



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

**Una storia “non-storica”**

La filosofia della storia nel pensiero di Kierkegaard

**Relatrice**

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

**Correlatore**

Ch. Prof. Massimo Ciaravolo

**Laureanda**

Marta Scomparin

Matricola 889554

**Anno Accademico**

2025 / 2026

## Indice

|                     |          |
|---------------------|----------|
| <b>Introduzione</b> | <b>4</b> |
|---------------------|----------|

## ATTO I

### **Capitolo I: premesse per una diversa lettura della storia**

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Il distacco dal sistema hegeliano e l'abbandono della pretesa scientifica | 9  |
| 2. Oggettivo e soggettivo: il rivolgimento della prospettiva comune          | 13 |
| 3. Gadamer e la distanziamento alienante                                     | 18 |
| 4. <i>Nam tua res agitur!</i>                                                | 21 |

### **Capitolo II: La necessità estetica**

|                                                  |    |
|--------------------------------------------------|----|
| 1. La tragicità di un tempo che si arresta       | 30 |
| 2. Perdere il tempo nella speranza e nel ricordo | 37 |
| 2.1. La potenza del ricordo                      | 41 |
| 3. Un eterno che sovrasta                        | 46 |
| 4. Memoria e oblio                               | 51 |

### **Capitolo III: La possibilità etica**

|                                        |    |
|----------------------------------------|----|
| 1. La trappola dell'esteta             | 60 |
| 2. Il respiro della scelta             | 64 |
| 2.1. L'eterno valore                   | 66 |
| 2.2. Il compito della nostra esistenza | 71 |
| 3. Libertà e storia                    | 74 |

|                                                                                 |           |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INTERMEZZO – ovvero, la chiave di lettura di <i>Briciole filosofiche</i></b> | <b>81</b> |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----------|

## ATTO II

### **Capitolo IV: L'eterno nel tempo**

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Può una coscienza eterna avere un avvio storico?                                    | 91  |
| 1.1. La fuggevole occasione del socratico                                              | 93  |
| 1.2. Due maestri per due discepoli, ovvero il rivolgimento del significato del momento | 97  |
| 1.2.1. Il maestro-Socrate                                                              | 97  |
| 1.2.2. Il Maestro-Dio                                                                  | 99  |
| 2. Un amore infelice e un paradosso che scandalizza                                    | 103 |
| 2.1. Due diversi tipi di fede                                                          | 108 |

|                                                                                     |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3. Il discepolo contemporaneo e quello di seconda mano: una distanza solo temporale | 111        |
| <b>Capitolo V: Due “Severini” a confronto</b>                                       |            |
| 1. Un'introduzione all'avversario                                                   | 115        |
| 2. Necessità o libertà?                                                             | 116        |
| 3. La storia contesa tra nichilismo e causa libera                                  | 121        |
| 4. Le sorti della battaglia                                                         | 129        |
| <b>Conclusione</b>                                                                  | <b>135</b> |
| <b>Bibliografia</b>                                                                 | <b>137</b> |
| <b>Ringraziamenti</b>                                                               | <b>142</b> |

La filosofia della storia, nel pensiero di Søren Kierkegaard, è un tema che non sempre si scova facilmente: molto spesso è nascosta tra le pagine, come un'impalcatura armonica che sorregge le melodie più evidenti. Eppure, se si presta attenzione e si aguzza la vista, ci si accorge che è sempre stata lì, sotto i nostri occhi.

La prima dimensione da cercare per osservare la sfumatura tenue di questo tema, complesso e poco dibattuto, è proprio la biografia dell'autore. Proprio il rapporto dell'autore con la *propria* esistenza fa da paradigma per tutte le differenti letture della storia presenti all'interno della sua filosofia.

Fin dalla tenera età il piccolo Søren venne educato severamente alla religione cristiana dal padre, che, colpito da una profonda malinconia, credeva di essere stato punito da Dio con la morte della moglie e di cinque dei suoi figli – Søren era l'ultimo di sette. Con la sua rigida educazione, il padre sperava di mettere in salvo il piccolo Søren, ma il risultato che ottenne in vita fu la ribellione del figlio, che dalla sua mestizia si sentiva oppresso: pur essendosi iscritto alla facoltà di Teologia per gli studi universitari, il giovane si annoiava, non studiava volentieri che le sue letture personali. Solo dopo la morte del padre (il cosiddetto “gran terremoto”<sup>1</sup>), avvenuta tra l'8 e il 9 agosto 1838, Søren riuscì a completare gli studi e a perdonarlo: nei suoi *Papirer*, egli lo definì un “amico devoto”<sup>2</sup>. La severa educazione religiosa del padre plasmò tuttavia il rapporto estremamente serio di Kierkegaard con la fede: proprio in *Briciole filosofiche* si avverte infatti tutto il significato attribuito al *momento* della nascita della coscienza eterna, e soprattutto al rapporto che il singolo instaura con la fede.

Oltre al padre, un'altra persona sconvolse la vita del filosofo: si tratta di Regine Olsen, figlia del consigliere di Stato Olsen. Tra i due fu amore a prima vista<sup>3</sup> e presto si fidanzarono (8 settembre 1840). Tuttavia, l'anno successivo il fidanzamento venne rotto: l'8 agosto Søren rese l'anello a Regine e l'11 ottobre i due si lasciarono definitivamente. Fu il filosofo a volere la separazione, ma le ragioni di questo gesto sono molteplici e, comunque, incomplete: alcune pagine dei suoi diari sono state strappate<sup>4</sup>. Nonostante la rottura, Kierkegaard continuò ad

---

<sup>1</sup> J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Copenaghen, 2000; trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – Una biografia*, Roma, Castelveccchi, 2013, cit. p. 113-114: “Fu allora che ci fu il grande terremoto, il tremendo sconvolgimento che all'improvviso mi impose un nuovo, infallibile criterio di interpretazione di tutti i fenomeni. Fu allora che presentii che l'età avanzata di mio padre non era una benedizione divina, ma piuttosto una maledizione, e che le eminenti doti intellettuali della nostra famiglia ci erano state concesse solo per tormentarci a vicenda. [...] Una colpa doveva gravare su tutta la famiglia, un castigo di Dio vi pendeva sopra: essa doveva scomparire, rasa al suolo dalla mano onnipotente di Dio, cancellata come un tentativo malriuscito”.

<sup>2</sup> *Pap.* II A 243.

<sup>3</sup> Scrisse Kierkegaard nei suoi *Papirer* il 2 febbraio 1839, quando incontrò Regine: “Tu padrona, *regina* del mio cuore, celata nel più profondo segreto del mio petto, nella mia più totale concezione della vita, là dove identica è la distanza dal cielo e dall'inferno, divinità sconosciuta! Oh potessi credere veramente alle narrazioni dei poeti che vedendo la prima volta l'oggetto amato, si crede d'averlo visto tanto tempo prima, che ogni amore come ogni conoscere è memoria, che nel singolo individuo l'amore ha le sue profezie, i suoi modelli, i suoi miti, il suo Vecchio Testamento!”, *Pap.* II A 347.

<sup>4</sup> Søren riteneva che sarebbe stato un male per entrambi, se fossero rimasti insieme. Si legge infatti nei suoi *Papirer*: “Ma se fosse stato necessario darle una spiegazione, avrei dovuto iniziarla a cose spaventose, quali il mio rapporto a mio padre, la sua malinconia, la notte eterna che l'avvolgeva, i miei travimenti, i miei desideri ed eccessi”, *Pap.* IV A 107.

amare fedelmente Regine: le sue stesse opere furono dedicate tutte a lei. “Ogni suo scritto, ogni sua battaglia, ogni sua avventura è in qualche modo uno sfondo per questo gesto”<sup>5</sup>, scrive Lukács in proposito: fu quindi primariamente per lei che Kierkegaard “comprese all’indietro” la sua vita, per metabolizzare appieno ciò che accadde.

Nell’ambito accademico e religioso, Kierkegaard si oppose fermamente alle teorie deterministe hegeliane e al presunto allontanamento della Chiesa danese dal vero significato della cristianità, menzionando a più riprese tali questioni all’interno delle sue opere e scagliandosi contro le ipocrisie delle teorie proposte con la fervente vena polemica che lo contraddistinse fin da bambino. In diretto contrasto con Hegel, il filosofo danese critica la pretesa di individuare un sistema logico in cui i singoli perdono di consistenza; egli tenta invece di salvare il singolo dall’appiattimento del flusso continuo e disinteressato della necessità. “Non si può dare un sistema dell’esistenza”<sup>6</sup>, afferma infatti, all’interno della *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*.

“È proprio vero quel che dicono i filosofi: ‘la vita va compresa all’indietro’. Ma non bisogna dimenticare l’altro principio, che ‘si vive in avanti’”<sup>7</sup>, si legge nei *Journalen* del filosofo danese. E spesso è proprio questa la funzione di un diario personale: tornare indietro nella propria storia per coglierne il senso. Nell’istante in cui si vive, infatti, non si comprende mai pienamente ciò che accade: si incontra il mondo in modo spontaneo, e ciò che resta in noi è la commistione della nostra interiorità che entra in rapporto con gli eventi del mondo esterno. Tuttavia, non bisogna mai dimenticare che questa esistenza non va solo compresa, ma va pur vissuta, e va vissuta in avanti. È inevitabile volgere lo sguardo all’indietro nella propria storia, poiché solo allora si riesce a osservare l’andamento del sentiero finora percorso, ma l’invito del filosofo è di non dimenticare, prima di tutto, di vivere, di collocarsi nella propria esistenza. Questo perché l’autore non intende porre un sistema della storia, ma propone una serie di diverse prospettive che si affacciano sulla storia, esortando ciascuno a comprendere la propria.

Per tutta la sua breve vita – nacque infatti il 5 maggio 1813 e morì ad appena 42 anni, l’11 novembre 1855 – Søren Aabye Kierkegaard tentò di “comprendere all’indietro” il proprio vissuto, tornando sui suoi passi lungo lo sbiadito sentiero del ricordo: l’esito della sua ricerca non fu mai identico, poiché lui stesso era una persona differente in ogni approccio. Si armò della sua penna e mise per iscritto ciascuno dei viaggi che intraprese nel proprio passato, navigando i suoi rapporti complicati con il padre Michael Pedersen Kierkegaard, con la sua amata Regine Olsen, con la fede e la Chiesa danese e con la propria stessa esistenza.

Il nostro prolifico autore espresse ogni movimento della sua anima, sia in modo diretto, nella sconfinata quantità di carte e diari personali, sia in modo indiretto, nella fittissima rete delle sue opere. I suoi scritti sono infatti una sinfonia di opere pseudonime che dialogano tra loro, in modo esplicito e implicito, creando armonie sempre differenti, mai univoche. Le voci dei vari pseudonimi hanno ciascuna un timbro ben definito, ogni autore fittizio è un personaggio

---

<sup>5</sup> G. LUKÁCS, *Die Seele und die Formen*, a cura di Ferenc Jánossy Berlino, 1910; trad. it. di S. Bologna, *L’anima e le forme*, Milano, SE, 2012, p. 55.

<sup>6</sup> S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter* 7, p. 114; trad. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, Bologna, Zanichelli, 1962, vol. I, p. 315.

<sup>7</sup> *Journalen* JJ: 167 (1843), in *SKS* 18, p. 194; trad. it. di C. Fabro, *Diario*, Brescia, Morcelliana, 1980, vol. 3, p. 95.

a tutto tondo, una figura emblematica che ha un proprio sistema di pensiero, un proprio stile di scrittura, una propria personalità. Come afferma Joakim Garff, gli pseudonimi kierkegaardiani sono come prismi che rifrangono la luce.

Kierkegaard si distanzia da ciò che scrive e quasi mai vi si identifica completamente: giunge anzi a pregare chiunque si interessi a lui di non considerarlo autore di alcuno scritto che non porti il suo nome<sup>8</sup>. Tuttavia, se si osserva attentamente, piccoli indizi rivelano il vero autore che si cela dietro la maschera: Kierkegaard non fu infatti un seduttore né un marito. Quando scrisse *Enten-eller*<sup>9</sup> si trovava esistenzialmente già oltre lo stadio estetico e quello etico: espresse la sua vera collocazione esistenziale attraverso lo pseudonimo Victor Eremita, il cui nome evoca idealmente il fatto che il filosofo fosse “già nel chiostro”<sup>10</sup>. Sebbene dunque Kierkegaard non sia mai presente in prima persona in questi scritti, ne è al contempo il sottofondo, come scomponendosi in tanti “io” e consegnando ciascuno nelle mani di uno pseudonimo<sup>11</sup>: si racconta tra le righe, non manifesta i suoi propri pensieri, se non nei *Discorsi edificanti*, unica opera che riporta la sua firma.

Nella stesura di questo testo, di conseguenza, non è mia intenzione tentare di ricostruire un suo sistema di pensiero, poiché non lo si scorge tra le pagine, né era volontà di Kierkegaard costruirne uno. Il sistema è infatti una mediazione, è oggettivo, dissolve entro di sé l’individualità: per questo Kierkegaard vi contrappone i propri personaggi-idea. Similmente a Dostoevskij, anche in Søren Kierkegaard è arduo trovare l’autore dietro le figure che egli stesso propone, ma bisogna prestare attenzione, poiché non è l’autore che si trova, alla conclusione del grande viaggio che costituisce lo studio di queste opere, bensì il lettore. Il singolo si specchia nell’opera, e proprio lì dentro egli scopre se stesso, vi si riconosce: “Opere come queste sono degli specchi: quando una scimmia vi si guarda, non può apparirvi un apostolo”, recita infatti la citazione di Lichtenberg che il filosofo danese pone in *incipit* a *In vino veritas*.

Kierkegaard dà voce quindi a ogni forma dell’anima, ogni modo in cui l’individuo può rapportarsi all’esistenza: in *Enten-eller* non solo sono confrontati due punti di vista tra loro opposti – estetico ed etico – ma soprattutto viene testimoniato il *rapporto* tra di essi, come il rapporto tra tutti gli pseudonimi che l’opera stessa conta; in *Timore e tremore*, di cui Johannes de Silentio è l’unico narratore, è nel *rapporto* con la storia di Abramo che l’autore pseudonimo prova a trovare la sua verità; se poi ci si fa spazio tra le pagine di *Briciole filosofiche* e della relativa *Postilla conclusiva non scientifica* si può rilevare come, ancora una volta, il discorso si fondi sul *rapporto* tra il maestro e il discepolo e, successivamente, tra Dio

---

<sup>8</sup> J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Copenaghen, 2000; trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – Una biografia*, Roma, Castelvechi, 2013, cit., p. 173: “Prego le brave persone che si interessano a me, di non considerarmi mai autore di qualcosa che non rechi il mio nome”.

<sup>9</sup> Da sola, *Enten-eller* conta già cinque pseudonimi: l’esteta, autore delle “carte di A”, al cui interno si trova anche il *Diario del seduttore*, scritto dal seduttore Johannes (che tuttavia si ipotizza possa essere una sorta di *alter-ego* di A, come si vedrà in seguito); l’autore delle “carte di B”, ossia l’assessore Wilhelm; il pastore dello Jylland, autore di una predica contenuta in una delle lettere di Wilhelm; infine, l’editore dell’opera, colui che ha trovato gli scritti di A e di B, Victor Eremita.

<sup>10</sup> SV XIII, 561 (*SFV*).

<sup>11</sup> R. GARAVENTA, *Kierkegaard*, in *Filosofica*, a cura di R. Radice, Milano, RCS Media Group S.p.A., 2017, vol. 11, p. 22: “In realtà Kierkegaard, descrivendo la visione del mondo e la psicologia dei protagonisti o degli autori delle sue opere pseudonime, ha presentato aspetti o lati della sua complessa e multiforme personalità seguendo una tecnica adottata da molti altri scrittori. Egli è riuscito a immedesimarsi nei personaggi delle sue opere pseudonime, perché ne condivideva la psicologia e le esperienze”.

e l'uomo – per non parlare del fatto che, come testimonia Johannes Climacus nella *Postilla*, l'intera narrazione di *Briciole filosofiche* abbia come obiettivo far entrare *in rapporto* con la fede anche chi non è credente. Persino l'intera impostazione della comunicazione per opere pseudonime incarna proprio questo scopo.

La chiave della filosofia kierkegaardiana non sta quindi nella posizione di un principio, ma in un *rapporto*, che si instaura *in primis* tra l'autore e il lettore: all'affermazione di Lichtenberg aggiungo che le sue opere sono anche come ponti, poiché avvicinano l'individuo all'esistenza, spingendolo a mettersi in gioco, anziché osservare da lontano.

Da ciò si può concludere che anche l'oggetto della mia ricerca, la filosofia della storia, non riguarda il *τί*, quindi *cosa sia* la storia, bensì il *rapporto* che l'individuo instaura *con* la storia, che altro non è che l'esistenza – sua e di chi è venuto prima di lui.

Mi appresto dunque io stessa a raccontare questa storia, multiforme e sfaccettata, come la punta di un diamante, lasciando dialogare le voci che Kierkegaard pone sulla scena, in modo che restituiscano il loro spettro luminoso. Nella fattispecie, mi propongo di risalire, attraverso un approccio simile al paradigma indiziario menzionato da Carlo Ginzburg<sup>12</sup>, alle diverse visioni della storia espresse, direttamente o indirettamente, all'interno di alcune opere pseudonime. Oltre a quelle principali in cui il tema della filosofia della storia viene trattato più esplicitamente, ossia *Timore e tremore* di Johannes de Silentio, *Briciole filosofiche* e la *Postilla conclusiva non scientifica* di Johannes Climacus, aspiro dunque a individuare in che modo, in trasparenza, gli pseudonimi messi sulla scena in *Enten-eller* contribuiscano con la loro visione (facendo riferimento, talvolta, anche ad altri filosofi): come da un lato l'esteta A subisce la sua disperazione, nel vicolo cieco della necessità; come dall'altro l'assessore Wilhelm, l'uomo etico, scioglie il nodo in cui si incastra l'amico A, per proporre invece una visione della storia individuale come un compito che ciascuno ha da portare a termine, ossia quello di diventare se stessi.

Sarà una storia “non-storica”, non in forma di trattato ma di un'opera lirica, con due atti e un intermezzo: ogni personaggio salirà sul palco e porterà in scena le proprie arie, sul sottofondo orchestrale di una comunicazione rivolta all'esistenza, lontana dal determinismo e dall'oggettività che aliena l'individuo. E tuttavia questa storia non avrà un esito univoco, poiché essa non è che l'insieme di tutte le storie individuali di ognuno dei personaggi. Proprio come lo è la storia in generale, che è la fitta rete delle storie di ciascun individuo che esiste ed è esistito: essa è viva e dinamica, come una tela in cui ogni filo trova il suo posto e la sua importanza fondamentale. Poiché in ultima istanza sta proprio al singolo, al lettore, dare l'esito definitivo, riconoscere se stesso in una delle prospettive e collocarvi.

Questa storia non è dunque risolutiva, non trova la risposta a un quesito, non consegna al lettore la chiave, bensì spalanca varie porte di fronte a lui, porgendogli una domanda: “quale scegli?”

---

<sup>12</sup> Cfr. C. GINZBURG, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cura di A. Gargani, Torino, Einaudi, 1979.

## ATTO I

1. Il distacco dal sistema hegeliano e l'abbandono della pretesa scientifica

Una considerazione ad ampio raggio sulla filosofia della storia nel pensiero di Søren Kierkegaard muove a partire da una forte critica al pensiero hegeliano, e coinvolge vari elementi, tutti interconnessi: opponendosi a quello che si configura come un sistema storico anonimo, oggettivo, in cui il soggetto si dissolve e si riduce a un mero momento dialettico, il filosofo danese si impegna a salvare il soggetto esistente, tentando di riportare l'attenzione sull'interiorità del rapporto del soggetto con la storia, un rapporto non indifferente ma empatico. Vi è infatti un'intima connessione tra la storia e l'esistenza: in particolare, è attraverso la penna dell'assessore Wilhelm, autore delle *Carte di B* in *Enten-eller*, e ancor di più di Johannes de Silentio in *Timore e tremore*, che Kierkegaard mette in luce il modo in cui l'individuo può davvero appropriarsi della sua storia e, pertanto, far pace con l'esistenza.

Due scritti, poi, in cui Søren Kierkegaard si espone largamente, per quanto riguarda la filosofia della storia, sono sicuramente *Briciole filosofiche* e la *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*. Per quanto pseudonime – scritte entrambe da Johannes Climacus – queste opere si inseriscono nel binario del pensiero dell'autore sull'argomento, in quanto raccolgono riflessioni che si trovano in trasparenza, come si potrà osservare in corso d'opera, anche in altri scritti.

In *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*, innanzitutto, Wilhelm riflette sull'approccio della filosofia alla storia e invita a recuperare l'*enten-eller* che ognuno trova nella vita quotidiana anche nell'accostamento alla storia, per non rischiare di cadere nell'errore di vedere il passato come innervato dalla necessità.

Ancora, in *Timore e tremore* Johannes de Silentio, con il suo monito “*Nam tua res agitur!*”, spinge il lettore a non affrontare la storia di Abramo – e in parallelo, come afferma Isabella Adinolfi in *Il segreto di Abramo*<sup>13</sup>, la storia in generale – con indifferenza, bensì costringe a calarsi nella vicenda come se si camminasse a fianco del patriarca della fede; un approccio quindi soggettivo alla storia, piuttosto che oggettivo e distaccato.

Infine, Kierkegaard stesso, nei suoi *Papirer*, proprio nel 1843 – anno di pubblicazione di *Enten-eller* e *Timore e tremore* – scrive:

È proprio vero quel che dicono i filosofi: “la vita va compresa all'indietro”. Ma non bisogna dimenticare l'altro principio, che “si vive in avanti”. Formula che, quanto più la si sviscera tanto più porta a concludere che non si comprende mai bene la vita nella sua finitezza temporale, perché nessuno dei suoi momenti mi dà in effetto quella calma indispensabile per assumere l'atteggiamento di guardare indietro.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cfr. I. ADINOLFI, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di “Timore e tremore”*, Genova, il melangolo, 2018, pp. 31-32: “[...] il primo filo che dunque seguiremo all'interno di *Timore e tremore* è quello della comprensione e comunicazione della storia. Al centro di quest'opera c'è infatti la storia di Abramo e, analizzando questa ‘magnifica’ vicenda, Kierkegaard svolge alcune originali considerazioni di carattere generale sulla storia, su come dev'essere compresa e comunicata [...]”.

<sup>14</sup> *Journalen JJ*: 167 (1843), in *SKS* 18, p. 194; trad. it. di C. Fabro, *Diario*, Brescia, Morcelliana, 1980, vol. 3, p. 95.

Tuttavia, è proprio in *Briciole filosofiche* che ci si accosta maggiormente alla questione filosofica della storia. Essa è affrontata in modo “non scientifico”, dunque evitando precisamente il tentativo di fondare un sistema della storia: Climacus non intende fornire un’alternativa al sistema hegeliano, bensì distruggerne le stesse premesse.

Nel rispondere alla domanda se il passato sia più necessario del futuro, ciò che l’autore trova scandaloso è l’identificazione, operata da Hegel, del necessario con l’unità di possibile e reale. La confusione denunciata da Climacus consiste precisamente nel passaggio da una categoria modale all’altra, che egli considera una vera e propria contraddizione: se il possibile diventasse necessario in virtù del suo diventare reale, si dovrebbe infatti ammettere che la possibilità si trasformi in necessità. Ma una tale trasformazione è, per Climacus, impensabile, poiché il necessario, proprio in quanto necessario, non è soggetto al divenire. È immutabile per definizione. Il necessario è infatti ciò che non può non essere, ciò che non può essere diversamente da ciò che è. E dunque il necessario di per sé non può divenire.

Possibilità e necessità devono quindi rimanere separate, poiché differiscono non nell’essere – come la possibilità e la realtà – bensì nell’essenza: il passaggio da una categoria modale all’altra risulta dunque impossibile. Come scrive Ingrid Basso in *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, Climacus sostiene che “la necessità che si attribuisce allo storico come a ciò che è diventato reale, non è che un errore di prospettiva, tant’è che chi è contemporaneo non vede mai la necessità di esso”<sup>15</sup>.

Se ci si accosta nuovamente alla dialettica hegeliana dopo aver affrontato l’*Intermezzo*, ci si rende conto che nessun discorso regge più: infatti, ciò che dava senso a tale teoria – e ciò che Climacus confuta – era proprio l’affermazione per cui la necessità sia l’unione di possibilità e realtà.

La teoria hegeliana da cui prende le mosse Climacus afferma che la storia è una caratteristica intrinseca allo spirito di cui è caratterizzato l’umano – che si contraddistingue dalla natura proprio perché, in quanto spirito, esso è storia, mentre la natura, non essendo capace di autocoscienza, non ha storia. Lo spirito, inoltre, essendo capace di una razionalità più elevata di quella naturale, coincide con il principio di tutta la realtà, ossia con l’“Assoluto”. Tuttavia, lo spirito non è immediatamente identificabile con l’Assoluto, bensì ne è la manifestazione nella realtà, una manifestazione dinamica e progressiva: la razionalità umana, infatti, a differenza di quella della natura, non si ripete identica a se stessa ma si sviluppa nel tempo. Ecco dunque la storia: lo sviluppo della razionalità umana, attraverso la storia dei popoli e il conflitto tra di essi.

La storia, come d’altra parte lo spirito, si muove teleologicamente, ossia verso uno scopo: un più alto grado di autocoscienza. Ma subentra ora l’elemento della necessità: tale movimento dello spirito avviene infatti indipendentemente dalle cause particolari che contribuiscono allo sviluppo storico; lo spirito si sviluppa dunque in modo necessario, poiché è orientato verso gradi sempre più alti di autocoscienza, gradi che si fanno sempre più vicini al punto di arrivo, ossia l’Assoluto. Da ciò deriva che lo sviluppo storico è formato sì da una serie di eventi

---

<sup>15</sup> I. BASSO, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, in *Strumenti e ricerche. Nuova serie*, a cura di P. Colonnello, Napoli, Guida Editore, 2019, p. 29.

possibili che divengono reali, ma tale “diventare reale” è mosso da una diversa concezione del possibile. Si legge, infatti, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*:

Specialmente in filosofia non si deve mai parlare di mostrare che qualcosa sia possibile, o che qual cos'altro sia anche possibile, o che qualcosa, come anche si dice, sia pensabile. Anche lo storico resta per tal modo avvisato di non usare questa categoria, già dichiarata non vera; ma la sottigliezza del vuoto intelletto sommamente si compiace nel vano escogitare possibilità e serie di possibilità.<sup>16</sup>

La possibilità, secondo Hegel, non è quella caratteristica che accompagna, in ugual misura, tutti gli eventi che possono realizzarsi, bensì rappresenta soltanto la condizione che permette a un evento di diventare reale. Da ciò deriva che il possibile “deve diventare reale”<sup>17</sup>, prendendo parte allo svolgimento di una storia che *deve* realizzarsi. “Questa realtà svolta” pertanto “è la necessità”<sup>18</sup>, ossia un'unione di possibile e reale. Uno storico, dunque, non dovrebbe tenere in considerazione la categoria della possibilità: se un evento è avvenuto ed è avvenuto in un dato modo, non bisognerebbe preoccuparsi di come le cose avrebbero potuto essere. Se per Hegel la possibilità è ciò che permette la realizzazione di un evento che deve comunque accadere, secondo Climacus la possibilità è un territorio indefinito, ambiguo e multiforme, che prende una forma con *un* divenire reale sulla base di una causa libera, non necessitante. La differenza tra i due modi di vedere la storia è evidente: se il primo trova alla base del percorso storico la necessità, il secondo vi scorge la libertà.

Nello stesso concetto di “metodo”, un termine prettamente scientifico che è utilizzato anche dalla dialettica hegeliana, è implicito un movimento teleologico, ma è ben diversa la collocazione del *τέλος* a seconda delle prospettive filosofiche. Annota Climacus all'interno dell'*Intermezzo*:

Già sia il termine sia il concetto di metodo indicano sufficientemente che il progredire di cui qui si può parlare è di tipo teleologico; ma se ogni progredire è di questo tipo, allora c'è una pausa in ogni momento [...]; c'è una pausa del diventare reale e della possibilità proprio perché il *τέλος* sta fuori. Se una sola strada fosse quella percorribile, allora il *τέλος* non starebbe fuori ma dentro lo stesso progredire, anzi starebbe dietro, così come accade nel progredire di ciò che è immanente.<sup>19</sup>

Non solo il progredire di cui parla Hegel è di tipo teleologico, ma il *τέλος* che muove ogni ingranaggio della macchina non è esterno, bensì interno: esso è il presupposto su cui si regge l'intera struttura; nel caso di Hegel, è la necessità.

Interessante in proposito è la tesi di Karl Löwith, esposta nell'*Introduzione* di *Significato e fine della storia*, secondo cui “la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica

---

<sup>16</sup> G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1817; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1963, p. 133.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 135.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in *Søren Kierkegaards Skrifter* 4, p. 280; trad. it. di U. Regina, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2012 p. 124.

in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico”<sup>20</sup>: Löwith analizza il fenomeno della filosofia della storia, affermando che faccia perno proprio sulla fede. Secondo Löwith, la filosofia della storia si radica nella convinzione per cui la storia sia sorretta da un principio fondativo, che determina il suo senso intrinseco e il suo scopo ultimo. Si comprende, in tal modo, come la filosofia e la teologia siano così strettamente legate, nell’ambito della filosofia della storia: la storia infatti viene interpretata come *storia della salvezza*. Un retaggio prettamente ebreo e cristiano. Scrive Löwith:

Per gli ebrei e per i cristiani la storia significa anzitutto il divenire della salvezza. Come tale essa è di pertinenza dei profeti e dei predicatori. La filosofia della storia e la sua ricerca di un senso ultimo sono scaturite dalla fede escatologica in un fine ultimo della storia della salvezza. Durante l’era cristiana anche la storia politica fu sottoposta all’influenza fatale di questo sostrato teologico. Il destino dei popoli fu interpretato come predestinazione divina. Non è affatto un caso che nell’uso linguistico vengano scambiate le parole “senso” e “scopo”, come pure “senso” e “fine”: è in generale il fine che determina l’importanza del “senso”. Il senso di tutte le cose che non sono quello che sono per natura, ma che sono invece volute e create da Dio o dall’uomo, è definito dal loro perché o dal loro scopo. Un tavolo è un “tavolo” proprio perché si riferisce ad una finalità che trascende il suo essere materiale. Anche gli eventi storici sono giustificati soltanto se rimandano ad uno scopo che trascende i fatti; e poiché la storia si muove nel tempo, lo scopo deve essere una meta futura. Né gli eventi singoli né una successione di eventi sono in quanto tali significativi e riferiti ad un fine.<sup>21</sup>

A questa analisi si può facilmente collegare la visione della storia di Hegel: infatti, lo spirito, che è storia, si sviluppa nel tempo e il suo senso è determinato dal fine di arrivare, mediante il raggiungimento di gradi sempre più alti di autocoscienza, alla corrispondenza con l’Assoluto. Tuttavia, una tale interpretazione non può essere scientifica: “Infatti, come si potrebbe fondare scientificamente la fede nella salvezza?”<sup>22</sup> Löwith si pone sulla stessa linea argomentativa di Kierkegaard-Climacus, che contrasta la pretesa della speculazione di rendere scientifica la fede e, in parallelo, anche la storia. Questo tentativo si evince già dai titoli scelti per le opere: Climacus propone infatti una “filosofia in briciole”, non sistematica, e una postilla di carattere “non scientifico”, con l’intenzione di recuperare ciò che, a suo avviso conta davvero: la soggettività, l’interiorità, l’“*idea per la quale io voglia vivere e morire*”<sup>23</sup>.

Climacus si rende conto che la speculazione, con la sua pretesa di rendere scientifico tutto ciò che stringe tra le sue grinfie, vuole ridurre la fede a un momento della coscienza, e si accorge inoltre che tutto ciò “non era qualcosa di accidentale, ma si doveva trovare piantato molto profondamente nell’orientamento di tutta l’epoca nostra”<sup>24</sup>, uno scivolamento verso

<sup>20</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago, Illinois, 1977; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, il Saggiatore, 2010, p. 22.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>23</sup> *Søren Kierkegaards Papirer*, a cura di P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, vol. I, A, 75.

<sup>24</sup> S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, in *Søren Kierkegaards Skrifter* 7, p. 220; trad. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, Bologna, Zanichelli, 1962, vol. II, p. 51.

l'impersonale, in direzione della dimenticanza dell'esistenza. Da qui, dunque, procede la scelta di una comunicazione indiretta: come illustra Basso, si tratta di un'esposizione con carattere "solo fintamente oggettivo, allo scopo di mostrare che questo modo di comunicare non sortisce alcun effetto, quando ciò che deve essere comunicato è un senso vissuto"<sup>25</sup>.

Anche Climacus intende dunque raccontare la storia della salvezza – intrecciata con l'interpretazione storica<sup>26</sup> – ma lo fa in modo da farla arrivare non solo a chi ha la fede, ma anche a chi non ce l'ha: da qui scaturisce, secondo Basso, il tentativo poetico dell'autore pseudonimo, "un altro modo per poter parlare della 'storia della salvezza' a chi non abbia la fede, senza farne svaporare il senso vissuto"<sup>27</sup>. L'obiettivo è recuperare ciò che Climacus avverte si sia perduto nella sua epoca: "cos'è **esistere** e cosa significa l'**interiorità**"<sup>28</sup>.

## 2. Oggettivo e soggettivo: il rivolgimento della prospettiva comune

È ben l'ora che ci si metta in guardia contro la magnanima e magnanimizzata, la eroica oggettività con la quale molti pensatori pensano per conto di tutti, non per il loro proprio... [...] ciò dipende dal fatto che non si ha alcuna idea di che cosa sia questo tale "sé".<sup>29</sup>

Il giudizio perentorio scelto come esergo proviene dalla penna dell'autore pseudonimo delle *Carte di B* in *Enten-Eller*, Wilhelm, che, all'interno de *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*, prende una forte posizione nei riguardi di una tendenza della sua epoca: la comunicazione oggettiva.

È significativo cominciare proprio con questo passaggio, poiché compare un termine molto comunemente utilizzato, che può per questo non destare sospetti, a un primo sguardo, ma sul cui significato vale la pena di soffermarsi per chiarirne le sfumature, sia sul piano ordinario che filosofico. Si tratta del termine "oggettivo".

"Oggettivo", insieme alle sue varianti – oggettivamente, oggettività – viene comunemente utilizzato per conferire legittimità a un discorso o a un dato riportato. Quando si afferma che qualcosa sia "oggettivamente vero", si vuole infatti collocare quel dato su un livello comune a tutti, qualcosa che sia, insomma, indiscutibilmente vero.

Nelle opere di Kierkegaard, il termine "oggettivo" presenta, però, anche una valenza scientifica, derivata dall'autorità conferita alle scienze esatte nella sua epoca. Allora, infatti, si attribuiva alle scoperte scientifiche e ai discorsi speculativi un carattere di assoluta certezza: basandosi infatti su dati osservabili, conclusioni e dimostrazioni, gli studi scientifici

---

<sup>25</sup> I. BASSO, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, in *Strumenti e ricerche. Nuova serie*, a cura di P. Colonnello, Napoli, Guida Editore, 2019, p. 16.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 15: "Osservando più da vicino l'orizzonte escatologico del testo, bisogna sottolineare ancora una volta che la possibilità di concepire un tempo come un tempo di attesa presuppone la fede. La forma dell'attesa è quindi data da uno sguardo già configurante nei confronti del passato e così del futuro: è questo che permette appunto di parlare di storia".

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>28</sup> SKS 7, p. 220 / PC II, p. 51, grassetto presente nel testo.

<sup>29</sup> S. KIERKEGAARD, *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, in SKS 3, p. 165; trad. it. di A. Cortese, *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1977, vol. V, p. 34.

venivano considerati capaci di comunicare delle verità universali, e ciò che comunicavano veniva percepito come indiscutibilmente accertato.

A differenza dell'epoca di Kierkegaard, attualmente la posizione delle scienze in merito alle teorie formulate è profondamente diversa: i dati raccolti non vengono infatti intesi come una verità incontrovertibile, bensì come modelli che cercano di *avvicinarsi* il più possibile alla realtà, ma senza avanzare la pretesa di un sapere assoluto. La scienza oggi non intende più comunicare una verità assoluta, ma relativa alle dimostrazioni e ai risultati finora ottenuti: qualcosa di dimostrato scientificamente è dunque vero, ma sempre *fino a prova contraria*. Pertanto, se oggi a “oggettivo” venisse data una valenza scientifica, si incorrerebbe in un uso improprio del termine.

Il rovescio della medaglia, l'opposto complementare di “oggettivo”, è “soggettivo”. Nel linguaggio comune, il termine “soggettivo” fa invece riferimento a quanto concerne al soggetto, al singolo. Ci si sposta dunque da un piano più ampio, comune a ognuno, o comunque di generica validità, a una dimensione più ristretta, relativa, circoscritta. Tuttavia, la valenza di tale espressione è molto diversa dal suo opposto: se a “oggettivo” veniva conferito un certo valore di verità, a “soggettivo” ne viene assegnato uno minore.

Sul piano filosofico, un'accezione negativa della soggettività è data dal grande avversario di Kierkegaard, Hegel: egli la definisce infatti come limitata, in quanto unilaterale ed essenzialmente manchevole. Scrive infatti il filosofo tedesco in *Estetica*:

In quanto il contenuto degli interessi e degli scopi è presente soltanto nella forma unilaterale del soggettivo, e l'unilateralità è un limite, questa mancanza si dimostra insieme come una inquietezza, un dolore, come qualcosa di *negativo*.<sup>30</sup>

Tale considerazione difettosa del soggetto rappresenta una nota dolente agli occhi di Kierkegaard, che invece intende restituire alla soggettività la sua validità, ponendola persino al di sopra dell'oggettività. Si legge, infatti, nei suoi *Diari*:

L'errore sta principalmente in questo: che l'universale in cui l'hegelismo fa consistere la verità (e il singolo diviene la verità se è sussunto sotto di esso) è un astratto: lo stato, ecc. Egli non arriva a dire che è la soggettività in senso assoluto, e non arriva alla verità: al principio che realmente, in ultima istanza, il singolo sta più in alto dell'universale.<sup>31</sup>

L'opposizione alla teoria hegeliana da parte del filosofo danese non si ferma al contenuto delle sue opere, ma è veicolata da una comunicazione precisa: grazie alla dissimulazione letteraria che adotta con la sua architettura di autori pseudonimi, Søren Kierkegaard non si rivolge a un pubblico ampio e anonimo, ma al singolo, a *ogni* singolo. Stimola il lettore a non restare distaccato dalle questioni trattate, ma, al contrario, a pensarsi *dentro* il testo, in prima persona, poiché è proprio *a lui* che esso parla.

Afferma infatti, per bocca di Climacus nella *Postilla conclusiva*, che “il pensiero oggettivo è completamente indifferente verso la soggettività e con ciò anche verso l'interiorità e

---

<sup>30</sup> G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Aesthetik*, Berlino, 1835; trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1978, vol. I, p. 132.

<sup>31</sup> S. KIERKEGAARD, *Papirer*; trad. it. di C. Fabro, *Diario*, Brescia, Morcelliana, 1980-1983, X A 426.

l'appropriazione: la sua comunicazione pertanto è diretta"<sup>32</sup>. La comunicazione dell'interiorità, al contrario, utilizza una riflessione doppia: "Questa assume che la soggettività esistente nell'interiorità dell'isolamento [...] si vuol comunicare, e quindi vuole a un tempo avere il proprio pensiero nell'interiorità della sua esistenza soggettiva e tuttavia comunicarsi"<sup>33</sup>. La comunicazione soggettiva cerca infatti di comunicare il movimento dell'esistenza, che è impossibile da pensare, e dunque da esprimere in modo diretto: per questo motivo si fa ricorso alla riflessione doppia.

Il modo di comunicare indiretto, tipico di Kierkegaard, è finalizzato dunque anche questo: a far sì che ogni singolo, nell'approcciarsi agli scritti, affronti la questione trattata non come distante da sé, ma come qualcosa che riguarda anche lui in prima persona.

Chiunque sia curioso, infatti, come di fronte a un dipinto, non può che avvicinarsi per riuscire a osservare ogni dettaglio: non appena si trova avvinto, non riuscirà più a distinguere dove finisce se stesso e dove inizia il dipinto, poiché, proprio come di fronte a uno specchio, la sua anima comincia a riflettervisi. Un tale effetto, raggiunto nelle opere di Kierkegaard, è dovuto al fatto che per primo l'autore stesso si sia raccontato, seppur in modo dissimulato, all'interno del testo: "Il pensatore soggettivo deve subito badare che la forma debba con arte avere tanta riflessione quanto egli esistendo ne ha nel suo pensiero"<sup>34</sup>. Anche Kierkegaard codifica infatti l'esperienza della propria esistenza nelle sue opere; per questa ragione non bisogna attribuire direttamente le parole di ogni pseudonimo al filosofo stesso: perché non è l'autore stesso a esprimersi direttamente, bensì si serve di un altro, un personaggio-idea, a cui affida una narrazione. Si tratta di una comunicazione soggettiva e, di conseguenza, indiretta.

Non appena ci si fa strada tra i veli di questa comunicazione indiretta, ci si trova di fronte a un totale distacco dall'apoteosi della filosofia hegeliana. "Meglio bene impiccato che male sposato"<sup>35</sup>, riporta infatti Johannes Climacus nell'*incipit* di *Briciole filosofiche*, citando Shakespeare<sup>36</sup> per poi, nella *Prefazione* della *Postilla*, spiegare il senso di tale esergo: "Meglio bene impiccato che non, mediante un matrimonio infelice col sistema, aver contratto parentela con tutto il mondo"<sup>37</sup>.

L'intento di Climacus – che riflette quello di Kierkegaard stesso – è quello di salvare il singolo da un sistema che, altrimenti, lo inghiottirebbe senza lasciarne traccia. Per questo motivo è preferibile essere bene impiccati che male sposati: se si "contrae parentela con tutto il mondo", come avviene al singolo se tenta di esistere in un sistema come quello hegeliano – che invece riduce irrimediabilmente il singolo a un momento nella storia progressiva dello spirito –, invece di riuscire nell'intento di esistere, di essere un soggetto.

Proprio all'interno della *Postilla*, Climacus illustra quanto è importante il rapporto che il singolo deve avere con la verità, evidenziando che la verità è quella che è perché è vera per il singolo.

---

<sup>32</sup> SKS 7, p. 76 / PC I, p. 272.

<sup>33</sup> Ivi, SKS p. 74 / PC I, p. 270.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, in SKS 4, p. 214; trad. it. di U. Regina, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 39.

<sup>36</sup> W. SHAKESPEARE, *Thelfth-Night or What you wil*, I 5.

<sup>37</sup> SKS 7, p. 9 / PC I, p. 203.

In questo modo, Climacus ribalta la stessa contrapposizione tra oggettivo e soggettivo finora osservata: se prima la condizione della veridicità stava nella comunanza con tutti, quindi nell'oggettivo, ora il centro si è spostato all'interno del singolo, nel soggettivo.

Una reazione, questa, all'andamento che Climacus (ma anche altri pseudonimi, come si vedrà in seguito) percepisce all'interno della società a lui contemporanea: la febbre del pensiero speculativo, che si infila anche dove a suo avviso non dovrebbe entrare – la fede soprattutto, nella prospettiva di Climacus, ma anche la storia. In netto contrasto con la filosofia hegeliana, Climacus individua i problemi di una visione e comunicazione sistematica, che produce illusioni da cui facilmente ci si fa ingannare, discorsi che accarezzano l'orecchio ma che non rendono fertile l'anima: “La tendenza sistematica promette tutto e non acchiappa nulla”<sup>38</sup>.

