se stessa.

Il suo compito è divenire se stessa; compito che non può assolvere se non mediante un rapporto con Dio. L'io, infatti, è, in ogni momento della sua esistenza, nello stato del divenire.

Il suo sviluppo deve consistere nello staccarsi infinitamente da se stesso, rendendo infinito l'io, e nel ritornare infinitamente a se stesso, rendendolo finito.

Se invece l'io non diventa se stesso, è in preda alla disperazione.

La disperazione dell'infinito è la mancanza del finito.

La disperazione suscitata dal movimento dell'io verso l'infinito e coincide con la mancanza del finito. Essa, infatti, porta l'uomo verso l'infinito e lo trattiene dal ritornare a sé.⁸⁹

⁸⁹ *Ivi*, pp. 630-634.

Come il finito è ciò che limita rispetto all'infinito, così la necessità è ciò che tiene fermo di fronte alla possibilità. Ora, l'io è necessario in quanto, è se stesso, è possibilità in quanto, deve diventare se stesso. Se l'io si spinge avanti nella possibilità, fino a rovesciare la necessità, allora diventa una possibilità astratta.

L'io fugge via da se stesso, senza avere più nulla di necessario di cui ritornare. Questa è la disperazione della possibilità.

A questo punto, alcuni filosofi (tra cui Hegel) potranno osservare che a un tale io gli è venuta a mancare la realtà, giacché la necessità è l'unità di possibilità e realtà.

Kierkegaard osserva che ciò che manca, perché al contrario è la realtà a essere l'unità di possibilità e necessità.

Con ciò è stata la forza di ubbidire alla necessità del proprio io, che si presenta sotto forma dei limiti del proprio essere. Nella possibilità tutto è possibile; ma Kierkegaard distingue due modi possibili attraverso i quali ci si può smarrire: il desiderio (che porta l'uomo a inseguire un'ambizione finché non è troppo lontano da se stesso) e la malinconia (che porta l'uomo a inseguire un'angoscia finché non è troppo lontano da se stesso).

La disperazione della necessità è la mancanza di possibilità.

La disperazione dovuta alla mancanza di possibilità significa “o che per un uomo o tutto è diventato necessario, o che tutto è trivialità”.

Infatti, nel primo caso ci troviamo nella situazione del determinista, o fatalista, che ha perduto il suo io e Dio stesso perché per lui tutto è diventato necessità.

Gli manca proprio la possibilità di temperare e mitigare la necessità.

Nel secondo caso, siamo nella situazione del filisteo, che ha perduto il suo io e Dio perché la spiritualità si esaurisce nel probabile.

Gli manca proprio, la possibilità come mezzo, per svegliarsi dall'assenza di spirito. Solo a Dio tutto è possibile. In lui la possibilità non si esaurisce mai; è per questo l'unica possibilità che l'uomo ha per redimersi dalla disperazione è di avere fede.⁹⁰

⁹⁰ *Ivi*, 634-661

4.2 *La fede come scelta libera.*

Secondo Kierkegaard – non può essere inteso come presentazione di una dottrina o di una serie di dati storici: perché oggetto di fede la comunicazione non può avvenire che da parte di un credente. Per questo in un passo del *Diario* non può sostenere che “la comunicazione di ciò che è il cristianesimo, deve in fine concretarsi nell’atto del “testimoniare”: la maieutica non può essere l’ultima forza. “Perché, la verità non può essere nel soggetto, (come la intendeva Socrate) ma è una rivelazione che dev’essere annunziata”.

Nel discorso Kierkegaardiano, si potrebbe immaginare che riferirsi alla fede, come situazione risolutiva dell’esistenza, significhi tener presente i lati di quell’angolo interno che può rappresentare il senso della fede: la verità assoluta e lato della libertà del singolo individuo esistente.