Come commenta Lukács a proposito della filosofia kierkegaardiana, “in un sistema logico di pensiero la vita non trova mai posto [...]. Per la vita non esiste sistema. Nella vita esiste solo il singolo, il concreto. Esistere equivale a essere diverso”<sup>39</sup>. Il sistema e la corrispondente comunicazione oggettiva sono infatti indifferenti all'individuo, che invece, in quanto soggetto esistente, deve muoversi per trovare la *propria* strada, la *propria* verità, anziché “ritirarsi soltanto in un [...] modesto cantuccio”<sup>40</sup> del sistema che lo soffoca. Proprio per questo, come afferma Roberto Garaventa in *Kierkegaard*:

Se essenziale è la scelta di vita del singolo individuo, la filosofia non può essere conoscenza oggettiva del reale alla Hegel – “teoria” [...] o “speculazione” [...] –, bensì, sulla scia di Socrate, non può che essere “comunicazione d'esistenza”, in quanto deve aiutare il singolo a ‘vivere’ nel modo più autentico possibile, o “edificazione”, in quanto deve aiutare il singolo a ‘costruire’ saggiamente la propria vita.<sup>41</sup>

Johannes Climacus si allontana dunque dalla pretesa speculativa nel suo discorso sulla situazione storica del Cristianesimo, poiché non tenta di fondarne la verità, bensì vuole indagarne il rapporto con l'individuo.

Scriva Climacus:

A scanso di equivoci, bisogna subito ricordare che il problema non tratta della verità del Cristianesimo, ma del rapporto dell'individuo al Cristianesimo: quindi, in altri termini, non dello zelo sistematico dell'individuo (soggettivamente) indifferente per arrangiare la verità del Cristianesimo in paragrafi, ma della preoccupazione dell'individuo che è interessato con passione infinita al suo rapporto verso tale dottrina (il Cristianesimo).<sup>42</sup>

Ecco centrato il punto: più che il Cristianesimo, che pure è fondamentale poiché intrecciato all'intera trattazione, in questo caso acquisisce un peso significativo il *rapporto*. Per ciò che concerne la storia, infatti, il primo istinto è quello di accostarsi quasi con circospezione,

---

<sup>38</sup> Ivi, *SKS* p. 24 / *PCI*, pp. 212-213.

<sup>39</sup> G. LUKÁCS, *Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza: Søren Kierkegaard e Regina Olsen*, in *Die Seele und die Formen*, a cura di Ferenc Jánossy Berlino, 1910; trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, Milano, SE, 2012, p. 59.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> R. GARAVENTA, *Kierkegaard*, in *Filosofica*, a cura di R. Radice, Milano, RCS Media Group S.p.A., 2017, vol. 11, p. 30.

<sup>42</sup> *SKS* 7, p. 25 / *PCI*, p. 214.

come fosse qualcosa di sconosciuto. In effetti, finché non si apre un manuale di storia, non si conosce alcunché; nondimeno, come accade a molte altre branche del sapere, anche alla storia capita di essere circondata da una sorta di aura di sacralità, da un'imponente autorità. Di conseguenza, si tende a osservarla a distanza, come fosse un sistema a sé stante, completamente separato dalla vita.

Non bisogna dimenticare, però, che la storia è fatta di storie: non esiste un unico flusso storico anonimo e definito, un sistema della storia – come non c'è un sistema dell'esistenza<sup>43</sup> – ma è fatto di azioni umane date da causalità libera, dove ogni vita umana è una storia che si lega alle precedenti ed è – per come la intende Wilhelm in *Enten-eller* – un compito. Sebbene la quasi totalità degli eventi che si studiano sui manuali sia estremamente lontana nel tempo, non bisogna scambiare questa distanza cronologica per una distanza esistenziale.

“Che sfacciataggine smisurata!” si potrebbe pensare, “Orrenda vanità! voler dare tanto peso al proprio piccolo io nel XIX [ormai XXI] secolo assorbito nella storia mondiale [...]!”<sup>44</sup> Eppure, come l'avvicinamento della dottrina al soggetto vale per il Cristianesimo nella *Postilla*, allo stesso modo vale in senso più ampio per la storia: “Il problema concerne unicamente il mio io”<sup>45</sup>, non un io egoista, ma l'io in quanto individuo, in quanto singolo che si accosta a qualcosa che sembra molto più grande di sé. Questo perché sia il Cristianesimo di cui Climacus parla, sia la storia, sono compresi sotto il più ampio ombrello dell'esistenza: quest'ultima concerne ciascun soggetto, nessuno escluso.

Per l'individuo esistente, afferma Climacus, ci sono due strade: quella, comica nella sua contraddizione, di dimenticarsi di essere esistente, sforzandosi dunque di essere ciò che non si è; oppure quella di porre l'attenzione proprio sulla sua esistenza. Se si considera questa seconda strada, aggiunge l'autore, si muove una critica nei confronti dell'intera filosofia moderna. Conclude infatti Climacus con decisione:

Sotto quest'aspetto bisogna fare a tutta la filosofia moderna l'obiezione ch'essa non ha un presupposto falso ma uno comico, in quanto ha dimenticato in una specie di distrazione cosmico-storica ciò che significa essere uomo: non ciò ch'è essere uomo in generale (una cosa simile gli speculanti potrebbero anche capirla), ma cos'è che io, tu, lui, che noi siamo uomini ciascuno per sé.<sup>46</sup>

L'utilizzo di questo termine, “storico”, balza subito all'occhio, stona come una variazione di tonalità suonata fuori posto. All'interno della *Postilla*, infatti, l'aggettivo “storico” è del tutto fuorviante, se lo si pensa semplicemente come sinonimo di “inerente alla storia”: si tratta invece di un termine che può acquisire un'accezione negativa, laddove è associato alla traslazione dell'esperienza soggettiva in ambito oggettivo nel tentativo di fondarne la verità. Questo perché “storico” riguarda tutto ciò di cui si può avere tutt'al più un sapere approssimativo. Sembrerebbe più un sinonimo di “oggettivo”, poiché tendenzialmente riferito all'ambito della speculazione: prendendo come esempio una considerazione storica del

---

<sup>43</sup> *Ivi*, SKS p. 114 / PC I, p. 315: “Un sistema dell'esistenza non si può dare. Dunque, un simile sistema non esiste? Per nulla affatto. [...] Anche l'esistenza è un sistema per Dio, ma non può esserlo per uno spirito finito esistente”.

<sup>44</sup> *Ivi*, SKS p. 25 / PC I, p. 214.

<sup>45</sup> *Ivi*, SKS p. 26 / PC I, p. 215.

<sup>46</sup> *Ivi*, SKS p. 116 / PC I, p. 317.

Cristianesimo, chi si approccia a tale dottrina tentando di farla valere dal punto di vista storico si rende conto che, partendo da una tale considerazione, non risulta affatto la fede come tale. Un sapere di tipo storico è appunto soltanto approssimativo: “Nulla è più facile da vedere che nel campo della storia la più grande certezza si riduce comunque a un’*approssimazione*, e che un’*approssimazione* è troppo poca cosa perché su di essa si possa costruire la propria beatitudine”<sup>47</sup>.

Per una riflessione sulla filosofia della storia in Kierkegaard, è dunque necessario adottare un approccio “non-storico”: non ridurre la storia all’oggettività dei fatti accaduti, fuggire dalla ricerca di una certezza che altrimenti risulterebbe come il paradosso di Achille e la tartaruga. Si tratta di studiare la storia pensandosi *dentro* il discorso, al posto di porsi a distanza di sicurezza. Nell’incontro con la storia, bisogna trattenere l’istinto di riconoscere al suo interno un elemento di necessità o di dibattere in proposito come fosse una trattazione scientifica, per essere invece “pensatori soggettivi esistenti”<sup>48</sup>. Il vero filosofo, infatti, non è disinteressato e indifferente verso l’esistenza, ma è colui che comunica una verità al singolo. A tal proposito, Garaventa osserva la somiglianza di un dialettico con un medico specialista, che si interessa di un paziente soppesando maggiormente il caso clinico, e del pensatore soggettivo con il “buon medico di famiglia”, che nel paziente non vede solo il caso clinico ma soprattutto la persona e verso il bene di *quel* singolo orienta la sua azione<sup>49</sup>.

Per far incontrare la storia e l’esistenza in una filosofia della storia è necessario, dunque, per riprendere le parole di Gadamer, uno studio extra-metodico.

### 3. Gadamer e la distanziamento alienante

Nell’opera *Verità e metodo*, Hans Georg Gadamer compie un’operazione simile a quella di Climacus: contrappone infatti il metodo delle scienze moderne a un’esperienza di verità extra-metodica. Infatti, ci sono verità esperite dal soggetto che trascendono l’ambito della metodologia scientifica e che, se fossero ricondotte a una struttura oggettivante, verrebbero snaturate. Tra questi ambiti extra-metodici della verità è presente, insieme all’arte e al linguaggio, proprio la storia.

Ma se queste verità non reggono un metodo scientifico e oggettivo, da cosa sono spiegate?

Gadamer afferma che esse fanno riferimento a un’esperienza ermeneutica, ossia a un’interpretazione che si basa su una pre-comprensione, che tuttavia varia da soggetto a soggetto, dunque sfuggono alla presa dell’oggettività. La pre-comprensione infatti è composta da pregiudizi, consapevoli o inconsapevoli, che fanno da terra fertile per la comprensione e l’interpretazione.

In questo caso, sebbene venga operata una distinzione tra pregiudizi che favoriscono od ostacolano la comprensione, la pre-comprensione non ha una caratterizzazione

---

<sup>47</sup> Ivi, *SKS* p. 30 / *PC I*, p. 221.

<sup>48</sup> Ivi, *SKS* p. 73 / *PC I*, p. 270: “Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo proprio pensiero, è esistente in esso”.

<sup>49</sup> R. GARAVENTA, *Kierkegaard*, in *Filosofica*, a cura di R. Radice, Milano, RCS Media Group S.p.A., 2017, vol. 11, p. 31.

esclusivamente negativa, poiché costituisce la base che permette a ciascuno di interpretare, una condizione imprescindibile, da cui non ci si può liberare. Annota Gadamer:

I pregiudizi e le tendenze che occupano la coscienza dell'interprete non sono qualcosa di cui egli possa liberamente disporre. Egli non è in grado, di per sé, di separare preliminarmente i pregiudizi produttivi che rendono positivamente possibile la comprensione da quelli che invece la intralciano e portano al fraintendimento.<sup>50</sup>

Tale pre-comprensione è infatti bagaglio che il soggetto porta con sé, che costituisce la sua prospettiva unica e irripetibile sul mondo, ed è composto dalla sua tradizione storica, ossia dall'insieme di tutte le informazioni di contesto dell'individuo. Tale tradizione funge da elemento intermedio tra il soggetto che interpreta e l'oggetto da interpretare, mettendoli in comunicazione. In questo contatto tra soggetto e oggetto, vi è una "polarità di familiarità ed estraneità"<sup>51</sup> rispetto alla tradizione storica: proprio in questo medio l'ermeneutica affonda le sue radici.

Nello specifico dell'incontro con la storia, vi è in gioco la distanza temporale, che in senso oggettivo è fondamentale per comprendere la datità della storia: "Solo la scomparsa di tutti i legami con l'attualità rende visibile la sua figura autentica e ne rende così possibile una comprensione che legittimamente può presentarsi come universalmente valida"<sup>52</sup>, afferma Gadamer. Una conoscenza storiografica, per poter raggiungere una comprensione considerata "scientificamente" valida, ha certamente bisogno che tutto sia "abbastanza morto da poter essere oggetto di un interesse soltanto storico"<sup>53</sup>, sufficientemente distante temporalmente da lasciarsi inserire in un "contesto conchiuso"<sup>54</sup>, scevro dai giudizi dell'osservatore.

Tuttavia, ci si scontra con un dubbio: certamente grazie alla distanza temporale si arriva a una comprensione obiettiva della storia, ma Gadamer si domanda se il problema ermeneutico allora sia risolto o meno. La distanza temporale, infatti, permette l'emergere del vero senso del fenomeno, ma questo senso, proprio come quello che si trova in un testo o in un'opera d'arte, non è mai del tutto esaurito: "non giunge mai a un certo punto alla sua conclusione; è in realtà un processo infinito"<sup>55</sup>.

Dunque, il problema dell'ermeneutica sulla storia è ancora aperto, e trova la sua risoluzione proprio nella distanza temporale: essa funge da *pars destruens* e *pars construens* per una vera comprensione, poiché, al contatto con la storia, vengono eliminati i pregiudizi che portano al fraintendimento e portati alla luce quelli che invece favoriscono la comprensione. Ciò accade grazie a una fondamentale messa in discussione di *ogni* giudizio, una sospensione dei pregiudizi che, dal punto di vista logico, assume la struttura della domanda – il cui senso è di "porre e mantenere aperte delle possibilità"<sup>56</sup>: non esiste, infatti, un'interpretazione univoca

---

<sup>50</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 345.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 347.

<sup>53</sup> *Ivi*, 348.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 349.

della storia, ma gli stessi fatti vengono visti diversamente a seconda non solo dell'epoca in cui vengono osservati, ma anche – più in piccolo – di ogni soggetto interpretante.

L'errore, dunque, dell'obiettivismo storicistico consiste, secondo Gadamer, proprio in questo: “esso si rifiuta a una tale riflessione”, non mantiene aperta la finestra della possibilità e, “con la sua fiducia assoluta nel proprio metodo, dimentica la propria stessa storicità”<sup>57</sup>. Lo storicismo è ingenuo, rifiuta di riconoscere di essere anch'esso caratterizzato da una storicità, perciò si erge, in forza del suo metodo, a unica via per giungere a una verità obiettiva: in tal modo, però, “si lascia sfuggire la verità che, pur nel carattere finito della nostra comprensione, sarebbe possibile raggiungere”<sup>58</sup>.

Chi interpreta la storia, infatti, è un essere umano esistente e, per ciò stesso, storico. Ognuno è infatti un orizzonte storico che si muove entro un altro orizzonte più ampio, che comprende ciascuno; la particolarità di questa mobilità storica “è proprio costituita dal fatto che essa non è rigidamente legata a un punto di vista, e quindi non ha neanche un orizzonte davvero conchiuso”<sup>59</sup>.

Ci si trova, dunque, nella situazione in cui una coscienza storica, che è un orizzonte aperto, interpreta un dato storico, inserito anch'esso in un orizzonte – quello passato, che non per questo è meno mobile: l'orizzonte del passato, infatti, è “quello in cui ogni vita umana vive e che è presente nella forma dei dati storici trasmessi”<sup>60</sup>.

Ciò che invece pretende di fare lo storicismo, come si è visto, è proprio confinare i dati storici in un orizzonte conchiuso, forzando un metodo scientifico su qualcosa che da esso non si lascia afferrare e, di conseguenza, disperdendo tutta la sua complessità e il suo valore di verità. In *Lo stile ermeneutico di Paul Ricœur: spiegare di più per comprendere meglio*, Fabrizio Turollo rileva la linea di fondo che attraversa l'intera opera di Gadamer, ossia un conflitto tra la distanziamento alienante del metodo scientifico e l'appartenenza del soggetto alla realtà in cui tale metodo si inserisce. Nel metodo delle scienze moderne è infatti in gioco una distanziamento alienante, che rompe quel rapporto che si crea tra il soggetto e l'oggetto da comprendere:

La distanziamento alienante costituisce, secondo Gadamer, il presupposto ontologico che sostiene la pratica oggettiva delle scienze e, al tempo stesso, l'attitudine che permette l'oggettivazione che regna in esse. Tale distanziamento costituisce uno scadimento, che rompe il rapporto che ci fa appartenere alla realtà che pretendiamo di oggettivare.<sup>61</sup>

Proprio come avviene, secondo Climacus, se si tenta di ingabbiare la fede in un discorso speculativo, allo stesso modo accade anche per ciò che concerne la storia: più si tenta di fondare un sapere oggettivo e più ci si allontana dalla certezza che con la speculazione si vuole disperatamente ottenere, proprio perché della storia non si potrà che avere una conoscenza approssimativa.

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 351.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 355.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> F. TUROLLO, *Lo stile ermeneutico di Paul Ricœur: spiegare di più per comprendere meglio*, Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy, 2017, Vol 1, n. 1, pt. II, p. 287.

Dunque, come avviene la comprensione di un dato storico? Gadamer afferma che avvenga tramite una trasposizione del soggetto in una situazione storica, non semplicemente prescindendo da se stessi e ponendosi come osservatori di tale dato, ma proprio collocandovisi *all'interno*: per comprendere una situazione storica diversa dalla propria, “bisogna appunto porre *se stessi*”<sup>62</sup>, afferma Gadamer: soltanto così si può davvero comprendere una situazione storica. Aggiunge in seguito: “Se ci collochiamo nella situazione di un altro, lo capiremo, cioè prenderemo coscienza dell’alterità, dell’irriducibile individualità dell’altro proprio in quanto porremo *noi stessi* nella sua situazione”<sup>63</sup>.

Lo stesso sforzo di avvicinamento e comprensione è operato proprio da Johannes de Silentio in *Timore e tremore*.

#### 4. *Nam tua res agitur!*

Addentrando nei segreti dell’ambito religioso, il lettore si dirige al cospetto di *Timore e tremore*, da molti considerato il capolavoro di Søren Kierkegaard. Il filosofo consegna ancora una volta la trattazione a uno pseudonimo: Johannes de Silentio.

La chiave di lettura di quest’opera è fornita dallo stesso Kierkegaard all’interno del sottotitolo *Lirica dialettica*. L’accostamento di questi due termini, all’apparenza antitetici, potrebbe stupire; tuttavia, non è per nulla casuale: attraverso Johannes de Silentio, Kierkegaard intende esprimere in modo poetico una complessa analisi sul religioso e sull’interiorità dell’animo umano, in quanto ritiene che “in generale la poesia, se prestasse attenzione al religioso e all’interiorità dell’individuo, troverebbe compiti di gran lunga più significativi di quelli di cui si occupa ora”<sup>64</sup>. Bisogna dunque tenere sempre insieme lirica e dialettica, altrimenti, come afferma anche Joakim Garff, “Se si comincia a estrarre il dialettico dal lirico o a liberare la lirica dalla dialettica, si è dunque compiuto, nell’unilateralità prosaica, un abuso dell’opera”<sup>65</sup>.

Ma fingiamo, ancora una volta, che non sia di Kierkegaard la penna che ha solcato con l’inchiostro sulla carta le pagine di *Timore e tremore*, e lasciamo ora la parola a Johannes de Silentio, che, pur leggendo e rileggendo col passare del tempo la storia di Abramo, che aveva sentito da bambino, mai la capiva.

Nello *Stato d’animo*, Johannes parla di sé in terza persona, raccontando di un uomo la cui “anima spasimava di un solo pensiero, quello di vedere Abramo, e di una sola nostalgia, quella di essere stato testimone di quell’evento”<sup>66</sup>. Lo stesso nome dello pseudonimo, nel riferimento al silenzio, suggerisce la fondamentale impossibilità di congiungere questo desiderio con la realtà. Proprio il silenzio, inoltre, è un elemento centrale della vicenda di

---

<sup>62</sup> H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, p. 355.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> J. GARFF, SAK. *Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Copenaghen, 2000; trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, SAK. *Søren Aabye Kierkegaard – Una biografia*, Roma, Castelvechi, 2013, cit., p. 202.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, in SKS 4, p. 105; trad. it. di C. Fabro, *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, Milano, BUR, 1998, p. 31.

Abramo: con nessuno egli proferì parola, se non con Dio; nessun altro, infatti, al di fuori di Lui, avrebbe potuto comprenderlo.

1 Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: “Abramo, Abramo!”. Rispose: “Eccomi!”. 2 Riprese: “Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio che ami, Isacco, va’ nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò”. 3 Abramo si alzò di buon mattino, sellò l’asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l’olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato. 4 Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo. 5 Allora Abramo disse ai suoi servi: “Fermatevi qui con l’asino; io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi”. 6 Abramo prese la legna dell’olocausto e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutt’e due insieme. 7 Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: “Padre mio!”. Rispose: “Eccomi, figlio mio”. Riprese: “Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov’è l’agnello per l’olocausto?”. 8 Abramo rispose: “Dio stesso provvederà l’agnello per l’olocausto, figlio mio!”. Proseguirono tutt’e due insieme; 9 così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato; qui Abramo costruì l’altare, collocò la legna, legò il figlio Isacco e lo depose sull’altare, sopra la legna. 10 Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. 11 Ma l’angelo del Signore lo chiamò dal cielo e gli disse: “Abramo, Abramo!”. Rispose: “Eccomi!”. 12 L’angelo disse: “Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli alcun male! Ora so che tu temi Dio e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio”. 13 Allora Abramo alzò gli occhi e vide un ariete impigliato con le corna in un cespuglio. Abramo andò a prendere l’ariete e lo offrì in olocausto invece del figlio. 14 Abramo chiamò quel luogo: “Il Signore provvede”, perciò oggi si dice: “Sul monte il Signore provvede”. 15 Poi l’angelo del Signore chiamò dal cielo Abramo per la seconda volta 16 e disse: “Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, 17 io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. 18 Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce”.<sup>67</sup>

Fu questa la storia che affascinò Johannes a tal punto da farlo diventare insonne. Scrive infatti: “Ci furono generazioni innumerevoli che conobbero a memoria, parola per parola, la storia di Abramo: ma a quanti essa tolse mai il sonno?”<sup>68</sup>.

L’insonne è una figura enigmatica ed emblematica, poiché insonne è colui che è rimasto turbato da qualcosa nell’animo, colui che, con l’incessante scorrere del tempo, si muove intorno a un punto, lo stesso. Il pensiero lo tormenta, egli sente che c’è qualcosa che gli sfugge, e per questo continua a vegliare.

Lo stesso accade anche a Johannes de Silentio, che non vuole certo emulare il gesto di Abramo (altrimenti finirebbe come quel tale che, ispirato dalla predica del pastore, cerca di uccidere il proprio figlio), ma vuole compiere lo stesso inspiegabile passo che fa il patriarca della fede. Quest’ultimo, infatti, chiamato da Dio risponde con sicurezza e, quando Dio gli ordina di sacrificare il suo unico figlio, il figlio della Promessa, affronta il viaggio verso il monte Moria in modo sicuro: non affretta il passo, né lo rallenta.

---

<sup>67</sup> *Gen*, 22, 1-18.

<sup>68</sup> *SKS* 4, p. 124 / *TT*, p. 48.

Ma in che modo Abramo riesce a obbedire alla parola di Dio con così tanta fermezza? Come può la sua fede resistere, dopo che lo stesso Dio che gli aveva donato Isacco ora gli domanda di offrirlo in sacrificio?

Un pensiero fisso, questo, che spinge Johannes a scavare a fondo nella vicenda di Abramo, mosso dal desiderio di comprenderla davvero. Infatti, per mezzo di Johannes è Kierkegaard stesso a domandarsi se la verità dei testi sacri sia applicabile anche in epoca moderna, se questi “mett[a]no a nudo profonde e fondamentali situazioni esistenziali e conflitti eterni che il tempo non può [...] lasciarsi alle spalle”<sup>69</sup> o se, al contrario, non siano “puri oggetti da museo, da cui bisogna perciò tenersi alla larga”<sup>70</sup>.

Se i testi fossero osservati con uno sguardo storicizzante, e il sacrificio di Isacco venisse compreso – per riprendere le parole di I. Adinolfi – “come [la] semplice testimonianza di una pratica assai diffusa presso popoli antichi, come esempio di un primitivo rito religioso che utilizzava sacrifici umani per propiziarsi il favore degli dei”<sup>71</sup>, si fraintenderebbe totalmente l’episodio, poiché si perderebbe il senso profondo della vicenda, che consiste, afferma Johannes nell’*Espettorazione preliminare*, nel paradosso della fede, grazie al quale ad Abramo venne restituito Isacco. Altrimenti, se si ragionasse solo dal punto di vista etico, soffermandosi sulla datità delle azioni, “se si sopprime la fede a nulla, non resta più che il fatto crudo, che Abramo voleva uccidere Isacco”<sup>72</sup>.

Johannes vuole evitare proprio questo atteggiamento impersonale, nel relazionarsi alla storia di Abramo, non vuole lasciarsi intimidire dalla distanza temporale che lo separa dalla vicenda:

Ripugna alla mia anima fare ciò che succede tanto spesso, di parlare in modo disumano della cosa grande, come se la distanza di alcune migliaia di anni fosse una distanza enorme. Mi piace invece parlare da uomo di quelle cose grandi, come se fossero accadute ieri.<sup>73</sup>

Generalmente si tende infatti a percepire la storia come distante, poiché effettivamente lontana cronologicamente; eppure, per esempio, nel primo approccio che si ha da bambini con la storia, gli strumenti trasmessi dalla scuola primaria – in Italia – come base per comprendere la storia sono proprio ciò che è più vicino agli alunni, ossia ciò che è soggettivo. All’interno delle Indicazioni Nazionali, si legge infatti:

Tali strumenti riguardano: i concetti di successione e contemporaneità delle azioni, la comprensione della durata delle azioni, la rappresentazione del tempo ciclico (giorno, settimana, mese, stagione, anno...), la periodizzazione e la linea del tempo, la comprensione della relazione di causa-effetto, l’uso delle sequenze temporali (prima, dopo, infine, adesso...); la biografia personale e familiare.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Copenaghen, 2000; trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – Una biografia*, Roma, Castelvechi, 2013, cit., p. 209.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> I. ADINOLFI, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di “Timore e tremore”*, Genova, il melangolo, 2018, p. 35.

<sup>72</sup> *SKS* 4, p. 126 / *TT* p. 51.

<sup>73</sup> *Ivi*, *SKS* pp. 129-130 / *TT* pp. 55-56.

<sup>74</sup> Ministero dell’Istruzione e del Merito, *Decreto n. 221/2025*, § Storia–Scuola primaria–Conoscenze.

Man mano che si avvanza nel livello di istruzione, l'ambito soggettivo – naturalmente nei contenuti, ma anche nel *rapporto* a tali contenuti – è gradualmente abbandonato. Nonostante si parta, dunque, da un avvicinamento della disciplina al soggetto, tale riferimento alla soggettività rimane confinato a uno strumento funzionale a comprendere il funzionamento oggettivo della materia: da quando ci si stacca dal soggetto per affrontare lo studio degli eventi e dei processi del passato, le informazioni vengono percepite e studiate come dei meri dati e ci si dimentica di approcciarvisi come un incontro, come un “collocarsi” alla maniera di Gadamer. Non vi è, dunque, una vera comprensione.

Lo sforzo di Johannes Climacus, rispetto a questa prospettiva, è rivoluzionario, poiché tenta proprio di superare la barriera temporale per affiancare Abramo nella sua vicenda. Solo se mi “penso dentro”<sup>75</sup> gli eventi, infatti, riesco davvero a comprenderli.

Johannes prova a mettersi dunque nei panni di Abramo: per quattro volte compie insieme a lui il viaggio verso il monte Moria, ma l'esito è sempre diverso, e il suo Abramo non si avvicina minimamente a quello della *Genesi*.

Nel primo viaggio si scorge un Abramo silenzioso e inquieto, che, pur di preservare la fede del figlio, attua una dolorosa strategia: arrivato al monte Moria si mostra a Isacco come un fanatico, affermando di averlo portato lì solo per un suo capriccio, anziché per ordine di Dio. E mentre Isacco, disperato, chiede aiuto a Dio, Abramo sussurra tra sé: “Signore del cielo, è meglio ch'egli mi creda un mostro piuttosto che perda la fede in te”<sup>76</sup>.

Durante il secondo viaggio, Abramo si vede rassegnato: tiene lo sguardo a terra mentre si dirige con il figlio verso il monte Moria e mentre prepara in silenzio l'olocausto. Quando egli estrae il coltello per offrire Isacco in sacrificio a Dio, sente la voce dell'angelo che lo ferma, così sacrifica al posto del figlio l'ariete che Dio gli mostra e infine, insieme a Isacco, torna a casa. Tuttavia, lo sguardo di Abramo è mutato, il patriarca della fede “divenne vecchio”<sup>77</sup>, non riesce più a gioire della presenza del figlio: Isacco cresce, ma lui non può dimenticare la richiesta che Dio gli ha fatto.

Il terzo viaggio è ambientato in un lasso temporale differente: Abramo è già stato sul monte Moria insieme al figlio, probabilmente il sacrificio è perfino avvenuto – Johannes non lo specifica. Tuttavia, Abramo dispera, implora Dio di perdonarlo per aver voluto sacrificare Isacco, il suo unico figlio: il patriarca della fede è sconfitto, “cavalcava molto spesso la sua via solitaria, ma senza trovar pace”<sup>78</sup>.

Nell'ultimo viaggio, invece, Johannes de Silentio vede vacillare la fede di Abramo. Quest'ultimo infatti, preparato il sacrificio, alza il coltello, ma la sua mano trema per un brevissimo istante. Tornati a casa, Abramo non sospetta che il figlio abbia avvertito la sua esitazione; quel breve istante è stato però sufficientemente ampio perché Isacco, invece, lo notasse. Isacco ha visto vacillare la fede del padre, così, nel silenzio – poiché non parla mai di ciò che ha visto – perde anch'egli la fede. Vedendo infatti che la fede del padre non era abbastanza forte, anche Isacco smette di credere<sup>79</sup>.

---

<sup>75</sup> SKS 4, p. 128 / TT p. 54.

<sup>76</sup> SKS 4, p. 108 / TT p. 33.

<sup>77</sup> *Ivi*, SKS p. 109 / TT p. 34.

<sup>78</sup> *Ivi*, SKS p. 110 / TT p. 34.

<sup>79</sup> Qui si colloca uno degli squarci nel velo di Mâyā della narrazione di Kierkegaard: in *Pap.* IV A 107 si legge, in riferimento a suo padre: “Fu l'angoscia a farmi traviare: e dove potevo mai cercare un appoggio, quando io sapevo e sospettavo che l'unico uomo che io avevo ammirato per la sua fermezza e la sua forza vacillava!?”

Ognuno di questi viaggi, sebbene sia relativo alla medesima storia, si conclude diversamente. Perché?

Johannes de Silentio parla della grandezza di Abramo analizzando la prospettiva di colui che, spettatore dell'azione di un eroe, ne canta le gesta: il poeta. Il poeta è colui che, innamorato del suo eroe, esprime la sua ammirazione in una continua lotta contro quell'oblio che farebbe precipitare ogni cosa in un abisso di disperazione. "Se il suo amore rimane fedele", continua poi, "e giorno e notte egli lotta contro l'astuzia dell'oblio che vuol rapirgli il suo eroe, allora egli ha compiuto la sua opera, allora è unito con l'eroe che ha amato con tanta fedeltà"<sup>80</sup>. Il poeta è dunque colui attraverso il quale l'eroe continua a vivere: chiunque sia stato grande nella storia non verrà quindi mai dimenticato, poiché la sua grandezza verrà sempre illuminata da qualcuno che lo ha amato.

La grandezza si esprime in diversi modi, e l'amore è commensurabile a essa; tuttavia, colui che ha amato Dio, chi ha atteso l'impossibile, colui che ha combattuto con Dio, che si è affidato a Dio e che ha creduto in Lui, solo costui è divenuto più grande di tutti: ecco Abramo.

Scrivo Johannes:

Abramo era il più grande di tutti, grande con la sua forza, la cui potenza è impotenza (*I Cor.*, 3, 19), grande per la sua saggezza il cui segreto è la stoltezza, grande per la sua speranza la cui forma è pazzia, grande per il suo amore ch'è odio di se stesso.<sup>81</sup>

In tutta la sua vita, nonostante avesse abbandonato la sua terra natia per andare verso la Terra Promessa, nonostante fosse diventato vecchio e sua moglie fosse in cattiva luce nel paese per non aver messo al mondo un figlio, Abramo credette, non si lamentò né cedette. La sua attesa fu ricompensata, perché lui era l'eletto di Dio, a lui era promessa come discendenza l'intera umanità. Se Abramo avesse esitato, se la sua fede anche solo per un istante avesse vacillato, non sarebbe stato in grado di comprendere la promessa a lui fatta da Dio: l'avrebbe ritenuta assurda.

Poiché credette, invece, Abramo non invecchiò, e lo stesso valse per Sara, che, nonostante la sua età avanzata, ebbe un figlio: Isacco. Il piccolo si presentò come un miracolo in un duplice senso, spiega Johannes:

A un osservatore esteriore il miracolo consiste nel fatto che la cosa avvenga secondo la propria attesa; in un senso più profondo, il miracolo della fede è che Abramo e Sara fossero così giovani da poter desiderare, che la fede ne avesse conservato il loro desiderio e con esso la loro giovinezza.<sup>82</sup>

Tuttavia, Abramo avrebbe dovuto affrontare un'ultima prova, perché Dio fosse certo della sua fede: il sacrificio di Isacco, appunto. A un osservatore esterno tutto ciò potrebbe sembrare assurdo: forse Dio non aveva avuto abbastanza prove della fermezza della fede del suo eletto? Perché tormentarlo ancora una volta?

---

<sup>80</sup> SKS 4, p. 113 / TT p. 37.

<sup>81</sup> *Ivi*, SKS p. 113 / TT p. 38.

<sup>82</sup> *Ivi*, SKS p. 115 / TT p. 40.

Abramo obbedì nuovamente, e credette nell'assurdo: che Isacco gli sarebbe stato restituito. Le parole del passo della *Genesi* lasciano presentire questa immensa fede attraverso la sicurezza della voce con cui Abramo rispose a Dio, o attraverso il suo passo tranquillo. Egli non fu affatto un burattino che agisce passivamente eseguendo un comando, bensì fu mosso dalla certezza, ancor più grande, che Isacco sarebbe rimasto con lui. Così fu: Abramo credette nell'assurdo, e Isacco gli fu restituito, come donato per una seconda volta.

Da tutto ciò, Johannes de Silentio rimane sconvolto. Abramo non parlò con nessuno, poiché nessuno avrebbe potuto comprenderlo, l'avrebbero tutti ritenuto un pazzo: chi, allora, gli infuse la forza d'animo che gli permise di alzare il coltello contro suo figlio, che amava con tutto il cuore? Fu la fede a dargli la forza, la fede a dargli Isacco e la fede a restituirglielo, perché è questo ciò che rese grande Abramo: il suo amore per Dio.

All'interno dell'*Espektorazione preliminare*, Johannes de Silentio mostra come Abramo compia un movimento doppio: si rassegna al fatto che perderà suo figlio, ma al tempo stesso egli crede che Dio non vorrà che Isacco gli venga sacrificato. Egli perde il finito ma, in forza dell'assurdo, lo ottiene di nuovo. Tale movimento della fede, che è un autentico paradosso per la ragione – al pari, come si vedrà in *Briciole filosofiche*, del paradosso assoluto dell'eterno che entra nel tempo – è tuttavia la chiave per uno sguardo sul mondo che mette in comunione la finitezza materiale con l'infinitezza interiore dell'uomo. Un modo edificante, dunque, di vivere la propria storia.

Johannes, nell'approcciarsi alla storia di Abramo, si paragona a un nuotatore: per imparare i movimenti da eseguire, potrebbe appendersi con delle cinghie al soffitto e imitarli. Ciò, tuttavia, non corrisponderebbe a compierli davvero; e però, nel momento in cui si getta in acqua, Johannes nuota, ma compie movimenti completamente diversi da quelli che avrebbe sperato di fare. Per questa ragione, infatti, nei quattro tentativi di immedesimarsi nella vicenda di Abramo, l'esito non è mai identico a quello delle scritture: poiché Johannes, per quanto ci provi, non compie il doppio movimento della fede, ma quello dell'infinita rassegnazione.

Il movimento della rassegnazione infinita è quello che precede la fede, ma non è ancora quel doppio movimento che compie Abramo. Grazie alla rassegnazione, il soggetto diventa consapevole di se stesso e dei propri limiti – poiché riconosce la differenza tra ciò che è possibile nella realtà e impossibile nel mondo ideale; così facendo acquisisce la propria “coscienza eterna”<sup>83</sup>. Si tratta di un movimento filosofico, che non necessita della fede per essere compiuto, per quanto spesso venga frainteso proprio in questo modo: non è vero che serve avere una fede molto forte per rinunciare a tutto – Johannes precisa che anzi, la fede ha proprio l'effetto opposto. Ciononostante, l'infinita rassegnazione è necessaria alla fede: chi non ha compiuto questo movimento non potrà compiere nemmeno il secondo, poiché solo dopo aver capito il proprio eterno valore si potrà “afferrare l'esistenza in forza della fede”<sup>84</sup>.

Il cavaliere della rassegnazione infinita, afferma Johannes, è riconoscibile: all'interno della propria anima egli conduce una seconda vita, in cui si ritira a discapito del mondo esterno, rispetto al quale egli diventa come uno straniero. Subisce un dislocamento esistenziale, la sua anima corre su due binari differenti e tragicamente paralleli, inconciliabili: quello esteriore e

---

<sup>83</sup> *Ivi*, *SKS* p. 142 / *TT* p. 71.

<sup>84</sup> *Ivi*, *SKS* p. 140 / *TT* p. 69.

quello interiore. Al pari dell'albatro nell'omonima poesia di Baudelaire, dunque, il cavaliere cammina goffamente a causa delle sue grandi ali, ma al contempo sono proprio quelle stesse ali a renderlo il signore dei cieli: nell'interiorità, infatti, egli si muove con passo leggiadro, ma, non appena si approccia al mondo esterno, ne sembra quasi estraneo.

Un vero mistero è invece, in tutto e per tutto, il cavaliere della fede. Il mistico, infatti, non ha segni distintivi, non presenta “nessuna fessura attraverso la quale [...] sbuchi fuori l'Infinito”<sup>85</sup>. La differenza con il cavaliere dell'infinita rassegnazione, tuttavia, non è soltanto esteriore, ma giace soprattutto nello sguardo sul mondo.

Johannes de Silentio paragona il cavaliere della fede a un esattore delle imposte: appare come un semplice borghese, un uomo come tanti, quasi noioso, che non lascia presentire nulla di speciale. Egli si rallegra di tutto, partecipa alla messa e poi va a passeggiare nel bosco, mentre immagina di trovare, al suo ritorno a casa, un piatto succulento cucinato da sua moglie. Se poi sua moglie l'ha preparato, egli ne sarà ben felice; altrimenti, andrà bene lo stesso. Vive con tranquillità come un qualsiasi perdigiorno, eppure non è nemmeno così ricco, e lavora duramente per guadagnare quanto basti per vivere.

Nel descriverlo, Johannes stesso sembra stupirsi a ogni riga di più:

Egli non è un poeta e io invano ho cercato di carpire in lui l'incommensurabile della poesia [...]. Eppure non è un genio; invano ho cercato di carpire in lui, spiandolo di nascosto, l'incommensurabilità del genio. [...] Eppure – è una cosa da montar su tutte le furie, se per un'altra ragione non venisse da crepar d'invidia – quest'uomo compie a ogni istante il movimento dell'infinità.<sup>86</sup>

Quest'uomo, a differenza del cavaliere dell'infinita rassegnazione, è completamente inserito nel mondo finito, ma non ne soffre affatto, per la ragione che riesce ad armonizzare il mondo finito con quello ideale. Più precisamente, non cerca di portare l'ideale nel reale, ma trasforma il reale nell'ideale. Per questo si rallegra del mondo come se gli venisse costantemente donato: perché costantemente si rassegna a tutto, e in questo modo ottiene di nuovo indietro ogni cosa.

Allo stesso modo, Abramo si rassegnò a perdere Isacco, ma grazie alla sua fede lo riebbe con sé. Il patriarca della fede esegue un movimento doppio, che da un lato lo fa rinunciare a Isacco, mentre dall'altro gli dà la certezza che, in forza dell'assurdo, egli lo riavrà: ciò è possibile solo se si ha fede, poiché se si ha fede si crede che per Dio tutto è possibile, persino il ritorno di Isacco – ossia, l'impossibile. Nel momento in cui, dopo aver brandito il coltello per il sacrificio, Abramo ode la voce dell'angelo che gli ordina di fermarsi, egli ha ottenuto nuovamente il figlio come un dono da parte di Dio.

Il cavaliere della fede crede alla promessa di Dio non per la vita eterna, ma per *questa* vita: per questo si rallegra di ogni cosa, accettandola come se gli venisse regalata. Spesso si sente dire che “nulla ci è dato”, ma in realtà è proprio il contrario: tutto è per noi, ogni cosa ci viene donata, ci basta raccoglierla, ci basta saperla ricevere. Questo fa il cavaliere della fede: si affida a Dio, e in questo modo è capace di gioire. Egli non solo ama Dio, perché se amasse

---

<sup>85</sup> *Ivi*, SKS p. 134 / TT p. 61.

<sup>86</sup> *Ivi*, SKS p. 135 / TT p. 62.

senza credere ricadrebbe ancora una volta in se stesso, ma grazie alla fede egli riflette su Dio questo amore. Il suo è dunque un rapporto assoluto con l'Assoluto.

Johannes chiarisce ulteriormente l'immagine del cavaliere della fede descrivendolo come un ballerino, che salta agilmente e si eleva nell'aria. Tutti i ballerini fanno lo stesso ma il cavaliere della fede, a differenza degli altri, tocca terra nel punto esatto dal quale aveva spiccato il salto, senza vacillare, mantenendo la posizione anche in movimento. Ogni altro ballerino, invece, mentre atterra ha un momento di esitazione, che può variare a seconda della bravura, ma che non può essere eliminato totalmente: è nel momento in cui toccano terra che si capisce se sono estranei a questo mondo. Solo il cavaliere dell'Infinito rimane aggraziato nel salto come nella caduta.

“Poter cadere in modo da sembrare nello stesso secondo dritti e in movimento, trasformare il salto della vita in un camminare, esprimere assolutamente il sublime col pedestre,” scrive Johannes, “questo lo può soltanto quel cavaliere: ecco l'unico miracolo”<sup>87</sup>.

Se il passo del cavaliere dell'infinita rassegnazione era “elastico e ardito”<sup>88</sup>, quello del cavaliere della fede è tranquillo, calmo, non ha fretta: la sua andatura è simile a quella di Abramo mentre si dirige al monte Moria, la sua serenità è come quella di Abramo quando si alza “di buon mattino”, la sua sicurezza somiglia a quella nella voce di Abramo quando a Dio risponde: “Eccomi”.

Si è potuto osservare, in questo lungo viaggio, come Johannes de Silentio, nel suo sforzo di immedesimazione, oltrepassi il dato storico in quanto tale, per sfociare in una dimensione quasi senza tempo, in cui egli può essere spiritualmente contemporaneo di Abramo. Come osserva Adinolfi, “la categoria del contemporaneo, su cui Kierkegaard tornerà anche in *Briciole filosofiche*, non è dunque una categoria cronologica ma spirituale”<sup>89</sup>. Nell'approccio alla storia è dunque fondamentale un interesse soggettivo, affinché si possa permeare la situazione storica che si osserva, arrivando a comprenderla profondamente. Scrive Adinolfi:

Per Kierkegaard dunque un sapere storico che mancasse di una comprensione empatica di quanto accaduto, che si ponesse rispetto all'evento con il distacco emotivo e intellettuale di un postero e non di un contemporaneo, finirebbe inevitabilmente per fraintenderlo o scadrebbe a pura cronaca.<sup>90</sup>

Non solo; nel tentativo di ripetere i movimenti interiori di Abramo, ci si trova di fronte a due modi di esistere all'interno della temporalità: quello del cavaliere dell'infinita rassegnazione, che non riesce a conciliare l'interiorità dell'ideale con l'esteriorità del reale, e quello del cavaliere della fede, che invece, nel suo rapporto assoluto con l'Assoluto, riceve la temporalità come un dono e ricerca il senso della sua esistenza non in una vita dopo la morte, ma in *questa* vita.