Il lato della libertà del singolo è costituito, dal valore determinate e attribuito della passione,

“La decisione sta nel soggetto, l’appropriazione è l’interiorità paradossale, chi è specificamente diversa da ogni altra interiorità”.

La fede è l’incertezza oggettiva con la respinta dell’assurdo, mantenuta nella passione dell’interiorità.⁹¹

Si costituisce l’incontro dell’appassionata libertà del singolo con “il paradosso assoluto” e tale visuale si può percepire come Dio possa essere descritto da Kierkegaard come *“La soggettività che costringe infinitamente”* nella visione di Kierkegaard emergono due caratteristiche della fede, che da un lato impediscono qualsiasi appropriazione da parte della speculazione astratta, da un altro ne costituiscono il basilare impegno etico: il rischio e il rapportarsi con Dio.

Le caratteristiche nel *“Rapportarsi a Dio”* evidenziano il valore della relazionalità come dialogo interiore, tale che senza questo rapporto comunicativo non si possa parlare di fede.

La fede esprime un rapporto di personalità è personalità.

⁹¹ *S. Kierkegaard, Diario 1849-1850, ed. cit., vol. II p. 37. Il ricorrere invito che Kierkegaard rivolge in direzione di una prassi Cristiana che permette di contestare la critica che, egli è stato rivolto di essere un “Giano bifronte” che non è mai riuscito a scegliere ed è stata in realtà un sovversivo che nega senza affermare” Cfr. M.F. SCIACCA, Estetismo: Kierkegaard – Pirandello – Marzorati, 1974, p. 198.*

Il filosofo danese impara l'arte della "Rassegnazione" siccome è una validità della dimensionale del finito così da potersi rapportare "Relativamente e "Assolutamente".

L'angoscia e la disperazione possono essere superate solo dalla fede, cioè dalla preghiera a Dio.

La fede, secondo Kierkegaard, libera innanzi tutto dall'angoscia. Infatti, il credente non ha più l'angoscia del possibile, perché sa che il possibile è nelle mani di Dio, e quindi si rassicura.

Perciò, la fede libera anche dalla disperazione. Infatti, Dio, al quale tutto è possibile essendo onnipotente, può riscattare l'individuo dai suoi limiti, può aiutarlo a realizzarsi, e così lo può liberarlo dalla disperazione riguardo a se stesso.

Come opposto della fede, la disperazione è il peccato. Il peccato consiste, infatti, nell'illudersi della propria autosufficienza, nel non riconoscere la dipendenza dell'uomo da Dio.

Questa pretesa porta, appunto alla disperazione, perché l'uomo, secondo Kierkegaard, non può realizzarsi da solo, con le sue sole forze.

Anche la fede non può assicurare certezza e riposo, perché è assurdità, paradosso irrazionale e scandalo. La rivelazione cristiana non ha nulla di razionale o di plausibile.

Per la ragione, infatti, è qualcosa di paradossale e scandaloso la fede in un Uomo che è insieme Dio, in un individuo storico che è nello stesso tempo metastorico (cioè al di fuori della storia).

Impensabile (da un punto di vista razionale) è anche l'intimo rapporto fra Dio e l'uomo.

Infatti, Dio è trascendente, e ciò implica una distanza infinita fra Lui e l'uomo, che sembra escludere qualsiasi familiarità.

La fede crede nonostante tutto e assume tutti i rischi. Così, per esempio, fece Abramo: egli credette in forza dell'assurdo. Ebbe fede non solo per l'altra vita, ma anche per questa: credette che gli potesse essere restituito per miracolo ciò a cui rinunciava (la vita di suo figlio).⁹²

La paradossalità della fede, la rinuncia all'uso dell'analisi razionale, qualifica la filosofia di Kierkegaard come irrazionalista, e a essa guarderanno con interesse diverse tendenze del pensiero del Novecento, come, per esempio, l'esistenzialismo.