Essendo infatti la storia intrecciata all'esistenza, non si tratta solo di quale sguardo adottare per leggere la storia, ma anche e soprattutto della prospettiva che si crea in ciascuno per

---

<sup>87</sup> *Ivi*, SKS p. 136 / TT p. 63.

<sup>88</sup> *Ivi*, SKS p. 133 / TT p. 60.

<sup>89</sup> I. ADINOLFI, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di “Timore e tremore”*, Genova, il melangolo, 2018, p. 40.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 41.

vivere la *propria* storia. Pensando questo evento nella sua serietà esistenziale, Johannes de Silentio cerca di vivere anch'egli in prima persona "la *medesima* disperazione, e avendo provato così se stesso in rapporto al racconto, è in grado di comprendere meglio se stesso e di esaminare la propria fede"<sup>91</sup>, illustra Adinolfi. Così facendo, Johannes sprona ciascuno a mettersi alla prova, a confrontarsi direttamente con il testo, a indagare cosa significa per ciascuno l'esistenza, e a trovare il proprio modo di vivere la temporalità che ci è data nella vita.

E noi, che restiamo a osservare, che ci facciamo ennesimi cantori di questa storia, forse dovremmo invece smettere di scrivere, alzarci dalle nostre scrivanie ridondanti di libri e uscire dalle nostre case, per "trovare *l'idea per la quale [...] vivere e morire*"<sup>92</sup>, per non rimanere spettatori della storia, ma ricordare che ogni cosa ci riguarda da vicino: "*Nam tua res agitur!*"<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>92</sup> J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Copenaghen, 2000; trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – Una biografia*, Roma, Castelvechi, 2013, cit., p. 55.

<sup>93</sup> QUINTO ORAZIO FLACCO, *Epistole*: I, 18, v. 84.

1. La tragicità di un tempo che si arresta

La trattazione estetica in *Enten-Eller* è simile a un labirinto di specchi: si procede a tentoni, nella fascinosa confusione di innumerevoli riflessi, tra i quali, però, non si nota proprio quello che è posto di fronte, che si avvicina sempre più. In tal modo, non ci si accorge di star raggiungendo un vicolo cieco finché, improvvisamente, non ci si batte la testa contro.

Esemplare è il caso del saggio *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, scritto dall'esteta A, uno dei numerosi pseudonimi dell'opera, e rivolto alla confraternita dei *συμπαρανεκρώμενοι*, di cui lo stesso autore fa parte. Nella definizione della categoria del tragico, diventa emblematica la vicenda di Antigone, protagonista dell'omonima tragedia di Sofocle. Vessata dal destino della sua stirpe, che aveva portato Tebe alla rovina, l'eroina tragica si scontra con Creonte a proposito di quello che viene definito da lei stessa un "santo crimine"<sup>94</sup>: volendo infatti dare sepoltura al defunto fratello Polinice, considerato un traditore, la giovane donna trasgredisce la legge del sovrano, facendo entrare così in conflitto la legge umana (ossia gli ordini di Creonte, che ritiene che i traditori non meritino sepoltura alcuna) con quella divina (Antigone infatti afferma che è il volere degli dei che tutti i morti vengano sepolti). Nonostante le suppliche di Emone, figlio di Creonte e promesso sposo di Antigone, la donna viene condannata a morte: la sua sorte sarà perire imprigionata all'interno di una grotta, sepolta viva. Nella tragedia, il Corifeo annuncia, funereo: "Sei giunta, o figlia, al limite estremo dell'audacia e hai cozzato nel trono alto di Dike: paghi le colpe di tuo padre"<sup>95</sup>.

In tal modo, Antigone diviene simbolo di tutti coloro che, come dei "sepolti vivi", pagano le conseguenze di un destino che li opprime, in una vita che non del tutto gli appartiene. In tal senso, si comprende il motivo per cui Antigone risulta una forte ispirazione per la confraternita dei *συμπαρανεκρώμενοι* – termine tradotto come "compagni nella morte".

Come pesanti catene, il destino si lega a ciascuno, serrandolo in una morsa da cui non può scappare: le spire del destino si stringono sempre più, fino a soffocare. Come Edipo realizzò inconsapevolmente ciò che l'oracolo su di lui aveva vaticinato, come Laio e Giocasta si imbatterono nella sorte proprio sulla strada per evitarla, così ora anche Antigone eredita le colpe del padre e subisce la dannazione della sua stirpe, pur non essendo direttamente responsabile dei propri mali.

Esattamente qui, individua A, si colloca la colpa tragica: in bilico tra innocenza e colpa. Nel tragico c'è sempre un elemento di ambiguità, che da un lato condanna e dall'altro scagiona l'eroe. Laio e Giocasta, infatti, non potevano sapere che proprio il loro gesto di allontanare Edipo a causa del suo destino nefasto avrebbe permesso a questa stessa sorte di realizzarsi; allo stesso modo Edipo, che uccise suo padre e sposò sua madre, lo fece nella più totale inconsapevolezza. Tolta l'ambiguità, il tragico cessa di essere tale.

---

<sup>94</sup> SOFOCLE, *Antigone*, trad. it. di F. Ferrari, Collana BUR, Milano, Rizzoli, 1982, v. 74.

<sup>95</sup> *Ivi*, vv. 853–856.

Quel che viene evidenziato, in un'ottica che tenta di individuare la considerazione dell'esteta sulla storia, è la parzialità del potere decisionale dell'uomo, poiché ciò che accade è frutto di forze incontrollabili dalle azioni umane. Questo potrebbe suonare familiare: nelle parole dell'assessore Wilhelm sembra emergere la medesima limitatezza dell'umano; in cosa divergono, dunque, le due visioni?

Una volta stabilita la necessità dell'ambiguità della colpa affinché il tragico sia tale, A muove una serrata critica al carattere etico che permea la sua società contemporanea, carattere che pretende di isolare il soggetto e riversare su di lui tutta la responsabilità delle proprie azioni.

Non si vuol sapere e dire nulla del passato dell'eroe, gli si rovescia tutta la sua vita sulle sue spalle quale il risultato dei suoi propri atti, lo si rende responsabile di tutto; ma in tal modo si trasforma anche la sua colpa estetica in colpa etica.<sup>96</sup>

Secondo A, l'etico vorrebbe estirpare l'individuo dal suo trascorso, slegarlo dalla sua storia familiare e dal suo contesto di vita, per considerare in modo assoluto la sua colpa, senza alcuna attenuante. Per giudicare l'azione di un ladro, per esempio, all'etico non interesserebbe che la madre del malfattore avesse la tendenza a rubare e che il figlio, di conseguenza, non abbia appreso a dovere la gravità del furto: infatti, "il giudice [...] ritiene di avere a che fare con il ladro, non con la madre del ladro"<sup>97</sup>. Tuttavia, così facendo, si esce dal tragico, si perde la compassione, non vi è più alcuna immedesimazione. "La vera pena tragica", afferma l'esteta, "esige dunque un momento di colpa; il vero dolore tragico un momento d'innocenza; la vera pena tragica esige un momento di trasparenza, il vero dolore tragico un momento d'oscurità"<sup>98</sup>. È proprio tale dialettica che il giudizio etico elimina, secondo A, poiché, tolto il momento di innocenza, rimane soltanto la colpa, che diviene un peccato; tuttavia, il peccato non è un elemento estetico, così come non lo è il male. Il tragico, dunque, svanisce.

Nella sua arringa all'etica, A se ne prende gioco: se per trovare se stessi occorre separarsi dalle proprie radici, isolarsi, non ci si trova, ma, al contrario, ci si perde. Infatti, afferma A, è soltanto nella famiglia di origine, nella comunità di appartenenza, nel proprio tempo, che un individuo può realmente trovare la propria collocazione. Qualcuno che, cercando se stesso, si allontana dalla propria verità, non è altro che un soggetto comico: "Se in tutta questa sua relatività vuol essere l'assoluto, diventa ridicolo!"<sup>99</sup>.

Ecco, A ci ha condotti nel suo labirinto di specchi e da subito siamo rimasti incantati dal gioco caleidoscopico di luci, ci siamo lasciati trasportare dalla passione delle sue parole; ma un dettaglio ancora si nasconde, rimane nell'ombra, passa quasi inosservato. Senza questo dettaglio, potremmo quasi concedere ad A i più validi argomenti sulla considerazione della storia: l'umanità come non assoluta, la compresenza di nostre decisioni e di forze che non possiamo controllare... Tuttavia, è da osservare che la considerazione del destino, da parte di A, non si limita a stabilire il limite di ciò che un umano può e non può decidere, nella sua storia: prendendo come esempio la storia di Antigone, e di conseguenza la storia della sua

<sup>96</sup> SKS 2, p. 144; *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, vol. II, p. 25.

<sup>97</sup> *Ivi*, SKS p. 145 / EE II, p. 27.

<sup>98</sup> *Ivi*, SKS p. 150 / EE II, p. 34.

<sup>99</sup> *Ivi*, SKS p. 142 / EE II, p. 26.

stirpe, ogni decisione presa da ciascuno è sempre caduta, in realtà, nel disegno dell'immutabile fato.

L'esteta prende in considerazione Antigone per creare un'eroina tragica moderna: riscrive infatti le vicende della giovane per orchestrare una situazione in cui non solo sono presenti l'elemento di colpa e quello di innocenza, come affermato in precedenza, ma dove persino l'azione stessa diviene impossibile. Le premesse della storia, infatti, sono cambiate: nessuno conosce le vicende di Edipo, nessuno è al corrente delle sue colpe, tranne Antigone. Misteriosamente, la giovane scopre la verità, ma non confesserà mai il suo segreto a nessuno, nemmeno al padre. Dopo la morte di Edipo, lei seppellisce il segreto nella sua anima, tenendolo nascosto persino allo sposo Emone. Nonostante Antigone ritenga scorretto che tra lei e il suo sposo non ci sia la massima trasparenza, al contempo l'amore per il defunto padre le impedisce di parlare, poiché quel segreto infangherebbe la sua memoria. La donna rimane, dunque, intrappolata tra l'amore per il defunto padre e quello verso il suo amato: non può né parlare, né continuare a tacere. L'immagine che si crea è, dunque, quella di una paralisi completa, in cui l'azione è impossibile: le spire del fato si sono strette intorno al collo di Antigone fino a strangolarla e lei, come una morta ancora in vita, è completamente impotente.

Il destino, che governa ogni cosa, ogni avvenimento, controlla di fatto anche ogni azione umana: ogni scelta risulta dunque un'illusione, poiché non è *proprio* una scelta, ma soltanto una piega del fato, un percorso attraverso il quale il destino, inevitabilmente, finisce per compiersi. Non bastò infatti che Laio e Giocasta allontanassero Edipo, affinché le nefaste sorti di Tebe venissero scongiurate: al contrario, proprio grazie a questa apparente scelta, il destino cominciava a compiersi. Le scelte compiute per evitare un destino possono dunque essere, nel suo disegno invisibile, delle semplici deviazioni o, ancor peggio, i veri e propri eventi scatenanti: il destino, in sé, è però inaggrabile.

In tal modo, la storia *sembra* solo in parte governata dalle decisioni del singolo individuo, poiché, a ben vedere, sono proprio quelle decisioni che conducono alla realizzazione del destino.

Per distillare l'essenza della prospettiva estetica riguardo la storia individuale, la storia esistenziale del soggetto, si può considerare l'Antigone di A, eletta con passione a simbolo dei *συμπαρανεκρόμενοι*, come un viatico, un portale. Nel labirinto degli specchi, abbiamo battuto la testa contro il riflesso che ci veniva incontro; ma, nel vicolo cieco in cui ci siamo appena imbattuti, si trova una porta nascosta. Superato questo passaggio, si entra nella parte più interna del labirinto: le luci sono abbassate, i corridoi più stretti.

In questo nuovo spazio, verranno approfonditi l'impossibilità di scelta e di azione di cui A fa menzione ne *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*.

Come il destino aveva reso, di fatto, indifferenti le scelte dei personaggi tragici, anche nella vita A scorge una simile vanità: all'interno dei *Διαψάσματα*, vengono individuati vari esempi di apparenti scelte, di cui il matrimonio è la prima. Scrive infatti A: "Sposati, te ne pentirai; non sposarti, te ne pentirai anche; sposati o non sposarti, ti pentirai d'entrambe le cose; o che ti sposi o che non ti sposi, ti penti d'entrambe le cose"<sup>100</sup>. Di fronte a un *aut-aut*, si pensa che le due scelte portino a esiti differenti; A scuote il capo, riconoscendo che ogni strada

---

<sup>100</sup> Ivi, SKS 2, p. 47; *Διαψάσματα*, in Enten-Eller. *Un frammento di vita*, vol. I, p. 98.

confluisce, in ultima istanza, nel rimorso: che si scelga l'una o l'altra cosa, ci si pentirà della propria decisione.

Perché si sceglie, dunque, se si sa già che l'esito è univoco?

Si incappa in un percorso circolare, in cui, a prescindere dalla strada che si intraprende, si torna nel medesimo punto. Conoscendo dunque un simile esito, la scelta diventa illusoria, perde di senso, e l'azione diviene indifferente.

Che succederà? Che riserva il futuro? Non lo so, non presento nulla. Quando un ragno si slancia giù da un punto saldo nei suoi punti conseguenti, innanzi a sé vede sempre uno spazio vuoto, dove non ostante i suoi sforzi, gli è impossibile trovare appoggio. Così per me: innanzi sempre uno spazio vuoto, e quel che mi spinge è un conseguente che sta dietro di me. Questa vita è spaventosamente al rovescio, è insopportabile.<sup>101</sup>

Così recita un altro frammento dei *Διαψάλματα*, in cui A afferma con onestà di non sapere cosa il futuro riservi, aprendosi al dubbio e all'incertezza di un ignoto che sta di fronte a ciascuno; una prospettiva sicuramente inquietante, ma che può diventare edificante. Tuttavia, l'immagine del ragno permette di presentire la visione dell'esteta sulla storia esistenziale del singolo: quando un ragno costruisce la sua tela, infatti, crea qualcosa. Pian piano il ragno comincia a tessere, partendo da un punto e giungendo al successivo – un punto che viene creato, poiché non è già presente. Il ragno si slancia sempre in uno spazio vuoto, pur senza avere un appoggio: tale vuoto privo di appigli è, in parallelo, un tempo che si sa che avverrà, ma il cui contenuto non si può conoscere in anticipo. Il futuro è uno spazio esistenziale in cui ognuno, in un certo senso, si slancia come il ragno, partendo da un punto saldo e arrivando al successivo, ma è uno spazio che al tempo stesso si scopre, poiché esiste, e all'interno di esso si può creare qualcosa, in quanto il futuro non ha ancora un contenuto definito.

Ecco, però, il passaggio determinante, che permette di individuare la visione di A: “Quel che mi spinge è un conseguente che sta dietro di me”. Il termine *conseguente*, già utilizzato all'interno di questo frammento, indica ciò che consegue, che può essere interpretato nel senso di “ciò che procede da”, ma anche come “essere conseguenza di”: in ogni caso, un inanellarsi di cause ed effetti. La differenza fondamentale è che, in questo caso, ciò che è conseguente sta *dietro* A, piuttosto che davanti. Proprio come il ragno non potrà che tessere il filo della sua tela procedendo di punto in punto, anche la vita umana non fa che seguire una precisa strada, reiterando gli stessi schemi di azioni e comportamenti. Per assurdo, dunque, il passo successivo, del ragno così come dell'umano, non procede semplicemente verso un *seguito*, un punto generico di un futuro che si srotola man mano, bensì un *con*-seguito: la ripetizione in serie di azioni identiche non potrà che produrne altrettante; così il conseguente è ciò che spinge alle spalle, non il punto di arrivo.

Lo stesso A si stupisce di tale rovesciamento, pur al contempo riconoscendo, in svariati altri frammenti, di turbarsi sempre delle stesse questioni e di preoccuparsi continuamente: “Strano assai, ma son sempre le stesse cose a occuparci la mente in tutte le età della vita”<sup>102</sup>, afferma infatti. E ancora: “Così anch'io sono legato in una catena che è fatta d'oscure fantasie,

---

<sup>101</sup> Ivi, SKS pp. 32-33 / EE I, p. 80.

<sup>102</sup> Ivi, SKS p. 43 / EE I, p. 93.

d'angosciosi sogni, d'inquieti pensieri, di paurosi presentimenti, d'inspiegate angosce"<sup>103</sup>. Un nodo che si aggroviglia e avviluppa in se stesso, un cerchio che torna e ritorna sempre negli stessi punti, e che si restringe sempre più, concentrandosi e divenendo, in ultima istanza, un unico punto.

Scriva infatti A:

“Il tempo passa, la vita è un fiume...” dice la gente. Per parte mia non riesco a rendermene conto: il tempo sta fermo, e io con esso. Tutti i piani che formulo, volano indietro direttamente su di me; se voglio sputare, sputo su di me, sul mio viso.<sup>104</sup>

Come intrappolato in un turbine di venti, A non procede, bensì rimane, nella “notte eterna” della sua esistenza<sup>105</sup>, fermo in quel punto. Per questo motivo ogni piano che egli formula gli si ritorce contro, per questo quando egli sputa, anche questo gli ritorna indietro: dove non c'è divenire, dove tutto è incatramato e non conosce successione, dove non è possibile l'azione, non è possibile il tempo. Nel cuore del labirinto, dunque, non c'è altro che un punto, un centro di gravità che mantiene il soggetto entro di sé, al centro di quel labirinto del tutto particolare in cui non una sola, ma ogni strada conduce irrimediabilmente in quel fulcro. Per A, la vita non scorre, rimane ferma lì, in quel punto eterno dove il tempo non esiste, dove è solo possibile danzare su se stessi. Questo infatti egli fa, poiché di questa condizione soffre, ma è lì che ama stare: “La pena *is my castle*”<sup>106</sup>, afferma infatti.

Eppure, A riconosce le sue sofferenze, le circoscrive con l'arte dei suoi discorsi, ed ecco che il cuore del suo dolore emerge nelle pagine successive:

La mia anima ha perso la possibilità. Se dovessi augurare per me qualcosa, non augurerei ricchezza o forza, ma la passione della possibilità, quell'occhio che eternamente giovane, eternamente ardente, vede dappertutto la possibilità.<sup>107</sup>

Come ribatterà l'amico Wilhelm in risposta a una sua lettera, A si colloca già oltre tutti quegli esteti che inseguono fama, bellezza o talento, poiché riconosce la vanità di ogni cosa materiale. Tuttavia, nonostante la sua anima si lanci e voglia raggiungere una sfera esistenziale superiore, A non vuole seguirla: egli soffre della caducità del mondo, ma non accenna a spostarsi da questa sofferenza.

Il motivo che Wilhelm adduce a questo comportamento dell'amico è da ricondurre al godimento che A trae da questa sofferenza, in quanto prerogativa di un intelletto superiore: per orgoglio e per amore, dunque, A rimane fermo lì, a volteggiare su se stesso. Lo stesso esteta lo afferma, a più riprese, all'interno dei *Διαψάσματα*, che la pena è il suo rifugio, il suo conforto. Nulla può schiodarlo dalla sua pena, poiché è questa che egli ama. Tuttavia, il suo stato d'animo oscilla tra la professione d'amore verso la sua pena e il problema che essa comporta.

---

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ivi*, SKS p. 34 / EE I, p. 82.

<sup>105</sup> *Ivi*, SKS p. 45 / EE I, p. 95: “La mia vita è come una notte eterna”.

<sup>106</sup> *Ivi*, SKS p. 30 / EE I, p. 76.

<sup>107</sup> *Ivi*, SKS p. 50 / EE I, p. 102.

Lungo il cammino, a un tratto ci si imbatte in una scala: è nascosta, non ci si accorge della sua presenza, se non per il vuoto che si apre nel petto nel sentire il dislivello del primo gradino. Ancor più mascherato è infatti l'accento che si scorge nel *Diario del seduttore*: nella prefazione al diario, l'autore – lo stesso A – riporta l'inquietudine trasmessa da quelle pagine, fornendo le sue impressioni su chiunque abbia prodotto quell'infausto scritto. Ciò che restituisce tuttavia, sebbene a un primo sguardo sembri riferito a Johannes – pseudonimo del *Diario* – è in realtà una descrizione fedele dello stato d'animo di A, molto somigliante a tutte quelle fornite dallo pseudonimo stesso e da Wilhelm. Anche Victor Eremita, editore di *Enten-Eller*, afferma, nel leggere l'introduzione al manoscritto intitolato *Forførerens Dagbog*, che “è come se lo stesso A si fosse intimorito della sua invenzione fantastica, che come un sogno inquietante continuava ad angosciarlo anche nel momento in cui lo raccontava”<sup>108</sup>. Forse che il vero autore del *Diario del seduttore* sia in realtà lo stesso A, sotto lo pseudonimo di Johannes?<sup>109</sup>

Egli soffriva di una *exacerbatio cerebri* per la quale la realtà non aveva stimolo sufficiente, ma al massimo solo momentaneo. Non soccombeva sotto il peso della realtà, non era troppo debole per sostenerlo, no, era troppo forte; ma questa forza era una malattia. Appena aveva perso il suo significato di stimolo, era disarmato; quivi giaceva il suo male.<sup>110</sup>

Si evince subito da queste righe la noia che avvince l'animo di quest'uomo, categoria ampiamente discussa da A nel saggio precedente il *Diario*, *La rotazione delle colture*<sup>111</sup>. Ma tale riferimento acquisisce ancor più significato se unito alle righe successive:

Le molte uscite della sua tana di volpe non servono: all'istante in cui la sua anima angosciata già crede di veder proiettarsi la luce del giorno, si vede che si tratta di una nuova entrata, e così, come un animale che è stato stanato, perseguitato dalla disperazione quegli cerca costantemente un'uscita e trova costantemente un'entrata, attraverso la quale ritorna in se stesso...<sup>112</sup>

Anche questo autore misterioso costruisce il proprio labirinto, la sua trappola: la sua disperazione si configura come una volpe che crede di uscire dalla sua tana, ma che inevitabilmente ci ritorna dentro. Egli è irrimediabilmente perduto in se stesso: “chi si perde in se stesso non ha un sì gran territorio su cui muoversi, e presto s'accorgerà che è un cerchio da cui non può uscire”<sup>113</sup>. La disperazione sembra essere dunque il perno centrale del gioco di specchi e rifrazioni presente in *Enten-Eller*, ma non solo: già in *Enten-Eller* tale disperazione è, seppur indirettamente, riconosciuta come una malattia.

<sup>108</sup> Ivi, SKS p. 16 / EE I, p. 62.

<sup>109</sup> Massimo Ciaravolo osserva infatti in proposito pareri contrastanti di due degli pseudonimi in *Enten-Eller*: se Victor Eremita interpreta A come autore del *Diario*, A afferma invece di averlo trovato insieme ad alcune lettere – “Victor Eremita posits A's authorship of the diary novel, although A himself explains in his preface that he has found a manuscript comprising a diary and a series of letters” (M. CIARAVOLO, *The Don Juan flâneur in Copenhagen. A reading of Søren Kierkegaard's Forførerens Dagbog*, in *European Journal of Scandinavian Studies*, De Gruyter, 2025, 55 (1), p. 47).

<sup>110</sup> Ivi, SKS p. 296; *Il diario del seduttore*, in *Enten-Eller: Un frammento di vita*, vol. III, p. 47.

<sup>111</sup> *Infra*, § 4. *Memoria e oblio*.

<sup>112</sup> SKS 2, p. 298 / EE III, p. 50.

<sup>113</sup> Ivi, SKS p. 298 / EE III, p. 49.

Se si percorre l'ipotesi che sia stato, in realtà, proprio A a scrivere il *Diario del seduttore*, creando Johannes come una sorta di *alter-ego*<sup>114</sup>, si può notare che l'esteta, contrariamente a ciò che si potrebbe pensare, ha una forte consapevolezza del suo stato d'animo – e la posizione centrale del *Diario* rispetto a tutta l'opera potrebbe rappresentare proprio il culmine di tale disperazione.

In quest'ottica, il frammento sopra citato dai *Διαψάλματα* e questi ultimi passi dalla prefazione al *Diario del seduttore* sono non solo un esempio di questa consapevolezza, bensì la più lucida presa di coscienza di A nei confronti della propria “malattia mortale”: ogni scheggia del suo stato d'animo arriva così a combaciare, formando un'immagine intera, come un fascicolo di fogli osservati controluce, contenenti ciascuno una linea aperta, all'apparenza irregolare.

Proprio le parole di Anti-Climacus, infatti, fanno eco a quelle di A e di Victor Eremita. Autore pseudonimo de *La malattia mortale*, Anti-Climacus conferma la connotazione della disperazione come una vera e propria malattia dello spirito, descrivendone la sintomatologia, le cause e il rimedio. La disperazione consiste in un rapporto falso, sbilanciato, tra i principi che compongono l'io – l'io, lo spirito, è da Anti-Climacus definito come un rapporto tra forze opposte, più propriamente la riflessione su di sé di questo rapporto<sup>115</sup>. Conformemente al grado di autocoscienza del soggetto, ci sono tre tipi di disperazione: impropria (di chi non sa neppure di essere spirito), della debolezza (disperazione di non voler essere se stessi) e dell'ostinazione (disperazione di voler essere se stessi).

Un passaggio in particolare, come un armonico naturale rispetto alla sua nota fondamentale, restituisce le parole di A:

La possibilità è l'unica cosa che salva. Quando uno sviene, si manda per acqua, acqua di Colonia, gocce di Hoffmann; ma quando qualcuno vuol disperarsi, bisogna dire: “Trovate una possibilità, trovateli una possibilità!”. La possibilità è l'unico rimedio; dategli una possibilità, e il disperato riprende lena, si rianima, perché se l'uomo rimane senza possibilità è come se gli mancasse l'aria.<sup>116</sup>

Ecco il rimedio, ed ecco il problema: involupato in se stesso, A è un disperato, nello specifico uno che dispera della necessità. La possibilità perde sempre più di consistenza, il piatto della bilancia pende a favore della necessità e in tal modo essa, la necessità, pesa nell'esistenza, schiacciando i polmoni e legando i polsi.

In quel frammento dei *Διαψάλματα*, A sostiene di aver perso la gioia, di non riuscire più a spronarsi e sollevare se stesso: si sente come avvizzito. Per questo egli non percepisce il

<sup>114</sup> In *Prigione e manicomio in Brand e Peer Gynt di Ibsen*, Ciaravolo sostiene che Johannes, protagonista del *Diario del seduttore*, sia “la più potente incarnazione” dell'uomo estetico presente in *Enten-Eller* (M. CIARAVOLO, *Prigione e manicomio in Brand e Peer Gynt di Ibsen: 1866-1867*, in *Libertà, gabbie, vie d'uscita. Letteratura scandinava della modernità e della città: 1866-1898*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2022, p. 52.).

<sup>115</sup> S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, in *SKS 11*, p. 129; trad. it. di C. Fabro, *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio*, Firenze, Sansoni Editore, 1965, p. 215: “L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. [...] L'uomo è una sintesi d'infinito e finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi”.

<sup>116</sup> *Ivi*, *SKS* p. 154 / *MM* p. 247.

tempo scorrere, per questo ogni suo piano gli ritorna indietro, per questo la gravità sembra essere amplificata e lo inchioda a terra.

Continua Anti-Climacus:

Se si volesse paragonare lo smarrimento della possibilità con il vocalizzare del bambino, la mancanza di possibilità equivarrebbe ad essere muto. La necessità è da paragonare alle consonanti; per pronunziarle ci vuole la possibilità. Se questa manca, se un'esistenza umana è stata portata al punto da non avere possibilità, essa è disperata, e lo è in ogni momento in cui le manca la possibilità.<sup>117</sup>

In un'anima che ha perduto la possibilità, dunque in un'anima infelice e disperata, non esiste il divenire ma la necessità: in tal modo, l'anima perde il tempo e l'individuo perde la storia.

## 2. *Perdere il tempo nella speranza e nel ricordo*

All'interno del precedente paragrafo si è osservata una precisa visione della storia esistenziale – e, pertanto, della storia in generale – come necessità: la considerazione della conseguenza come causa, il “conseguente che sta dietro di me” che non permette che un'azione che si ritorce su se stessa, da cui è dunque impossibile fuggire.

Un altro modo di vivere la propria storia esistenziale è nel rapporto distorto con il tempo: l'esteta A affronta l'argomento all'interno del saggio *Il più infelice*, contenuto in *Enten-Eller*. Si racconta di una tomba, situata in Inghilterra, che riporta un'iscrizione alquanto interessante: “Il più infelice”. L'esteta paragona questa curiosa lapide al titolo di un libro che non si vuole nemmeno aprire, visto il tale numero di possibili interpretazioni personali: se lo si leggesse, si rimarrebbe probabilmente delusi, costretti a collegare quel titolo tanto intrigante a quell'unico significato riportato dal testo. Tuttavia, forse in risposta a un'assurda curiosità di scoprire chi sia quell'uomo e persino di parlare con lui, la tomba viene aperta e, con sorpresa, la si scopre vuota.

Lo stupore e l'inquietudine disorientano la mente, e allora A si domanda, rivolgendosi ai suoi compagni *συμπαρανεκρώμενοι*, chi mai sia il più infelice, aggiungendo che, per quanti si possano candidare a questo titolo, solo pochi ne sono davvero degni. Egli esclude infatti dapprima chi teme la morte, affermando che, a dire il vero, la morte è l'unico conforto e certezza di questa vita, l'unica che può, in modo definitivo, calmare le sofferenze vissute. “Noi, come i soldati romani, non temiamo la morte, noi conosciamo una sventura peggiore, e per prima e ultima cosa soprattutto, ...il fatto di vivere. Sì, se ci fosse un uomo che non potesse morire, [...] come esiteremmo a proclamare lui il più infelice?”<sup>118</sup>, afferma teatralmente l'esteta. Ciò spiegherebbe, aggiunge, il fatto che la tomba sia vuota: il più infelice non potrebbe essere mai sepolto, se fosse proprio colui che non può morire.

Tuttavia, un'indicazione fondamentale fa intendere che il più infelice non sia tanto chi non può morire, quanto chi, nella sua vita, non è presente a se stesso. Egli è infelice poiché la sua esistenza non è allineata con il tempo: infatti, o vive aggrappato al passato, nel ricordo,

---

<sup>117</sup> *Ivi*, SKS p. 153 / MM p. 245.

<sup>118</sup> SKS 2, p. 214 / *Il più infelice*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, vol. II, p. 117.

oppure proiettato nel futuro, nella speranza. Scrive A: “L’infelice è colui che ha il suo ideale, il contenuto della sua vita, la pienezza della sua coscienza, la sua vera e propria essenza in qualche modo fuori di sé. L’infelice è sempre assente a se stesso, mai presente a se stesso”<sup>119</sup>. Se si è assenti, si è individualità speranti o ricordanti.

Nella definizione di questi due tipi di individualità, è importante il concetto del tempo e la percezione di esso da parte del soggetto: infatti, afferma A, pur essendo speranti o ricordanti, si può comunque essere presenti nel futuro o nel passato. Se è vero che solo l’individualità che è presente a se stessa è felice, tuttavia chi è sbilanciato verso il passato o il futuro non necessariamente è infelice: la definizione dell’infelicità è ancora incompleta, poiché è più complessa. L’individualità sperante, infatti, se è presente all’interno della sua speranza, allora non è infelice in senso stretto: lo è se, pur sperando, è disconnessa anche da questo stesso atto. L’esteta porta l’esempio di un uomo che spera di vivere in eterno: certo, potrebbe essere infelice nella misura in cui rinuncia alla sua vita presente, ma non lo è in senso stretto poiché egli è presente nella sua speranza. Se, invece, non fosse presente nella sua speranza, egli non solo non sarebbe presente *nel presente*, ma anche nel futuro: in questo caso, si verrebbe a creare un ordine di infelici.

Allo stesso modo si può considerare un’individualità ricordante: se, infatti, il soggetto è presente a se stesso nel ricordo, ossia il ricordo in cui egli vive ha avuto una consistenza e un significato per lui, allora non è propriamente infelice; al contrario, se l’individualità non è presente nel ricordo, allora essa è infelice, e si ha un altro ordine di infelicità.

Sono stati introdotti gli ordini temporali del passato e del futuro, dove il passato è ciò che è stato, mentre il futuro ha caratteristica di “essere per essere”<sup>120</sup>; a questo punto, l’esteta stabilisce il criterio secondo il quale un’individualità, pur non trovandosi nel presente, può essere comunque presentica. Per l’individualità sperante che sia presentica nel futuro, c’è bisogno che il futuro in cui essa spera possa, in un modo o nell’altro, realizzarsi, avere per il soggetto una qualche consistenza; affinché l’individualità ricordante sia presentica nel passato, allo stesso modo, è necessario che il passato in questione abbia avuto una realtà per essa. Nel caso in cui ciò non avvenga, ossia se un’individualità sperante si proiettasse in un futuro che non può realizzare e se un’individualità ricordante pretendesse di rivivere un passato che non ha mai vissuto, allora si hanno le vere individualità infelici.

L’esempio portato per queste ultime è particolarmente efficace per comprendere che cosa si intenda per “ricordare un tempo che non ha avuto realtà alcuna”. Annota A:

Se invece m’immaginassi un uomo che appunto non avesse avuto fanciullezza alcuna, poiché quest’età trascorse per lui senza un vero e proprio significato, ma che ora, diventando, per esempio, insegnante a dei fanciulli, scoprisse tutto il bello che giace nella fanciullezza, e dunque volesse ricordare la sua fanciullezza, volesse tenerla sempre sotto gli occhi, sarebbe certo un esempio ben calzante. A ritroso egli allora arriverebbe a scoprire il significato di ciò che per lui è trascorso, e che pure vorrebbe ricordare nel suo significato.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> *Ivi*, SKS p. 216 / EE II, p. 119.

<sup>120</sup> *Ivi*, SKS p. 217 / EE II, p. 120.

<sup>121</sup> *Ivi*, SKS p. 218 / EE II, p. 121.

L'uomo che, pur avendo trascorso nella sua vita la fanciullezza, non è mai stato davvero un fanciullo, non sa cosa quel periodo significhi per lui, poiché, quando lo ha vissuto, non ha avuto per lui alcun significato. Soltanto ora, ora che osserva dall'esterno la bellezza di questa età della vita, si rende conto di tutto ciò che ha perduto e che, tuttavia, non può recuperare, e vorrebbe ricordarlo, ma non può farlo: quel periodo non aveva avuto quel significato, per lui, quando lo aveva vissuto. Questa impronta di dolore, afferma A, è qualcosa che le individualità speranti non hanno mai. Per questo, conclude, queste ultime non possono concorrere all'assegnazione del titolo di "il più infelice". Colui che merita il posto vuoto di quella tomba, dunque, secondo l'esteta sarà sempre da cercare all'interno delle individualità infelici nel ricordo.

Un individuo realmente degno di questo titolo, tuttavia, deve essere unico nel suo genere. Per questo A decide di fare un passo ulteriore, e immaginare una combinazione dei due tipi di infelicità appena descritti. Il risultato di questa combinazione è un'individualità che non può essere presente a se stessa né nel passato né nel futuro – e, naturalmente, nemmeno nel presente. Scrive l'esteta:

Tale individualità spera costantemente quando dovrebbe ricordare; la sua speranza viene costantemente disillusa, essa s'avvede che ciò non dipende dal fatto che la meta è gettata più lontano, ma dall'aver la meta dietro alle spalle, che l'ha già vissuta o dovrebbe averla vissuta e, così, passata nel ricordo. Dall'altro lato tale individualità ricorda costantemente quando dovrebbe sperare; infatti, ha già raccolto il futuro nel pensiero, nel pensiero l'ha vissuto, e ricorda questo vissuto, quando invece dovrebbe sperarlo.<sup>122</sup>

Da questo passaggio si comprende che questa individualità da un lato spera al posto di ricordare, dall'altro ricorda al posto di sperare: il passato non viene ricordato in quanto qualcosa di già vissuto, così l'individualità crede di avere la meta troppo lontana da sé, quando invece ce l'ha dietro le spalle; contemporaneamente, ciò che sta davanti a sé, ossia il tempo a venire, viene già vissuto in anticipo, l'individualità lo percorre con il pensiero, e ogni talvolta che vi torna, non lo fa sperando, ma ricordando. Ricorda, cioè, qualcosa che non ha mai vissuto, o non ancora vissuto.

Curioso è, poi, il modo in cui A continua il passaggio:

Ciò che dunque spera sta dietro di essa, ciò che ricorda sta davanti. La sua vita non è a ritroso, ma capovolta in una duplice direzione.<sup>123</sup>

È evidente la somiglianza con il frammento dei *Διασώματα* citato in precedenza, in cui A conclude, dopo aver descritto il procedere del ragno nella creazione della sua tela, che la propria vita sia "spaventosamente al rovescio". All'improvviso si comprende ulteriormente cosa A intendesse, in quel frammento, con quel "conseguente che sta dietro di me". Insieme alle parole del frammento, anche in *Il più infelice* torna a rimbombare il significato della perdita del tempo: colui che non è presente a se stesso né nel presente, né nel passato, né nel futuro, nonostante il tempo passi non riesce ad appropriarsi del *proprio* tempo, poiché per lui

---

<sup>122</sup> *Ivi*, SKS p. 218 / EE II, p. 122.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

un tempo non è affatto possibile. Come A sente di non riuscire a fare programmi poiché ogni cosa gli ritorna indietro, così il più infelice si trova nella condizione di essere sempre *sul punto di fare*, di essere, senza mai uscire dall'*impasse*. Egli potrebbe essere considerato un pazzo, se confidasse anche soltanto a una persona ciò che prova, eppure non ha perso la ragione: è lucido, similmente a chi perde la possibilità e si chiude nel proprio silenzio (il taciturno descritto da Anti-Climacus ne *La malattia mortale*), similmente anche all'Antigone descritta da A ne *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* e, in ultima istanza, similmente ad A stesso, che confida la disperazione di aver perso la possibilità.

L'epilogo del saggio *Il più infelice* presenta un colpo di scena. Il soggetto idealmente eleggibile al titolo di "il più infelice" è stato trovato, celebrato, adornato di poetici titoli<sup>124</sup>: è colui che "nel suo ricordare [è] turbato dalla luce della speranza, nel suo sperare [è] frustrato dalle ombre del ricordo".<sup>125</sup> A lui viene augurato che tutti lo invidino ma che nessuno possa mai capirlo, che sia a tal punto nascosta la sua sofferenza che nessuno possa coglierla all'esterno: una superficie piatta, la più calma di tutte, è infatti proprio quella che nasconde il maggior tumulto.

Tuttavia, l'adorazione da parte di A e dei suoi compagni *συμπαρανεκρώμενοι*, ammirazione che quasi agogna alla perfezione della sua infelicità, rende, paradossalmente, tale individuo il più felice:

Però che dico, 'il più infelice'? 'Il più felice' dovrei dire, perché questo è proprio un dono della fortuna che nessuno può attribuirsi... Vedete, il linguaggio si spezza, e il pensiero resta disorientato; perché chi è ben il più felice se non il più infelice, e chi il più infelice se non il più felice [...]?<sup>126</sup>

*Ergo*, la tomba menzionata all'inizio del saggio rimane vuota: forse, "il più infelice" non esiste, poiché persino chi non è presente a se stesso in nessun tempo non viene considerato tale in assoluto, ma è visto da qualcuno (nella fattispecie da A) come il più felice.

Da queste riflessioni si può osservare, ancora una volta, lo stretto legame dell'esteta con la sua pena, che risulta essere al contempo il suo castigo e il suo conforto. La conferma si legge proprio nei *Διαψάλματα*:

Ho solo un amico, l'eco. E perché è mio amico? Perché amo la mia pena, e lui non me la porta via. Ho solo un confidente, il silenzio della notte. E perché è mio confidente? Perché tace.<sup>127</sup>

L'eco trasporta il lamento della pena, lo fa rimbalzare tra le pareti dell'anima e lo riporta all'orecchio di A, che la rimembra e ne trae ristoro: in essa egli si consola, nel silenzio la conserva e al silenzio la confida; non c'è nulla di più dolce, per lui. Sì, la sua pena è rassicurante, è qualcosa di conosciuto, il suo ritorno rassicura poiché è prevedibile. La vita di A segue uno schema fisso, una profezia che si auto-avvera, un vero e proprio

<sup>124</sup> *Ivi*, SKS p. 222 / EE II, p. 127: "l'inviato del regno dei sospiri, il prediletto, l'eletto delle sofferenze, l'apostolo della pena, il silenzioso amico del dolore, l'infelice amante del ricordo [...]".

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ivi*, SKS p. 223 / EE II, p. 128.

<sup>127</sup> SKS 2, pp. 42-43 / *Διαψάλματα*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, vol. I, p. 92.

schopenhaueriano oscillare tra dolore e noia, dove la gioia diventa solo occasionale e fuggevole. Eppure, l'esteta ama la sua condizione, pur soffrendone. Per questa ragione considera il più infelice come il più felice: poiché proprio lui stesso gode nel sentirsi intrappolato. Nemmeno le parole dell'amico Wilhelm possono dissuaderlo da questa visione: piuttosto che accogliere le parole dell'assessore, infatti, A troverebbe i punti deboli delle sue argomentazioni, formulando arringhe simili a quella all'interno de *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*. Per dirla con le parole di Guido Cusinato<sup>128</sup>, A si comporta come un "piccolo sé" che, riempito fino all'orlo, resta chiuso in se stesso, incastellato nei suoi schemi fissi e privo dunque di un "vuoto promettente" che possa accogliere il mondo – vuoto analogo al respiro della possibilità menzionato in precedenza da Anti-Climacus.

All'interno delle narrazioni di A, si trova infatti un paradigma: l'impossibilità di agire; una stratificazione interiore che impedisce di confidarsi con qualcuno senza essere ritenuti folli; il peso del destino che porta inevitabilmente a rimanere schiacciati dalla propria forza necessitante e, dunque, condanna a perdere il tempo, se stessi, la propria storia.

### 2.1. La potenza del ricordo

Seguendo i ragionamenti di A, si comprende come la categoria dell'infelicità sia contraddistinta dal non essere presenti a se stessi, bensì protesi verso il futuro o verso il passato, senza, peraltro, essere presenti in nessuno dei due. L'infelice, insomma, pur vivendo fisicamente la sua vita nel tempo, esistenzialmente non vive nel presente. Tuttavia, nella valutazione degli ordini temporali presi in esame, viene fatta una distinzione importante: passato e futuro non sono simmetrici tra loro, pesano diversamente. Infatti, come menzionato in precedenza, A afferma che il dolore del ricordo non può trovare corrispondenza nell'illusione della speranza: per questa ragione, il più infelice va cercato nelle individualità ricordanti, piuttosto che in quelle speranti.

Da tale affermazione si potrebbe rimanere perplessi: perché, infatti, il ricordo pesa maggiormente rispetto alla speranza, se poi l'individualità identificata come "il più infelice" soffre sia per il passato che per il futuro?

Lo stesso A ne dà una motivazione, all'interno di *Il più infelice*:

Il ricordo è per eccellenza l'elemento proprio degli infelici, e ciò è naturale, poiché il tempo passato ha la particolare proprietà d'essere stato, il futuro quella di essere per essere, e perciò, in un certo senso, si può dire che il tempo futuro sta più vicino al presente di quanto non lo faccia il tempo passato.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> G. CUSINATO, *Vuoto aurorale*, Genova, Il melangolo, 2025, p. 111: "In questo modo, la brama di attaccamento alla propria parte mortifera [ossia "quella forza oscura della singolarità che si oppone alla prosecuzione della nascita", *ibidem*] finisce con il condensarsi nella forza gravitazionale del 'sole nero' dell'egotismo. Un sole nero che ama così ciecamente e in modo così assoluto sé stesso da non riuscire a separarsi da nessuna parte di sé, neppure dalla propria parte mortifera, rimanendo così schiacciato dalla sua stessa forza gravitazionale".

<sup>129</sup> SKS 2, p. 217 / EE II, p. 120.

L'esteta definisce il passato come ciò che è già stato e il futuro come ciò che è "per essere", al fine di essere: ciò che, quindi, non è ancora avvenuto e che dovrà accadere. La distinzione fondamentale, però, che A presenta in questo passo è la vicinanza rispetto al presente. Questa affermazione potrebbe avere due significati: uno letterale e uno esistenziale.

Per quanto riguarda il primo, il futuro potrebbe essere considerato più vicino al presente rispetto al passato perché il presente, punto di svolta attraverso il quale il futuro si trasforma in passato, si muove in avanti, in direzione del futuro, mentre ciò che è passato, una volta trascorso, resterà fermo lì, allontanandosi sempre di più dal presente.

Per quanto concerne invece la seconda interpretazione, il discrimine non è tanto il tempo oggettivo quanto quello soggettivo. Per quanto, infatti, la misura temporale, per esempio, di un anno nel futuro sia la stessa rispetto a quella di un anno trascorso, esistenzialmente il futuro è più vicino al presente. Il passato, essendo già stato, è definitivo, imm modificabile: sfugge alla nostra presa, a differenza del futuro, che ha invece il vantaggio di essere qualcosa di ancora sconosciuto, non predeterminato. Nel presente si può agire per raggiungere un obiettivo futuro, si possono plasmare le condizioni per la possibile realizzazione di un futuro in cui speriamo, mentre ciò che è trascorso non può più essere toccato. Se il futuro ha come rischio la disillusione, il passato ha la condanna del rimorso e del rimpianto, e non si ha più possibilità di cambiare strada. Il futuro lo si può accogliere, il passato sfugge alla nostra presa.

Tutto ciò che resta del passato è il ricordo, che può consolare o trafiggere. Un ricordo può porre le condizioni per come comprendiamo il mondo, come interpretiamo il nostro presente, persino per cosa inconsciamente ci aspettiamo dal futuro: si pensi ai traumi infantili, per esempio, e a come possano plasmare gli schemi di pensiero di un individuo e influenzare persino le scelte che esso compie. Forse per questo il ricordo è così affascinante, per A: per il suo potere di predeterminare, perché è il "conseguente che sta dietro". È il luogo della melanconia.

Ma in cosa consiste, esattamente il ricordo?

Per recuperare questa definizione, il percorso esula da *Enten-Eller*, per dirigersi piuttosto a *In vino veritas*. Un ricordo riportato da William Afham<sup>130</sup>. Tratto da *Stadi sul cammino della vita*, *In vino veritas* è, come suggerisce il sottotitolo, il racconto di un ricordo: William Afham, narratore silenzioso della vicenda, riporta gli avvenimenti di un banchetto organizzato insieme a cinque commensali – uno Stilista di moda e un Giovane, di cui non si conoscono i nomi; Victor Eremita, editore di *Enten-Eller*; Johannes, autore del *Diario del seduttore*; infine, Constantin Constantius, autore de *La ripetizione*. Ognuno di loro, in quel momento del banchetto in cui si è sufficientemente disinibiti da lasciare che i pensieri vadano a ruota libera, senza però che questi eccedano e sfuggano al controllo della mente, interviene con un discorso sull'amore, imbastendo un vero e proprio parallelo con il *Simposio* di Platone.

Ciò che si vuole porre sotto la lente del microscopio, tuttavia, non è il ricordo in sé, bensì la *Premessa al ricordo*, con la quale William Afham introduce alla narrazione.

---

<sup>130</sup> Il cognome dello pseudonimo è tradotto letteralmente con "di lui", o "da lui" (*afham*).

In termini che ricordano molto la situazione dell'Antigone di A, Afham riconduce il ricordo a un segreto che si custodisce nel cuore, poiché lontano e nascosto dall'esterno. Le espressioni che utilizza arricchiscono il panorama del significato, poiché egli afferma:

Quale magnifica occupazione confezionarsi un segreto, com'è seducente goderne, eppure come rende penserosi talvolta l'averne goduto, com'è facile uscirne malconci!<sup>131</sup>

Per definire il ricordo, viene prima di tutto utilizzata la parola “segreto”, legata al verbo “confezionarsi”: interessante come il ricordo non sia inizialmente soltanto definito come un segreto, ma anche come qualcosa di prodotto, creato dalla mente, non semplicemente impresso in essa. La mente sembra avere un ruolo attivo nella creazione del ricordo, anziché limitarsi alla passiva ricezione. Si tratta, infatti, di una vera e propria arte, in cui ha un ruolo chiave la nostalgia, definita più avanti come “un qualcosa tenuto nella memoria che viene ricordato”<sup>132</sup>: se solitamente la si prova semplicemente con la lontananza, ciò in cui l'arte del ricordare propriamente consiste è l'essere capaci di provare nostalgia pur essendo già a casa. Nel ricordo, che è una creazione poetica della mente, ci si può perdere, e quanto è bello e “seducente” immergersi in esso, e tuttavia quanto può costare tutto ciò! Dal godere del ricordo, afferma Afham, è facile uscire feriti: si ritorna alla dimensione dolce e amara della melanconia già menzionata a più riprese da A, in cui ricordo e sofferenza si legano.

A un ricordo bisogna essere fedeli, e bisogna inoltre prendersi la responsabilità di non dimenticarlo, come per ogni altro segreto: che sia dunque nascosto dagli altri dalla cortina dell'oblio, ma che sia conservato, vivo e presente nel cuore. Tale ricordo, però, continua Afham, deve essere non solo preciso, ma anche felice: una volta “imbottigliato”, il ricordo deve mantenere la propria impronta unica, che è come la fragranza di un profumo – il paragone fornito dall'autore è efficace per comprendere il suo modo di intendere questo fenomeno.

Ritorna, a tal proposito, l'eco delle riflessioni di A che precedono *Il diario del seduttore*: il taccuino ritrovato ha la curiosa caratteristica di non presentare date. Ci si potrebbe dunque domandare per quale ragione un diario non abbia una scansione cronologica: se tuttavia si guarda all'autore del diario, si può comprendere il perché. Johannes, infatti, è un seduttore diverso dagli altri: egli seduce, ma il godimento di tale seduzione è potenziato dalla propria narcisistica contemplazione. Egli gode dunque non solo del momento, ma anche e soprattutto di se stesso nel ricordo: “Prima egli godeva personalmente dell'estetico, poi godeva esteticamente della sua personalità”<sup>133</sup>. Ogni rilevanza storica dunque cade, poiché il tentativo dell'autore è quello di “realizzare l'intento di vivere poeticamente”<sup>134</sup>. Il diario è dunque “semplicemente narrativo, non è all'indicativo, ma al congiuntivo”<sup>135</sup>. Nonostante i fatti siano stati riportati dopo averli vissuti – forse, aggiunge A (secondo prefatore del secondo

---

<sup>131</sup> S. KIERKEGAARD, *In vino veritas*, in *Stadier paa Livets vei. Studier af Forskjellige, sammenbragte, befordrede til Trykken og undgivne af Hilarius Bogbinder* (Stadi sul cammino della vita. Studi di autori vari, raccolti, dati alle stampe e pubblicati da Hilarius Rilegatore), in *SKS* 6, p. 17; trad. it. di I. Basso, *In vino veritas. Un ricordo riportato da William Afham*, Feltrinelli, Milano, 2024, p. 9.

<sup>132</sup> *Ivi*, *SKS* p. 20 / *VV* p. 14.

<sup>133</sup> *SKS* 2, p. 295 / *EE* III, p. 46.

<sup>134</sup> *Ivi*, *SKS* p. 294 / *EE* III, p. 45.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

manoscritto), anche molto dopo averli vissuti – il loro contenuto viene narrato “come se avvenisse nel medesimo istante, e così drammaticamente vivo che a volte è come se tutto avvenisse sotto gli occhi”<sup>136</sup>. *Il diario del seduttore* rappresenta dunque, in questa prospettiva, la realizzazione dell’imbottigliamento di un ricordo, talmente concentrato da non aver nemmeno bisogno del riferimento cronologico del passato: in tal modo è reso davvero eterno. Si legge infatti nella prefazione al *Diario*: “[egli] tralascia ogni data, come se la storia nel suo corso si facesse così qualitativamente significativa nella misura in cui, non ostante la sua realtà storica, s’avvicinava a essere idea, che appunto per questa ragione le determinazioni temporali risultavano indifferenti”<sup>137</sup>.

Tuttavia, è necessario, rispetto al ricordo, operare una distinzione importante. All’interno di *In vino veritas*, Afham ne circoscrive, come tracciando un segno, la definizione, distinguendo il ricordo dalla memoria. Precisa infatti:

Ricordare non è affatto identico a tenere nella memoria. In tal senso si può benissimo conservare nella memoria per filo e per segno un avvenimento senza per questo ricordarlo. La memoria è soltanto una condizione evanescente. Mediante la memoria il vissuto appare per ricevere la consacrazione del ricordo.<sup>138</sup>

Non è sufficiente avere memoria di un avvenimento per ricordarlo. È dunque necessario non confondere memoria e ricordo, in quanto i due non si pongono sullo stesso piano: se la prima è come un archivio puntuale, in cui vengono catalogate le immagini dei vissuti, ognuno in continuità con il successivo, il secondo è un frammento di memoria che prende vita, e si basa sulla memoria, poiché un ricordo non può che essere creato a partire da essa. Anche per questa ragione “il più infelice” è tale: ciò che egli ricorda non è un dato della memoria, ma una speranza che egli *ricorda*, al posto di sperare. Vivendo egli in anticipo il futuro, ci tornerà ogni volta con la mente come a un ricordo.

Afham prosegue nella sua argomentazione sulla distinzione tra memoria e ricordo facendo riferimento al modo in cui queste due capacità si manifestano nelle diverse età della vita.

Il vecchio perde la memoria, che in genere è la facoltà che svanisce per prima. [...] Ma il ricordo è però ancora la sua più grande forza, la sua consolazione, che lo conforta con la lungimiranza del poeta. La fanciullezza, al contrario, ha grandissima memoria e capacità di apprendere, ma non ha alcuna capacità di ricordare. Anziché dire che in vecchiaia non si dimentica ciò che si è facilmente appreso nella fanciullezza, si potrebbe dire forse che ciò che il fanciullo tiene nella memoria, il vecchio lo ricorda. Gli occhiali del vecchio hanno le lenti molate per vedere da vicino. Se un giovane ha gli occhiali, le lenti sono fatte per vedere da lontano, perché gli manca la forza di ricordare, ovvero allontanare, tenere a distanza.<sup>139</sup>

Molto chiara è l’esposizione dell’autore, che individua due situazioni tra loro ribaltate: nel fanciullo la memoria è più ricettiva, ma il ricordo non resiste; nell’anziano la memoria si indebolisce, ma le impronte dei ricordi sono ben visibili. La capacità mnemonica del

---

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ivi*, SKS p. 300 / EE III, p. 52.

<sup>138</sup> SKS 6, p. 17 / VV p. 10.

<sup>139</sup> *Ivi*, SKS p. 18 / VV p. 10.

fanciullo è simile a un terreno morbido, flessibile ma incapace di mantenere le forme che acquisisce; quella del vecchio, invece, è paragonabile a un terreno indurito, in cui difficilmente orme nuove possono essere impresse, ma sul quale quelle già presenti sono ben visibili.

Come una coppia di binari che si avvicina sempre più a intersecarsi con quella su cui corre il treno, torna in mente un rimando preciso: si tratta del *De memoria et reminiscentia* di Aristotele. In questo scritto, contenuto in *Parva naturalia*, lo Stagirita distingue la memoria e il ricordare, chiarendo di ciascuno la definizione (il *cos'è*), la causa per cui si verifica e quali parti dell'anima sono interessate in ciascuna affezione. Stabilito che la memoria ha come oggetto non il futuro (poiché è oggetto di attesa o di opinione), né il presente (in quanto di esso si ha percezione immediata), ma il passato, e che essa non è una supposizione, né una percezione, ma un'affezione riguardo una percezione avuta nel passato, afferma che ogni animale che percepisca il tempo, può dunque ricordare.

La memoria è derivata da un'impressione sensoriale: il dato captato dai sensi si imprime nell'anima come immagine, "proprio come coloro che pongono il sigillo con gli anelli"<sup>140</sup>.

La reminiscenza, d'altro canto, non è identica all'acquisizione di memoria, né ne è una riacquisizione: è invece la capacità di riportare alla memoria, di richiamare nella mente delle impressioni, che Aristotele chiama *phantasmata*. Si tratta, nello specifico, della ricerca di un'immagine sensoriale acquisita in passato. Affinché la reminiscenza possa essere esercitata deve essere trascorso del tempo, poiché non è possibile ricordare una sensazione che si sta provando nel presente.

Anche Aristotele, come Afham, riscontra, in particolar modo riguardo la memoria, la stessa differenza rispetto alle età della vita:

Perciò non c'è memoria in coloro che sono in grande movimento a causa di un'affezione o dell'età, come il movimento e il sigillo impresso sull'acqua corrente; in altri invece [l'impronta non si produce] a causa del consumarsi (come succede per le vecchie costruzioni) e della rigidità della parte che riceve l'affezione. Per questo motivo i troppo giovani e i vecchi sono smemorati: infatti gli uni sono in un flusso continuo per l'accrescimento, gli altri per la consunzione.<sup>141</sup>

Lo Stagirita descrive la memoria e il ricordo in termini fisiologici e psicologici, affermando infatti che fattori fisici e psichici possono interferire con le due affezioni descritte. In particolar modo l'età influenza la memoria, poiché chi è troppo giovane è simile all'acqua corrente, mentre chi è troppo anziano è paragonato a un materiale rigido, su cui non si può imprimere alcuna forma.

Per ciò che concerne i fattori psichici, vengono menzionati alcuni esempi. La confusione, per cominciare, offusca il processo di reminiscenza anche se l'individuo è completamente concentrato. Un altro esempio importante è quello dei melancolici, che secondo Aristotele sono invece particolarmente predisposti ad essere mossi dalle immagini della fantasia. Il loro

---

<sup>140</sup> ARISTOTELE, *Memoria e reminiscenza*, trad. it. di G. Nastasi, Ist. Italiano Studi Filosofici, Napoli, 2024, 450a30.

<sup>141</sup> *Ivi*, 450b1.

modo di richiamare alla memoria viene esposto da Aristotele attraverso un'analogia figurativa:

La ragione del fatto che il richiamare alla memoria non dipende da loro è che, come per quelli che lanciano qualcosa non dipende più da loro il fatto di fermarla, così anche colui che richiama alla memoria e va a caccia muove qualcosa di corporeo in cui si trova l'affezione.<sup>142</sup>

Interessante come si possa trovare il medesimo nesso del ricordo con l'infelicità, già espresso da A ne *Il più infelice*, anche in Aristotele: i melancolici infatti, afferma il filosofo, sono particolarmente portati a essere mossi dalle immagini. La loro capacità di ricordare dunque, a causa della loro condizione, è più sviluppata.

William Afham probabilmente darebbe credito a quest'ultima considerazione di Aristotele: essere facilmente suggestionati dalle immagini sensoriali sarebbe quasi come avere un talento naturale per l'arte di confezionare i propri ricordi.

Come menzionato in precedenza, al fine di definire in cosa consiste l'arte del ricordare, Afham mette in evidenza l'elemento della nostalgia, che è legata al ricordo tramite la lontananza: tuttavia, chi padroneggia davvero quest'arte è colui che sa provare nostalgia pur restando a casa.

Per creare un ricordo è dunque necessaria una certa dose di auto-suggestione, un certo grado di illusione, che va oltre il mero reperimento di un contenuto mnemonico: si tratta infatti di preparare le giuste condizioni, poiché un ricordo, proprio come il vino, non matura se non in un clima adatto. In questo caso, il clima ideale è il contrasto: un ricordo emerge intatto nella sua essenza in una circostanza in cui esiste una linea precisa che segni il confine tra interno ed esterno, tra il ricordo e il presente. Scrive infatti più avanti Afham:

Per procurarsi un ricordo occorre conoscere i contrasti degli stati d'animo, delle situazioni, delle condizioni. Una situazione erotica il cui punto essenziale era il confortevole isolamento della vita in campagna talvolta si lascia ricordare e rievocare intimamente in un teatro, dove l'ambiente e il frastuono fanno emergere il contrasto.<sup>143</sup>

Sebbene dunque sia facile che un ricordo emerga per somiglianza, è con il contrasto che ne viene conservata l'intimità. Il contorno del ricordo della calma silenziosa come quella della vita di campagna è ben definito, se a specchiarsi a rovescio all'esterno c'è il rumore di un teatro. Ancor di più, il ricordo di un luogo viene conservato nella sua purezza solo quando non si torna più in quel luogo: i contorni della memoria sfumano, lasciando ampio respiro all'idealità, che è, infatti, l'essenza di un ricordo.

### 3. *Un eterno che sovrasta*

La capacità dell'anziano di ricordare, menzionata in precedenza da Afham, ha probabilmente a che fare con l'essenza del ricordo stesso, che si riesce a cogliere solo con la maturità

---

<sup>142</sup> *Ivi*, 453a20.

<sup>143</sup> *SKS* 6, p. 21 / *VV* p. 14.

dell'età: esso, infatti, è un frammento di vita, che lascia un'impronta emotiva nell'anima. Il ricordo ha un profumo e un sapore, custodisce una miscela unica e irripetibile di sensazioni che si conserva nel tempo, entrando così in una dimensione eterna.

Per me non c'è nulla di più pericoloso del ricordare. Se solo ricordo un fatto della vita, il fatto stesso è cancellato. Si dice che la separazione serve a ravvivare l'amore. Verissimo, ma lo ravviva in modo puramente poetico. Vivere nel ricordo è il modo più compiuto di una vita che si possa immaginare; il ricordo sazia più di tutta la realtà, e ha una certezza che nessuna realtà possiede. Un fatto della vita che sia ricordato, è già entrato nell'eternità, e non ha più alcun interesse temporale.<sup>144</sup>

Così A afferma nei *Διαψάσματα*: il ricordo, una volta creato, si sottrae allo scorrere del tempo, entra in una dimensione tutta sua, che non è più influenzata dalla frenesia, uno stato esistenziale che è tutto contenuto nella mente del singolo. Perdersi in un ricordo è dunque simile all'uscire dal tempo stesso, dove è tutto costantemente presente. Proprio all'interno di questo passo si evince la conferma di quanto A sia incapace di vivere la storia: egli non percepisce il tempo come continuità di passato, presente e futuro, non vede la vita come la possibilità di realizzazione di sé – a differenza dell'uomo etico, l'assessore Wilhelm.

È particolarmente interessante, inoltre, osservare un dettaglio: l'affermazione di A secondo cui “il ricordo sazia più di tutta la realtà” sembra quasi anticipare il procedimento del seduttore Johannes, che riporta nel suo *Diario* il ricordo svuotandolo del suo significato storico, per goderne solamente in modo solipsistico. All'interno del *Diario del seduttore*, infatti, l'interesse storico passa in secondo piano: i ricordi, infatti, presentano sporadiche indicazioni temporali. Si percepisce ancor di più la vicinanza – forse la corrispondenza – di A e Johannes, in quanto entrambi affidano il ricordo a una dimensione eterna, in cui non v'è più “alcun interesse temporale”.

Si potrebbe obiettare a questo punto, alla luce delle riflessioni già affrontate a proposito de *Il più infelice*, che, se nella dimensione eterna del ricordo si vive in un eterno presente, la categoria dell'infelice che non è presente nel ricordo cade. Tuttavia, è importante tenere in considerazione che la dimensione in cui il soggetto si cala è distinta dalla condizione interiore del soggetto nel momento in cui vi si immerge. È, quindi, ancora compatibile una dimensione esistenziale di eterno presente in cui, però, il soggetto non sia presente poiché non presentico a se stesso nel ricordo.

Il ricordo si distanzia dallo scorrere del tempo, afferma A, quasi come se il passato, una volta accaduto, si congelasse e in ogni ricordo si cristallizzasse un frammento di eternità. Visualizzando il tempo così concepito, ogni frammento, ossia ogni ricordo, somiglia al fotogramma di una pellicola: del movimento della vita viene catturato un preciso istante, con il suo sfondo, i suoi contorni, la sua luce. E, come una fotografia può immortalare un momento e tramandarlo immutato nel tempo, anche il ricordo può fare lo stesso, in piccolo con un evento di una singola vita, ma anche con la vita di una persona nel più grande movimento della storia.

Annota Afham:

---

<sup>144</sup> SKS 2, p. 41 / EE I, p. 91.

Il ricordo è infatti l'idealità, ma come tale è ben più impegnativo e richiede maggiore responsabilità rispetto alla noncurante memoria. Il ricordo vuole sostenere in un uomo l'eterna continuità nella vita e assicurargli che la sua esistenza terrena rimanga *uno tenore*, d'un solo respiro, esprimibile come un tutt'uno.<sup>145</sup>

Il ricordo di un avvenimento rende eterno tale istante nella storia del soggetto, e il ricordo di un soggetto rende eterna l'esistenza di quell'individuo nella storia del mondo, anche se egli come persona non c'è più: "Nel ricordo, l'uomo attinge all'eterno"<sup>146</sup>.

Ognuno, che ne sia o non ne sia consapevole, lascia traccia di sé nel tempo, ed è proprio con l'avvenire che si scopre quanto profonde sono le tracce di ciascuno: si pensi a tutti i grandi nomi che si tramandano. Ciascuno di essi è infatti entrato a far parte di una corrente che continua a fluire, fino a diventare come il letto di un fiume: attraverso di esso l'acqua si dirama, in esso confluiscono affluenti. E, sebbene il letto del fiume cambi nel corso del tempo, sebbene esso possa rimanere secco o tornare a fluire per qualsivoglia ragione, quel corso d'acqua pur continua a esistere.

Come la terra è innervata di più fiumi di quanti ne portino un nome, anche la storia è composta da più persone di quante oggi se ne ricordino, tuttavia con una differenza: la storia stessa è fatta di storie, e potenzialmente ricorda ognuna di esse. Per questo Afham afferma che ogni esistenza umana ha un posto nell'eternità tramite il ricordo: in qualche misura, in esso il passato resta sempre presente.

Quasi in risposta a tali parole, subentra la pungente ironia di A: mentre lo si immagina scuotere il capo con un sorriso beffardo, si recupera l'*incipit* del saggio *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale erotico*. Nella *Futile introduzione*, tutt'altro che futile, l'esteta chiarisce sin da subito che i nomi non vengono consegnati all'eternità storica per caso. Ci si può domandare il motivo per cui proprio certi individui sono divenuti illustri al posto di altri, che potevano potenzialmente averne tutto il merito: se gliene fosse stata data la possibilità, in fondo, anche un altro sarebbe potuto diventare immortale quanto Mozart. Ma tale argomentazione, ribatte l'esteta, è la consolazione dei mediocri: è certamente di conforto credere che qualcun altro potesse, per esempio, diventare immortale come Omero, se la più grande materia epica non fosse toccata prima a lui. Insomma, per riprendere le parole precedenti, un fiume non vale l'altro, secondo l'esteta. Scrive infatti:

C'è però un'incredulità meschina che sembra possedere gran virtù terapeutica. Essa ritiene che una connessione del genere sia accidentale, e non vi vede altro che un felicissimo incontro delle diverse forze nel giuoco della vita.

[...] Questo sapere contiene un gran motivo di conforto e di consolazione per tutti i mediocri, i quali si vedono così messi in grado di far credere a se stessi e agli altri loro pari che è per un capriccio della sorte, per uno sbaglio del mondo, che essi non diventarono altrettanto illustri.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> SKS 6, p. 18 / VV p. 11. Questa considerazione, così come la successiva, ne ricorda di simili espresse dall'assessore Wilhelm: *infra*, § 2.1. *L'eterno valore*.

<sup>146</sup> SKS 6, p. 19 / VV p. 11.

<sup>147</sup> SKS 2, p. 55; *Gli stadi erotici immediati, ovvero il musicale erotico*, in Enten-Eller. *Un frammento di vita*, vol. I, p. 107.

È pur vero che ci sono delle ragioni per cui certi nomi vengono ricordati al posto di altri, eppure l'esteta sostiene che vi siano dei motivi per cui certi nomi hanno diritto, per così dire, a uno scranno nel teatro degli immortali. Si tratta di un "felice incontro" delle capacità del singolo con la materia adatta, e ciò è profondamente differente rispetto all'accidentalità. Se infatti quest'ultima è data dalla semplice casualità dell'incontro della materia con il soggetto (come potrebbe essere casuale che Omero abbia trovato nella guerra di Troia la più grande materia epica), la felicità non pone l'accento sulla sorte, bensì su entrambi i fattori che fanno di quello un incontro felice: l'autore e la materia. Afferma A, riprendendo l'esempio di Omero, che è felice che *proprio* a lui sia capitata la più grande materia epica: "Ecco dov'è la profonda armonia che risuona in ogni produzione che noi chiamiamo classica!"<sup>148</sup>, annuncia trionfalmente.

A proposito di armonia, è proprio su un musicista che si sposta l'attenzione, su una vita che non è stata banalmente "una vita" come tante: pur avendo attraversato il mondo per breve tempo, ha conquistato un posto nella cerchia di coloro che verranno ricordati in eterno, nell'élite dei più grandi. Si tratta di Wolfgang Amadeus Mozart, verso il quale l'esteta si slancia nelle più poetiche dichiarazioni d'amore<sup>149</sup>, affermando di voler non solo spiegare perché Mozart si annoveri tra i più grandi, ma anche dimostrare perché egli sia il più grande di tutti. Non è un impulso razionale che lo spinge a tanto, aggiunge, ma la sua anima di innamorato.

Interessante è la scelta delle parole con cui A si esprime: "è felice che quello che, più precisamente, è forse l'unico soggetto musicale, sia stato dato a Mozart"<sup>150</sup>. Il lessico stesso restituisce ciò che finora è stato rilevato sulla sua visione della storia come destino: il fatto che il soggetto musicale per eccellenza, ossia Don Giovanni, *sia stato dato* a Mozart. Certo, in un certo senso gli fu davvero dato, poiché l'opera venne commissionata; tuttavia, Mozart non fu l'unico a comporre su questo soggetto. Vi furono altri *Don Giovanni* nella storia della musica, ma solo quello di Mozart viene ricordato in modo così potente. In questo senso, il *Don Giovanni* fu consegnato anche idealmente a Mozart, tanto che A arriva ad aggiungere in seguito che non sono gli uomini a ricordarlo, ma l'eterno stesso.

Per certi versi si potrebbe quasi concedere all'esteta che sia così, in quanto anche nella cultura comune il genio salisburghese non ha certo bisogno di presentazioni: il solo nome suscita l'idea di un musicista d'eccezione persino in chi non conosca nessuna sua opera. È però importante concentrare l'attenzione su come A ritorna, in modo ancor più radicale, sull'armonia che caratterizza la classicità:

Quel che c'è di felice nella produzione classica, quel che ne costituisce la classicità e l'immortalità, è l'assoluta armonia delle due forze. Quest'armonia è sì assoluta che un'epoca successiva che usasse della riflessione, non potrebbe disgiungere nemmeno per il pensiero

---

<sup>148</sup> *Ivi*, SKS p. 56 / EE I, p. 108.

<sup>149</sup> *Ivi*, SKS pp. 56-57 / EE I, p. 109: "Immortale Mozart! È a te che devo tutto, è a te che devo la perdita della mia ragione, lo stupore dell'anima mia, il terrore nel mio più intimo essere, è a te che devo il non esser vissuto senza che qualcosa non fosse in grado di scuotermi, è a te che rivolgo il mio grazie di non morire senza aver amato, anche se il mio amore fu infelice."

<sup>150</sup> *Ivi*, SKS p. 56 / EE I, p. 108.

una cosa che è tanto intimamente unita, senza correre il rischio di destare o alimentare un equivoco.<sup>151</sup>

Un'armonia assoluta di due forze – forma e contenuto, dove il contenuto è perfettamente adatto alla sua forma e viceversa – talmente interconnesse da non poter essere disgiunte con il pensiero senza generare incomprensioni e fraintendimenti, un'armonia che non sembra essere di questo mondo, tant'è vero che, oltre a essere assoluta, è immortale. Nell'incontro tra le due forze essa si manifesta, è lì che germoglia: qualcosa di sovrumano, che tuttavia è immerso tra i mortali. Ed è singolare come, stando alle parole dell'esteta, dopo la morte di Mozart, il compito di ricordare lui e la sua musica non spetti agli uomini ma all'eterno. Ancora una volta, la storia è sottratta all'umano da un terzo, una forza che agisce da sé: la necessità, il destino, l'eterno<sup>152</sup>.

Nella sua dissertazione, come già menzionato, A denuncia un atteggiamento particolare, assunto da chi attribuisce a un capriccio della sorte la fama di alcuni illustri a dispetto di altri. Quasi di sfuggita, si legge di costoro, i “mediocri” che sono “tanto ansiosi di salvare se stessi in modo sì meschino”<sup>153</sup>: in questa frase, che per poco non si tralascia, tanta è la leggerezza con cui è adagiata tra le virgole, si trova chi si affaccenda e vuole vedersi riscattato, chi nella propria frenesia si illude di poter avere anch'egli, forse, un posto in quell'eterno tanto luminoso; insomma, chi è smanioso di diventare immortale.

Ma da cosa deriva questa frenesia? Si riduce davvero alla fama di gloria? O forse il desiderio di immortalità è solo la conseguenza di una causa più profonda, più radicata e radicale, capace di generare l'ansia di cui parla A, che in fondo è simile a quella che menziona Pascal nei suoi *Pensieri* a proposito del *divertissement*? È proprio la paura di morire che genera la frenesia in vita, così come è il terrore di essere dimenticati che stimola la ricerca ansiosa di un'immortalità, se non corporea almeno spirituale, in una certa misura. D'altro canto, già William Afham aveva sostenuto che il ricordo assicura all'uomo l'eterna continuità della propria esistenza.

Pur non soffermandosi che in poche righe su questo, A spalanca le porte di un problema ben più ampio del criterio di valutazione degli illustri immortali come Mozart: la tendenza dell'uomo ad aggrapparsi alla vita con ogni forza, spinto non tanto dalla meraviglia di ciò che lo circonda quanto dalla paura di dissolversi. Dall'alba dei tempi – specialmente in Occidente, come afferma Guido Cusinato – questa vita eterna è stata ricercata, dalla gloria

---

<sup>151</sup> *Ivi*, SKS p. 57 / EE I, p. 109.

<sup>152</sup> È interessante osservare come Kierkegaard-A definisca il “classico” in base al suo essere senza tempo, piuttosto che in base al criterio storico. Anche Gadamer definisce ancora il “classico” come senza tempo (G. GADAMER, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, p. 339: “Ciò a cui spetta il nome di ‘classico’ non richiede anzitutto il superamento della distanza storica, giacché esso stesso compie, in una costante mediazione, questo superamento. [...] [Il classico] parla ad ogni presente come un discorso che si rivolga specificamente ad esso”), mentre Hans Robert Jauss, allievo di Gadamer, dissente, affermando che un'opera è classica solo se, storicamente, con l'andare delle generazioni, viene rinnovata, riletta e rielaborata in nuovi “orizzonti d'attesa” (H.R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Francoforte, 1970; trad. it. di P. Cresto-Dina, *Storia della letteratura come provocazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, p. 217: “La funzione sociale della letteratura si manifesta come genuina possibilità solo dove l'esperienza letteraria del lettore entra nell'orizzonte d'attesa della sua prassi vitale, preformando la sua comprensione del mondo e retroagendo sul suo comportamento sociale”). Come fa, d'altra parte, lo stesso Kierkegaard, che rielabora, nel proprio orizzonte, il mito letterario di Don Giovanni, sia ne *Il musicale erotico* che, in chiave differente, ne *Il diario del seduttore*.

<sup>153</sup> SKS 2, p. 55 / EE I, p. 108.

immortale degli eroi greci alla vita dell'anima dopo la morte nel Cristianesimo. Scrive Cusinato:

Tale prospettiva corrisponde a un modo di pensare tipicamente occidentale, che in definitiva rimane ancorato alla metafisica della *creatio ex nihilo* e dell'*horror vacui*. È la prospettiva di chi, colmo di risentimento verso la vita, si chiede: perché ciò che esiste, me compreso, è destinato a svanire nel nulla? E quindi inorridisce.<sup>154</sup>

L'atteggiamento dei cosiddetti mediocri, quanti si affaccendano pensando a "salvare se stessi", impedirebbe loro, secondo A, di godere della contemplazione di quella stessa immortalità che vanno cercando. L'esteta, invece, si crogiola invece nella musica di Mozart, della cui immortalità afferma di essere più geloso che della propria esistenza<sup>155</sup>. Si potrebbe rilevare il suo approccio come positivo, di chi non si angoschia per la morte o per una eventuale continuazione della propria esistenza e si fa beffe di chi invece se ne preoccupa; si potrebbe persino ammirare il suo atteggiamento, prenderlo da esempio come prova di una marcia in più, che permetta di scavalcare certe ansie. Tuttavia, c'è qualcuno che non sorvola su questo passaggio, questa lieve, ironica stiletta che è così facile da ignorare: l'assessore Wilhelm, amico di A. Lo pseudonimo delle carte di B non tralascia alcun dettaglio, ed eccolo riprendere implicitamente quello stesso passaggio, fornendo la ragione per cui A si comporta in tal modo:

[Moltissimi] vivono per così dire fuori da se stessi, spariscono come ombre, la loro anima immortale è trascinata lontano dal vento, ed essi non s'angosciano al problema della sua immortalità, perché sì, essi son già dissolti prima che muoiano.<sup>156</sup>

A non è soggiogato dalla frenesia della preoccupazione per l'immortalità, per l'eterno, poiché, non scegliendo, ha già perduto se stesso, e la sua propria eternità è dissolta già in vita: ciò che gli rimane è la soave, immortale musica di Mozart.

#### 4. Memoria e oblio

Nella vita di ogni individuo, un male segreto serpeggia: si insinua silenziosamente nell'esistenza e assorbe ogni energia, lasciando dietro di sé l'anima arida come un deserto. Ne *La rotazione delle colture*, l'esteta prende in esame questo male e il modo in cui si fa strada nell'individuo, irrompendo fin da subito nel testo con la convinzione di aver trovato la causa: "[...] parto dal principio che tutti gli uomini sono noiosi"<sup>157</sup>.

Il germe di ogni male, sostiene A, è la noia: nel languire della quotidianità, quando non c'è nulla che attiri l'attenzione e ci intrattenga, spesso questa si presenta a farci visita, avvolgendoci nel suo vuoto.

<sup>154</sup> G. CUSINATO, *Vuoto aurorale*, Genova, Il melangolo, 2025, p. 130.

<sup>155</sup> SKS 2, p. 57 / EE I, p. 109: "Che c'è da meravigliarsi, allora, se sono più geloso della glorificazione di Mozart che del più felice istante della mia vita, più geloso della sua immortalità che del mio esistere!"

<sup>156</sup> SKS 3, p. 165 / EE V, p. 34.

<sup>157</sup> SKS 2, p. 275; trad. it. *La rotazione delle colture*, in *Enten-Eller. Un frammento di vita*, vol III, p. 21.

All'apparenza la noia somiglia all'ozio: si potrebbero associare entrambi alla pigrizia, a una vuota staticità. Tuttavia, si commetterebbe un grande errore se li si confondessero. L'ozio infatti non è temuto, anzi ricercato, tant'è vero che già ai tempi degli antichi Romani l'*otium* era un valore, uno spazio dedicato alla coltivazione della conoscenza<sup>158</sup>. Si tratta dunque di un vuoto qualitativamente diverso rispetto a quello che porta la noia: se quello dell'ozio è un vuoto produttivo, che arricchisce poiché permette di dar sfogo alla creatività, al pensiero, ai passatempi che si svolgono con entusiasmo, quello della noia è un vuoto incombente, che si insinua non solo nei momenti di nullafacenza, ma potenzialmente in ogni momento. Se infatti l'alternativa all'ozio è il lavoro (come nella contrapposizione tra *otium* e *negotium*), la noia non si sconfigge affatto lavorando.

“La noia riposa sul nulla che serpeggia per l'esistenza, la sua vertigine è come quella che viene dal guardar giù in un infinito abisso, è infinita”<sup>159</sup>, afferma A: qualunque cosa si faccia, che si stia svolgendo il proprio lavoro o si stia trascorrendo una piacevole serata, la noia può fare la sua comparsa e inghiottire come un buco nero tutto l'entusiasmo e l'energia vitale dell'individuo. La noia apre uno squarcio nell'esistenza, rivelando il niente su cui essa si sostiene, facendo scorgere da lontano il margine di quel terribile dirupo che aspetta ciascuno. Essa avvolge l'anima in una tremenda paralisi, la spegne: Un'anima in cui la noia ha messo le radici è appesantita, grigia, e suona pressappoco in questo modo:

...Io me ne sto disteso, inerte; l'unica cosa che vedo è il vuoto, l'unica cosa in cui vivo è il vuoto, l'unica cosa in cui mi muovo è il vuoto. Ancor meno sento il dolore. [...] Anche il dolore ha perduto il suo valore consolatorio per me. Se mi offrissero tutte le magnificenze del mondo o tutti i tormenti del mondo, mi toccherebbero allo stesso modo [...]. Io muoio la morte.<sup>160</sup>

Un'inerzia totale trascina l'anima nella più totale indifferenza: così la noia affonda le sue radici nell'individuo, ed egli soccombe, poiché il vuoto è tutto ciò che riesce a scorgere all'orizzonte. Nulla che si salvi, niente che sussista veramente: e se ogni cosa è destinata a cadere, come può qualsiasi gioia o tormento smuovere qualcosa dentro di noi? L'anima si immiserisce, lo sguardo si spegne e si vive come da morti, “morendo” persino la morte. Ciò che quindi appare più naturale, per allontanare la noia, non è semplicemente trovare

---

<sup>158</sup> Nel *De otio*, sesto dei suoi *Dialoghi* di argomento filosofico, Lucio Anneo Seneca dimostra l'importanza della *contemplatio* per la vita stoica, sostenendo che tanto l'azione quanto l'*otium* sono fondamentali per vivere secondo natura. In primo luogo, Seneca osserva la tendenza umana a lasciarsi influenzare dal prossimo, appiattendosi così il proprio giudizio a quello della maggioranza, in un circolo di influenza reciproca nel quale nessuno, in fin dei conti, riesce a ragionare con la propria testa; la vita ritirata, al contrario, libera l'individuo da ogni interferenza e oscillazione, permettendogli di seguire indisturbato la strada intrapresa. L'*otium*, inoltre, permette a ciascuno di coltivare ed esercitare le virtù, cosa che sarà utile anche a livello sociale: se infatti si è proiettati verso il miglioramento di se stessi, anche gli altri potranno giovare; se invece si peggiora la propria condotta, si farà un danno anche agli altri. Infine, la vita ritirata permette di contemplare la natura e di procedere nella ricerca della conoscenza che muove dalla curiosità che, come afferma Seneca, è intrinseca alla natura umana.

Prima ancora che nel mondo latino, già in Grecia esisteva un simile concetto. La *σχολή* designava il tempo libero dalle occupazioni, dedicato alla coltivazione di sé e all'impegno nello studio. Era proprio in quei momenti che avveniva anche la discussione filosofica.

<sup>159</sup> SKS 2, p. 280 / EE III, p. 28.

<sup>160</sup> *Ivi*, SKS p. 46 / EE. I, p. 97.

un'occupazione per passare il tempo, poiché anche allora si può rivolgere lo sguardo al vuoto, ma divertirsi: la contrapposizione della noia è, perciò, il divertimento.

Osservando un tale individuo, Blaise Pascal sorrirebbe comprensivo, come un padre che è già entrato in possesso della risposta allo stesso delicato problema in cui anche il figlio, ora, si è imbattuto. Secondo Pascal, ciò che rende grande l'uomo è il pensiero, e tuttavia l'uomo sceglie di non impiegarlo correttamente: perché?

Pensando alla propria condizione, a se stesso e al significato dell'essere umano, sicuramente l'uomo si nobilita e il pensiero acquisisce il suo valore proprio. Tuttavia, l'anima accusa un colpo non indifferente, poiché si rende consapevole della propria debolezza: secondo Pascal, l'essere umano è fragile come una canna, ma grazie alla facoltà del pensiero egli si rende conto di tale condizione. In tal modo, egli è insieme grande e vulnerabile, consapevole ma in balia di forze che non può controllare. Se in lui prevale la paura, se egli incrocia il magnetico sguardo del vuoto, ne resta orribilmente incantato, si paralizza e ogni respiro di vita si fa più flebile.

Il filosofo francese riconosce, all'interno dei *Pensieri*, che la condizione dell'uomo è contraddistinta da "incostanza, noia, inquietudine"<sup>161</sup>. Terrorizzato dalla morte e dal fatto che egli stesso si incammini inesorabilmente verso quel precipizio, gli è talmente insopportabile il pensare a sé che necessita di distrarsi, di porre davanti ai suoi occhi qualcosa che gli impedisca di vedere: ecco che dunque, tramite il *divertissement*, l'individuo comincia a rifuggire la staticità che la noia porta con sé.

#### Divertimento

Quando mi sono messo qualche volta a considerare le diverse agitazioni degli uomini, e i pericoli e le pene a cui si espongono a Corte, in guerra, e da cui nascono tante liti, passioni, imprese audaci e spesso malvagie, ho spesso detto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola cosa, dal non sapere starsene in riposo in una stanza. [...] Ma quando ho riflettuto più a fondo e dopo aver trovato la causa di tutte le nostre disgrazie ho voluto scoprirne la ragione, ho trovato che ce n'è una ben reale, che consiste nell'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale, e così miserabile che niente ci può consolare quando la guardiamo da vicino. [...] Così l'uomo è tanto infelice che si annoierebbe anche senza alcun motivo, per la natura stessa della sua costituzione. Ed è così vano che pur essendo pieno di mille cause sostanziali di noia, la minima cosa come un biliardo e una palla da spingere bastano a divertirlo.<sup>162</sup>

Se però è tragico accorgersi della vanità dell'esistenza umana, lo è ancor di più non rendersene conto e sprofondare in una tristezza apparentemente immotivata, quella mestizia che deriva dallo stare soli con se stessi, senza poter fuggire. Scrive Pascal:

Chi non vede la vanità del mondo è ben vano lui stesso.

Perciò chi non la vede, tranne certi giovani che sono tutti immersi nel chiasso, nella distrazione e nel pensiero dell'avvenire? Ma, togliete loro la distrazione, e li vedrete inaridirsi di noia. Essi avvertono allora il loro nulla senza conoscerlo, perché è una grande sventura

---

<sup>161</sup> B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, n. 24; trad. it. di E. Balmas, *Frammenti*, Milano, Rizzoli, 1994, n. 58.