⁹² S. Kierkegaard, *Diario 1848-49, ed. cit., vol. I. p. 715.*

Di fronte all'assoluta libertà l'uomo si trova solo di fronte alle sue scelte, ma si trova anche di fronte alla vertigine che crea il peso della libertà assoluta, secondo Kierkegaard, l'uomo ha la possibilità di trovare la pace nella fede in Dio.

Tuttavia, la fede che Kierkegaard indica come possibile soluzione è molto distante dalla fede che si divide in religione.

La fede cattolica, come si è composta nei secoli, è lo specchio di quella filosofia occidentale consolatoria con la quale ha stretto alleanza: la fede, per il cristianesimo, è consolazione, rassicurazione, pace dell'anima, garanzia, rimedio. La fede autentica, per Kierkegaard, è invece rischio, coraggio di fronte all'ignoto, lo stesso scandalo per cui Abramo, seguendo l'ordine divino di uccidere il figlio Isacco, sarebbe apparso agli occhi dei più di un semplice assassino.

La fede non è un fardello facile da portare: qui nel mondo interiore, nell'anima solo chi lavora trova da mangiare; solo chi è stato in angoscia, trova pace; solo chi estrae il coltello ottiene Isacco.

Anche la fede è quindi una scelta: l'uomo che decide di credere si apre sia alla possibilità della salvezza a quella della perdizione poiché non avrà mai la certezza assoluta della bontà della sua scelta ma, appunto, deve avere fede in essa. Il rapporto che lega il singolo a Dio è esclusivamente personale, legato ai dubbi e ai tormenti interiori dell'individuo.

Con ciò si rende, evidente come nessun sistema possa imporre all'uomo la fede (come spesso accade per la religione strutturata in sistema consolatorio), ma la fede sia una decisione presa con coraggio e non senza tormento dal singolo uomo.

Kierkegaard qualifica in pieni voti che l'uomo sceglie di avere fede in Dio per salvarsi dall'angoscia provocata dall'incertezza e dall'ignoto.

Dio stesso è l'ignoto.⁹³

L'ignoto è ciò che sta al di là della nostra coscienza, l'ignoto è il paradosso assoluto in quanto, se da un lato è ciò che l'uomo non può comprendere perché è al di là dei propri limiti gnoseologici dall'altro l'uomo non può nemmeno provare quale sia il limite certo oltre il quale non può accedere. Può conoscere cosa ignora, non può nemmeno definire i limiti della propria conoscenza.

⁹³ S. Kierkegaard, *Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna, 1962 p.92.

Per uscire da questa contraddizione Kierkegaard indica, dunque, la fede come scelta responsabile. La fede è l'atto per cui l'uomo decide consapevolmente e responsabilmente di affidarsi all'ignoto per sconfiggere il timore e l'angoscia prodotti dall'ignoto stesso.

Ecco quindi il senso profondo di quello scandalo e di quel paradosso che Kierkegaard assegna alla fede: essa è un atto terribile alla quale l'uomo sa di doversi necessariamente affidare per essere salvato, ma che non può trovare giustificazione poggiandosi sulle basi di alcuna logica.

Per il filosofo, la fede è anche eliminazione della disperazione, è la condizione in cui l'uomo, pur orientandosi verso se stesso e volendo esser se stesso, non s'illude sulla sua autosufficienza ma riconosce la sua dipendenza da Dio.

In questo caso, la volontà di esser se stesso non urta contro l'impossibilità dell'autosufficienza che determina la disperazione, perché è una volontà che si affida alla potenza da cui l'uomo stesso è posto, cioè a Dio.

La fede sostituisce alla disperazione la speranza e la fiducia in Dio.

Siccome porta pure l'uomo al di là, della ragione e di ogni possibilità di comprensione: essa è assurdità, paradosso e scandalo.

Impensabile è la trascendenza di Dio, che implica una distanza infinita tra Dio e l'uomo e così esclude qualsiasi familiarità tra Dio e l'uomo.