<sup>162</sup> *Ivi*, n. 136 / n. 168.

ritrovarsi in una tristezza insopportabile non appena si è ridotti a considerare se stessi, e a non potersene affatto distrarre.<sup>163</sup>

Attraverso queste parole, traspare chiaramente l'immagine dell'esteta di *Enten-Eller*: se trova un'occupazione che lo diverta, egli possiede un'invidiabile energia, ma non appena l'entusiasmo si spegne, non appena il suo corpo e la sua mente si acquietano, ecco sopraggiungere la noia. In essa l'esteta sprofonda, boccheggia come chi sta per affogare, e si dimena alla ricerca di una nuova, divertente occupazione che possa distoglierlo da quel vuoto che incombe su di lui. Tuttavia, così operando, egli non fa che trasformare il sollievo alle proprie miserie in una nuova, più grande miseria. Le due affermazioni speculari, rispettivamente di Pascal e di A, si pongono come i due lati di una stessa moneta: come "la grandezza dell'uomo è così manifesta che la si inferisce perfino dalla sua miseria"<sup>164</sup>, così "la miglior prova della miseria dell'esistenza è quella che si ricava dalla sua magnificenza"<sup>165</sup>.

L'esistenza contemplativa dell'uomo è per lui un'arma a doppio taglio, poiché sì, può rendere l'uomo consapevole della sua miseria, ma proprio per fuggire da questa miseria egli ne fabbrica una ancor più grande: con il *divertissement*, la coscienza non fa che garantirsi un'illusione, e così la stessa potenza che la rende grande può ritorcersi contro di essa, rendendola miserabile. Si legge infatti nei *Pensieri*:

Miseria.

La sola cosa che ci consola delle nostre miserie è il divertimento, e tuttavia è la più grande delle nostre miserie. È lui, infatti, che c'impedisce principalmente di pensare a noi stessi, e ci trascina inavvertitamente verso la rovina. Mancando ciò, saremmo nella noia, e questa noia ci spingerebbe a cercare un più solido mezzo per uscirne; ma il divertimento ci distrae e ci fa giungere insensibilmente alla morte.<sup>166</sup>

Proprio in tal modo, anche l'esteta confeziona da sé la sua trappola. Egli fugge così dalla noia con il godimento di rapidi istanti, nel disperato tentativo di riappropriarsi di qualcosa che gli sembra costantemente di perdere, di lasciarsi scivolare dalle dita: continua dunque nel suo inquieto e febbrile moto perpetuo, pur di allontanarsi da quel vuoto.

Ciò che egli, ne *La rotazione delle colture*, propone inizialmente per ovviare al problema è appunto una rotazione delle colture che prevede un ciclico mutamento di terreno, che significhi trasferirsi, cambiare occupazione o qualsiasi alternanza di altro tipo, con l'obiettivo di evitare la staticità che conduce alla noia. Tuttavia, come il saggio maestro di Nerone<sup>167</sup>, anche A si accorge che si tratta solamente di un diversivo, un'illusione: la noia, per quanto possiamo fuggire lontano e veloce, ha una falcata più lunga e instancabile. Un nome che porta a esempio l'esteta – che verrà ripreso in seguito anche dall'uomo etico – è proprio

---

<sup>163</sup> *Ivi*, n. 36 / n. 70.

<sup>164</sup> *Ivi*, n. 409 / n. 122.

<sup>165</sup> *SKS* 2, p. 37 / *EE* I, p. 86.

<sup>166</sup> B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, n. 414; trad. it. n. 33.

<sup>167</sup> L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, a cura di C. Barone, Milano, Garzanti, 2020, Libro III, ep. 28, 2: "A che possono giovare nuove terre? A che la conoscenza di città e posti diversi? Tutto questo agitarsi è vano. Chiedi perché questa fuga non ti sia di aiuto? Tu fuggi con te stesso. Deponi il peso dell'anima; prima di allora non ti andrà a genio nessun luogo".

quello di Nerone, che, nella febbre della spossatezza della sua anima, pur di smuovere qualcosa dentro di sé, fece bruciare mezza Roma.

Il rimedio deve essere dunque un altro: una rotazione delle colture vera e propria, che consista nell'alternanza dello sfruttamento dei terreni in concomitanza a un utilizzo di differenti tipi di coltivazione. Sta all'individuo trovare diversi tipi di semenza, *ergo* diventare creativo e ingegnoso nell'inventare sempre nuovi modi per sconfiggere la noia, seguendo un "principio di limitazione", che "al mondo è l'unico che salva"<sup>168</sup>, un principio che non fa leva sull'estensione ma sull'intensità per acquietare l'anima.

Ogni cambiamento del sistema di coltura fa riferimento però a una fondamentale regola generale: rapporto tra *ricordare* e *dimenticare*. Si è parlato a lungo del ricordo, ma emerge in questo testo un'altra categoria, la potenza a esso uguale e contraria, che gioca con il ricordo al tiro alla fune, in una gara in cui entrambi si misurano con tutte le loro forze.

È importante distinguere l'oblio dalla smemoratezza, nella quale si perde ogni traccia del ricordo: l'oblio è ben distante da tale determinazione, esso è "l'esatta espressione della vera e propria assimilazione che riduce il vissuto a tavola armonica"<sup>169</sup>. Esso permette di mantenere una distanza emotiva sufficiente a non essere scottati, a non essere schiacciati dal peso del vissuto: dopo che ogni ricordo, piacevole e spiacevole, si è accordato con la vita, questa può diventare la cassa di risonanza della propria melodia.

Dimenticare è un'arte, la cui riuscita dipende dal modo in cui si rammenta, il quale a sua volta è derivato da come si vive la vita.

Scriva l'esteta:

Ogni momento della vita non deve avere tanta importanza da non poterlo dimenticare all'istante che si vuole; d'altra parte ogni singolo momento della vita deve avere tanta importanza da poterlo rammentare a ogni istante.<sup>170</sup>

Bisogna dunque avere una sufficiente elasticità mentale per poter ricordare e dimenticare a piacimento, e più il rammentare è poetico, più facile sarà dimenticare, poiché questo tipo di reminiscenza sopraggiunge quando è già avvenuto, nel vissuto, un cambiamento che ha tolto le spine del ricordo: come infatti è necessario togliere le spine a una rosa prima di poterla maneggiare senza pungersi, così bisogna che un ricordo non sia più in grado di ferirci, prima di poterlo rammentare con leggerezza quando ci aggrada. Soltanto quando, dunque, si è perfezionata l'arte di ricordare e di dimenticare, "si sarà in grado di giuocare a volano con l'intera esistenza"<sup>171</sup>. È dunque nell'armonia di memoria e oblio che si può oltrepassare l'illusione del *divertissement* e vivere in accordo con la propria esistenza.

In una splendida anticipazione del pensiero di Friedrich Nietzsche, Kierkegaard esprime, per bocca di A, l'umana difficoltà nel raggiungimento di un tale equilibrio, pur non riferendosi in modo diretto alla funzione di questo discorso nel rapporto dell'individuo con la storia – cosa che, invece, terrà largamente in considerazione il filosofo tedesco. Nelle *Considerazioni inattuali*, in particolare all'interno del saggio *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*,

---

<sup>168</sup> SKS 2, p. 281 / EE III, p. 29.

<sup>169</sup> Ivi, SKS p. 283 / EE III, p. 32.

<sup>170</sup> Ivi, SKS p. 282 / EE III, pp. 30–31.

<sup>171</sup> Ivi, SKS p. 283 / EE III, p. 31.

Friedrich Nietzsche riprende, quasi con le stesse terminologie, il discorso dell'esteta finora preso in analisi. Similmente ad A, anche Nietzsche sembra per lo più associare all'infelicità il ricordo: la sua ombra tormenta l'anima, diventando come una pesante catena che l'uomo trascina incessantemente dietro di sé, e "per quanto lontano, per quanto rapidamente egli corra, corre con lui la catena"<sup>172</sup>. L'essere umano è inevitabilmente legato al passato, e il ricordo ne è la prova. Perfino nel linguaggio e nelle immagini Nietzsche si avvicina ad A, nell'esprimere cosa sia la reminiscenza e per sottolineare la sua ineluttabilità:

Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via – e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice "mi ricordo" e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire [...] ogni istante.<sup>173</sup>

Se A, parlando della propria condizione interiore, intrappolata nella necessità, affermava che il tempo gli sembrasse fermo e che ogni suo piano gli si ritorceva contro proprio come poteva tornargli indietro uno sputo, Nietzsche tratta di una diversa inevitabilità: l'eco costante del passato nel presente, il rivolgimento su se stesso del tempo che così spesso tormenta l'essere umano<sup>174</sup>, al punto da renderlo invidioso dell'animale, che, vivendo unicamente nell'istante, "giuoca in beatissima cecità fra le siepi del passato e del futuro"<sup>175</sup>. Ciò che potrebbe portare felicità all'uomo è dimenticare, sentire in modo *non storico*, vivere nell'istante e lasciarlo dissolvere per sempre dietro di sé. Ma l'essere umano, essendo un individuo *storico*, ha un passato, che in quanto tale caratterizza l'intera sua esistenza, il suo passaggio nel mondo: egli non può dimenticare, non in modo assoluto. Tuttavia, non può nemmeno trattenere ogni ricordo in sé, poiché il divenire è pieno di contraddizioni, e un individuo che vivesse esclusivamente in modo storico non crederebbe più nemmeno a se stesso, non riuscirebbe più a vivere.

Ciò che conclude Nietzsche, similmente ad A, è che esiste un limite di sopportazione, una linea di confine entro cui ricordare.

Per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità. Un uomo che volesse sentire sempre e solo storicamente, sarebbe

---

<sup>172</sup> F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, 1874; trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1974, p. 6.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> Nell'ottava delle sue *Elegie Duinesi*, Rainer Maria Rilke riprende il medesimo tema: nel delineare la differenza tra gli animali e gli esseri umani, il poeta fa riferimento allo sguardo, che negli uni è puro e negli altri è oscurato, intaccato dalla tristezza che si propaga dal ricordo. L'animale sta di fronte all'aperto, e col suo essere infinito va verso l'eternità, poiché non è consapevole né del passato, né del futuro; la morte, perciò, è alle sue spalle, dove da lui non può essere vista, poiché l'animale, nella sua esistenza, non si volta indietro. Al contrario, l'umano scorge la propria morte, e il suo sguardo nei confronti del tempo è come una trappola verso la sua stessa libertà di vivere: già il bambino viene costretto a rivolgersi indietro, e in tal modo prende coscienza del passato e del futuro. "E noi: dovunque e sempre spettatori / ad ogni cosa volti e mai al di là! / Troppo ne siamo pieni. L'ordiniamo. / Si sgretola. Da capo l'ordiniamo /finché noi stessi non ci sgretoliamo" (R.M. RILKE, *Duineser Elegien*, Lipsia, Insel, 1923; trad. it. di A. Landolfi, *L'ottava elegia, dedicata a Rudolf Kassner*, in *Elegie Duinesi*, Roma, Elliot, 2022, VIII, vv. 73–77).

<sup>175</sup> F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, 1874; trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1974, p. 7.

simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno, o all'animale che dovesse vivere solo ruminando e sempre per ripetuta ruminazione. Dunque, è possibile vivere quasi senza ricordo, anzi vivere felicemente, come mostra l'animale; ma è assolutamente impossibile vivere in generale senza oblio. Ovvero, per spiegarmi su questo tema ancor più semplicemente: *c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà.*<sup>176</sup>

Vivere senza ricordo certamente ha i suoi limiti, poiché ha come rischio il fatto di non poter imparare dai propri errori, ma nel computo generale dell'esistenza, una vita senza ricordo è possibile, e può essere anche felice. Ciò che secondo Nietzsche è proprio impossibile è vivere costantemente ruminando il passato, poiché sarebbe equivalente a una perpetua insonnia. Come un contenitore ha una propria capienza, anche l'animo umano presenta un limite: ognuno, nel suo rapporto con il passato, deve trovare il proprio, bilanciare tra loro ricordo e oblio, affinché possa condurre un'esistenza felice.

Una differenza fondamentale, rispetto a Kierkegaard, è che Nietzsche opera esplicitamente il passaggio dal singolo alla collettività, mentre Kierkegaard no. A differenza di Nietzsche o di Marx – contemporaneo di Kierkegaard – infatti, la filosofia della storia kierkegaardiana si configura principalmente come storia individuale, del singolo: lo sforzo di Kierkegaard di “salvare” il singolo da sistemi storici come quello hegeliano, porta il filosofo danese a guardare la storia come al microscopio, mettendo in secondo piano la storia della collettività per concentrarsi sull'individualità.

Per contro, Nietzsche allarga la lente di osservazione, sostenendo che, allo stesso modo, anche nel rapporto di un popolo o di una civiltà con la storia è necessario adottare un approccio efficace. In particolare, secondo Nietzsche vi sono tre modi di vedere la storia, ognuno con pregi e difetti: vi sono la storia monumentale, antiquaria e critica.

Se si vede la storia come monumentale, si contemplan gli eventi più grandiosi e si vede in essi anche la possibilità che si ripetano, essendo già accaduti in passato; tuttavia, in tal modo si rischia di idealizzare eccessivamente il passato, scivolando nel fanatismo e nell'idolatria, e scegliendo chi e cosa ricordare o dimenticare solo in base al criterio della magnificenza.

Di questa considerazione del passato sembra far parte anche A, specialmente nella sua analisi in *incipit* agli *Stadi erotici immediati*: la sua individuazione dell'élite dei grandi della storia è da lui messa subito in contrasto con la cosiddetta “incredulità meschina”, che rifiuta la visione di un talento quasi miracoloso come quello di Mozart, per affermare invece che molti altri compositori sarebbero potuti diventare altrettanto grandi, con la giusta occasione. L'esteta trascura dunque i dati storici di contesto, definendoli in definitiva “un gran motivo di conforto e consolazione per tutti i mediocri”<sup>177</sup>.

Se la storia è considerata come antiquaria, nessun dettaglio storico viene perduto, ogni evento viene considerato estremamente rilevante. Se da un lato tale approccio può dare dignità e considerazione anche a eventi non convenzionalmente considerati “grandiosi”, per sottolineare come anche gli avvenimenti più comuni fanno parte della storia di ognuno, dall'altro lato il rischio è di aprire un libro di storia con un sentimento di eccessiva sacralità,

---

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>177</sup> *SKS* 2, p. 55 / *EE* I, 107.

di distanziare la storia dalla vita e osservarla come dei reperti esposti in un museo, in un irrazionale impulso collezionistico: “il senso storico non conserva più ma mummifica la vita”<sup>178</sup>. Ma quello che oggi è passato, un tempo, anche se estremamente lontano, è stato presente: come afferma anche Johannes de Silentio, dunque, bisogna eliminare la distanza del tempo e immergersi *soggettivamente* nella storia, ravvivarla, guardarla da agenti e non da meri osservatori.

Il terzo approccio alla storia è quello critico. In tale visione, la storia si siede come al banco degli imputati e viene interrogata dall'uomo, che prende le vesti dell'accusa. Avviene un processo alla storia, che infine viene condannata dalla vita, che siede sullo scranno del giudice.

Afferma Nietzsche:

[...] ogni passato merita invero di essere condannato – giacché così vanno appunto le cose umane: sempre la violenza e la debolezza umane sono state potenti. Non è la giustizia che siede qui a giudizio; ancor meno è la clemenza che pronuncia qui il giudizio: ma soltanto la vita, quella forza oscura, impellente, insaziabilmente avida di se stessa.<sup>179</sup>

In toni che sembrano stavolta appartenere all'assessore Wilhelm, il filosofo tedesco prende le distanze anche da questo approccio, osservando che l'attacco efferato ai travimenti del genere umano non elimina il problema alla radice; di conseguenza, un tale atteggiamento può essere pericoloso per la vita stessa. La storia parla delle nostre origini, di chi ci ha preceduti, delle azioni compiute dai nostri antenati; tuttavia, è impossibile separarsi completamente da questo passato, poiché anche noi stessi siamo un anello di questa catena.

Infatti, dato che noi siamo i risultati di generazioni precedenti, siamo anche i risultati dei loro travimenti, delle loro passioni e dei loro errori, anzi dei loro delitti; non è possibile staccarsi del tutto da questa catena. Se noi condanniamo quei travimenti e ce ne riteniamo affrancati, non è eliminato il fatto che deriviamo da essi.<sup>180</sup>

Noi stessi, afferma Nietzsche, siamo il risultato dei travimenti dei nostri predecessori: la nostra cultura, la nostra identità, è qualcosa che in una certa parte riceviamo, essa è il nostro patrimonio storico. Troncare completamente questo legame è impossibile, perché vorrebbe dire negare ogni nostra provenienza.

Ciò che è necessario, secondo Nietzsche, è dunque una *forza plastica*, simile a quell'elasticità mentale menzionata da A, che permetta all'uomo, al popolo, alla civiltà, di integrare ognuna delle tre visioni tra di loro, così come di bilanciare memoria e oblio. Questo perché è pur vero che una parte della nostra identità è costituita dalla storia, ma la parte restante è come una terra fertile, in cui possiamo piantare semi da far nascere; in sostanza, la parte restante, che è costitutiva di ognuno, è proprio la vita.

---

<sup>178</sup> F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, 1874; trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1974, p. 27.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 29.

Il rapporto tra la storia e la vita sembra così acquisire dei nuovi contorni, più complessi. Se inizialmente si trattava di uno scontro, in cui il ricordo era fonte di infelicità e il passato schiacciava la vita, ora si è scoperto come la storia e la vita siano ugualmente necessarie all'individuo, e come nell'equilibrio tra le due giaccia in realtà il segreto della felicità e di un'esistenza colma di valore.

Ciò dipende in larga parte dal significato attribuito al termine "storico": se esso acquisisce l'accezione di "storicismo", si ripresenta la morfologia del conflitto; se invece lo si interpreta come l'altro dei due piatti della bilancia che l'individuo ha dentro di sé, il contrasto si dissipa e la storia, insieme alla vita, agiscono come forze collaboratrici.

L'invito di Nietzsche è a distanziarsi dalla definizione della storia come portatrice di una conoscenza sterile e vuota, per abbracciarne una concezione dinamica, di una storia al servizio della vita.

Scriva infatti:

*Solo con la massima forza del presente voi potete interpretare il passato: solo nella più forte tensione delle vostre qualità più nobili indovinerete ciò che del passato è degno di essere conosciuto e preservato ed è grande. [...] Tracciate intorno a voi la barriera di una grande e vasta speranza, di un'aspirazione speranzosa. Formate in voi un'immagine a cui il futuro debba corrispondere, e dimenticate la superstizione di essere epigoni. Avete abbastanza da ideare e da inventare, meditando su quella vita futura; ma non chiedete alla storia di indicarvi il modo e il mezzo. Se invece rivivrete in voi la storia dei grandi uomini, imparerete da essa il supremo comandamento di diventare maturi e di sfuggire al fascino paralizzante dell'educazione del tempo, che vede la sua utilità nel non lasciarvi maturare, per dominare e sfruttare voi, gli immaturi.*<sup>181</sup>

Una forte esortazione quella di Nietzsche, in linea a quella che si sente pronunciare dall'assessore Wilhelm: individuare la propria vita ideale – con le parole dell'uomo etico, un "sé ideale" – e non servirsi della storia come bussola, ma imparare da essa per maturare. È necessario mettersi in guardia dal fascino dell'erudizione, poiché esso deteriora, non fa crescere. Al contrario, è necessario raccogliere la storia e trasformarla in funzione della vita; non bisogna lasciarsi urtare passivamente dal passato, bensì togliere le sue spine, guarire dalle ferite che esso aveva provocato, per non "far parte" del divenire, ma per "essere" in divenire.

---

<sup>181</sup> *Ivi*, pp. 55-56.

1. La trappola dell'esteta

Al centro di quel labirinto di specchi, allestito apposta da A per i suoi lettori, è impossibile muoversi: per quanto ci si possa divincolare, le corde che avvolgono le membra sembrano stringersi sempre più, si ha come l'impressione di non riuscire a schiodarsi da quel centro di gravità. Il luogo è avvolto nella nebbia, eppure, se si alza lo sguardo, si intravede uno spiraglio di luce: proprio da lì si calano quelle stesse corde con cui ci si era aggrovigliati. Si sente una voce: qualcuno ci chiama, ci attende lassù. Costui è lo pseudonimo della seconda parte dell'opera, l'assessore Wilhelm. Egli è l'uomo etico: un marito, un padre, impegnato nel suo lavoro; incarna molte delle caratteristiche verso cui A potrebbe rivolgere (e ha rivolto, nel corso dell'opera) delle critiche.

Il contributo di Wilhelm a *Enten-Eller* consta di due lunghe lettere: la prima dedicata alla difesa estetica del matrimonio, la seconda a proposito della scelta, in difesa dell'etico. Proprio in quest'ultima, intitolata *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*, vi è un passo in cui l'assessore interviene analizzando minuziosamente la categoria dell'estetico, con l'obiettivo di collocare l'amico A all'interno del ventaglio delle tipologie di esteti esistenti, ma soprattutto di renderlo consapevole del problema insito in lui.

Tale trattazione dell'estetico è fondamentale per avere una visione d'insieme di questo stadio: ci si pone al di sopra dell'intero labirinto, lo si osserva e si notano più distintamente le sue stratificazioni. Lo stesso Wilhelm, infatti, afferma che A sarebbe un buon mentore per chiunque volesse vivere esteticamente, ma che, per quanto concerne il rendersi conto di ciò che significa vivere esteticamente, l'amico non sarebbe più una buona guida, essendo lui stesso "avvinto nelle pastoie"<sup>182</sup>.

Posto che lo stadio estetico è contraddistinto dall'indifferenza e quello etico dalla scelta (già qui i due stadi si trovano uno all'opposto dell'altro), Wilhelm comincia con una domanda: in cosa consiste la vita estetica e in cosa quella etica? Una risposta sintetica viene fornita subito dopo: "L'estetico che è nell'uomo è ciò per cui egli è immediatamente ciò che è, l'etico è ciò per cui egli diventa ciò che diventa"<sup>183</sup>. Tale affermazione potrebbe raccogliere da sola l'essenziale per descrivere i due stadi esistenziali; tuttavia, è necessario scomporla per comprenderne il perché.

Il dato "immediato" dell'estetico è dovuto al fatto che l'esteta vive nel momento, dunque gli è difficile districarsi da questa sua limitazione, poiché la sua intera vita gli sfugge: egli non tiene insieme la sua vita, non c'è in lui una prospettiva diveniente, bensì frammentata, limitata al momento, all'immediato.

Chi vive esteticamente, a prescindere dalla sua collocazione in questo stadio, incarna il principio secondo il quale bisogna godersi la vita. Lo stesso A, afferma Wilhelm, pur criticando tanti altri esteti di diverso calibro, deve riconoscere che, almeno sotto questo

---

<sup>182</sup> SKS 3, p. 174 / EE V, p. 47.

<sup>183</sup> *Ivi*, SKS p. 173 / EE V, p. 46.

aspetto, con tutti loro ha qualcosa in comune, ossia la concezione della vita. Tale prospettiva, tuttavia, porta con sé una premessa fondamentale; scrive infatti Wilhelm:

*Ma colui che dice di voler godere la vita pone sempre una condizione che o giace al di fuori dell'individuo, o è nell'individuo in modo da non essere grazie all'individuo stesso.*<sup>184</sup>

Ciò significa che l'individuo si costruisce sempre in rapporto ad altro, che può essere esterno o interno a sé, ma che non è identificabile con se stesso. C'è sempre una condizione che è altra da sé.

Lo spirito, nell'ambito estetico, non è determinato come spirito, bensì è immediatamente determinato, e ciò può tradursi in diverse declinazioni.

C'è chi si concentra sul lato fisico dell'immediatezza, come chi sostiene che la salute sia il bene più prezioso o chi sostiene che la bellezza sia ciò che c'è di più elevato. Tuttavia, la fragilità della bellezza e della salute le rende inadatte a essere criteri stabili, tant'è vero che, afferma Wilhelm, soprattutto per quanto riguarda la bellezza, si trovano ben pochi esempi di chi con costanza persegua questa convinzione.

C'è chi pone al centro della propria vita la ricchezza, i successi, la gloria, persino l'amore verso la persona che ama; condizioni totalmente esterne all'individuo, a differenza delle precedenti.

Ancora, c'è chi fa del perno attorno al quale si muove la sua esistenza il proprio talento, che sia esso pratico, matematico, artistico o filosofico. Questa condizione è molto particolare, poiché il talento è qualcosa che appartiene all'individuo, è una condizione interna a sé, ma che comunque non dipende completamente da lui, e il godimento che ne trae è il dispiegarsi del talento stesso.

Si abbandona ora l'innocenza di queste precedenti condizioni, che hanno in comune non solo il fatto di rispondere al principio del "godersi la vita", ma anche il fatto che siano, in se stesse, qualcosa di unitario, per approdare invece allo strato più interno dello stadio estetico, quello in cui si colloca A. Tale strato è sempre accomunato agli altri dal principio basilare dell'estetico, ma a differenza loro si traduce in un criterio ben più ampio: "Vivi in funzione del tuo desiderio!"

Ora, il desiderio, afferma Wilhelm, non è più qualcosa di singolo e ben definito come potevano esserlo la bellezza, la ricchezza o il talento, bensì si srotola in una molteplicità potenzialmente infinita, a meno che non sia diretto stabilmente verso un oggetto specifico. Vivere secondo il desiderio in generale, significa sfociare nella sfera della riflessione, che tuttavia è pur sempre una riflessione finita, essendo l'individuo immediato nel desiderio e nel godimento.

Come esempio per descrivere al meglio questa inclinazione, Wilhelm porta il caso dell'imperatore Nerone e della sua *triste melanconia*. Egli immagina il tiranno, il cui sguardo poteva bastare ad atterrire chiunque: era sufficiente un comando e ogni suo desiderio era soddisfatto. E tuttavia, una volta avanti negli anni, una profonda angoscia lo tormenta, poiché alla sua anima non basta più desiderare: essa brama di sfogarsi, di elevarsi, ma i suoi tentativi non trovano successo, poiché non ha il coraggio di compiere un tale passo. Così, l'imperatore

---

<sup>184</sup> *Ivi*, SKS p. 175 / EE V, p. 48, in corsivo nel testo.

rimane intrappolato nell'immediatezza del desiderio, accumulando una terribile rabbia, che non si placa nemmeno nell'istante del soddisfacimento del desiderio: "Lo spirito vuol farsi avanti in lui, vuole che egli si abbia nella sua coscienza; ma è cosa questa che egli non può, e così lo spirito viene schiacciato indietro, accumulando nuova ira"<sup>185</sup>. Egli non gode per ciò che ottiene, ma per il desiderio che prova, poiché "solo nell'istante del desiderio egli trova riposo, e quando questo è passato, allora ansima di spossatezza"<sup>186</sup>. Il tremendo Nerone, pur essendo l'uomo più potente di tutti, il più intoccabile, colui che con un gesto ordinò di bruciare mezza Roma, ha pur un punto debole che controbilancia lo sfogo di questa sua ira: come una lacrima di Batavia sembra indistruttibile ma può infrangersi se solo si colpisce la sua coda, l'imperatore sembra inarrestabile ma "può temere uno sguardo da parte del più miserabile degli schiavi"<sup>187</sup>. Ironicamente, a lui appartiene potenzialmente ogni cosa, tranne se stesso.

Annota Wilhelm:

Che cos'è dunque la triste melanconia? È l'isterismo dello spirito. Viene nella vita di un essere umano un istante in cui l'immediatezza è per così dire maturata, e in cui lo spirito esige una forma superiore dove esso spirito vuol cogliersi come spirito. Come spirito immediato l'uomo si trova legato alla vita terrena tutta quanta, ed ora lo spirito vuol per così dire raccogliersi al di fuori di tale stato di disperdimento, e spiegarsi in se stesso; la personalità vuol prendere coscienza del suo eterno valore. Se questo non succede, se il movimento è arrestato, se è represso, allora interviene la melanconia.<sup>188</sup>

Come in una discesa verso il centro della Terra, in cui si superano via via le stratificazioni del terreno, procedendo nel cammino si è quasi giunti al centro, al cuore pulsante di questo complicato, aggrovigliato ambito esistenziale. "L'esser melanconici in un certo senso non è un cattivo segno, perché in genere tocca soltanto le nature più dotate"<sup>189</sup>, spiega Wilhelm – che stima molto l'amico A per le sue doti intellettuali – aggiungendo che, tuttavia, ciò comporta una determinata responsabilità: quella di liberarsi da tale condizione. Per far ciò, non basta nemmeno cambiare il principio di godersi la vita per esprimerlo come "goditi di te stesso!", poiché il centro, anche in questo caso, non si situa sul sé, ma sul godimento; l'individuo, pertanto, rimane nella sua immediatezza. E chi non riesce a liberarsi, chi rimane decentrato rispetto a se stesso, disperava.

Ogni tipo di esteta è disperato, afferma Wilhelm, poiché ha costruito la sua vita su qualcosa di effimero. Tuttavia, ognuno lo è in misura differente: c'è chi si rende conto di esserlo e chi no. Chi non sa di disperare, lo farà comunque per tutta la sua vita, a meno che non pervenga alla consapevolezza di farlo. E, nel caso ciò avvenisse, finalmente l'esteta si renderebbe conto della natura effimera di ciò di cui ha fatto il fondamento della propria esistenza, e dunque dispererebbe, ma si renderebbe conto anche del fatto che, dopotutto, aveva sempre disperato, pur senza saperlo. È a questo punto, continua Wilhelm, che l'anima vuole sottrarsi da questo circolo vizioso: per natura esige un qualcosa di superiore. E, se l'etico facesse ora la sua

<sup>185</sup> *Ivi*, SKS p. 181 / EE V, p. 57.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> *Ivi*, SKS p. 181 / EE V, p. 58.

<sup>188</sup> *Ivi*, SKS p. 183 / EE V, p. 60.

<sup>189</sup> *Ivi*, SKS p. 183 / EE V, p. 61.

comparsa e finalmente il sé venisse posto come base dell'esistenza, ecco che la melanconia sarebbe, tutt'a un tratto, tolta.

Ma resta ancora uno stadio da esplorare, il più centrale e raffinato, il più essenzialmente estetico: la concezione della vita corrispondente alla stessa disperazione, quella a cui appartiene anche A. Sin dalle prime pagine, A è contraddistinto dall'ambivalenza, tra la sofferenza e l'amore per la sua pena. Egli è melanconico, angosciato, annoiato, squilibrato in se stesso: è disperato.

Similmente ad *Anti-Climacus*, anche Wilhelm avverte che ci sono diversi tipi di disperazione: si può disperare al modo di un pittore che perdesse improvvisamente la vista, e allora si dispererebbe di un elemento particolare, accidentale rispetto a se stessi, tant'è che, nel caso tale pittore recuperasse improvvisamente la vista, smetterebbe subito di disperare; così non è se la disperazione intacca qualcosa di più profondo nell'anima. Proprio di questa disperazione soffre A.

Così Wilhelm si rivolge all'amico:

Tu hai ancor costantemente in tuo potere tutti i momenti di una concezione estetica della vita, ...tu hai i mezzi finanziari, indipendenza, il tuo stato fisico è integro, il tuo spirito ancora esuberante, e non sei nemmeno ancora diventato infelice per il fatto che una giovane fanciulla non ti volle amare. E però sei disperato... Non si tratta per nulla di disperazione *in actu*, ma di una disperazione nel pensiero. Il tuo pensiero si è precipitato in avanti, tu hai penetrato con lo sguardo la vanità di tutto, ma non hai fatto un passo più in là.<sup>190</sup>

Come il lettore può evincere già dalle pagine della prefazione al *Diario del seduttore*, in cui A descrive dettagliatamente la disperazione della volpe che non riesce a uscire dalla sua tana, proiettandola nella figura – probabilmente fittizia – di Johannes, anche l'assessore Wilhelm, nella sua introduzione al discorso sugli stadi estetici, anticipa il fatto che A sia, in un certo senso, già al di là dello stadio estetico: ora ne chiarisce il perché.

A si trova come al di sopra di ogni stadio estetico: non rimane abbagliato dalla bellezza o dalla fama, avverte col pensiero la vanità di tutto ciò che contraddistingue gli altri tipi di esteti. Proprio per questo egli è già, in una certa misura, oltre se stesso: col pensiero, egli ha superato ogni stadio, è già al di fuori dell'estetico, e tuttavia egli dispera, poiché, nonostante tutto, non riesce ad andare veramente oltre. Egli è disallineato rispetto a se stesso, come fosse uno straniero nella vita: la sua anima necessita di fare quel passo più in là che lo sottrarrebbe dalla sua disperazione, ma al dunque A si arresta, perché forse, in fondo, non vuole compiere il passo. Sì, perché ciò di cui A si bea è proprio la disperazione, nella quale egli continua a rimanere al di là di se stesso. Egli avverte il bisogno, intrinseco alla natura umana, dell'eterno, ed è consapevole che nulla di terreno potrà mai soddisfare tale bisogno; perciò egli non desidera nulla, ogni cosa lo annoia, niente veramente lo attrae: con il pensiero egli ha superato l'attrattiva di ogni intrattenimento, vedendone invece la profonda inutilità. "Hai esaurito la vita"<sup>191</sup>, scrive puntualmente Wilhelm. Tuttavia, A non riesce a passare oltre, poiché non sceglie la vera gioia, bensì gode della sua stessa condizione, trovando nel frutto della disperazione un sapore sia amaro sia dolce.

---

<sup>190</sup> *Ivi*, SKS p. 188 / EE V, p. 68.

<sup>191</sup> *Ivi*, SKS p. 196 / EE V, p. 79.

Precedentemente, Wilhelm affermava che l'esteta pone sempre una condizione esterna grazie alla quale egli gode della vita. Proprio in questo passo si può individuare non solo la fondamentale differenza tra estetico ed etico, ma anche l'origine delle rispettive concezioni della storia.

L'esteta pone al centro della sua vita una condizione esterna, è decentrato rispetto a se stesso; ma porre una condizione esterna, che non dipende dunque dall'individuo stesso, è come lasciare il comando della propria vita a qualcos'altro. Proprio per questo l'estetica non è realmente frutto di una scelta: nella scelta, infatti si decide innanzitutto di volere, e ciò implica il riconoscimento del sé, che è ciò che all'esteta manca, mentre è, al contrario, il fondamento dell'etica. L'esteta, nella sua indifferenza, fa a meno di un *enten-eller*, dunque propriamente non sceglie: "Altri hanno scelto per lui, perché lui ha perduto se stesso"<sup>192</sup>. L'esteta, dunque, non è libero, ma schiavo della condizione che egli pone al centro della sua vita.

Allo stesso modo, egli non potrà che concepire la storia come necessità, non potrà che sentirsi schiacciato da un destino che decide da sé della vita di ciascuno. Come c'è un "altro" a decidere nel piccolo della sua vita quotidiana, nella visione d'insieme esiste, per l'esteta, una forza "altra" che non si può aggirare, una necessità che schiaccia. Ma dove c'è necessità non c'è libertà, e dove non c'è libertà, non c'è nemmeno la storia.

## 2. Il respiro della scelta

Ogni tempesta, nella vita, può far soccombere o far emergere forze sovrumane: in ogni caso, la sua potenza è tale da conferirle una certa autorità, una certa gravità. La tempesta è un *enten-eller*, che, come ogni scelta, porta con sé il peso della responsabilità: l'individuo giunge, nel cammino della sua vita, a un bivio, ed ecco che quello diventa il momento decisivo, in cui la sua intera personalità è concentrata. Alcuni direttamente evitano questa scelta, scaricano il peso di questo *enten-eller*, non lo prendono sufficientemente sul serio o ne fraintendono completamente il significato. Al contrario, è proprio in questo *enten-eller* che si trova la chiave di volta che regge l'arco dello stadio esistenziale etico.

Desidero dunque cominciare la traversata nelle intemperie con le prime parole di Wilhelm contenute ne *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*. Dall'inizio della lettera, l'assessore non si esibisce in complicate evoluzioni retoriche, ma stabilisce chiaramente l'argomento su cui intende esprimersi. *Enten-eller*, questo è ciò su cui richiama l'attenzione: una secca alternativa, dal peso specifico elevato; parole che su di lui hanno come l'effetto di un formulario esorcistico; parole che concentrano l'anima tutta sulla loro gravità. Dire "*enten-eller*" significa riconoscere la presenza di un bivio, e di conseguenza il dover operare una decisione. Il momento della scelta è fondamentale, poiché ciò che è in gioco è innanzitutto il sé.

Osserva Wilhelm:

---

<sup>192</sup> *Ivi*, SKS p. 161 / EE V, p. 29.

Io penso a quegli istanti della vita che venne poi, in cui mi trovai al bivio, in cui la mia anima si maturò nell'ora della decisione. Io penso ai molto meno importanti ma per me non indifferenti casi della vita, in cui si trattò di scegliere; perché, sebbene uno solo, uno di numero, sia il rapporto in cui tale espressione ha il suo assoluto peso o rilievo, cioè ogni volta che da una parte appaiono verità, giustizia e santità, dall'altra parte voglia e inclinazioni, e oscure passioni e perdizione, ebbene, importa pur sempre di scegliere giusto, anche per cose in cui è in sé e per sé innocua la scelta che si fa, di mettersi alla prova, per non dover una volta o l'altra dolorosamente incominciare una ritirata al punto da cui si partì ringraziando Iddio se non si ha da rimproverarsi altro che d'aver sprecato il proprio tempo.<sup>193</sup>

Se si rammentano le parole di A all'interno dei *Διαψάσματα* a proposito della scelta, si può notare a vista d'occhio quanto, tra loro, le due visioni siano opposte. L'esteta considerava la scelta superflua, affermando che, qualunque essa fosse, l'esito sarebbe stato univoco: il pentimento. "Sposati, te ne pentirai; non sposarti, te ne pentirai anche; sposati o non sposarti, ti pentirai d'entrambe le cose; o che ti sposi o che non ti sposi, ti penti d'entrambe le cose"<sup>194</sup>. In una circostanza in cui le biforcazioni del sentiero convergono nuovamente, il momento della scelta viene dunque tolto, poiché, in ultima istanza, esso risulta irrilevante: che si opti per una cosa o per l'altra, è indifferente. "Basta che io dica *enten-eller*", enuncia l'esteta con la sua affascinante oratoria, ed è proprio questo che Wilhelm critica: non è affatto indifferente il momento della scelta, poiché i sentieri che si percorrono sono molteplici, e certo, ci si può pentire della propria decisione, ma ciò non accade necessariamente, né comporta in automatico la totale perdita di senso dell'*enten-eller*. Al contrario, la possibilità del rimorso è ciò che sottolinea ancor di più la gravosità della scelta: se non la si opera correttamente, infatti, si deve tornare indietro sui propri passi, e si può solo ringraziare se tutto ciò che si rimette da quello sbaglio è solamente del tempo, piuttosto che qualcos'altro la cui perdita sarebbe peggiore.

"Tu ti volgi verso il tempo futuro, perché l'agire è essenzialmente con il senso del verbo volto al futuro", continua Wilhelm, "dici il tuo 'io posso far così o far cosà', ma qualsiasi delle parti in giuoco io faccia, è sempre un errore, *ergo* non faccio nulla di nulla!"<sup>195</sup> Il problema dell'indifferenza di A non consiste soltanto nel suo restare prigioniero dell'immediatezza, dello slancio del momento, senza dare continuità alle proprie azioni; sta soprattutto nel fatto che, così dicendo, finisce per svuotare di valore la scelta stessa. La scelta stessa è tolta, e con questa la volontà intera. Se non si sceglie, se si delega qualcun altro o qualcos'altro alla scelta, persino le forze inconse della personalità, si perde se stessi, e la vita scorre senza che si abbia fatto il minimo passo in avanti.

Scriva Wilhelm:

Il mio *enten-eller* non caratterizza il più da vicino la scelta tra bene e male, esso caratterizza quella scelta con la quale si sceglie bene e male ovvero li si esclude. Qui dunque il problema è sotto quali determinazioni si vuol considerare l'intera esistenza e anche vivere!<sup>196</sup>

<sup>193</sup> *Ivi*, SKS p. 155 / EE V, p. 19.

<sup>194</sup> SKS 2, p. 47 / EE I, p. 98.

<sup>195</sup> SKS 3, pp. 166-167 / EE V, p. 36.

<sup>196</sup> *Ivi*, SKS p. 165 / EE V, p. 35.

Ecco l'ingresso nello stadio etico: la scelta. Non una qualsiasi, di un particolare, né quella, più pesante, tra bene e male, bensì quella che permette originariamente di scegliere il bene o il male. Non si tratta semplicemente di stabilire "o questo, o quello", bensì di mettere in moto la volontà che conduce alla scelta di "questo o quello". In questo senso è così importante fuggire l'indifferenza estetica: essa priva il momento della scelta di tutto il suo valore.

Wilhelm, tuttavia, opera una distinzione importante: sebbene l'estetico sia caratterizzato dall'indifferenza, non significa che esso sia il male. Ciò su cui ci si sofferma l'assessore, infatti, non è la caratterizzazione morale dei due stadi, bensì la scelta. Posto dunque che il male non è l'estetico ma l'indifferenza, il nodo veramente importante non è tanto scegliere di volere il bene o il male, quanto il fatto stesso di scegliere di volere.

Ne *La malattia mortale*, Anti-Climacus ritiene che la possibilità sia l'unica cosa che salva, che rianima dallo svenimento della disperazione: se non ci fosse la possibilità, è come se mancasse l'aria. Al tempo stesso, se non ci fosse la necessità a far da contrappeso, si incapperebbe nell'equivoco di voler porre se stessi in modo assoluto. Per questo è necessario un equilibrio, e un io equilibrato è un io completo.

Allo stesso modo è considerata da Wilhelm la scelta: è ciò che innalza l'anima, ciò che permette di trovare se stessi nel proprio eterno valore, ed è anche ciò che permette di trovare un equilibrio tra estetico ed etico. Non relegando infatti l'intero stadio estetico al male, egli afferma:

Purché sia posta la scelta, allora tutto l'estetico riviene, e certo vedrai che unicamente per tal mezzo l'esistenza diventa bella, e che unicamente per questa via può riuscire ad un uomo di salvare la propria anima e vincere il mondo intiero, di usare del mondo senza abusare di esso.<sup>197</sup>

Se si opera la scelta etica, l'anima si alleggerisce di ogni pena, l'individuo riceve se stesso come il tesoro più inestimabile ed è libero dalle condizioni esterne. Grazie a questa scelta, si compie il passo in avanti che l'esteta non riusciva a muovere, il primo passo di un viaggio: quello di diventare se stessi, di trovare la propria strada, il proprio posto nel mondo, di costruire la propria storia.

### 2.1. *L'eterno valore*

È stata riconosciuta l'importanza del momento della scelta etica; ma quali sono le condizioni di tale scelta? Che cosa, nel concreto, si sceglie?

Allorquando tutto s'è infine fatto silenzioso noi d'attorno, solenne come una notte rischiarata dalle stelle, quando l'anima si fa sola nel mondo intiero, allora le si mostra di fronte non un uomo famoso, ma la stessa potenza eterna, allora il cielo per così dire si divide, e l'io sceglie se stesso, o meglio, riceve se stesso... Allora l'anima ha visto il Supremo, ciò che nessun occhio mortale più vedere, e che mai potrà esser dimenticato, allora la personalità riceve

---

<sup>197</sup> *Ivi*, SKS p. 173 / EE V, p. 46.

l'accollata che la nobilita per un'eternità... Non che si diventi altri da quelli che si era prima, ma si diventa se stessi [...].<sup>198</sup>

Aulico è il momento in cui la personalità tutta si concentra nel momento della scelta. In questo passo ogni parola racconta qualcosa di prezioso per cogliere al meglio l'istante in cui il cielo si spalanca e si supera davvero la tempesta.