Impensabile è il peccato nella sua natura concreta, come esistenza dell'individuo che pecca.⁹⁴

Impensabile è l'idea di un Dio che si fa carne e muore per noi.

La fede è per Kierkegaard, il capovolgimento paradossale dell'esistenza; di fronte all'instabilità radicale dell'esistenza costituita dal possibile, la fede si appella alla stabilità del principio di ogni possibilità, a Dio, cui tutto è possibile.

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Postilla*, ed. cit. vol. II, pp.133-34. *Parlando dell'ambiguità del cristianesimo kierkegaardiano, Fabro sostiene che il filosofo danese, pur criticando il principio di "sola fides" protestante, ad arrivando a sostenere – al culmine della polemica con "la cristianità stabilita" – che il protestantesimo è eudemonismo da principio alla fine. (Diario 1854, ed. cit., v. II P. 504.) "E che il protestantesimo è finitezza dal principio alla fine." (Diario 1854, ed. cit., vol. II, P.666.) " In definitiva Kierkegaard è rimasto fedele nel fondo dell'interpretazione protestante dell'interiorità religiosa in ambedue i suoi aspetti, sia a riguardo al dogma come riguardo alla prassi"*

La fede, infatti, non è, e non deve essere, per Kierkegaard, un principio generale. E' un fatto privato tra uomo e Dio. Un rapporto assoluto con l'Assoluto. La fede è il dominio della solitudine.

Non si odono voci umane e non si scorgono regole certe. Da qui il carattere incerto e pericoloso della vita religiosa. Colui, che, è veramente stato scelto da Dio. E questo, dice Kierkegaard, è il paradosso della fede. Con essa l'uomo è posto di fronte a un bivio, credere o non credere.

Da un lato è l'uomo che deve scegliere, dall'altro ogni sua iniziativa è esclusa perché è da Dio che deriva tutto, anche la fede.

L'uomo può pregare Dio che gli conceda la fede, ma la possibilità di pregare è essa stessa un dono divino.⁹⁵

⁹⁵ **Cornelio F**, *L'ambiguità del cristianesimo cristiano, inessere all'esistente*, ed. cit. p. 282. La tesi di **Fabro** è che indefinitiva Kierkegaard finisce per ridurre l'imitazione di cristo a una mera aspirazione, appunto perché rinuncia a qualsiasi autorità della chiesa; in tal senso egli resta fedele alla fede protestante, giacché: "In realtà Kierkegaard è riuscito a rendere il fatto concreto il rapporto a Dio perché la fede protestante non si rapporta essenzialmente che alla propria interiorità del singolo" **Cfr. C. Fabro**, *avvertenze del traduttore a il concetto dell'angoscia* ed. cit. p. 26.

4.3 *La fede verso l'infinito e la salvezza del singolo*

Per illustrare l'atteggiamento religioso, Kierkegaard ricorre in *Timore e Tremore* (1843) alla figura di Abramo, il personaggio che rappresenta l'uomo di fede.

Abramo è richiesto da Dio di sacrificare il figlio diletto Isacco e accetta di eseguire questo sacrificio semplicemente perché Dio glielo ha chiesto.

Dio poi lo ferma nel momento supremo: voleva solo avere la testimonianza della fede, della fiducia suprema di Abramo in lui. Per chiarire tale atteggiamento, Kierkegaard distingue il sacrificio di Abramo da quello di Agamennone.

Agamennone nella mitologia greca, nell'*Iliade*, si accingeva al sacrificio della figlia Ifigenia perché richiesto dagli dei, ma ad Agamennone la richiesta va rivolta perché egli chiede che si levi il vento in modo che la flotta greca possa arrivare a Troia: Agamennone è un condottiero di popoli, ha il compito di portare i Greci alla vittoria, si accinge quindi al sacrificio di Ifigenia non per una fede cieca negli dei, ma per attuare un progetto.

Agamennone è un uomo etico: si è dato a una finalità, il trionfo del suo popolo, è un uomo che si muove in vista di un fine e in coerenza con questo fine sacrifica anche la figlia.

Invece Abramo è pronto a sacrificare Isacco senza un motivo ragionevole, semplicemente perché Dio glielo ha chiesto.

Kierkegaard vuole dare l'idea dell'atteggiamento religioso, di una fede assoluta. L'uomo di religione deve abbandonarsi nelle braccia di Dio.

Si può scorgere qui un legame stretto con il protestantesimo.

Per il protestantesimo la salvezza si ottiene per fede: non servono le opere, che possono essere pure le più degne del mondo, ma non procurano di per sé la salvezza, che si consegue solo per un abbandono fiducioso a Dio.⁹⁶

La dottrina della salvezza per fede del protestantesimo è portata alle estreme conseguenze da Kierkegaard. Di fronte all'assoluta libertà l'uomo si trova solo di fronte alle sue scelte, ma di fronte alla vertigine che crea il peso della libertà assoluta, secondo Kierkegaard, l'uomo ha la possibilità di trovare la pace nella fede.

⁹⁶ <http://balbruno.altervista.org/index-1032.html>

Anche la fede è quindi una scelta: l'uomo che decide di credere si apre sia alla possibilità della salvezza e a quella della perdizione poiché non avrà mai la certezza assoluta della bontà della sua scelta, appunto, deve avere fede in essa.

Il rapporto che lega il singolo a Dio è esclusivamente personale, legato ai dubbi e ai tormenti interiori dell'individuo. Con ciò è evidente come nessun sistema possa imporre all'uomo la fede (come spesso accade per la religione strutturata in sistema consolatorio), ma la fede sia una decisione presa con coraggio e non senza tormento del singolo uomo.⁹⁷

E' il culmine del percorso individuale. In questo stadio l'uomo si avvicina a Dio e vive la propria religiosità intimamente e in modo assolutamente personale. L'uomo si può avvicinare così al significato ultimo dell'esistenza abbandonandosi ai misteri di una fede che non può travalicare l'ignoto. Questo modello di vita porta l'uomo a trascendere le normali regole di vita: l'uomo religioso vive la fede come scandalo, come subordinazione completa a Dio oltre le stesse regole del vivere civile, un vessillo paradossale e assurdo ma intimamente necessario.⁹⁸

Il destino dell'uomo è incerto. Perché è aperto a qualsiasi possibilità.

E' proprio il peso della possibilità aperta a essere schiacciante, notevolmente superiore a quello della realtà compiuta.⁹⁹

⁹⁷ <http://www.filosofiaedintorni.eu/kierkegaard.htm>

⁹⁸ Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, ed. cit. p. 318-19.

⁹⁹ S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, ed. cit. p.79.

L'angoscia e quindi il sentimento di sgomento che prende l'uomo di fronte all'incertezza riguardo al proprio destino: solo Dio e la fede possono allontanare l'angoscia, credere è una scelta che l'uomo prende al buio, non sapendo cosa realmente lo aspetta. Tuttavia è proprio la fede salda, questa decisione sofferta e paradossale di credere nella salvezza, che permette agli uomini di allontanare il sentimento angoscioso.¹⁰⁰

Certo l'incertezza può sedurre l'uomo, poiché dietro l'incertezza vi è comunque la libertà assoluta delle sue scelte, ma è proprio qui che Kierkegaard avverte una contraddizione: da un lato la libertà assoluta sembra essere un bene, dall'altro è la stessa fonte dell'angoscia.

L'uomo sceglie di avere fede in Dio per salvarsi dall'angoscia provocata dall'incertezza e dall'ignoto. Ma Dio stesso è l'ignoto.