Nei momenti che precedono la scelta, il caos che prima avvolgeva la mente si fa all'improvviso più ovattato, il rumore e la frenesia della vita finalmente perdono vigore. Appena si fa silenzioso tutt'intorno, appena l'anima non batte più in ritirata per scappare dalla disperazione che la terrorizzava, ma si ferma e la guarda negli occhi, scopre qualcosa di incredibile.

Quando l'anima sente un peso su di sé, quando si sente oppressa, schiacciata, il suo primo istinto è ricondurre la causa a qualcosa di esterno: qualcosa, nell'ambiente che le sta attorno, la soffoca. Ciò vale per la pena, che ha un oggetto definito, una causa precisa: si è in pena per qualcosa, ma, al contrario, non si sa realmente di cosa si dispera. La ragione della disperazione è più subdola e nascosta, e tuttavia l'anima non la scorge, non ne è ancora capace: nella sua agitazione, essa è simile all'acqua intorbidita del mare mosso. Si divincola, sentendo le corde stringersi sempre più attorno a sé, strepita e implora la cessazione di quel dolore.

Ma, appena l'anima permette a se stessa di soffrire, accogliendo il dolore al posto di darsi alla fuga, appena rivolge lo sguardo verso ciò che tanto la spaventa, si rende conto che tutto il suo dolore non ha una causa esterna, non l'ha mai avuta: nel momento in cui l'anima fronteggia davvero la disperazione, vi si riconosce. Nella disperazione, infatti, è presente l'intera personalità, e ciò la rende ancor più profonda del semplice dubbio verso se stessi. "Il dubbio è la disperazione del pensiero, la disperazione è il dubbio della personalità"<sup>199</sup>, sentenza Wilhelm: per tale ragione, questo territorio di estrema vulnerabilità è anche il più fertile per il germogliare della scelta. L'esortazione dell'assessore è dunque questa: dispera!

Allorquando nella disperazione avrai trovato te stesso, allora lo amerai in quanto è quello che è. [...] Così dunque dispera, con tutta la tua anima e con ogni tuo pensiero, e tanto più sarà lontana la data a cui rimandi la cosa, tanto più dure si faranno le condizioni, e l'esigenza resterà la medesima.<sup>200</sup>

Solo così si dispera veramente, con tutta l'anima, poiché non si può disperare davvero senza volerlo: e tuttavia, non appena si opera la scelta, si è in verità già oltre la disperazione. Ecco che, dunque, il cielo si spalanca e la luce filtra dalle nubi: l'io ha scelto se stesso, o meglio, scegliendo ha ricevuto se stesso, diventa ciò che è, ossia se stesso nel proprio eterno valore. Nella disperazione soltanto si trova davvero la quiete della personalità, poiché nulla costringe a disperare, bensì l'anima lo fa con libertà, ed ecco che l'assoluto tanto cercato si rivela agli occhi dell'io. Sola, davanti alla tempesta della disperazione, l'anima non fugge più: al

---

<sup>198</sup> *Ivi*, SKS p. 172 / EE V, p. 45.

<sup>199</sup> *Ivi*, SKS p. 203 / EE V, p. 90.

<sup>200</sup> *Ivi*, SKS pp. 200-201 / EE V, p. 86.

contrario, vi si dirige incontro, sceglie la tempesta. Al suo interno, vedrà se stessa come in uno specchio, e così il soggetto avrà trovato se stesso.

L'unico modo per guarire era smettere di fuggire da se stessi e, finalmente, scegliersi.

Scriva Wilhelm:

Così scegli, dunque, la disperazione, perché la disperazione è appunto una scelta, perché si può dubitare senza scegliere di dubitare, ma disperare non si può senza scegliere di disperare [...]. E disperando, da capo si sceglie. E che cosa si sceglie, dunque? Si sceglie se stessi, non nella propria immediatezza, non quali quest'individuo contingente, ma si sceglie se stessi nel proprio eterno valore.<sup>201</sup>

Per uscire dalla disperazione ed emanciparsi dal destino, bisogna riconoscere proprio questo "io" essenziale e sceglierlo, per trovare il senso della propria esistenza. Ciò che si sceglie non è qualcosa di casuale, poiché assolutamente si sceglie solo l'assoluto, ossia "me stesso nel mio eterno valore"<sup>202</sup>. Ma se fossimo chiamati a descrivere tale "me", sapremmo rispondere? Spesso siamo convinti, talvolta con presunzione, di conoscere noi stessi, eppure avvengono, nel corso della nostra vita, molti momenti di crisi in cui quell'"io" che credevamo di conoscere si rivela essere un fantasma, poiché di esso confondevamo gli elementi accidentali con quelli essenziali.

È molto facile definire se stessi utilizzando parametri materiali: ci identifichiamo con la nostra professione, la nostra occupazione, la nostra passione, ma nulla di tutto ciò è sufficiente a definirci. È invece assai più complicato riconoscere che la nostra professione e le nostre passioni *fanno parte* di quell'io, ma non lo trattengono *in toto*, nel suo nucleo fondamentale: se così fosse, se sentissimo di essere – per esempio – musicisti, ma tutt'a un tratto smettessimo, per qualsivoglia motivo, di suonare, dovremmo di conseguenza non esser più noi stessi. Tuttavia, l'io sopravvive al crollo di ogni accidentalità che raccoglie entro il suo raggio, proprio perché la sua sostanza è differente. L'io non è nemmeno il corpo, né la mente, poiché sono entrambi soggetti al declino nel tempo.

Dove si trova dunque l'io, se è persino più astratto della mente, "che cos'è allora questo mio 'me'?"<sup>203</sup> Wilhelm risponde che ciò grazie al quale siamo quello che siamo "è il più astratto di tutto, il quale pur del pari, in sé, è il più concreto di tutto, è la libertà"<sup>204</sup>. Tutto il resto, comprese le parti accidentali di noi stessi, lo scegliamo come finitezza, mai come assoluto, poiché assolutamente si sceglie solo l'assoluto, ossia il sostrato della nostra identità, il nostro eterno valore: la libertà.

Tuttavia, il riconoscimento di se stessi come un puro volere non è ancora una compiuta scelta etica: la scelta è un doppio movimento dialettico, che comprende due momenti.

Il primo è appunto costituito dal completo isolamento della scelta di se stessi come puro volere: in questa fase si recidono i legami con il mondo, ci si sbarazza per un istante di ogni accidentalità, per individuare la propria astratta identità. Nell'isolamento la continuità non è ancora presente, ed è proprio in questo snodo si era fermata l'osservazione dell'esteta

---

<sup>201</sup> Ivi, SKS p. 203 / EE V, p. 89.

<sup>202</sup> Ivi, SKS p. 205 / EE V, p. 93.

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> Ibidem.

all'interno de *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*: nella sua critica, A aveva frainteso l'etico, riducendolo a questo momento di isolamento e di recisione di ogni retroterra contestuale, in cui il soggetto viene, secondo A, giudicato per le sue azioni in quanto unico responsabile e unico colpevole.

Tuttavia, l'etica non si conclude affatto qui: in tale stadio, infatti, l'io si è scelto astrattamente, ma non ancora eticamente. Non appena "ci si è assunti il peso di se stessi, ci si è vestiti di se stessi"<sup>205</sup>, solo allora ci si è scelti eticamente. Pur essendo l'io isolato, non legato essenzialmente a nulla di finito, esso è tuttavia immerso in un contesto, nella propria realtà. Ecco dunque il secondo movimento, che costituisce la compiutezza della scelta etica: l'inserimento dell'io nella sua continuità, con la condizione che l'io si pente. Attraverso il pentimento, infatti, l'io ritrova la sua intima connessione con il mondo: si riconosce in continuità con il proprio passato e si pente di se stesso per ogni influenza del suo trascorso ch'egli ritiene negativa, con cui vuole far pace per distanziarsene.

Per quanto infatti l'idea ci possa infastidire, nel corso della nostra vita ereditiamo involontariamente non solo i caratteri positivi dei nostri genitori e della nostra famiglia, ma anche quelli negativi: nonostante ogni buon genitore muova dalla volontà di educare i suoi figli nel miglior modo possibile, egli può comunque commettere degli errori senza accorgersene. Lo stesso Wilhelm, nel corso della sua dissertazione, è consapevole di tale eventualità, ed esprime infatti la sua preoccupazione nei riguardi del suo figliolo:

Quando vedo il mio figlioletto scorrazzare sul pavimento, così felice, così contento, allora penso se magari, chissà, non ho esercitato un gran nocivo influsso su di lui!... Dio lo sa: io mi prendo ogni possibile cura per lui, ma questo pensiero non mi acquieta... Allora mi dico che verrà nella sua vita un istante in cui anche il suo spirito si maturerà nell'istante della scelta, in cui egli sceglierà se stesso, in cui si pentirà anche di quel tanto di colpa che, provenendo da me, può pesare su di lui... Ed è bello che un figlio si pente dei crimini del padre, ...e però lui non farà questo per amor mio, ma poiché solo in tal modo può scegliere se stesso...<sup>206</sup>

La speranza di Wilhelm risiede nel futuro, nel momento in cui anche suo figlio maturerà nello spirito: il pentimento per le colpe dei padri è necessario per porsi in continuità con il nostro passato non in modo conflittuale, ma con la promessa di smussare tutti quegli elementi che riteniamo negativi – che potremmo aver involontariamente ereditato – e, contemporaneamente, individuare e coltivare quelle che consideriamo delle virtù. Per questo, aggiunge Wilhelm, per scegliere se stessi ci vuole, oltre alla volontà, anche molto coraggio: nel metterci in continuità con la nostra storia e la nostra finitezza, facciamo i conti anche con tutto il dolore che il nostro passato può contenere, senza il quale però non saremmo, appunto, noi stessi. Grazie al pentimento, troviamo il nostro "sé ideale", ciò che vogliamo diventare; ciò lo facciamo non per i nostri predecessori, bensì per noi: come afferma infatti l'assessore, solo così possiamo davvero scegliere noi stessi.

La vera scelta concreta è quella grazie alla quale, nel medesimo istante in cui mi scelgo uscendo fuori dal mondo, mi scelgo di ritorno nel mondo. Quando infatti nell'atto di pentirmi

---

<sup>205</sup> *Ivi*, SKS p. 237 / EE V, p. 138.

<sup>206</sup> *Ivi*, SKS p. 208 / EE V, p. 97.

scelgo me stesso, allora io raccolgo me stesso in tutta quanta la mia finita concrezione, e mentre in tal modo ho scelto me stesso al di fuori della finitezza, sono nella più assoluta continuità con questa.<sup>207</sup>

Solo assumendo su di noi la nostra storia, in sostanza, compiamo la vera scelta etica; tuttavia, non subiamo il nostro trascorso come un destino che incombe inesorabile, come l'esteta affermava: al contrario, ponendoci in continuità con la nostra stirpe possiamo trovare il nostro posto nel mondo e ottenere una storia, la *nostra* storia.

In queste righe è emerso a più riprese un termine su cui già A aveva speso molte parole: l'eterno. Eppure, tra le pagine delle Carte di B il significato assunto dall'eterno cambia radicalmente. All'interno della prospettiva estetica, infatti, esso è estraneo alla temporalità, ne viene tirato fuori. L'eterno concepito esteticamente è infatti legato al ricordo, che, una volta incapsulato nella sua essenza, cristallizzato, non appartiene più al tempo: l'eterno, così, raccoglie il tempo e lo arresta, trasportandolo in una dimensione atemporale<sup>208</sup>. A lui appartiene il passato, il ricordo, l'immortalità dei grandi che l'eterno stesso ricorda.

In tale prospettiva, è ironico osservare la pungente invettiva di Wilhelm all'amico: tra tutte le sue doti intellettuali, ad A, che tanto medita sul ricordo nel corso dei suoi scritti, manca proprio la memoria. Gli manca la memoria della sua stessa vita, afferma Wilhelm, non trattiene il ricordo dei suoi sbagli passati, continuando inevitabilmente a ripeterli e, con ciò, deludere se stesso e gli altri intorno a sé. Questo perché ad A, come all'eterno da lui concepito, manca un elemento fondamentale, che appartiene invece all'eterno posto dall'etica: la continuità. Wilhelm redarguisce l'amico: "Tu temi sempre la continuità, e ciò principalmente per la ragione che essa ti priva dell'occasione d'ingannare te stesso"<sup>209</sup>.

È, questo, il problema dell'immediatezza, che esclude in assoluto la continuità temporale. Tuttavia, rigettare la continuità e la temporalità comporta la perdita di se stessi: è infatti nella continuità che l'io, una volta nato, si sviluppa e conquista la propria storia. L'eterno etico, al contrario di quello estetico, si costruisce *nella* temporalità, poiché è al suo interno che l'io si srotola e si esplica, riconoscendosi in continuità con la storia di tutto il mondo, che non è fatta altro che delle storie di ogni individuo che sia mai vissuto<sup>210</sup>.

L'eterno valore di un uomo, dunque, non si trova al di fuori della temporalità, bensì *coincide* con essa. Sebbene l'uomo sia composto da uno spirito infinito e da uno finito, è proprio nella temporalità che lo spirito finito si nobilita. Scrive Wilhelm, riassumendo la valorizzazione della temporalità:

È appunto la bellezza concernente la temporalità che lo spirito infinito e quello finito in essa si separino, ed è appunto la grandezza dello spirito finito che la temporalità gli sia assegnata. La temporalità perciò non esiste, se così oserò esprimermi, per il bene di Dio [...], ma esiste

---

<sup>207</sup> *Ivi*, SKS p. 237 / EE V, p. 139.

<sup>208</sup> Si può osservare, parallelamente, il riferimento al *Diario del seduttore*: la presenza sporadica di date e indicazioni storiche trasportano la narrazione su un piano atemporale. Questo perché Johannes gode non solo del momento, ma anche esteticamente del *ricordo* di se stesso nel momento.

<sup>209</sup> *Ivi*, SKS p. 192 / EE V, p. 73.

<sup>210</sup> Ancora una volta si può notare come Kierkegaard riconosca, nella storia del mondo e delle collettività, la presenza viva dell'individualità.

per il bene dell'uomo, ed è in assoluto il più grande di tutti i doni di grazia. Quivi giace infatti l'eterna dignità di un uomo, nel suo poter ottenere una storia, quivi giace la divinità di lui, nel suo poter personalmente dare, caso mai lo voglia, continuità a questa storia.<sup>211</sup>

Proprio con la scelta etica, l'io nasce. Per tale ragione, escludere la continuità significa vivere al di fuori di se stessi, perdere il proprio eterno valore: se infatti un individuo non sceglie e manca di continuità, costui non ha storia.

## 2.2. Il compito della nostra esistenza

Trovare se stessi può essere la cosa più difficile da realizzare, già da sola potrebbe essere considerata una vera conquista: le stratificazioni che circondano la propria verità sono tante e sembrano talvolta impenetrabili, specialmente se si ha paura. Chi teme di divenire trasparente a se stesso ha una buona ragione per farlo: non vuole affrontare ciò che trova sotto suddetti veli. Anti-Climacus non sbaglia perciò ad affermare che la disperazione sia un tratto molto più comune di quanto sembri: molti non sono nemmeno consapevoli di disperare, la loro coscienza non raggiunge la capacità nemmeno di accorgersi di soffrire per un disequilibrio, un disallineamento. La conquista di se stessi, in quest'ottica, diviene la cosa più rivoluzionaria a cui un disperato possa arrivare.

Non appena, però, si sceglie di disperare, ecco che la pena si dissolve. E tuttavia, non è ancora tutto: ciò che si è raggiunto non è la vetta, bensì un altopiano. Il celebre *γνώθι σαυτόν* greco, un monito che solitamente viene considerato come una meta, nella prospettiva dell'etica kierkegaardiana diventa un punto di svolta, ma pur sempre di passaggio, non di conclusione: nell'istante della scelta etica, dunque della scelta di se stessi come continuità, l'individuo si sceglie sia come prodotto sia in ordine alla sua libertà. Egli si accetta come prodotto del suo contesto di vita, viene a patti con la complessità delle accidentalità che lo costituiscono, ma scegliendosi in ordine alla sua libertà egli ha uno spazio di azione, ed è lì che l'individuo lavora per diventare se stesso. Annota Wilhelm:

Come prodotto egli è compresso nelle forme della realtà; nella scelta rende se stesso elastico e trasforma l'intera sua exteriorità in interiorità. Egli ha il suo posto nel mondo; nella libertà egli stesso sceglie il suo posto, cioè sceglie quel posto.<sup>212</sup>

Superare la disperazione e non nascondersi a se stessi, come prevede il *γνώθι σαυτόν* greco, non corrisponde dunque al *divenire se stessi*, bensì ne è il presupposto: nell'istante della scelta si è alla fine in quanto la personalità si associa al soggetto, ma si è al contempo all'inizio, poiché l'individuo sceglie se stesso in ordine alla sua libertà, e ciò gli apre una porta, gli spiana una strada. Se si pensa di essere definitivamente giunti a destinazione e ci si ferma all'auto trasparenza, si scopre presto che della nuova polvere si può sedimentare su quel prezioso "io" che tanto cautamente era stato rinvenuto e pulito fino a farlo scintillare.

---

<sup>211</sup> Ivi, SKS pp. 238-239 / EE V, p. 140.

<sup>212</sup> Ivi, SKS pp. 239-240 / EE V, p. 142.

Diventare se stessi è quindi un processo, una trasformazione che avviene nel tempo: pretendere che avvenga istantaneamente significa aver frainteso l'intero significato di tale espressione. Per diventare se stessi occorre certamente per prima cosa essersi trovati, e solo chi è disposto a disperare può farlo. Ma una volta scavato, una volta disseppellita la propria identità, non appena è stata raggiunta la base assoluta dell'io e ogni legame accidentale è stato ricucito all'io con il filo più resistente della consapevolezza, di questo "io" è necessario prendersi cura.

La scelta dell'individuo in ordine alla sua libertà comporta una grande responsabilità: la possibilità che dà respiro all'io, infatti, non è esteticamente intesa, ossia semplicemente una possibilità, uno spazio vuoto in cui muoversi, bensì è intesa come *compito*.

L'individuo etico è orientato verso tale compito, che è diventare se stesso, trovare il proprio posto nel mondo e sceglierlo, con la condizione che nella sua azione egli non dipende da elementi esterni, come l'esteta, bensì conta sulla sovranità che egli esercita su se stesso. Sarà dunque importante per l'individuo etico scegliere con cura il suo posto nel mondo, poiché della sua scelta egli vorrà essere felice: se si accorgerà di aver compiuto una decisione sbagliata, non si perderà d'animo ma individuerà il suo compito – ossia trovare il proprio posto – e agirà orientato verso di esso, con la consapevolezza che non è il desiderio la forza primaria che lo guida, ma il volere. Se egli considerasse il desiderio come il proprio motore, ricadrebbe nell'ambito estetico, poiché il desiderio certo proviene da se stesso, ma non *dipende* da lui, a differenza del volere.

L'aspetto fondamentale da tenere sempre in considerazione riguardo l'etico è che esso non vuole fare dell'individuo *un altro* individuo, bensì vuole renderlo *se stesso*, vuole trovare "ciò per cui un uomo diventa ciò che diventa"<sup>213</sup>: da lì scaturisce il compito dell'individuo, che è propriamente il compito di *ciascun* individuo, ossia quello di diventare se stessi. L'etico è ben lontano dunque dal completo isolamento del mondo, come lo definisce A, ma anche da una concezione della vita intesa come mero adempimento dei doveri.

Il dovere è certamente fondamentale, poiché in questo si traduce l'assunzione su di sé del compito etico per l'individuo, ma è pur un dovere che proviene dall'interno, dal soggetto. È facile, infatti, pensare il dovere come qualcosa di imposto dall'esterno, qualcosa che pesa sul soggetto e lo lega, lo intrappola: se l'etico fosse davvero così, non solo difficilmente lo si considererebbe un modo di vivere appetibile, ma soprattutto lo si fraintenderebbe. In questa visione imperfetta, infatti, l'individuo e il dovere stanno reciprocamente uno al di fuori dell'altro, mentre nell'etico l'individuo è in armonia con il dovere, è proprio lui stesso che lo sceglie, in quanto non è un dovere generico, bensì *il suo*:

Tale colui si è vestito del dovere, il dovere è per lui l'espressione dell'intimo del suo essere. Quando tale colui si è così orientato in se stesso, allora si è sprofondato nell'etico e non andrà a perdersi a caccia di se stesso nell'intento di adempiere ai suoi doveri... Il vero individuo etico ha per ciò una quiete e una sicurezza in se stesso, per il fatto che non ha il dovere al di fuori di sé ma in sé!<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> *Ivi*, SKS p. 241 / EE V, p. 144.

<sup>214</sup> *Ivi*, SKS p. 243 / EE V, pp. 146-147.

Se visto correttamente, il dovere non è una forza controllante che schiaccia l'individuo, bensì tutto il contrario: è l'espressione del suo intimo, ossia della sua libertà. L'individuo è orientato in se stesso, e così fa del suo compito il suo dovere, se ne rende responsabile in ordine alla realizzazione concreta di sé, poiché egli ha proprio se stesso come suo compito. Ognuno infatti è un io, e come tale è unico e irripetibile, ma parimenti ognuno è un essere umano, ed è perciò al contempo unico e universale: in quanto commistione di accidentalità ed essenzialità non si troverà mai un uomo identico a un altro, ma in quanto essere umano ogni uomo è l'uomo universale.

Portando l'esempio dell'amore, Wilhelm illustra con precisione il paragone: nel momento in cui l'individuo etico si innamora e si sposa, realizza in concreto l'universale. Questo per due ragioni principali. La prima è che il suo rapporto con la persona amata è unico e irripetibile: con nessun'altra avrebbe potuto crearsi un tale profondo legame. Proprio nell'amore – inteso in modo triplice come amore da parte dell'altro, amore verso l'altro e come capacità generica di amare – l'individuo d'altro canto trova la pace con il concreto, poiché in tal modo gli si rivela ciò che è comune all'umanità intera: ecco la seconda ragione.

Lo stesso Wilhelm aveva inoltre affermato, più indietro all'interno dello stesso saggio, che chi non riesce a essere trasparente a se stesso non è in grado di amare, e colui che non è capace di amare è il più infelice di tutti. Tale argomentazione sembra essere quasi in risposta all'omonimo saggio di A, *Il più infelice*. Si potrebbe rilevare, in quest'ottica, che l'assessore dia ragione all'esteta nell'osservare che il più infelice sia chi non è presente a se stesso. Tuttavia, B porta più a fondo l'argomentazione, identificando il non essere presenti in sé con la mancata trasparenza interiore e trovando un nesso tra la trasparenza e la capacità di amare: essere capaci di amare, posto che si sia trasparenti a se stessi, ci permette di smettere di odiare il concreto e di trovare davvero ciò che è comune a ogni essere umano; anche l'amore, insieme alla scelta di se stessi nel proprio eterno valore, ci permette dunque di sentirci in continuità con la nostra storia, di sentirci connessi con il mondo intero.

Da ciò scaturisce la vera sicurezza del soggetto in se stesso: dallo scegliersi in continuità, dal suo orientamento in sé. L'individuo etico non rifiuta le sue molteplici determinazioni, bensì le accetta e, grazie al pentimento, le porta sulle proprie spalle, se ne fa carico e ne diviene responsabile, poiché tale molteplicità è ciò che, malgrado il dolore che porta, lo rende se stesso come individuo unico e irripetibile.

Ciò verso cui l'individuo si muove è il proprio sé ideale, che non è fuori da se stesso, bensì è *in sé* e deve essere portato alla luce. Se egli vedesse il sé ideale al di fuori dell'io, allora desidererebbe di diventare un altro, cosa che non è possibile: l'etico è definito dal fatto che l'individuo diventa precisamente *se stesso*.

Il compito di ciascuno è dunque diverso, poiché non c'è un sé uguale a un altro: ognuno ha dunque una missione, in sé, è chiamato a comporre un'opera, modellarsi come una scultura. Una frase attribuita a Michelangelo Buonarroti recita: "Ho visto un angelo nel marmo e ho scolpito fino a liberarlo". Allo stesso modo agisce l'uomo etico: il sé ideale non giace al di fuori, ma dentro di sé, e liberarlo è la sua missione. L'individuo etico – l'eroe, come lo chiama Wilhelm – naviga nel mondo, trova un'occupazione che sente propria e lavora dunque con piacere, trova amici sinceri e una persona amata che infine sposa e, sebbene questa vita possa sembrare ridicola ed effimera a un esteta come A, essa è invero una vita straordinaria:

Il nostro eroe vive dunque del suo lavoro, il suo lavoro è del pari la sua missione, ed egli, perciò, lavora con piacere; dal momento che è la sua missione, questo lavoro lo mette in contatto con altri uomini, ed egli, nel mentre porta a compimento la sua opera, conclude ciò che al mondo potrebbe desiderare di concludere. È sposato, è soddisfatto del suo focolare, e il tempo passa a meraviglia per lui, ...non avverte che il tempo potrebbe essere un peso per un uomo, ovvero diventare un nemico della sua felicità, tutt'al contrario, il tempo gli risulta un'autentica benedizione.<sup>215</sup>

Qui giace la straordinarietà di questa vita: è una vita comune, di un uomo potenzialmente insignificante, e tuttavia tale uomo vive sereno. Egli non vive il tempo come un nemico da cui fuggire, bensì lo attraversa e ne trae tutto il buono ch'esso può dargli. Attraverso il tempo l'essere umano vive la propria vita, e compie ciò che si sente chiamato a fare. È pur vero che, nel corso della storia, alcuni nomi spiccano più di altri, ma a tali nomi corrispondono altrettanti individui, che non hanno affatto combattuto contro il tempo, né infine l'hanno sconfitto: l'hanno attraversato, esattamente come tutti gli altri. In questo senso, Kierkegaard-Wilhelm sembra distanziarsi dalla lettura tipicamente romantica della sua contemporaneità, una visione simile a quella descritta da Nietzsche come "monumentale", fatta di eroi e grandi personaggi influenti. Nella lettura di Kierkegaard, invece, dove si, come si è osservato, la storia della collettività passa in secondo piano, la concentrazione sul singolo permette di vedere anche l'uomo comune come un "eroe" tanto quanto gli altri, sebbene a modo suo.

Perché, infatti, proprio un uomo così insignificante viene da Wilhelm chiamato "eroe"? Che cos'ha quest'uomo di tanto speciale?

Ecco il fatto: egli non ha proprio nulla di speciale. Non ha un talento particolare, né è una figura importante in società: ciò che lo rende speciale è il fatto che abbia trovato se stesso, che abbia fatto di sé il suo compito, che abbia trovato la sua missione nel mondo e che sia diventato, dunque, se stesso, anche nel riflesso di un altro, della persona amata. Egli è felice, poiché ha trovato il significato della sua vita non in un qualche grande avvenimento di cui è stato contemporaneo, bensì ha compreso che "l'importante è ciò che si vede in ogni circostanza, e l'energia con la quale lo si considera, e che colui che in tal modo forma se stesso nelle circostanze di vita in assoluto le più insignificanti può fare più intensa esperienza di chi è stato testimone [...] degli eventi in assoluto i più significativi"<sup>216</sup>; ha compreso che "non esiste nessuna missione astratta, ma che ogni uomo ha la sua"<sup>217</sup>; ha compreso che è nella realizzazione concreta della sua vita che egli ottiene la *sua* storia, uno degli innumerevoli fili che intessono l'intera storia del mondo, in cui però nessuna anima si perde. Egli è straordinario perché è un uomo comune, che si è riconciliato con l'esistenza e ha trovato la sua strada, ottenuto la sua storia.

### 3. Libertà e storia

---

<sup>215</sup> *Ivi*, SKS p. 288 / EE V, p. 212.

<sup>216</sup> *Ivi*, SKS p. 241 / EE V, p. 144.

<sup>217</sup> *Ivi*, SKS p. 288 / EE V, p. 212.

All'interno delle sue opere, tramite la voce dei suoi pseudonimi, Kierkegaard si scaglia a più riprese contro il sistema filosofico di Hegel e gli hegeliani danesi: pur senza menzionarlo, ogni pseudonimo lascia intendere con varie formule che di lui si parla, procedendo poi in dispute e confutazioni. Anche nel saggio di *Enten–Eller* finora analizzato si può incontrare una riflessione in merito: nella sua esposizione, infatti, Wilhelm si vede “costretto”<sup>218</sup> a intraprendere una digressione filosofica ai fini della sua argomentazione. In modo quasi socratico, con una sottile ironia, l'assessore introduce il discorso (“Tu sai che non mi sono mai fatto passare per filosofo, alla più lontana quando sto a conversare con te!”<sup>219</sup>), pregando A di frenare il suo istinto polemico e di accogliere tale riflessione come un passaggio, un semplice gradino della scala che Wilhelm sta cercando di costruire per condurre a sé l'amico (e, in realtà, per aiutare a condurre l'amico a se stesso).

Wilhelm rileva una somiglianza tra le argomentazioni di A e la “teoria prediletta della filosofia contemporanea”<sup>220</sup>, ossia l'eliminazione del principio di non contraddizione. Si comprende che il bersaglio è la filosofia hegeliana per la menzione successiva della mediazione delle antitesi in una superiore unità (si tratta del superamento del momento astratto intellettuale e del momento negativo razionale in quello positivo razionale), dove il principio di non contraddizione è tolto; in parallelo, secondo B, corre la mediazione delle antitesi argomentative di A in una “superiore follia”<sup>221</sup>.

La filosofia, afferma Wilhelm, si rivolge verso il passato, tenta di contenere l'intera storia del mondo e vuol dimostrare come momenti che sembrano opposti si uniscono in una superiore unità, e via così in successive nuove mediazioni. Ora, ammettendo che il principio di non contraddizione venga effettivamente tolto in ogni istante, e che le antitesi convergano in una superiore unità, ciò, osserva Wilhelm, è possibile soltanto se le antitesi ci sono già state: in altre parole, questa prospettiva è possibile solo se la si applica volgendosi verso il passato, in una riflessione che osservi l'andamento di ciò che è già trascorso. Se invece questo stesso modo di procedere si rivolge verso il futuro, ecco che le antitesi sono presenti, ma non ancora il superamento: quando sono presenti le antitesi, si è di fronte a un bivio, a un *enten–eller*.

La filosofia, come si è detto, guarda al passato e media il passato in tutti i suoi processi: eppure, nell'atto di questa mediazione, la filosofia resta idealmente nel passato, pur essendo concretamente nel presente. Efficace, in questo caso, è la citazione riportata da Wilhelm: “*Kun hans Kjoleskjøder ere blevne tilbage i Nutiden*”, tradotta con “Solo la coda di rondine del suo abito è rimasta indietro nell'epoca attuale”<sup>222</sup>. In sostanza, mentre la filosofia resta con la testa nel passato, la sua coda è pur sempre nel presente: il tempo non smette mai di trascorrere. Ciò è dunque problematico, poiché se la filosofia non fa che mediare il passato, allora essa considera conclusa la storia del mondo e si perde a contemplare e mediare il trascorso, escludendo così l'esistenza di un tempo presente, in cui la storia comunque si costruisce.

---

<sup>218</sup> *Ivi*, SKS p. 166 / EE V, p. 36: “Dunque, sebbene io non sia filosofo, pure mi trovo qui costretto ad avventurarmi in una riflessione filosofica che voglio pregarti non tanto di criticare quanto di prenderti *ad notam*”.

<sup>219</sup> *Ivi*, SKS p. 166 / EE V, p. 35.

<sup>220</sup> *Ivi*, SKS p. 166 / EE V, p. 36.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> *Ivi*, SKS p. 167 / EE V, p. 37.

Ciò che Wilhelm si domanda, perciò, non si rivolge al passato ma al futuro: se la filosofia considera la storia conclusa e generazioni di filosofi non fanno che mediare il passato, di cosa vivranno le generazioni successive, visto che le precedenti non hanno di fatto concluso nulla? Se le stirpi di filosofi passate non lasciano nulla che sia da mediare, allora muore la storia stessa. Ma ciò non rappresenta la dimostrazione che di fatto, come dice la filosofia, la storia è conclusa, bensì fa luce sulla fallacia di tale argomentazione: se le generazioni a venire non hanno nulla su cui mediare, non è perché la storia si è già conclusa, ma perché proprio gli stessi filosofi avevano deciso che lo fosse, dando per scontato che non ci fosse più nulla da creare. Come per A, anche per i filosofi la vita si è già arrestata.

Ma la vita continua a esistere, altrimenti non ci sarebbe nessuno in grado di mediare il passato: il fatto stesso che vi sia qualcuno che si incarichi di svolgere questo compito, testimonia l'incoerenza di tale visione. La storia, dunque, è ben lontana dall'essere conclusa, perciò non la si può semplicemente continuare a mediare: non è possibile una mediazione assoluta proprio perché la storia non è una circonferenza chiusa, ma un costante divenire.

Il problema dei filosofi è, secondo Wilhelm, che considerano la storia scorrettamente, e da qui nascono tutte le difficoltà che si riscontrano all'incontro tra il pensiero e il riscontro con la realtà. Questo perché, nel pensiero, il filosofo applica alla storia lo stesso principio delle sfere della logica e della natura, ossia la necessità.

Viene affermato dai filosofi che nella storia domina la libertà, ma si procede nel ragionamento a soffocarla, poiché il sistema è considerato sì come prodotto delle azioni dei liberi individui, in cui tali azioni vanno a costituire l'ordine superiore dell'esistenza intera, ma tale ordine superiore, che "digerisce le libere azioni e le combina nelle sue eterne leggi, è la necessità"<sup>223</sup>. Il centro, nella considerazione della storia, si allontana dunque dall'individuo, che è libero nelle sue azioni, e si dirige verso le eterne leggi della necessità, che inghiottono l'individuo e lo fanno dissolvere nel loro rigido ordine.

Avviene dunque una deviazione, che porta a risultati con dei conti che non tornano. Se si recupera l'anello da cui ha origine l'intero sistema, ossia l'individualità storica, si può comprendere con esattezza dove la deviazione è avvenuta. L'individuo, come si è detto, compie delle azioni, e queste possono essere distinte in atti interiori e atti esteriori. Ora, la filosofia si concentra sull'atto esteriore, sorvolando completamente l'atto interiore, che tuttavia è "l'autentica vita della libertà"<sup>224</sup>: ecco dunque il problema, ecco il passaggio in cui viene sviata la visione della storia. La stessa libertà viene fraintesa, e come risultato viene completamente dissolta: l'atto interiore, che appartiene al singolo in quanto individuo libero, viene svuotato di ogni suo significato. Come se, posta di fronte alla pepita d'oro (l'atto esteriore) e una roccia liscia dall'aspetto anonimo (l'atto interiore), la filosofia scegliesse l'evidentemente luccicante pepita d'oro, tralasciando l'anonima roccia, che tuttavia, se aperta, avrebbe rivelato una meraviglia minerale ben più rara e preziosa.

Per di più, la filosofia non solo privilegia l'atto esteriore, ma soprattutto lo considera non come atto di un singolo, bensì subito legato e inglobato nel complesso sistema del processo storico. Continua Wilhelm:

---

<sup>223</sup> *Ivi*, *SKS* p. 170 / *EE* V, p. 41.

<sup>224</sup> *Ivi*, *SKS* p. 170 / *EE* V, p. 42.

Tale processo è propriamente l'oggetto della filosofia, e questo essa considera sotto la determinazione della necessità. Essa tiene di conseguenza lontana quella riflessione che vuol segnalare che tutto potrebbe essere altrimenti, essa considera la storia del mondo in maniera che non c'è alcun problema di un *enten-eller*.

[...]

Per il processo storico non c'è alcun problema di *enten-eller*, ma a nessun filosofo potrà pur certo venire l'idea di negare che per l'individuo agente ci sia.<sup>225</sup>

Proprio da qui nasce l'enorme contraddizione tra la considerazione della storia e dei suoi personaggi e la libera azione del singolo: la visione della storia secondo cui l'azione è necessaria risulta incompatibile con la vita stessa, poiché se tutto ciò che è accaduto in passato lo si considera necessario, ogni cosa si arresta, e la storia non solo è conclusa, ma non è mai cominciata.

Una riflessione rivoluzionaria, non appena la si comprende nel profondo: dall'immensa autorità della storia scritta sui libri, si comincia a ingrandire la visione, fino a giungere all'elemento più insignificante, ossia l'uomo comune e la sua duplice esistenza. Ciascun individuo, persino un Cesare o un Napoleone, è stato un uomo comune, e ha una doppia esistenza nell'atto esteriore e interiore al pari dell'ultimo degli schiavi, o al più insignificante degli individui:

Persino l'individuo il più dappoco ha, in tal modo, una duplice esistenza. Anch'egli ha una storia, e questa non che sia null'altro che un prodotto delle di lui proprie libere azioni! L'atto interiore, all'incontro, gli appartiene tutto, e per tutta l'eternità gli deve come tale appartenere, e la storia, cioè la storia del mondo, non glielo porterà via, esso lo seguirà a motivo o di gaudio o di desolazione...<sup>226</sup>

È profondamente ironico osservare che colui che si scaglia più direttamente contro la filosofia del suo tempo – ossia quella hegeliana – smontando quello stesso imponente sistema dall'interno, porti proprio il secondo nome di Hegel: Wilhelm.

Egli, che tuttavia non si definisce filosofo, si domanda se sia più alta la vita di un filosofo o di un uomo libero, per concludere che il primo, se vivrà nella necessità, senza conoscere la vita della libertà, potrà avere ogni onorificenza, ma “mancherà di un punto all'estremo importante, egli vincerà tutto il mondo e perderà se stesso”<sup>227</sup>. Per questo motivo Wilhelm combatterà sempre per l'*enten-eller*: perché proprio qui risiede la libertà, qui ha origine la vera storia, quella che ottiene l'individuo diventando se stesso. Ottenendo la propria storia, l'individuo se vuole può dare continuità alle storie che l'hanno preceduto, e da cui è scaturita la sua. Tale storia non è, daccapo, l'atto esterno, ma quello interiore:

Non è la somma di ciò che mi è capitato o sopravvenuto, ma mio proprio atto, in modo tale che, appunto, ciò che mi è sopravvenuto è grazie a me trasformato e trasferito da necessità a libertà.<sup>228</sup>

---

<sup>225</sup> *Ivi*, *SKS* pp. 170-171 / *EE* V, p. 42.

<sup>226</sup> *Ivi*, *SKS* p. 171 / *EE* V, p. 42.

<sup>227</sup> *Ivi*, *SKS* p. 171 / *EE* V, p. 43.

<sup>228</sup> *Ivi*, *SKS* p. 239 / *EE* V, p. 141.

Ancora, però, l'eco di una voce emerge dal silenzio: sopraggiunge da lontano, fino ad arrivare abbastanza vicina da essere udita distintamente. È la voce di A, che schernisce l'etico: "Se in tutta questa sua relatività vuol essere l'assoluto, diventa ridicolo!"<sup>229</sup>

Ancora una volta le opere pseudonime sembrano dialogare l'una con l'altra, e i loro autori paiono citarsi vicendevolmente con estrema accuratezza. A questa ammonizione dell'esteta fa da specchio *La malattia mortale*, più precisamente nei passaggi in cui Anti-Climacus tratta della disperazione maschile, o dell'ostinazione. Se nella disperazione della debolezza l'individuo si scopre limitato e soffre perché si sente schiacciato dalla necessità dei propri confini, nella disperazione dell'ostinazione, invece, la situazione è ribaltata: l'individuo vuole disperatamente essere se stesso. Il disperato dell'ostinazione vede l'orizzonte sconfinato della possibilità, dell'infinità, dell'eternità, dimenticandosi dei limiti umani della necessità, della finitezza, del tempo. In tal modo, egli pretende di avere ogni cosa sotto il suo controllo, rifiuta di essere posto da altri che non da se stesso. Scrive Anti-Climacus – utilizzando, curiosamente, lo stesso lessico di Wilhelm:

[...] Non vuole indossare il suo io, non vuole vedere nell'io datogli il suo compito ma, mediante la sua forma infinita, se lo vuol costruire da sé.<sup>230</sup>

L'individuo, dunque, sperimenta, non curandosi di alcuna potenza sopra di sé. Guarda nei sentieri della possibilità e continua a sperimentare, pretendendo di essere il padrone di se stesso, ma così facendo non si rende conto che, in realtà, ciò che costruisce è un io ipotetico: una pura possibilità, infatti, non è umana.

L'io è padrone di se stesso, assolutamente (come si dice) il padrone di se stesso – e proprio questa è la disperazione, essendo poi, nello stesso tempo, ciò che l'io ritiene il suo piacere, il suo godimento. Però, se si guarda più da vicino, si vede facilmente che questo sovrano assoluto è un re senza regno; egli, in fondo, regna sopra niente [...]. L'io disperato, quindi, costruisce di continuo castelli in aria e combatte coi mulini a vento.<sup>231</sup>

La pretesa dell'io di porsi come assoluto principio è fallace, poiché l'io sarebbe continuamente preda del suo arbitrio, dunque privo di un fondamento. In questo modo A concepiva l'uomo etico, come isolato dal mondo e ostinato nel voler essere il proprio principio assoluto, a dispetto della sua relatività. Ma A ha frainteso l'etico: già per il fatto che il disperato dell'ostinazione perde la concezione della temporalità come costitutiva di sé, l'affermazione di A si allontana di gran lunga dalla categoria verso cui rivolge i suoi colpi. D'altro canto, Wilhelm si trova preparato: ancora una volta, in passaggi che leggendo sembrerebbero trascurabili, in quanto su di essi l'assessore non spende che poche parole, si trova in realtà la parata alle stoccate di A. Vengono infatti citate quasi parola per parola le espressioni di Anti-Climacus:

---

<sup>229</sup> SKS 2, p. 142 / EE II, p. 26.

<sup>230</sup> SKS 11, p. 182 / MM p. 283.

<sup>231</sup> *Ivi*, SKS p. 183 / MM p. 285.

Ma il fatto che l'individuo veda la sua possibilità come suo compito, ciò esprime appunto la di lui sovranità su se stesso, alla quale mai rinuncerà, anche se, dall'altro lato, non si compiacerà di essa nell'estremamente disinvoltata sovranità che ha sempre un re senza terra.<sup>232</sup>

Nel considerare la sua possibilità, e dunque la sovranità che ha su se stesso, l'individuo etico è ben lungi dal diventare dimentico dei suoi confini: non li ignora né nega la loro esistenza, ma al contempo non fa della loro esistenza una limitazione assoluta, bensì riconosce quei confini, trova la sua possibilità di movimento entro di essi e, afferrando quella necessità, si muove come eseguendo una danza. È appena questa danza si storpia e comincia a pretendere di uscire da quei confini, fingendo che non esistano, che sorge il problema; ma allora si è già usciti dall'etico. Insiste Wilhelm, riprendendo la terminologia di Anti-Climacus e sottolineando la vuotezza di un tale atteggiamento:

[...] appena la *ginnastica* di chi è etico si converte in un atteggiarsi da sperimentatore, ebbene, tal colui ha cessato di vivere eticamente! Ogni tal ginnastico atteggiamento sperimentatore non è altro che quel che è la sofistica nel campo della conoscenza.<sup>233</sup>

L'individuo etico sceglie se stesso “non come una possibilità, non come un ninnolo per i giuochi del suo arbitrio”<sup>234</sup>, perché “non suppone che il mondo cominci con lui o che lui crei se stesso”<sup>235</sup>: egli vive nel mondo e *diventa* se stesso.