L'ignoto è ciò che sta aldilà della nostra coscienza, l'ignoto è il paradosso assoluto in quanto, se da un lato è ciò che l'uomo non può comprendere perché è aldilà dei propri limiti gnoseologici (conoscitivi), dall'altro l'uomo non può nemmeno provare quale sia il limite certo oltre il quale non può accedere, poiché se non può conoscere cosa ignora, non può nemmeno definire i limiti della propria conoscenza.¹⁰¹

Per risolvere il problema, Kierkegaard indica dunque, la fede come scelta responsabile. La fede è l'atto per cui l'uomo decide consapevolmente e responsabilmente di affidarsi all'ignoto per sconfiggere il timore e l'angoscia prodotti dall'ignoto stesso. Ecco quindi il senso profondo di quello scandalo e di quel paradosso che Kierkegaard assegna alla fede: essa è un atto terribile alla quale l'uomo sa di doversi necessariamente affidare per essere salvato, ma che non può trovare giustificazione poggiandosi sulle basi di alcuna logica.¹⁰²

¹⁰⁰ S. Kierkegaard, *Diario 1854*, ed. cit. vol. II. p.659.

¹⁰¹ Cfr. S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, ed. cit. p.131.

¹⁰² Cfr. S. Kierkegaard, *Diario 1854*, ed. cit. vol. II. p. 511

CONCLUSIONI

L'angoscia esiste nel soggetto malinconico e monotono, il mio punto è, cercare di capire come si può liberare dall'angoscia, ma non con mezzi psicologici e psicoanalitici o addirittura psichiatrici.

L'angoscia si suddivide in tanti aspetti e tra questi possiamo dividere la possibilità, scelta e libertà. Implico che l'angoscia è sempre uno stato d'animo molto forte e che, se trovasse un soggetto debole e negativo, lo tiene prigioniero nel suo labirinto e difficilmente trova la via d'uscita. Secondo me, l'angoscia subentra nel rapporto tra l'io e il mondo esterno e dalla consapevolezza che tutto può essere nel rapporto tra l'io con se stesso. La disperazione è dovuta al fatto che la possibilità dell'io, che scelga o no di volere se stesso ossia se decida o no di accettarsi per ciò che è, conduce sempre a un fallimento.

La mia idea è di liberarmi dall'angoscia, ma per farlo ci vuole la possibilità di ottenerla attraverso la scelta responsabile che viene tramite il rapporto con l'io. Condivido, infatti, quando Kierkegaard scrive *“l'angoscia è la vertigine della libertà”*.

Questa vertigine sorge quando lo spirito vuole porre la sintesi. Questa vertigine è il cedimento della libertà.

Non tocchiamo i limiti che la psicologia non può varcare. Perciò, nell'angoscia tutti diventano colpevoli, perché, vivono una debolezza nella quale si cancella la libertà. Siccome è uno tra i miei punti più importanti, considero che; l'angoscia arriva dall'esterno, non è né una condizione naturale, né la possiamo allontanare, ma, è posta nell'innocente, con l'aiuto della razionalità abbiamo quasi risolto la questione.

Gli angeli o gli animali, non posso provare questo sentimento, perché sono anime irrazionali e innocenti, ma se l'essere umano provasse a essere più responsabile e così, proverebbe più sensi di colpa e cercare di non pensare in negativo, o di evitare di vivere una vita monotona che è una tra le cose che gli può causare l'angoscia. Provo a elaborare che, la possibilità ci porta ad avere un'opportunità ed è quello di superare la malinconia, il malumore che sentiamo, il che, è stato un argomento principale del mio primo capitolo.

La possibilità porta a svegliare il senso di appartenenza del corpo stesso, e che, appunto, l'angoscia se lo aveva impadronito. Diciamo che la libertà implica che siamo sicuri di noi stessi.

Nell'elaborato provo a dire che è la razionalità ci fa liberare dall'angoscia o da quella condizione di malumore che Kierkegaard chiama: Malattia mortale o disperazione.

Traggo le mie considerazioni per parlare della scelta e condivido pienamente nella scelta di Kierkegaard perché, la scelta consiste, nella quale scegliere ciò che vogliamo, Io scelgo, la scelta come una vera strada da percorrere anche quando siamo fermi, in realtà lo stare fermi ci implica lo stesso a scegliere.

Trattando la scelta ho capito che l'individuo è libero da tutto e da tutti e quindi ha l'angoscia solo se è intrappolato nella sua quotidianità o nella sua monotonia che poi si trasforma in negatività che a sua volta diventa angoscia.

Si trasforma in angoscia solo se dentro di noi, non abbiamo, il coraggio di essere liberi e di fungere dalla monotonia e dal negativismo che sono le sole cause che portano all'angoscia.

Condivido quando Kierkegaard dice: *“ la fede potrà essere una delle libertà dell'angoscia perché, la fede fortifica lo spirito. ”*

Anche secondo me, la fede aiuta a uscire dal labirinto dell'angoscia, perché, la fede è libertà.

La scelta nell'etica si può notare quando l'individuo è consapevole, perché sceglie il comportamento da adattare nelle situazioni o ambienti.

L'uomo può cambiare.

Nella scelta c'è tutto il comportamento della persona, in quell'istante che si nota bene il carattere della persona, la scelta come parola vuol dire infinità, è una parola che non ha un fine, è sempre in movimento, perché, scegliendo non si sta mai fermi. Secondo Kant, la scelta, sia razionale, ma non impulsiva, è sempre libera nel senso che, dopo, lo stimolo impulsivo sarà la ragione a decidere liberamente l'azione morale.

Quella che può essere determinata solo dall'inclinazione (impulso dei sensi), sarebbe stata una scelta animale (*in latino arbitrium brutum*).

La scelta umana, in ogni caso, è una scelta che può indubbiamente essere influenzata ma non determinata dagli impulsi. Per me la scelta si può adattare solo nell'etica, perché viene dal comportamento e della responsabilità e soddisfacimento di se stesso che lo porta ad avere continuità e ad avere anche più "scelta".

Perciò, questo non vuol dire che sia uguale all'estetica, ma nell'etica se si sceglie fino in fondo si raggiunge la fede di Dio, e, di fronte a questo, l'individuo prova inadeguatezza morale e senso di colpa. Questo lo porterebbe al peccato e quindi al pentimento che l'individuo trova la sua libertà. Perché si rispecchia dentro i suoi peccati, ma riesce a vedere la libertà dentro di lui.

Quello che mi avvicina più di tutto alla scelta e come l'individuo è capace di scegliere anche inconsciamente o inconsapevolmente, perché, la scelta dell'individuo è innata. Viene dall'inconscio. Per questo l'individuo sceglie anche quando sta fermo. Nell'estetica l'individuo vive nella pressione di apparire sopra ogni cosa. Quello che conta di più è apparire e mostrarsi dietro una maschera. La mia idea è, quella di liberarmi dall'angoscia, ma per farlo ci vuole la possibilità di ottenerla attraverso la scelta responsabile che viene tramite il rapporto con l'io.

L'impossibilità dell'io che porta alla disperazione, e la possibilità del nulla, che porta all'angoscia, ha come unica soluzione l'aggrapparsi dell'uomo all'unica possibilità infinitamente positiva, cioè Dio. Così l'uomo pur rimanendo fedele al proprio compito di essere se stesso riconosce la sua insufficienza ma non la vive come un peso ma come l'effetto di dipendenza da Dio. Dal mio punto di vista, Il credente è rassicurato dal fatto che il possibile non è compito suo, ma è nelle mani di Dio.

E quindi, Il passaggio attraverso la fede non è un progresso graduale, ma un salto nell'irrazionale - poiché la fede esula dalle spiegazioni razionali - che l'uomo nella sua esistenza decide di compiere abbandonandosi così in un rapporto in cui è solo con Dio.