Ne *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*, in conclusione, Wilhelm racconta all'amico della scelta di se stessi, puntando in particolar modo al coraggio di riconoscersi come continuità, e sottolineando la scelta come un respiro di possibilità, attraverso il quale ci si può emancipare dal destino di cui A parla: non è necessario infatti subire il passato, se di esso ci si pente e con esso ci si pone in continuità, spezzando così dei circoli viziosi vissuti nelle generazioni precedenti. Non è isolandosi che ci si libera, ma assumendosi la propria storia su di sé.

Wilhelm si scaglia contro una concezione della storia che la rende un sistema inerte, difendendo l'*enten-eller*, che rende possibile una scelta, e dunque permette alla libertà di esprimersi e plasmare la storia del mondo. La storia, se vista da questa prospettiva, può essere approcciata con la consapevolezza che ciò che è accaduto poteva anche non accadere, o che in generale ci fosse la possibilità che un tale evento passato si sviluppasse diversamente: in altre parole, non sotto la determinazione della necessità ma della possibilità, il cui centro sta nella libertà dell'individuo, che è il suo atto interiore.

Questa libertà, che appartiene all'individuo, è tuttavia relativa, commisurata all'umano: l'etico non vuole porsi in assoluto come soggetto, al contrario dell'interpretazione di A, bensì vuole sganciarsi dal pensiero che l'esistenza sia legata alla necessità; vuole riconoscere i limiti del possibile e, in quel possibile, agire secondo la propria libertà, in modo da acquisire la propria storia.

È interessante, infine, osservare un dettaglio, il più evidente di tutti, che testimonia e conferma quanto affermato dall'assessore nella sua lunghissima missiva. Di A e B si hanno

<sup>232</sup> SKS 3, p. 240 / EE V, pp. 142-143.

<sup>233</sup> Ivi, SKS p. 241 / EE V, p. 144.

<sup>234</sup> Ivi, SKS pp. 245-246 / EE V, pp. 150-151.

<sup>235</sup> Ivi, SKS p. 246 / EE V, p. 151.

informazioni frammentate, come rileva l'editore dell'intera *Enten-Eller*, Victor Eremita, una volta rinvenuti i testi da quel tiretto misterioso, impossibile da aprire, del suo *secrétaire*. Questa informazione si coglie in modo procedurale, come un dato di contesto, eppure già soltanto in questo, Kierkegaard racchiude tutto il significato della diatriba tra estetico ed etico: se Wilhelm ha un nome, l'esteta non ce l'ha. Questo perché l'assessore ha trovato e scelto se stesso e, acquisendo la propria storia, ha di conseguenza anche un nome: Wilhelm. L'esteta, invece, dal momento che non sceglie se stesso nel suo eterno valore, vive una vita che non gli appartiene veramente, ed è dunque nessuno, anonimo, senza storia, come non fosse neanche mai nato: poiché non sceglie di disperare, remando così contro il bisogno della sua stessa anima di farlo, in quanto "sé" non è davvero mai nato. Lo stesso Kierkegaard, per bocca di Johannes Climacus, rivela tale differenza nella sua *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*. Indirizzando lo sguardo verso la verità dell'interiorità e focalizzando l'attenzione sugli esempi di comunicazione di tale verità nella letteratura danese, a proposito di *Enten-Eller* egli propone la seguente analisi:

La *Parte Prima* rappresenta una possibilità di esistenza che non può raggiungere l'esistenza [...]; non è quindi esistenza, ma possibilità di esistenza in direzione dell'esistenza, così vicina a questa da sentire quasi ch'è sprecato ogni istante il quale non sia arrivato ad una decisione. [...] La differenza infatti non è fra un pensiero immaturo ed uno maturo, ma fra il non esistere e l'esistere. [...] La *Parte Seconda* rappresenta un'individualità etica ch'esiste in virtù dell'etica. [...] L'etico *ha disperato* [...]; nella disperazione egli ha *scelto se stesso* [...]; egli diventa con questa scelta, e in questa scelta diventa *manifesto*.<sup>236</sup>

Tale scelta etica ha permesso dunque l'esistenza: se A è intrappolato nella malinconia ed è schiavo delle sue stesse maschere, Wilhelm esiste come individuo, fuoriesce dall'ermetismo e trova una profonda rivelazione, per cui "il tempo è messo a servizio di colui che esiste eticamente e la possibilità di *passare alla storia* significa la vittoria etica della continuità sull'ermetismo, sulla malinconia, sulla passione illusoria, sulla disperazione"<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> SKS 7, pp. 229-230 / PC II, pp. 62-63.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

All'interno di un'opera lirica, in un momento di stacco tra un atto e il successivo, suonano intermezzi sinfonici in cui l'orchestra si esprime, lasciando sedimentare quanto accaduto e preparandosi ad accogliere quanto accadrà. Le funzioni di un intermezzo possono essere varie: dare l'illusione di un salto temporale, riempire il tempo per un cambiamento di scena, alleviare un momento di tensione drammatica.

In *Briciole filosofiche*, Johannes Climacus utilizza proprio questo espediente: tra i capitoli IV e V l'autore pone un *Intermezzo*, il cui pretesto è uno stacco temporale di 1843 anni dall'evento paradossale dell'entrata dell'eterno nel tempo – nella figura di Gesù Cristo – e la cui funzione è di definire le categorie modali in cui si collocano le varie forme temporali. Il quesito che apre l'*Intermezzo* è: “È forse il passato più necessario del futuro? Ovvero, il possibile, per il fatto di essere diventato reale, è diventato con ciò più necessario di quanto non fosse?”<sup>238</sup> Quando un evento avviene, si cristallizza e diventa parte di un passato che non si può più cambiare. Questa trasformazione, però, fa di tale evento qualcosa che doveva necessariamente avvenire? In altre parole: per il fatto stesso che sia avvenuta una tal cosa piuttosto che un'altra, ciò che è avvenuto ha acquisito una maggiore necessità rispetto a quella che aveva prima che accadesse?

Prima di rispondere a queste domande, sono utili delle precisazioni a proposito del passato, del futuro e di come, tramite il divenire, il futuro si attualizza e si raccoglie nel trascorso.

In primo luogo, Climacus prende in esame il passaggio con cui il possibile diventa reale, lo snodo tra il futuro e il passato: il divenire. Il divenire è un tipo di mutazione, che prevede un diveniente su cui la mutazione si attua. Riecheggiano qui, sin dalle prime righe, le parole di Aristotele, che nel primo libro della *Fisica* si interroga su cosa sia il mutamento e individua una struttura ontologica di base che vale per ogni tipo di cambiamento: vi è un soggetto diveniente, che si trova in una condizione di privazione, in mancanza di una determinata caratteristica; al termine del processo di mutamento, il soggetto diveniente perviene a una forma, ossia acquisisce la caratteristica di cui era privo all'inizio. La privazione, dunque, rappresenta una potenzialità, mentre la forma un'attualità.

Da questo presupposto sembra muovere anche Johannes Climacus, che, parlando ancora in termini generali del divenire, afferma la presenza di un diveniente, che – per esprimerlo in termini aristotelici – fa da sostrato del cambiamento, rimanendo immutato in se stesso per tutta la durata del processo. Se così non fosse, infatti, se il diveniente mutasse in se stesso durante il cambiamento, non sarebbe più *quel* diveniente a mutare, ma qualcos'altro, e non vi sarebbe nemmeno un divenire. La mutazione del divenire “non è nell'essenza, ma nell'essere”<sup>239</sup>; nello specifico, il divenire concerne ciò che passa dal non esistere all'esistere. In questo processo, ciò che diviene è in una condizione di privazione, poiché ancora manca della caratteristica che, avvenuto il cambiamento, acquisisce, abbandonando così lo stato di privazione. Tuttavia, è indispensabile che il diveniente in qualche modo abbia già *in potenza* ciò che poi esiste, bisogna che il soggetto contenga in sé una possibilità: “Ma un tale essere

<sup>238</sup> SKS 4, p. 272 / *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, Copenhagen, 1844; trad. it. di U. Regina, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 114.

<sup>239</sup> *Ivi*, SKS p. 274 / BF p. 116.

che però è non–essere, ecco, questo è proprio la possibilità; e un essere che è essere, ecco, proprio questo è l’essere reale o la realtà; e il mutamento del diventare reale è il passaggio dalla possibilità alla realtà”<sup>240</sup>.

Similmente ad Aristotele, anche Climacus sostiene che il divenire sia il passaggio dalla potenza all’atto, dalla privazione alla forma, ma con una precisazione fondamentale: dipende tutto dappprincipio dalla posizione di questa possibilità in contrasto con la necessità. Se si afferma che ogni divenire è necessario – cosa che Climacus corregge ad Aristotele – si confondono due categorie mutuamente esclusive. Il necessario, infatti, non può mutare, poiché rimane sempre uguale a se stesso e in rapporto a se stesso, immobile e incorruttibile. Ciò che diventa reale, dunque, non può per questo diventare necessario, per il fatto stesso di essere diventato attuale: in netto contrasto con quanto Hegel afferma, Climacus sostiene che la necessità non sia l’unione di possibilità e realtà, poiché necessità e possibilità sono diverse nell’essenza. Il necessario infatti non diventa, bensì è; seguendo il ragionamento proposto da Hegel, dunque, si incappa in un’aporia.

Scriva Climacus:

In questo caso possibilità e realtà, con il diventare necessità, diventerebbero assolutamente un’altra essenza, cosa che non è il mutamento; ed esse, con il diventare la necessità o il necessario, diventerebbero l’unica cosa che esclude il diventare reale, il che è insieme impossibile e autocontraddittorio.<sup>241</sup>

Il necessario esiste di per sé e non dipende assolutamente dal divenire: la necessità dunque non diventa reale, né il reale avviene per necessità. Per il fatto che possibilità e necessità differiscono nell’essenza, dunque, il necessario non pesa maggiormente rispetto al possibile; di conseguenza il reale, nel suo diventare reale, non è più necessario del possibile.

Nessun diventare reale è necessario: non lo è prima che diventi reale perché allora non potrebbe diventare reale; non lo è dopo che è diventato reale perché allora non sarebbe diventato reale.<sup>242</sup>

Se il divenire non è necessario, tuttavia ogni cosa accade per un motivo; in altre parole, ogni evento ha dietro di sé una causa che lo determina.

In un ipotetico dialogo con A, quest’ultimo riporterebbe a galla il discorso sul destino, in particolare sulla predizione dell’oracolo nella storia di Antigone: che posto avrebbe il destino, in una simile argomentazione? Può essere che il vaticinio sia un semplice disvelamento di una realtà che ha ancora da accadere e che, però, è già scritta nel tempo? Se così fosse, la storia sarebbe tutta già anticipata, il divenire sarebbe un’illusione e la vita stessa non avrebbe senso.

A tutto ciò, Climacus forse ribatterebbe così: “Che il diventare reale sembri necessario è frutto dell’immaginare cause intermedie, la cui verità è che queste, una volta che esse stesse sono diventate reali, rimandano all’indietro a una causa che agisce liberamente”<sup>243</sup>. Ogni

---

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> *SKS* 4, p. 274 / *BF* p. 117.

<sup>242</sup> *Ivi*, *SKS* p. 275 / *BF* p. 118.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

evento, presente o passato, è frutto di una concatenazione di cause, ognuna delle quali però, nel proprio progressivo accadere, ha dietro di sé una causa libera.

Recuperando la precedente digressione filosofica di Wilhelm a proposito di come la filosofia a lui contemporanea – quella di Hegel – consideri la storia conclusa e di come i filosofi non facciano che mediare il passato: per quanto si possano osservare dinamiche simili che si ripetono nel corso della storia, pur tuttavia ognuna di esse è formata da concatenazioni di cause libere, non necessarie. Ognuna di queste cause relative, poi, fa capo a una causa che “agisce liberamente in senso assoluto”<sup>244</sup>. In linea con la prospettiva di Wilhelm, anche secondo Climacus la storia, come ogni altro divenire, sfugge alla presa della necessità, in quanto si compone di possibilità divenute reali.

Climacus passa a considerare l’elemento storico, che abbraccia tutto ciò che è diventato reale: afferma che “tutto ciò che è diventato reale è *eo ipso* storico”<sup>245</sup>. Nello specifico, ciò che è accaduto non è il presente, poiché è la delimitazione tra passato e futuro, bensì il passato.

La trattazione si sposta così proprio sul passato, la cui principale caratteristica è di essere definitivo: una volta accaduto, non si può cambiare. Tuttavia, Climacus si domanda se sia questa l’immutabilità che conferisca al passato il carattere necessario in precedenza confutato. Subito precisa che i due tipi di immutabilità sono differenti: quella del necessario è eterna, atemporale, mentre quella del passato è stata raggiunta attraverso un mutamento. Se l’immutabilità del necessario non conosce inizio né fine – e dunque nessun mutamento che l’ha resa tale – quella del passato non è retroattiva rispetto al passaggio dalla possibilità alla realtà: tale trasformazione cristallizza la forma acquisita, senza tuttavia renderla necessaria. Se il passato avesse davvero carattere necessario, bisognerebbe escludere il fatto che sia diventato reale: daccapo, possibilità e necessità si escludono vicendevolmente. Il passato è imm modificabile semplicemente perché il tempo procede solamente in direzione del futuro: un evento si è realizzato in un dato modo piuttosto che in un altro grazie a una causalità libera, ma proprio perché il tempo non permette di essere percorso a ritroso, si può conoscere solo uno dei modi in cui quell’evento poteva realizzarsi, dato che si è realizzato – poiché una delle possibilità è che non accadesse affatto. Si conosce solo *quel* risvolto, *quella* possibilità che si è realizzata, ma ciò non determina che la possibilità che è diventata reale fosse l’unica o dovesse necessariamente realizzarsi. L’immutabilità del passato, come afferma Climacus, “è dialettica non solo in rapporto al mutamento precedente dal quale proviene; essa deve essere dialettica persino in rapporto a un mutamento superiore in grado di toglierla (ad esempio il mutamento del pentimento, che intende togliere una realtà)”<sup>246</sup>.

Questo perché, al pari del passato, simmetricamente nemmeno il futuro è necessario: proprio perché non è ancora accaduto non è determinabile in modo imprescindibile. Il futuro è indefinito, sfocato, avvolto in una nebbia che si infittisce sempre più, man mano che si aguzza la vista per guardare lontano. È l’orizzonte delle possibilità, e nemmeno quando è raggiunto dal presente, passando dal possibile al reale, si può determinare, poiché allora non è più futuro, ma è presente nel passaggio, e poi è passato.

---

<sup>244</sup> *Ivi*, SKS p. 276 / BF p. 119.

<sup>245</sup> *Ivi*, SKS p. 275 / BF p. 118.

<sup>246</sup> *Ivi*, SKS p. 277 / BF p. 120.

Passato e futuro, sono reciprocamente simmetrici: se il passato è necessario, allora lo è anche il futuro; se il passato fosse necessario, a lui non potrebbe corrispondere l'idea di un futuro incerto. Ma il passato, come si è visto, proprio perché è diventato reale non è necessario; dunque, così come la necessità non è retroattiva rispetto al passato, non è proiettabile nel futuro. In definitiva, come non è necessario il passato, così non lo è il futuro. Per rispondere ulteriormente ad A, in quell'ipotetico dialogo menzionato in precedenza, Climacus risponderebbe ancora che “voler predire il futuro (profetizzare) e voler comprendere la necessità del passato sono del tutto la stessa cosa, e solo la moda fa sì che una generazione trovi una cosa più plausibile dell'altra”<sup>247</sup>. In una nota, successivamente, Climacus osserva il comportamento di chi profetizza e di chi tenta di comprendere la necessità del passato, rilevando che entrambe queste generazioni si disdegnano a vicenda. Ciò è coerente, poiché se ciascuna si rivolgesse verso l'altra, si accorgerebbe dell'insensatezza dei propri presupposti logici. Facendo esplicitamente riferimento a Hegel, Climacus individua nel metodo delle scienze storiche una “brillante tautologia”<sup>248</sup>: come in un'applicazione di un modello *top-down*, l'idea plasma la storia e, di riflesso, la storia viene concepita come la concrezione dell'idea. Tuttavia, il diventare immediatamente concreto del metodo tralascia un dettaglio fondamentale, su cui Climacus riporta l'attenzione in tutto il suo *Intermezzo*:

Perché immediatamente si cominciò con lo sperimentare *in concreto*, e non si lasciò che già nella brevità spassionata dell'astrazione, che non ha affatto mezzi per distrarre e ammaliare, si rispondesse alla domanda su cosa vuol dire che l'idea diviene concreta, su cos'è il diventare reale, su come ci si rapporta a ciò che è diventato reale, ecc.?<sup>249</sup>

Gli attacchi dell'autore volgono a individuare le deboli fondamenta dell'intera teoria hegeliana, specie nell'approccio alla storia. Ciò che manca, infatti, è la definizione effettiva del significato del passaggio dalla possibilità alla realtà, e il modo in cui tale passaggio stia comunque entro il panorama della necessità: l'intero metodo dialettico ha le sue radici in una sfocatura di significato, in un fraintendimento vero e proprio. In tal senso, l'immediata applicazione del metodo al concreto sembra un tentativo – ben riuscito, sostiene Climacus – di sviare l'attenzione dai presupposti fallaci della stessa teoria. Se invece ci si sofferma proprio su questo punto e si tenta di chiarire il significato di suddetto passaggio, ci si rende conto della contraddizione in cui si cade. Una sentenza cruciale di Climacus, che smantella completamente ogni argomentazione che pretenda di inserire la necessità nel processo storico, è dunque la seguente: “Se la necessità potesse introdursi ad un certo punto, non sarebbe più possibile parlare di passato e futuro”<sup>250</sup>.

Come affermato in precedenza, le generazioni che tentano di predire il futuro si comportano allo stesso modo di quelle che vogliono comprendere la necessità del passato. Nel trovare la causa di tale atteggiamento, ci si può forse porre la medesima domanda nei confronti di entrambi i comportamenti: se il bisogno di profetizzare sul futuro nasce da un'instabilità

---

<sup>247</sup> *Ibidem*.

<sup>248</sup> *Ivi*, SKS p. 278 / BF p. 121.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> *Ivi*, SKS p. 277 / BF p. 120.

umana che teme l'ignoto e l'imprevedibile, allora anche il bisogno di trovare le trame di una necessità nel passato risponde a una simile dinamica?

Il futuro non si conosce, poiché non è ancora accaduto, dunque su di esso, per quante probabilità si possano calcolare, non si può avere certezza alcuna sullo sviluppo degli eventi. Al contrario, il passato, essendo accaduto, gode di un grado di certezza maggiore, poiché si può sapere per certo che qualcosa sia accaduto, essendo divenuto reale. Tuttavia, come si può avere una concezione erronea sul futuro, è altrettanto possibile fraintendere il passato, peraltro in modo alquanto sottile. Questo perché il passato, pur essendo di certo divenuto reale, poiché è accaduto, tuttavia contiene in sé un'incertezza che viene facilmente sorpassata e ignorata. Certo, per il fatto che un evento è accaduto, questo acquisisce una realtà storica, e continua ad avere significato non solo nel momento in cui accade, ma anche dopo, quando sussiste in quanto passato. Ciononostante, è doveroso tener fermo che il divenire reale di un evento, proprio perché deriva da un possibile e non da un necessario, deriva da una causa non necessaria ma libera: tale evento divenuto reale era solo uno dei possibili sviluppi della storia. Qualunque concezione che, invece di attribuire tale relativa incertezza all'evento storico, si comporta piuttosto come se tale evento fosse stato certo da sempre, per il solo fatto che è accaduto, secondo Climacus fraintende enormemente il passato.

Il passato ha la sua certezza per il fatto che è accaduto, ma per la stessa ragione esso è incerto, poiché sì, è accaduto, ma poteva non accadere, o accadere diversamente. Così come Wilhelm osservava, ne *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*, che nello svilupparsi degli eventi non è visibile la mediazione delle antitesi ma l'*enten-eller*, allo stesso modo qui Climacus rileva che “chi è contemporaneo non vede la necessità di ciò che diventa reale, ma se si frappongono i secoli fra il diventare reale e l'osservatore – allora questo vede la necessità”<sup>251</sup>. Ciò, però, non perché effettivamente vi sia una necessità che si disvela nel tempo e che solo col tempo si coglie, bensì per una deformazione prospettica, un'illusione simile a quella per cui, da lontano, un oggetto si vede rotondo anziché quadrato. Perciò, “la distanza temporale fa sì che la capacità di sentire dello spirito sia ingannata, allo stesso modo che la distanza spaziale causa l'inganno dei sensi”<sup>252</sup>.

È dunque possibile che questo bisogno di certezze che caratterizza l'essere umano si rifletta dunque sul passato: da qui, le concezioni del passato che a esso conferiscono una certezza assoluta, come se, per il fatto di essere divenuto reale, un evento fosse necessario; erroneamente si crede che il passato contenga una segreta necessità e, di conseguenza, si ribaltano le dinamiche del passato nel futuro, credendo di poter prevedere in anticipo l'esito di uno sviluppo storico. Ma ogni concezione di questo tipo è sbagliata, afferma Climacus:

Se l'oggetto compreso si muta per opera della concezione, allora è la concezione che si muta finendo per essere un fraintendimento. Un sapere del presente non dà alcuna necessità, un sapere che anticipa il futuro non dà a questo alcuna necessità (Boezio), un sapere del passato non dà a questo alcuna necessità; perché ogni concezione, come ogni sapere, non ha nulla da dare.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> SKS p. 279 / BF p. 122.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> *Ivi*, SKS p. 279 / BF p. 123.

L'allontanamento da concezioni che promettono certezze e prevedibilità, nella fattispecie in ambito didattico, è supportato anche dal pensiero di Edgar Morin in *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*: proponendo un modo di insegnare che educhi ad affrontare le complessità piuttosto che fossilizzarsi su binari univoci di conoscenza, Morin dedica un capitolo proprio all'incertezza in ambito storico, affermando che il XX secolo abbia veramente compreso, al suo finire, l'importanza dell'imprevedibilità storica<sup>254</sup>.

Viene steso un rapido percorso che parte dalle civiltà più antiche, che facevano riferimento all'idea di un tempo ciclico, e procede a individuare il culmine di tale idea nell'età moderna, che si sviluppa intorno al concetto di progresso storico. Alla fine di questo percorso, il XX secolo vede il crollo del mito di un progresso sempre costante, individuando il bisogno di far spazio a ciò che, fino a quel momento, era rimasto marginale: l'incertezza storica. Tale presa di coscienza, però, afferma Morin, vale tanto per il futuro, quanto per il passato. Scrive infatti: "Questa presa di coscienza deve essere accompagnata da un'altra, retroattiva e correlativa: quella secondo cui la storia umana è stata e rimane un'avventura ignota"<sup>255</sup>.

Un ulteriore invito, dunque, a rifiutare modelli che immobilizzano il passato e tentano di afferrare il futuro prima del suo avvenire.

Lo storico, dunque, nell'approccio alla sua materia, dovrà avere a fondamento del suo pensiero questa incertezza, che permette un respiro sia al passato che al futuro.

Tornando alle parole di Climacus, l'approccio dello storico al passato, intriso di una sorta di ammirazione per il diventare reale, viene paragonato a quello del filosofo, che, se prova tale passione, non può che farlo per l'incertezza contenuta proprio nel diventare reale. Scrive:

Allora lo storico sta di bel nuovo dinanzi al passato, ed è preso da quella passione che è l'appassionarsi per il diventare reale; egli cioè è preso dall'ammirazione. Se il filosofo non ammira proprio nulla (e come si potrebbe giungere ad ammirare una costruzione necessaria se non a costo di un nuovo tipo di contraddizione?), allora egli *eo ipso* non ha a che fare con quanto è storico; perché ovunque ci si trova insieme al diventare reale (ciò che appunto succede nel passato), lì la più certa incertezza di ciò che è diventato reale (quella del diventare reale) può esprimersi solo nell'anzidetta passione, che è degna e necessaria per il filosofo.<sup>256</sup>

Se il filosofo si stupisse del diventare reale, ma attribuisse questo passaggio alla necessità, la sua stessa ammirazione si contraddirebbe, poiché nascerebbe da una certezza: ma quale certezza fa scaturire la meraviglia filosofica di cui parlano anche Platone e Aristotele? Se è la stessa filosofia ad attribuire il passaggio al divenire reale alla necessità, non può esserci ammirazione alcuna, poiché l'evento accaduto era certo fin dall'eternità. L'unica cosa veramente certa di un evento, invece, è che esso è accaduto. Per il resto, come di

---

<sup>254</sup> In *Lo sguardo obliquo. Lemmario critico su crisi e sostenibilità*, Milano, Mimesis Edizioni, 2026, anche Ines Giunta cita il medesimo saggio di Morin, ponendo l'accento sulla necessità di adottare uno sguardo "obliquo" sul futuro, uno sguardo etico esteso alle generazioni future e la necessità, per la realizzazione di un futuro sostenibile a lungo termine, che l'intera umanità si concepisca come un'unica grande comunità. Bisogna quindi, conclude Giunta, operare "un esercizio di lungimiranza etica, che orienta il soggetto a considerare il futuro non come orizzonte astratto, ma come il luogo concreto in cui si compiono gli esiti della nostra presenza nel mondo" (p. 45).

<sup>255</sup> E. MORIN, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, UNESCO, 1999; trad. it. di S. Lazzari, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2001, p. 81.

<sup>256</sup> SKS 4, pp. 279-280 / BF p. 123.

quell'avvenimento sono incerte le conseguenze, così lo è l'evento stesso, intrinsecamente, poiché nulla lo ha determinato necessariamente. Se il presupposto fosse il necessario, non ci sarebbe più speranza né per la storia, né per l'esistenza umana. Kierkegaard invece, per bocca di Climacus, intende proprio impedire che il divenire venga dissolto. Per utilizzare un'espressione di Umberto Regina, "la salvezza dell'esistenza va di pari passo con la salvezza del tempo dal suo risolversi in necessità, dal *divenire* – necessità"<sup>257</sup>. Per rendere possibile tale riscatto, bisogna confrontarsi con l'incertezza che fa rimanere un evento comunque possibile, anche quando è passato. "L'esistente non può fare a meno di prendere contatto con l'incertezza, *se* vuole essere un esistente"<sup>258</sup>. Tuttavia, se l'intera esistenza è intrisa di questa incertezza, come si può vivere se la si ha costantemente presente?

Per rispondere a questa domanda, bisogna fare un passo avanti. È stato stabilito che la concezione del passato deve tener conto dell'instabilità intrinseca dell'elemento storico, che, anche dopo essere diventato reale, non è meno possibile – o più necessario – di quanto lo fosse prima di accadere. A questo punto, Climacus procede a illustrare il modo in cui la storia viene acquisita.

Per prima cosa, stabilito che l'oggetto della conoscenza è l'elemento storico, è necessario capire di che facoltà esso è oggetto. Essendo l'elemento storico caratterizzato dal diventare reale, e non potendo quest'ultimo essere percepito con i sensi, non si può avere della storia né una percezione né una conoscenza immediate: ciò che percepiscono i sensi è la presenza, non il passaggio dalla possibilità alla realtà. Ora, poiché vengono catturate dai sensi delle informazioni evidenti, la percezione e la conoscenza immediate, contrariamente a quanto affermato a partire dalla filosofia di Cartesio<sup>259</sup>, non ingannano; ciò che può ingannare, invece, è proprio il diventare reale – non essendo percepibile dai sensi, l'elemento storico può essere frainteso nel senso sopra detto, ossia può essere considerato come necessario piuttosto che come possibile. Ciò comporta che l'elemento storico non può essere oggetto dei sensi.

In rapporto all'immediato, afferma Climacus, il diventare reale genera un dubbio tale da scuotere persino ciò che sembra più evidente: "Così, quando il percipiente vede una stella, ecco che la stella gli diventa dubbia nel momento stesso in cui egli vuole rendersi consapevole che essa è diventata reale. È come se la riflessione portasse via la stella al senso della vista"<sup>260</sup>. Il che, tuttavia, rende impossibile l'acquisizione stessa dell'elemento storico, poiché questo non verrebbe mai tenuto fermo, ma costantemente scalzato dal dubbio – vista l'incertezza che caratterizza il diventare reale. In questo percorso ad anello, si torna alla domanda precedente: se per esistere realmente l'esistente deve affrontare l'incertezza del diventare reale, ma proprio tale incertezza toglie costantemente il terreno da sotto i piedi,

---

<sup>257</sup> U. REGINA, *Introduzione. Un po' di filosofia per una fede "straordinaria"*, in *Briciole Filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 26.

<sup>258</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>259</sup> Lo stesso Climacus, in una nota nel testo, sottolinea come secondo Platone e Aristotele le conoscenze sensoriali non fossero ingannevoli, mentre Cartesio, al modo degli scettici greci, arriva a dubitare della stessa percezione. Scrive: "Più tardi Cartesio, appunto allo stesso modo degli scettici greci, dice che l'errore viene dal volere, il quale ha troppa fretta nel trarre conclusioni. Ciò proietta luce sulla fede; quando questa decide di credere corre il rischio di incappare nell'errore, ciononostante vuol credere. Altrimenti non si crederebbe mai; evitare il rischio sarebbe come esser certi che si è capaci di nuotare prima di andare in acqua", *SKS* 4, p. 282 / *BF* p. 126.

<sup>260</sup> *Ivi*, *SKS* p. 280 / *BF* p. 124.

come si può prendere coscienza dell'incertezza di un evento, visto che lo stesso evento risulta incerto? Osserva Climacus:

Questo almeno è chiaro: che l'organo per ciò che è storico deve essere fatto in conformità con questo, deve avere in sé l'equivalente, in modo da vincere costantemente con la sua certezza la corrispondente incertezza del diventare reale, che è duplice: la nientità del non-essente, e la possibilità annientata, la quale è nello stesso tempo l'annientamento di ogni altra possibilità.<sup>261</sup>

Come rileva Cornelio Fabro, la storia resta immersa "nell'ambiguità della possibilità, contiene un quoziente intrinseco d'incertezza"<sup>262</sup>. Per questo motivo, come non poteva essere spiegata dalla necessità, così "la storia non può essere oggetto della percezione, perché questa è infallibile mentre la storia è immersa nell'ambiguità e nell'incertezza"<sup>263</sup>.

Proprio qui subentra la fede, ciò che Climacus individua come forza uguale e contraria alla capacità di ingannare del diventare reale che genera il dubbio: se infatti quest'ultimo non crede ciò che vede, "la fede crede ciò che non vede"<sup>264</sup>, ossia proprio il diventare reale.

È stato dunque compiuto un passo ulteriore: non solo un evento deve essere visto nella sua duplice incertezza – per il fatto che si sia realizzato e, perciò, annullando la possibilità in cui consisteva, diventando realtà – ma il fatto stesso che quell'evento sia diventato reale viene tenuto fermo da un contrappeso, che permette di acquisirlo come fatto avvenuto. Tale contrappeso è appunto la fede. Infatti, "l'accaduto si fa immediatamente riconoscere, ma in nessun modo si fa riconoscere il fatto che esso è accaduto, e nemmeno che esso accade, anche se, come si dice, accade proprio sotto il naso"<sup>265</sup>: la fede tiene fermo appunto questo, che qualcosa è accaduto.

Se non ci fosse la fede a contrastare il dubbio, come afferma Regina, "l'esistenza sarebbe solo un vano destreggiarsi fra 'surrogati' ed 'espedienti', e perciò sarebbe un esistere che da sé si priva di ogni rapporto con ogni 'verità storica'"<sup>266</sup>. La fede e il dubbio sono come due poli esistenziali opposti, per cui la fede avverte il diventare reale, mentre il dubbio respinge le conclusioni immediate sulla base dei sensi. Ciò non vuol dire che i sensi ingannino: è la conclusione che se ne trae a essere errata. L'esempio portato da Climacus è quello della rifrazione: se un bastone immerso per metà nell'acqua è avvertito dalla vista come spezzato, è pur vero che *si vede* spezzato, ma non è affatto vero che realmente lo *sia*. Se si attua il dubbio, sospendendo il giudizio alla maniera degli scettici, si opera un atto volontario, che scaturisce dal pensiero e che blocca le conclusioni immediate, potenzialmente errate. La fede, d'altra parte, è anch'essa un atto volontario: essa conclude che ciò che esiste è diventato reale.

Tuttavia, Climacus mette in guardia dallo stabilire che tale affermazione della fede possa essere una semplice conclusione logica, un concludere dall'effetto alla causa: quella della

<sup>261</sup> *Ivi*, SKS pp. 280-281 / BF pp. 124-125.

<sup>262</sup> C. FABRO, *Introduzione alle traduzioni di Briciole di filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, Bologna, Zanichelli, 1962, vol. I, p. 22.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> SKS 4, p. 281 / BF p. 125.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> U. REGINA, *Introduzione. Un po' di filosofia per una fede "straordinaria"*, in *Briciole Filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 29.

fede non è una conclusione, bensì una *decisione*. Quando la fede decreta che qualcosa è accaduto – nonostante non abbia prove del fatto che esso sia passato dal possibile al reale, poiché ciò non si avverte con i sensi – non c'è più spazio per il dubbio. Nel momento in cui si assiste all'accadere di qualcosa, si potrebbe cadere in questo errore, ma è necessario distinguere tra ciò che accade nell'ambito della fede e ciò che si avverte con i sensi.

Afferma infatti Climacus:

Ora, nella misura in cui qualcosa nell'ambito della fede diviene elemento storico [...], esso esiste immediatamente e immediatamente viene colto, non inganna. Il contemporaneo può certo far ricorso ai propri occhi, ecc., ma si guardi dal concludere. Immediatamente non può conoscere che la cosa è diventata reale, ma non può nemmeno per necessità conoscere che questa è diventata reale, perché la prima espressione del diventare reale è appunto la rottura della continuità.<sup>267</sup>

Ciò grazie al quale si acquisisce la storia, dunque, non è tanto la conoscenza, ma prima di tutto la fede: una volta che si è stabilito che un evento è accaduto, allora lo si apprende. La fede non è un atto conoscitivo, come non lo è il dubbio, bensì è volontario e, se è consapevole di esserlo, può costruire un rapporto tra l'esistente e l'elemento storico.

Chi invece non è contemporaneo a un determinato evento storico, certamente non può esperire in modo immediato il suo dato sensibile, ma ha a disposizione le fonti provenienti dai contemporanei stessi. Ora, i contemporanei e i non-contemporanei, sebbene lo scarto temporale, hanno una cosa in comune: non possono cogliere immediatamente il dato storico. Ciò che fanno entrambi, dunque, sebbene in modo diverso – lo storico vi si appropria tramite le testimonianze – è credere che tale evento sia divenuto reale.

La fede, infatti, è ciò che dà il consenso, pur non avendone le prove sensibili, al passaggio dalla possibilità alla realtà di un dato evento. Essa risulta dunque essere qualcosa di molto più grande del dubbio, poiché lo vince pur non avendo le prove di ciò che afferma, mentre il dubbio, proprio perché non le ha, sospende il giudizio. Come afferma Regina, “lo scettico che sospende l'assenso in mancanza di certificazione è più debole di colui che osa ciononostante credere dando prova di avere ‘sensibilità’ per l'esperienza immediata”<sup>268</sup>.

Solo grazie alla fede, in conclusione, possiamo davvero entrare in contatto con l'elemento storico: soltanto dopo aver stabilito che un evento sia divenuto reale, infatti, gli si può conferire l'incertezza data dalla causa libera che sta dietro ogni evento possibile.

---

<sup>267</sup> SKS 4, p. 282 / BF p. 127.

<sup>268</sup> U. REGINA, *Introduzione. Un po' di filosofia per una fede “straordinaria”*, in *Briciole Filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 29.

## ATTO II

1. Può una coscienza eterna avere un avvio storico?

Tre domande fondamentali danno avvio alle dense pagine delle *Briciole filosofiche*:

Per una coscienza eterna potrà mai esserci un avvio storico? Come potrà un tale avvio interessare al di là del suo essere un fatto storico? Si può edificare una salvezza eterna su un sapere storico?<sup>269</sup>

Il senso di queste domande non viene subito fornito, anzi, esplicitamente non viene fornito affatto, eppure è presente nel testo: prendendo come chiave interpretativa dell'opera proprio l'*Intermezzo*, si può rileggere l'intera trattazione alla luce delle considerazioni lì espresse. D'altro canto, come afferma anche Basso, nel tentativo di Climacus di "poetizzare il cristianesimo" basandosi sul presupposto di separare la storia dalla scienza e dalla speculazione, "l'analisi [...] muove dalla stessa nozione metafisica che sta alla base della problematica storica, quella del divenire, e i suoi fondamenti sono tratti dalla metafisica aristotelica"<sup>270</sup>.

Un paragone fondamentale, però, che attraversa di sottofondo il testo di *Briciole filosofiche* e che si rivela in modo più palese nella *Postilla*, è quello con Lessing, con il cui pensiero Climacus si trova parzialmente d'accordo. Egli è riconoscente verso Lessing specialmente per "non essersi lasciato ingannare a perdersi in considerazioni storico-mondiali o sistematiche"<sup>271</sup>, ma aver centrato il punto nevralgico del momento religioso, ossia che "riguardava Lessing, unicamente Lessing, così come allo stesso modo riguarda ogni uomo"<sup>272</sup>: il fatto di doversi porre *soggettivamente* e non *oggettivamente* dinanzi al religioso e, di conseguenza, allo storico.

Tuttavia, il problema di Lessing riguarda più nello specifico il rapporto con la storia, sempre in ambito del Cristianesimo: se Lessing operava una distinzione netta tra la testimonianza e l'evento effettivo, non riuscendo a operare il salto che gli permettesse di superare quel "brutto, largo fossato"<sup>273</sup>, Climacus sbrogliava il nodo proprio in *Briciole filosofiche*, avvicinando tale distanza invalicabile.

Osserva Lessing:

Notizie di profezie adempiute non sono profezie adempiute, [...] notizie di miracoli non sono miracoli [...] le profezie che si adempiono davanti ai miei occhi, e i miracoli che davanti ad essi si compiono, hanno un'efficacia *immediata*. Le mere notizie di profezie adempiute e di miracoli, agiscono invece tramite un *termine medio* che toglie loro ogni forza.<sup>274</sup>

<sup>269</sup> SKS 4, p. 213 / BF p. 37.

<sup>270</sup> I. BASSO, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, in *Strumenti e ricerche. Nuova serie*, a cura di P. Colonnello, Napoli, Guida Editore, 2019, p. 22.

<sup>271</sup> SKS 7, p. 67 / PC I, p. 261.

<sup>272</sup> *Ibidem*.

<sup>273</sup> G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*; trad. it. di N. Merker, *Sul cosiddetto "Argomento dello spirito e della forza"*, in *La religione dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 70.

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 67.

Lessing distingue dunque tra conoscenza immediata, diretta di un accadimento e informazione mediata, indiretta del medesimo accadimento, mettendo in evidenza la difficoltà di fondare, per esempio, la certezza del miracolo – realtà immediatamente percepita – sulla testimonianza che lo riferisce, la quale costituisce invece una mediazione. Il documento storico assume così una connotazione problematica: l’aggettivo “mere”, riferito alle testimonianze, ne segnala infatti l’esplicita svalutazione rispetto all’evento stesso. Secondo Lessing, assistere direttamente a un miracolo significa avere di fronte un fatto la cui evidenza appare indubitabile; al contrario, quando il miracolo è conosciuto soltanto attraverso una testimonianza, si apre inevitabilmente lo spazio al dubbio e il grado di certezza diminuisce. Poiché ha a che fare con eventi passati accessibili solo tramite documenti e testimonianze, lo storico non può fondare il proprio sapere sulla certezza, ma deve muoversi entro l’orizzonte della probabilità. Ne consegue che la conoscenza storica possiede sempre un carattere ipotetico e congetturale, risultando inevitabilmente meno certa di quella che deriva dall’esperienza immediata dei fatti.

Il “possibile” individuato da Lessing risulta quindi differente da quello espresso da Climacus, in quanto è intriso ancora di quell’ambiguità che Climacus attribuiva, nell’*Intermezzo*, al dubbio degli scettici: di fronte al racconto delle gesta di Alessandro Magno, infatti, Lessing individua la distinzione tra ciò che *crediamo* sia avvenuto e il dubbio se lo stesso Alessandro sia mai esistito davvero.

Tutti noi crediamo che sia esistito un Alessandro il quale in breve volger di tempo ha sottomesso quasi tutta l’Asia [...]. Non ho attualmente nulla da obiettare a Alessandro e alle sue vittorie; ma rientrerebbe comunque nell’ambito del possibile ch’esse si fondino su un semplice poema di Cherilo, costante accompagnatore di Alessandro, allo stesso modo che il decennale assedio di Troia si basa su nient’altro che sui poemi di Omero.<sup>275</sup>

Di fronte a questo dubbio, Climacus – come si è visto – pone la fede, come organo che tiene fermo il fatto che un evento sia accaduto, per conservare invece l’elemento possibile che concerne il divenire reale, non più l’evento stesso.

Ciò che è certo è che, per quanto riguarda la storia, non c’è mai una certezza assoluta; perciò, come si è visto con Löwith, non si può intrappolare la filosofia della storia, né la storia stessa, nell’ambito della speculazione e del sapere scientifico. Non resta dunque che *credere* che un evento sia avvenuto e, sulla base di tale credenza si può procedere. Se si tenta di andare oltre la credenza e trasformare l’ipotesi in certezza, non vi si giungerà mai; in conclusione, afferma Climacus nella *Postilla*, “rispetto ad un sapere storico l’unica certezza consiste in un’approssimazione”<sup>276</sup>. Se poi si guarda anche alla fede, questa non solo non può essere dimostrata, ma rifugge ogni dimostrazione, “la deve tenere per propria nemica”<sup>277</sup>. Non appena si tenta di trattare la fede in modo oggettivo, il soggetto non è più immerso nella questione, ma la estrae da sé, cercando di farla sopravvivere da sé; il che è comico,

---

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>276</sup> *SKS* 7, p. 36 / *PC I*, p. 228.

<sup>277</sup> *Ivi*, *SKS* p. 37 / *PC I*, p. 228.

considerando che il tentativo di fondare la verità di tale fede sia di ridurla ad approssimazione. Annota Climacus:

Quando l'affare è trattato oggettivamente, il soggetto non può mai rapportarsi alla decisione, e tanto meno con la passione di un interesse infinito. Non è un'autocontraddizione, e comica per di più, l'interessarsi per qualcosa che al massimo resta sempre una semplice approssimazione? Ma appena s'introduce la passione, ecco sorgere il fanatismo. Per la passione infinitamente interessata ogni apice assume un valore infinito. L'errore non sta nella passione infinitamente interessata, ma nel fatto che il suo oggetto è diventato un oggetto di approssimazione.<sup>278</sup>

Nel conflitto tra sapere oggettivo e sapere soggettivo, dunque, è il soggettivo a prevalere, poiché la verità si trova nel sapere soggettivo, è "verità per te"<sup>279</sup>: più si tenta di affrontare oggettivamente – tramite la speculazione – un sapere soggettivo, più ci si allontana proprio dalla verità che si tenta disperatamente di raggiungere.