Accedendo alla fede il credente decide di abbandonare ogni comprensione razionale accettando anche l'"assurdo".

Per Concludere, la fede è una salvezza per l'uomo. E' un aiuto infinito che non muore mai.

L'uomo può sempre aggrapparsi alla fede.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Kierkegaard

1. S. Kierkegaard, *Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna, 1962
2. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica, tr. it., vol. II. Zanichelli, Bologna, 1962*
3. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia La malattia mortale*, Edizioni Sansoni, Firenze, 1965
4. S. Kierkegaard, *il concetto dell'angoscia, tr. it., Biblioteche Sansoni, Firenze, 1971*
5. S. Kierkegaard, *il problema della fede, tr. it., Editrice La Scuola, Brescia 1978 .*
6. S. Kierkegaard, *il concetto dell'angoscia, tr. it., Biblioteche Sansoni, Firenze, 1969*
7. S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo, Studium, Roma, 1971*

8. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Edizioni di comunità, Milano, 1981
9. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, edizione di comunità, Milano, 1983,
10. S. Kierkegaard, *Aut Aut*, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 1989
11. S. Kierkegaard, *Aut Aut*, Oscar Mondadori, Milano, 1993
12. S. Kierkegaard, *Aut Aut*, tr. it., Oscar Mondadori, Milano, 1993
13. S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, Classici Rizzoli, Milano, 1993
14. S. Kierkegaard, *Diario 1854*, tr. it., Casa Editrice Marietti, 1998
15. S. Kierkegaard, *Dario di un seduttore*, Biblioteca universale Rizzoli, 2005
16. S. Kierkegaard, *Saggi su Kierkegaard*, tr. it., Casa Editrice Il melangolo, 2006

17. Critici e studiosi di Kierkegaard

18. Fabro Cornelio, *Antologia delle opere, Søren Kierkegaard, Il problema della fede*, Editrice Scuola, Brescia, 1978.

19. Fabro Cornelio, *Kierkegaard Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972.

20. Fabro Cornelio, *Kierkegaard e il cattolicesimo*, Tip. L'arte della stampa, Firenze, 1956

21. Fabro Cornelio, *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Brescia 1957.

22. Gigante Mario, *Religiosità di Kierkegaard*, Morano Editore, Napoli 1972

23. Garaventa Roberta, *Angoscia e peccato in Søren Kierkegaard*, Aracne, Roma 2007.

24. Löwith Karl, *Il salto nella fede di Kierkegaard (1956)*, in *Storia e fede*, Laterza, Bari-Roma, 1985.

25. Mollo Gaetano, *Al di là dell'angoscia*, Edizione Porziuncola, Santa Maria

- 26. Mollo Gaetano, *Mondo della cultura e cultura di carattere. Un confronto fra Hegel e Kierkegaard. In il problema della cultura, Gregoriana, Padova, 1977***
- 27. Masi Giuseppe, *Disperazione e speranza, Saggio sulle categorie Kierkegaardiane, Gregoriana libreria Editrice, Padova, 1971***
- 28. Ndreca Ardian, *La soggettività in Kierkegaard, Urbaniana University Press, Roma, 2005***
- 29. Prini Pietro, *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard ad oggi. Edizioni Studium, Roma 1989***
- 30. Paci Enzo, *Kierkegaard e Thomas Mann, Bompiani, Milano 1991***
- 31. Pareyson Luigi, *Studi sull'esistenzialismo, Sansoni, Firenze 1943***
- 32. Pareyson Luigi, *Kierkegaard e Pascal, Ugo Mursia editore, 1998***
- 33. Quinzio Anna Giannatiempo, *L'estetico in Kierkegaard, Liguori, Napoli, 1992***
- 34. Regina Umberto, *Kierkegaard, Brescia, La Scuola 2014.***

Sitografia

35. <http://balbruno.altervista.org/index-1032.html>
36. <http://www.filosofiaedintorni.eu/kierkegaard>