Proprio per questo, prima di cominciare la sua trattazione in *Briciole filosofiche*, Johannes Climacus pone una premessa, necessaria per correggere la disposizione d'animo che forse verrebbe più istintiva nell'incontro con l'opera: il suo scritto è una semplice *Pièce* teatrale; non pretende di avere alcun carattere scientifico, ambito nel quale – ironizza l'autore, in riferimento alla dialettica hegeliana – "si ottiene il diritto a svolgere il ruolo di: passaggio, superamento, completamento"<sup>280</sup>. Nessuna pretesa rivoluzionaria, afferma Climacus, deve essere rinvenuta in questo scritto, poiché si tratta solo di una *Pièce*, che non sarà mai niente di più, esattamente come "uno scrittore di roba che si legge in mezz'ora non scriverebbe niente di diverso anche se scrivesse volumi *in folio*"<sup>281</sup>. Climacus, che non si definisce né poeta né filosofo, né tantomeno cristiano, non comunica la *sua* concezione, a dispetto di tutti coloro che da lui si aspetterebbero che lo facesse: avere una concezione, infatti, non è cosa da prendere alla leggera, non è un frivolo pensiero, bensì presuppone una base stabile, un benessere dell'esistenza che non è concesso a tutti. La sua, dunque, non è una presa di posizione, ma solo l'ipotesi di una visione alternativa a quella socratica, secondo la quale l'intera filosofia consisterebbe solo nella reminiscenza di una verità eterna, dunque un atto conoscitivo della filosofia verso se stessa – proprio come per la filosofia hegeliana, in cui la filosofia come sapere assoluto consiste nell'Assoluto che conosce se stesso.

### 1.1. La fuggevole occasione nel socratico

Giungiamo, dunque, a comprendere in cosa consista il "socratico". Si entra subito nel vivo dell'argomentazione, in quanto viene posta una nuova domanda: "Fino a che punto la verità può venire insegnata?"<sup>282</sup>

---

<sup>278</sup> *Ivi*, SKS p. 38 / PC I, p. 229.

<sup>279</sup> SKS 3, p. 332/ EE V, p. 274.

<sup>280</sup> SKS 4, p. 215 / BF p. 41.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> *Ivi*, SKS p. 218 / BF p. 47.

L'insegnamento di una verità, afferma Climacus, presuppone che tale contenuto non sia già presente nell'individuo che apprende. Nell'ambito dell'insegnamento socratico, invece, il maestro – Socrate – poneva delle domande mirate per far “partorire” la coscienza del discepolo, il quale accedeva così a una verità che, tuttavia, non viene trasmessa come una conoscenza acquisita, bensì viene *ricordata*: la filosofia si pone dunque come una pratica di anamnesi, di recupero di conoscenze che già erano presenti nell'anima e, però, rimosse.

Il problema di questo tipo di insegnamento è evidente, e lo stesso Socrate lo sottolinea all'interno del *Menone*: non è possibile né che un uomo apprenda ciò che sa già, né che vada a cercare ciò che non sa, poiché non sa esattamente cosa deve cercare. Nella sua analisi, Socrate affermava che, in realtà, ogni ricerca è in realtà un richiamare alla memoria, perciò la condizione di ignoranza dell'allievo deve essere tolta mediante uno sforzo che lo porti a ricordare una conoscenza che era stata rimossa ma che, a dire il vero, era sempre stata dentro di lui. In questo contesto, Socrate con la sua ironia agiva da ostetrico: dialogando, attraverso la maieutica, faceva “partorire” gli animi gravidi di sapienza. Climacus aggiunge che la presenza di tale verità, pre-esistente e rimossa, forniva al pensiero greco la prova dell'immortalità dell'anima.

Un'osservazione interessante, che sembra quasi anticipare concettualmente il pensiero di Simone Weil ne *La Grecia e le intuizioni precristiane*<sup>283</sup>, si può incontrare all'interno di una nota nel testo: assolutizzando il pensiero greco, si possono rinvenire delle similitudini tra il pensiero greco e la speculazione moderna: “un creatore eterno, un eterno emanare dal Padre, un eterno diventare Dio, un'eterna immolazione di sé, una resurrezione già in passato, un giudizio già concluso. Tutti questi pensieri non sono altro che quel pensiero greco della reminiscenza [...]”<sup>284</sup>. Se tale conoscenza è già presente nell'individuo, si comprende come non si debba far altro che risvegliare il ricordo, qualora sia ancora dormiente.

Nella sua attività da ostetrico, osserva Climacus, Socrate rimase sempre coerente con se stesso, poiché comprese che egli non potesse generare, ma solo assistere al parto: “In considerazione di ciò si vede con quale mirabile coerenza Socrate rimase fedele a se stesso e con quale arte realizzò ciò che aveva compreso. Era e restò un ostetrico”<sup>285</sup>, poiché tra esseri umani è possibile tutt'al più l'esercizio maieutico, mentre la generazione è prerogativa del Dio. Quella di Socrate, dunque, afferma Climacus, è una “missione divina”.

Il rapporto che instaurava Socrate con i suoi discepoli era caratterizzato da un'occasione, un punto di partenza, uno spunto che desse inizio al dialogo. In ambito socratico, il punto di partenza, perciò, non è altro che un pretesto, qualcosa di fuggevole e occasionale che tuttavia innesca la ricerca della verità, e il maestro non è niente di più di un'occasione: se infatti

---

<sup>283</sup> S. WEIL, *Dieu dans Platon*, in *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953; trad. it. di M.H. Pieracci e C. Campo, *Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Milano, Rusconi, 1974, p. 48: “Tutta la civiltà greca è una ricerca di ponti da lanciare tra la miseria umana e la perfezione divina”. Facendo poi riferimento a un frammento orfico sulla Memoria, frammento che rappresentava una delle poche testimonianze della spiritualità greca precedenti a Platone – p. 49: “Questo testo contiene già una parte della spiritualità greca quale la si trova in Platone. Esso dice molte cose. Che noi siamo figli del Cielo, vale a dire di Dio. Che la vita terrestre è un oblio. Quaggiù siamo nell'oblio della verità trascendente e soprannaturale. Poi che la condizione della salvezza è la sete. Bisogna aver sete di quella verità dimenticata fino a sentire che la sete ci uccide. Infine, che la sete verrà infallibilmente saziata. Se abbiamo sufficiente sete di quell'acqua, e se sappiamo che ci spetta berne perché siamo figli di Dio, essa ci sarà accordata”.

<sup>284</sup> SKS 4, p. 219 / BF p. 48.

<sup>285</sup> *Ibidem*.

Socrate si proponesse come un insegnante cattedratico, che trasmette saperi piuttosto che suscitare domande, toglierebbe piuttosto che arricchire. Per questo “egli filosofava in modo assoluto con chiunque si trovasse a conversare”<sup>286</sup>.

Nella concezione socratica, afferma Climacus, il punto di partenza è investigare e conoscere se stessi: in forza di tale comprensione, cercando in sé il proprio centro, ognuno dovrebbe riuscire a comprendere il rapporto con ogni altro singolo. Socrate non era come un pazzo, che “quando [...] si incammina, si trascina dietro altri”<sup>287</sup>, bensì si poneva solo come occasione in rapporto agli altri, ai più illustri come ai più sciocchi. Una magnanimità rara, continua Climacus nel suo elogio, un’abnegazione che arriva a rendere nulla l’importanza di *chi* sia stato a insegnare la verità, essendo il maestro solo un’occasione che serve al discepolo per trovare la verità in se stesso.

Poco importa, in fin dei conti, che si abbia appreso la verità “da Socrate, da Prodic o da una serva”<sup>288</sup>, poiché la verità su cui si pone il proprio fondamento scaturisce da se stessi e si plasma a partire dal sé di ciascun singolo, non è immagine del maestro. Dunque, il nome del maestro può avere interesse unicamente sul piano storico, non su quello della verità.

Scriva Climacus:

Il mio rapporto con Socrate o Prodic o può occuparmi per ciò che concerne la mia beatitudine eterna, perché questa è data all’indietro nel possesso della verità, un possesso che, pur non sapendolo, avevo già fin dall’inizio.<sup>289</sup>

Tant’è vero che:

Se in un’altra vita mi incontrassi con Socrate, Prodic o una serva, ciascuno di costoro resterebbe di bel nuovo niente di più che un’occasione, cosa che Socrate esprime affermando imperterrito che nell’aldilà egli vorrebbe soltanto fare domande, dato che il pensiero che sta nel fondo di ogni interrogare è che lo stesso interrogato deve avere la verità, ed acquisirla da se stesso.<sup>290</sup>

L’atteggiamento di Socrate, il suo porsi come semplice occasione rispetto al discepolo è fondamentale, e non è un caso che la *Propositio* che apre il primo capitolo di *Briciole filosofiche* sia: “La domanda è posta da un ignorante che non sa nemmeno ciò che ha dato occasione di domandare così”<sup>291</sup>. Socrate, nonostante il vaticinio dell’oracolo di Delfi lo avesse definito il più sapiente tra gli uomini, si riteneva tutt’altro che sapiente, al punto da andare – appunto – a interrogare coloro che invece erano considerati i più sapienti, per verificare se lo fossero. Non si ergeva su un piedistallo, ma dialogava con gli altri come fossero suoi pari, anzi, ponendosi verso di loro con ironia, ponendo loro specifiche questioni affinché potessero, loro che erano così sapienti, insegnargli qualcosa. Allora si apriva il dialogo e cominciavano le confutazioni: con il procedere del dibattito, coloro che si

---

<sup>286</sup> *Ivi*, *SKS* p. 220 / *BF* p. 49.

<sup>287</sup> *Ivi*, *SKS* p. 220 / *BF* p. 50.

<sup>288</sup> *Ivi*, *SKS* p. 221 / *BF* p. 50.

<sup>289</sup> *Ivi*, *SKS* p. 221 / *BF* p. 51.

<sup>290</sup> *Ibidem*.

<sup>291</sup> *Ivi*, *SKS* p. 218 / *BF* p. 47.

credevano sapienti scoprivano di essere ignoranti, e l'occasione di tale scoperta era proprio la domanda di un ignorante, che – appunto – non sapeva nulla, nemmeno ciò che gli aveva dato l'occasione di domandare così.

Secondo Regina, nella questione iniziale è contenuta una doppia ammissione: quella di Johannes Climacus, nel riconoscersi come allievo di Socrate in quanto ignorante sull'“occasione” che gli ha dato modo di elaborare il “pensiero-progetto”, e quella dello stesso Socrate, che rivela in queste pagine il senso del suo insegnamento. Afferma Regina:

Un maestro, se consapevole di non poter essere niente più che un'occasione per suscitare questioni nel discepolo, dovrebbe insegnare a questo a diffidare di ogni occasione, anzitutto di quella costituita dal maestro stesso. Il discepolo verrebbe allora dissuaso dal fare domande occasionali, verrebbe invitato ad interrogare non gli altri, ma se stesso, e così potrebbe rendersi conto di possedere da sempre la verità, e di averla dimenticata solo occasionalmente.<sup>292</sup>

Socrate si pone nei confronti dei suoi discepoli come un'occasione fuggevole, a cui non si deve dare importanza, poiché l'obiettivo del suo insegnamento è proprio che il discepolo dimentichi il maestro, per ricordare invece se stesso: la verità, infatti, non viene trasmessa dal maestro all'allievo come fosse versata da un contenitore a un altro – cosa che attesta lo stesso Socrate, correggendo un'affermazione di Agatone, all'interno del *Simposio*<sup>293</sup> – bensì emerge da un profondo esame di coscienza, in cui si riportano alla memoria contenuti di verità acquisiti in una pre-esistenza dell'anima e dimenticati al momento dell'innesto dell'anima nel corpo mortale.

Tuttavia, tale “occasione” verrà lungamente soppesata da Climacus, che ne rivoluzionerà il significato. Nella sezione *B* del suo *Pensiero-progetto*, infatti, l'autore pseudonimo comincia immediatamente con un “se”:

Se l'impostazione deve essere diversa, allora il momento deve avere nel tempo un significato decisivo, in modo tale che io non potrò dimenticarlo in nessun momento, né nel tempo né nell'eternità, giacché l'eterno che prima non era è diventato reale in questo momento.<sup>294</sup>

Il cristianesimo viene nominato solo implicitamente: l'eterno, che prima non sussisteva, è diventato reale, e lo è diventato *in un momento* determinato. Quando si tratta dell'entrata dell'eterno nel tempo, che è un fatto straordinario, il momento in cui ciò accade non può non avere un'importanza decisiva.

---

<sup>292</sup> U. REGINA, *Introduzione. Un po' di filosofia per una fede “straordinaria”*, in *Briciole Filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 8.

<sup>293</sup> PLATONE, *Simposio*, trad. it. di F. Ferrari, Collana BUR, Milano, Rizzoli, 2020, 175c-d: “Allora Agatone, che stava sdraiato tutto solo all'ultimo posto: ‘Qua, Socrate, distenditi accanto a me, perché anch'io possa fruire, stando incollato a te, di quell'arcano che ti ha visitato là nel vestibolo. È chiaro che tu lo hai carpito e lo tieni stretto: altrimenti non ti saresti mosso’. E Socrate sedette e replicò: ‘Sarebbe bello, Agatone, se la sapienza fosse qualcosa che può scorrere, al semplice contatto, dal più pieno al più vuoto di noi, come attraverso un filo di lana l'acqua scorre dalla tazza più colma a quella più vuota’”.

<sup>294</sup> SKS 4, p. 222 / BF p. 51.

## 1.2. Due maestri per due discepoli, ovvero il rivolgimento del significato del momento

Nell'esperimento poetico di Climacus, il tentativo è quello di superare il socratico: una volta individuato su cosa si fonda il socratico, l'elemento che lo rende tale, si ipotizza un cambiamento radicale proprio di quel principio. Il socratico, come si è visto, è caratterizzato dalla dissoluzione del momento in cui scatta la cosiddetta "scintilla della filosofia"<sup>295</sup>; proprio qui Climacus cambia le carte in tavola, ipotizzando che il momento, invece che fuggevole, sia fondamentale.

Sulla base del presupposto circa il carattere decisivo del momento, si domanda dunque Climacus, è possibile insegnare la verità?

In un confronto tra la prospettiva socratica e quella che invece la supera, si configurano due diversi maestri e, di conseguenza, due diversi discepoli, le cui situazioni antecedenti all'incontro con il maestro sono ora variate completamente. Osserviamo dunque i caratteri di ciascuno.

### 1.2.1. Il maestro-Socrate

Per quanto riguarda il punto di vista socratico, è stato visto in precedenza come la tesi eristica espressa nel *Menone* sottolinei la difficoltà della ricerca della verità, poiché risulta impossibile sia che la si abbia, sia che non la si abbia in partenza. Ora, dato che Socrate stabiliva che in fondo ogni uomo possiede in sé la verità, il momento della rivelazione non è di alcuna importanza: il maestro, come si è visto, è solamente l'occasione per il discepolo di cominciare la ricerca della verità – ricerca che ha il suo centro nel discepolo, non nel maestro. Nella sua attività di insegnante, Socrate si rapporta con l'interlocutore in modo autopatico e simpatetico, instaurando con il discepolo una sorta di scambio: "mentre la vita e i suoi rapporti diventano per lui l'occasione per diventare maestro, egli diventa per gli altri occasione per imparare qualcosa"<sup>296</sup>, afferma Climacus. Nel rapporto con il discepolo, dunque, anche quest'ultimo è un'occasione per il maestro per comprendere se stesso, e così, in modo simmetrico, anche da questa prospettiva il momento risulta irrilevante, e la figura del discepolo si dissolve.

Socrate era un esempio di "rara fedeltà che non seduce nessuno"<sup>297</sup>: era coerente con se stesso e con il suo operato, e rifiutava ogni idolatria legata al suo nome, così come non accettava denaro né onorificenze per la sua attività. Climacus immagina di essere al cospetto di Socrate con l'entusiasmo di un Platone e di provare i forti palpiti del cuore, come accadeva ad Alcibiade, nell'udire le sue parole: insomma, agirebbe dando una consistenza a quel maestro, conferendo peso e importanza a quel momento, a quelle sue parole, spostando il centro da sé al maestro. Nell'osservare ciò, fantastica Climacus, Socrate cercherebbe di riequilibrare lo sguardo del suo interlocutore, che redarguirebbe con un sorriso dicendo: "Oh mio caro, tu sei

---

<sup>295</sup> PLATONE, *Lettera settima*, trad. it. di M.G. Ciani, Venezia, Marsilio, 2015, 341c-d: "è qualcosa che nasce all'improvviso dopo lunghe discussioni sull'argomento e una assidua convivenza, come la scintilla che scaturisce al fuoco, nasce nell'anima e si nutre di se stessa".

<sup>296</sup> SKS 4, p. 231 / BF p. 63.

<sup>297</sup> *Ivi*, SKS p. 232 / BF p. 64.

un amante perfido. Mi vuoi idolatrare a motivo della mia sapienza; vuoi essere quello che meglio mi ha capito, quello al cui abbraccio di ammirazione non potrei sottrarmi. Non sei forse un seduttore?”<sup>298</sup>

Partendo dal presupposto che il momento è solo occasionale, tanto per l’allievo quanto per il maestro, non devono esserci sbilanciamenti nella considerazione dell’altro da parte di nessuno dei due: né il discepolo può idolatrare il maestro, né il maestro può avvicinarsi troppo a un allievo, poiché entrambi sposterebbero il proprio centro da sé. Il senso dell’insegnamento socratico, invece, esprime proprio il contrario: la ricerca della verità ha il suo centro non fuori da chi la cerca, ma nell’interiorità, poiché è lì che si trova già la verità da ricordare; perciò, qualunque maestro abbia dato inizio a tale ricerca può volatilizzarsi, nella mente dell’allievo, così come qualunque può farlo qualunque allievo nella mente del maestro. Scrive Climacus: “Quando il maestro muore non lascia dietro di sé alcuna pretesa sull’anima del discepolo, appunto altrettanto poco quanto il discepolo può sollevare la pretesa che il maestro gli debba qualcosa”<sup>299</sup>.

Il rapporto di reciprocità che si crea tra maestro e discepolo è simile a un rapporto d’amore, spiega Climacus: l’unità tra maestro e discepolo si esprime nell’uguaglianza della condizione di ciascuno dei due – ossia, in ultima istanza, nella verità presente in entrambi. L’ignoranza di Socrate, però, era anch’essa un’espressione di unità verso il discepolo: prima di conoscere la verità, infatti, quest’ultimo si trova in una condizione di ignoranza. Uniformandosi al discepolo, corrispondendo a tale inconsapevolezza, Socrate esprime l’unità rispetto all’allievo. Nel momento in cui invece il discepolo giunge a conoscere la verità in sé, il maestro e il discepolo sono uguali nella verità. Tuttavia, precisa Climacus, l’amore che c’è in gioco non si esprime nel rapporto tra maestro e discepolo – come già affermato, sia il maestro sia il discepolo sono vicendevolmente una semplice occasione – bensì “nel rapporto dell’autodidatta con il bello nel momento in cui questi, prescindendo dalla bellezza dispersa nel molteplice, la vede in sé, [...] e di lui si può dire che genera e porta alla luce ciò che già da lungo portava nel suo interno”<sup>300</sup>. Ciò perché il discepolo ha già in sé la condizione per comprendere la verità e, grazie al lavoro di ostetrico di Socrate, porta alla luce una verità in lui già presente.

Proprio per tale ragione, però, il momento è ancora qualcosa di fuggevole: non appena il discepolo diventa consapevole della verità che possedeva fin dall’eternità, “nello stesso istante quello stesso momento viene occultato nell’eterno, incamerato in questo, per cui, per modo di dire, per me sarebbe impossibile trovarlo anche se lo cercassi, dato che non c’è né ‘qui’ né ‘là’, ma solo un *ubique et nusquam*”<sup>301</sup>, un unico flusso, poiché la verità era sempre presente nel discepolo, anche prima che egli stesso ne venisse a conoscenza. Il momento, dunque, non ha importanza: a prescindere dalla consapevolezza, infatti, la verità era sempre stata presente.

Tuttavia, è necessario compiere il passaggio successivo: quali sarebbero le condizioni per cui il momento possa acquisire la valenza decisiva che Climacus propone di attribuirgli? Quali le conseguenze?

---

<sup>298</sup> *Ivi*, SKS p. 231 / BF p. 64.

<sup>299</sup> *Ibidem*.

<sup>300</sup> *Ivi*, SKS p. 237 / BF pp. 70-71.

<sup>301</sup> *Ivi*, SKS p. 221 / BF p. 51.

### 1.2.2. Il Maestro-Dio

Climacus afferma che, se il momento acquisisce un significato decisivo, chi cerca la verità non avrebbe dovuto averla dal principio, nemmeno sotto forma di ignoranza, poiché in tal modo il momento non avrebbe tale importanza. Di più: per uscire dall'ambito socratico, Climacus afferma che chi non ha la verità non dovrebbe nemmeno qualificarsi come "uno che cerca": "questo dovrebbe essere qualificato come situato fuori dalla verità (non che stia per arrivarci, come un novizio, ma come uno che se ne allontana), o come non-verità"<sup>302</sup>.

Dunque, il discepolo è la *non-verità*: non può ricordare una verità che non possedeva dal principio e, per questo, non può prendere atto di tale verità. Come, quindi, portarlo alla verità, visto che neppure il maestro, che dovrebbe essere l'occasione che desta nel discepolo il ricordo, può fargli ricordare ciò che egli non ha mai, in verità, saputo? Se anche il maestro destasse il ricordo nel discepolo, non farebbe che allontanarlo da sé, poiché ora il discepolo sarebbe consapevole di essere la non-verità: "il discepolo, rientrando così in se stesso, non scopre che prima sapeva la verità, ma scopre la sua non-verità"<sup>303</sup>. Per quanto concerne questa presa di coscienza, afferma Climacus, vale ancora il principio socratico per cui il maestro è una semplice occasione per il discepolo, in quanto la sua non-verità lui solo può scoprirla, ed è davvero scoperta soltanto quando è egli stesso a farlo.

Ma qui non si è ancora al livello della verità, bensì alla sola presa di coscienza, da parte dell'allievo, di essere la "non-verità". La verità, invece, deve essere trasmessa dal maestro, insieme alla condizione per comprenderla. Questo perché, se il discepolo avesse già in sé la condizione, allora per conoscere la verità gli basterebbe ricordarla; invece, scrive Climacus, "la condizione per comprendere la verità non è infatti cosa diversa dalla capacità di domandare su di essa: la condizione e la domanda contengono il condizionato e la risposta"<sup>304</sup>.

Tuttavia, sopraggiunge un problema ulteriore, poiché tale condizione dovrebbe, in realtà, essere già presente nel discepolo: infatti, un maestro che dia al discepolo sia la verità sia la condizione per comprenderla, afferma Climacus, non è un maestro, bensì un creatore. Nessun uomo, però, può essere creatore: soltanto Dio può quindi consegnare, insieme alla verità, la condizione per comprenderla. Dunque il discepolo, già per il solo fatto che esiste, deve avere in sé la condizione, trasmessagli da Dio – altrimenti, sottolinea l'autore, sarebbe soltanto una bestia – ma, al tempo stesso, proprio perché il momento deve acquisire un significato decisivo, egli deve essere *senza condizione*.

Climacus esce da questa aporia affermando che la condizione fosse originariamente presente nel discepolo, ma che in un secondo momento gli sia stata sottratta. Il modo in cui il discepolo sia stato sottratto della condizione non è tramite Dio – poiché sarebbe contraddittorio che lo stesso Dio che gli aveva dato la condizione lo privi di essa in un secondo momento – e nemmeno per opera del caso. L'unica alternativa è che sia stato il discepolo stesso a perdere la condizione. È necessario, inoltre, che il discepolo abbia perduto

---

<sup>302</sup> *Ivi*, SKS p. 222 / BF p. 52.

<sup>303</sup> *Ivi*, SKS p. 223 / BF p. 53.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

la condizione proprio per opera sua, afferma Climacus, poiché se l'avesse persa casualmente, allora ne sarebbe anche stato in possesso casualmente – cosa comunque contraddittoria, poiché la condizione per comprendere la verità non è affatto marginale, bensì è essenziale. Deve quindi essere stata opera del discepolo se l'ha perduta, proprio per la sua stessa natura di “non-verità”, che non è solo ignoranza rispetto alla verità, ma allontanamento da essa: infatti, “la non-verità non è semplicemente estranea alla verità, ma è polemica nei confronti della verità; ed allora si deve dire che egli ha scialacquato la condizione e continua a farlo”<sup>305</sup>. Dunque, in un superamento della prospettiva socratica, in cui il momento acquisisce un significato decisivo, la situazione antecedente del discepolo non è di ignoranza di una verità che già possiede e che deve ricordare, bensì è di non-verità, che non è semplice ignoranza ma rigetto della verità: proprio per questo suo stato, inoltre, egli ha perduto anche la condizione per comprendere la verità.

Un maestro per questo allievo non dovrebbe solo trasmettergli la verità, ma anche restituirgli la condizione per comprenderla; ma egli propriamente non è un maestro, poiché nessun uomo può dare la condizione per comprendere la verità. Si è superata dunque la stessa figura del maestro, poiché l'unico che può dare insieme la verità e la condizione è proprio Dio. Egli agisce come occasione e l'allievo prende consapevolezza della sua non-verità, e che lo è per opera sua. Una tale condizione, fuor di metafora, è proprio il peccato.

Ora, la situazione del discepolo si fa ancor più complessa. Nel peccato, infatti, vi è l'illusione della libertà, poiché se il discepolo si è allontanato dalla verità lo ha fatto da sé; tuttavia, così facendo si è ulteriormente legato. Escludendosi dalla verità, egli non si è liberato, bensì si è intrappolato, e lo ha fatto da sé. Come sfuggire, dunque, a queste catene?

Entra qui in gioco un'ulteriore categoria, la stessa che ha permesso al discepolo di allontanarsi dalla verità: la volontà. Se infatti il discepolo per sua volontà si è legato, con la stessa volontà potrebbe anche sciogliersi. Osserva Climacus: “Ciò che mi lega, ciò stesso deve anche poter liberarmi, purché lo voglia; e, dato che ciò che lega è lo stesso discepolo, allora egli deve poterlo fare. Beninteso dovrebbe innanzitutto volerlo”<sup>306</sup>.

Ciò scatena un'ulteriore riflessione, poiché, intrappolando se stesso, il discepolo sceglie propriamente di non essere libero. In una nota nel testo, Climacus osserva che, una volta scelta la non-libertà, non si può sfuggire da soli da tale condizione, né si può contrattare per recuperare la propria libertà. L'esempio fornito per comprendere la situazione di chi sceglie la non libertà è quello di un bambino in possesso di una piccola somma di denaro, con cui potrà comprare o un giocattolo o un libro. Se sceglie un giocattolo, non potrà avere che quello: dal momento che i soldi potevano essere spesi tanto per il giocattolo quanto per il libro, una volta effettuato l'acquisto, il giocattolo in sé non ha valore, poiché non è l'equivalente delle monete utilizzate per comprarlo. Se, dunque, il bambino andrà in libreria chiedendo di scambiare il suo giocattolo con un libro, otterrà una risposta negativa.

Lo stesso vale per l'uomo che si trova a scegliere tra la libertà e la non-libertà. Precisa Climacus:

Ma proprio così accadde anche quando l'uomo poteva comprare allo stesso prezzo la libertà e la non-libertà, e quel prezzo era la libera scelta dell'anima e la dedizione della scelta. Allora

---

<sup>305</sup> *Ivi*, SKS p. 224 / BF p. 54.

<sup>306</sup> *Ibidem*.

egli scelse la non-libertà. Ma se egli volesse ora andare da quel Dio e dire se può cambiargliela, allora la risposta non potrebbe che essere: prima indubbiamente tu avresti potuto comprare quello che volevi, ma alla non-libertà capita questo di molto strano: che essa, una volta comprata, non ha più alcun valore, a prescindere dall'averla pagata tanto cara.<sup>307</sup>

Dunque, scegliendo la non-libertà, il discepolo ha operato una sorta di suicidio spirituale, eliminando la sua stessa possibilità di scelta e rendendo quindi impossibile una liberazione autonoma.

Bisogna, tuttavia, prestare attenzione a un passaggio: se anche il discepolo si liberasse, l'istante della liberazione passerebbe in secondo piano, e il momento perderebbe il suo significato decisivo, poiché ci sarebbe in gioco ancora un elemento di inconsapevolezza: il fatto di essersi legato da sé. Il discepolo, dunque, non può liberare se stesso, bensì deve essere *salvato*.

Ora, un maestro che gli restituisca la condizione e che gli dia la verità non è che un *Salvatore*, che libera il discepolo dalla non-libertà in cui da sé si era intrappolato, un *Redentore* che possa riscattare il discepolo dalla sua prigionia, poiché, scrive Climacus, “nessuno è tanto terribilmente preso prigioniero, e nessuna prigionia ha vincoli tanto impossibili da infrangere quanto quella in cui l'individuo tiene se stesso!”<sup>308</sup> Inoltre, un tale maestro è anche un *Conciliatore*, poiché attenua l'ira che si scaglia sul discepolo per il suo atto colpevole. Infine, egli è anche un *Giudice*, in quanto valuta se il discepolo fa passi avanti o meno, ma non lo condanna.

Tuttavia, a differenza di quanto avviene in ambito socratico, il rapporto tra il Maestro–Dio e il discepolo–peccatore non si configura come uno scambio, poiché Dio non ha bisogno di un discepolo per conoscere se stesso: il discepolo non potrà dunque essere a sua volta un'occasione per il maestro; la relazione procede in un solo senso. Tuttavia, Dio comunque si muove, non per un bisogno ma in forza dell'amore – che “ha il soddisfacimento del bisogno non fuori di sé ma in sé”<sup>309</sup> – verso il discepolo.

Dall'altro lato della relazione, il discepolo non potrà mai dimenticare il Maestro che gli ha restituito la condizione per comprendere la verità, poiché altrimenti questi la perderebbe nuovamente, ricadendo nella non-libertà. Infatti, scrive Climacus, tale condizione è come data in affidamento, e l'affidatario non può smettere di prendersene cura. Dunque, “anche quando il discepolo si è rivestito al massimo della condizione, sino a sprofondarsi con essa nella verità, tuttavia non potrà mai dimenticare quel maestro o lasciarlo svanire”<sup>310</sup>, a differenza di quanto avviene in ambito socratico.

Il discepolo che stava nella non-verità e nella non-libertà, infatti, ricevendo la condizione muta radicalmente in ogni suo aspetto, vive un momento di discontinuità che non potrà dissolversi. Egli era sì un uomo, ma ricevendo la condizione diventa un *altro* uomo, un uomo *nuovo*; questo perché, non appena riceve la condizione, egli cambia la direzione del suo cammino: se prima si dirigeva quanto più lontano dalla verità e dalla libertà, ora si volta, si *converte*. Tale conversione, però, avviene a seguito della presa di coscienza, da parte del

---

<sup>307</sup> *Ivi*, SKS p. 225 / BF p. 55.

<sup>308</sup> *Ivi*, SKS p. 226 / BF p. 56.

<sup>309</sup> *Ivi*, SKS p. 232 / BF p. 64.

<sup>310</sup> *Ivi*, SKS p. 226 / BF p. 56.

discepolo, di essere nella non-verità, e di esserlo per colpa propria: attraverso il *pentimento*, dunque, il discepolo si congeda dalla pena che invadeva il suo animo per essere stato così a lungo nella non-verità, “giacché che altro è mai il pentimento? Questo infatti si guarda all’indietro, e tuttavia in modo tale che appunto perciò affretta il passo verso ciò che gli sta innanzi!”<sup>311</sup> Nel momento, il discepolo nasce nuovamente, nella sua *rinascita* egli conosce daccapo il mondo intero come nuovo.

Tutto ciò avviene in quell’istante che nel socratico si dissolveva: ma come può volatilizzarsi qui, dato che il momento, seppur di brevissima durata, ha un peso specifico così concentrato? Ecco, dunque, che il momento è stato investito di tutto il suo significato: esso “ha una sua natura propria”<sup>312</sup>, poiché “esso è ciò che decide, è ciò che è pieno dell’Eterno”<sup>313</sup>. Nonostante esso sia un istante temporale che subito si invola, esso è la *pienezza dell’essere*<sup>314</sup>, un punto di discontinuità tale da non poter essere dimenticato, e dal quale non si può tornare indietro, poiché è come un passaggio dal non essere all’essere.

Il socratico è stato dunque superato e si è trovata proprio la risposta alla domanda che aveva dato avvio all’intero scritto. Può, dunque, una coscienza eterna avere un avvio storico? La risposta è affermativa, in un primo senso perché il discepolo, nel momento della pienezza dell’essere, rinasce. Sul momento si concentra il *pathos* della trattazione di Climacus, che culmina proprio nell’*Intermezzo*: poiché si tratta di una nascita, la *pienezza dell’essere* rappresenta il passaggio al divenire reale, diventando a pieno titolo l’istante in cui la coscienza eterna prende il suo avvio storico. Certo, esso mantiene il suo carattere possibile, come ogni elemento storico, ma conserva la sua importanza in quanto elemento di discontinuità, uno squarcio nel diaframma dell’essere, da cui scaturisce qualcosa di nuovo. Da quel momento, dall’istante in cui il discepolo riceve la condizione da Dio e rinasce dalla sua non-libertà, la sua coscienza eterna prende avvio storico. “C’è allora da meravigliarsi se è sommamente appassionante il divenire reale a partire dal non essere?”<sup>315</sup> esclama Climacus, proprio al termine del *Pensiero-progetto* che compone il *Capitolo 1*.

Tale principio vale tanto per la singola coscienza quanto per l’intero fenomeno del Cristianesimo. Afferma infatti Climacus:

Come è noto, il cristianesimo è l’unico fenomeno storico che, malgrado il suo elemento storico, anzi appunto con l’elemento storico, ha voluto essere per il singolo il punto di partenza per la sua coscienza eterna, ha voluto interessarlo in modo diverso dal suo essere soltanto storico, ha voluto fondargli la sua beatitudine sul suo rapporto con qualcosa di storico.<sup>316</sup>

La coscienza eterna del singolo, nel Cristianesimo, si mette dunque in rapporto con qualcosa di storico, precisamente perché tale evento storico è qualcosa di impensabile, di inafferrabile: si tratta dell’entrata dell’eterno nel tempo.

---

<sup>311</sup> *Ivi*, SKS p. 227 / BF p. 57.

<sup>312</sup> *Ivi*, SKS p. 226 / BF p. 57.

<sup>313</sup> *Ibidem*.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

<sup>315</sup> *Ivi*, SKS p. 229 / BF p. 60.

<sup>316</sup> *Ivi*, SKS p. 305 / BF p. 154.

## 2. *Un amore infelice e un paradosso che scandalizza*

Ogni cristiano, nell'essere fedele si mette in rapporto a qualcosa di storico, più precisamente al fatto che Dio – l'eterno – sia entrato nel tempo e abbia vissuto come un uomo nella figura di Cristo.

Johannes Climacus, che per primo nella sua *Pièce* si domanda quale sia il suo rapporto con tale elemento storico, si accosta con un *tentativo poetico*<sup>317</sup> a comprendere le motivazioni per cui Dio, che per l'uomo suo discepolo è un Divino Maestro – un Salvatore, Redentore, Conciliatore e Giudice, come affermato precedentemente – si manifesti all'uomo, se Egli non ha bisogno di nessun discepolo per conoscere se stesso, e perciò non si muoverebbe per un bisogno di tal genere.

Pensando Dio come un motore immobile, al modo di Aristotele, Climacus osserva che ciò che lo muove non può essere altro che l'amore, che ha il soddisfacimento del desiderio in sé, non fuori di sé. Proprio per amore, dunque, il Dio è spinto a manifestarsi: esso non solo è il fondamento della sua decisione, il movente, ma anche lo scopo della sua azione – pena la contraddizione. L'amore di Dio, come già affermato, è rivolto verso il discepolo, ma è necessario che anche il discepolo lo comprenda. Scrive infatti Climacus:

[...] solo nell'amore il differente viene reso uguale; solo nell'uguaglianza, ossia nell'unità, vi è comprensione; ma senza comprensione perfetta il maestro non è il Dio, a meno che la causa dell'incomprensione non sia da cercare nel discepolo che non ha voluto ciò che gli era stato reso possibile.<sup>318</sup>

L'amore di Dio, tuttavia, è inafferrabile dall'uomo: non può esserci unione immediata tra Dio e l'uomo, poiché non si comprendono vicendevolmente, essendo troppo diversi tra loro. Un amore, quindi, questo, "costitutivamente infelice", poiché "la possibilità per il Dio di rendersi comprensibile, cosa che sembra così facile, non lo è affatto, dato che egli non deve annichilire il differente"<sup>319</sup>. Tuttavia, questo tipo di amore infelice è molto diverso da qualunque esempio terreno si possa portare a paragone: tale infelicità, infatti, non concerne il fatto che i due amanti non possono stare insieme, bensì che non possono comprendersi vicendevolmente. Una simile distanza comporta un dolore infinitamente maggiore, poiché la ferita si apre proprio nel cuore dell'amore stesso e "ferisce per l'eternità"<sup>320</sup>, a differenza di un dolore umano, che può far soffrire solo all'interno del tempo. Per di più, il dolore di questo genere di infelicità non è provato in modo equivalente dagli amanti, ma solo da quello, tra i due, che ha l'animo più profondo, a colui che può comprendere anche l'incomprensione stessa. Dunque, tra i due, è Dio soltanto a soffrire, poiché infinitamente superiore: l'uomo, infatti, non può afferrare tale sofferenza, proprio perché non c'è alcun corrispettivo umano che possa fungere da paragone.

---

<sup>317</sup> Così lo nomina egli stesso nel sottotitolo del *Capitolo 2 di Briciole filosofiche*.

<sup>318</sup> *Ivi*, SKS p. 232 / BF p. 65.

<sup>319</sup> *Ibidem*.

<sup>320</sup> *Ivi*, SKS p. 233 / BF p. 65.

Agganciandosi al nodo dell'amore, Climacus utilizza un'immagine potente, che permette di comprendere il dolore eterno di Dio e il senso della sua decisione di manifestarsi all'uomo. Ed ecco, dunque, il *tentativo poetico*: "C'era una volta un re che si era innamorato di una ragazza povera", prende avvio il suo racconto. Un inizio che più che mai si discosta da un'esposizione sistematica viene utilizzato da Climacus, come per ricordare al lettore che non sta leggendo un trattato filosofico, ma una *Pièce* teatrale: è all'immaginazione, all'immedesimazione, che Climacus punta.

Si veda quindi davanti a sé quel re, potente e temibile, la cui autorità era tanto intransigente da mettere a tacere sul nascere ogni possibile obiezione da parte di politici o stati stranieri, alla sua decisione di sposare la ragazza povera di cui egli si era innamorato. "Dunque si accordino le arpe, si dia avvio al canto dei poeti, tutti siano in festa, mentre l'amore celebra il suo trionfo, giacché l'amore esulta se unisce quelli che sono di pari grado, ma trionfa se nell'amore rende uguale ciò che era disuguale"<sup>321</sup>: che venga celebrato il matrimonio, e che gli sposi siano felici!

Tuttavia, nell'animo del re emerge una preoccupazione, che lascia però silenziosa dentro di sé, poiché sa che nessuno comprenderebbe: la ragazza avrebbe mai davvero vissuto felice? Sarebbe mai riuscita a dimenticare – nel senso di obliare, sorpassare – la differenza originaria di status tra lei e il suo sposo? Se quel pensiero avesse adombrato il suo animo, tra i due amanti si sarebbe frapposta una distanza incolmabile, e l'amore non avrebbe davvero trionfato, poiché ci sarebbe stato uno squilibrio. Per di più, se anche la ragazza non soffrisse di tale condizione ma ne fosse invece contenta, comunque il re non sarebbe appagato, "perché per lui sarebbe più pesante essere il suo benefattore che perderla"<sup>322</sup>. Se la ragazza non riuscisse poi nemmeno a capire quella distanza che tra loro si frapponesse, ecco che l'accostamento a quell'amore costitutivamente infelice di Dio verso l'uomo si fa più chiaro: Dio ama il discepolo, che tuttavia non può comprenderlo. Per riuscire a stabilire un'uguaglianza tra i due, dunque, si può procedere attraverso due vie: una elevazione oppure un abbassamento.

Nel caso dell'elevazione, il re si mostrerebbe alla giovane in tutta la sua magnificenza e la innalzerebbe alla propria condizione, facendole dimenticare la distanza che li separa. Analogamente, Dio potrebbe elevare il discepolo fino al proprio livello, glorificandolo e rendendolo partecipe della sua grandezza, così da superare l'incomprensione che divide l'uomo dal divino. Tuttavia, questa soluzione si rivelerebbe contraddittoria. Se il re si manifestasse alla ragazza nello splendore della sua regalità, ella rimarrebbe talmente affascinata dalla sua grandezza da dimenticare se stessa; verrebbe assorbita dall'ammirazione e dall'adorazione, senza poter instaurare con lui un rapporto autentico tra uguali. Allo stesso modo, se Dio si rivelasse direttamente all'uomo nella sua maestà, il progetto di elevarlo alla propria altezza fallirebbe: l'uomo, sopraffatto dalla gloria divina, perderebbe la coscienza di sé e si annullerebbe nell'adorazione. In questo modo, anziché diventare realmente simile a Dio, resterebbe schiacciato dall'infinita superiorità del divino. Tale amore non è quindi pienamente soddisfacente né per una parte né per l'altra: sebbene la ragazza e il discepolo apparentemente siano felici, il loro amore è frutto di un inganno, poiché nell'amore

---

<sup>321</sup> *Ivi*, SKS p. 234 / BF p. 66.

<sup>322</sup> *Ivi*, SKS p. 234 / BF p. 67.

dimenticano se stessi; d'altro canto, il re e Dio non vorrebbero amare sulla base di tale inganno. Infatti, scrive Climacus:

Il Dio gioisce nell'abbellire il giglio in modo più magnifico di quanto abbia fatto con Salomone; ma se il discorso riguardasse la comprensione, allora il giglio si troverebbe irretito in un doloroso inganno se credesse, mentre osserva i suoi magnifici abiti, di essere amato a motivo degli abiti. E mentre il giglio se ne sta serenamente nel prato scherzando col vento, spensierato al pari del soffio del vento, ecco che avvizzirebbe e non avrebbe più la franchezza di elevare il suo capo.<sup>323</sup>

Si evince una enorme difficoltà: il desiderio di Dio, nell'elevazione, è di rendere grande il discepolo; tuttavia, se Dio si rivelasse a lui in tutto il suo splendore, il discepolo ne rimarrebbe accecato, al punto da dimenticare se stesso nell'adorarlo. Non sarebbe dunque un amore pienamente corrisposto, bensì un'adorazione cieca e simmetrica: se infatti da un lato il discepolo si annichilisce adorando Dio, dall'altro lato Dio amerebbe un discepolo che non è più se stesso. La manifestazione di Dio, per assurdo, allontanerebbe ancor di più il discepolo da sé: "non manifestarsi è certo la morte dell'amore, ma il manifestarsi è la morte dell'amato!"<sup>324</sup> La strada dell'elevazione è dunque impossibile.

Per introdurre la strada dell'abbassamento, Climacus recupera ancora una volta l'approccio di Socrate, che, nell'approcciarsi con ignoranza all'allievo, si rendeva uguale a lui, esprimendo "l'unità dinnanzi all'amore rivolto al discepolo"<sup>325</sup>. Tentando dunque questa via, Climacus afferma che Dio, per poter trovare l'unità con l'uomo, debba rendersi uguale a lui: "e così egli si mostrerà uguale al più povero [...], in figura di *servo*"<sup>326</sup>. Tuttavia, precisa Climacus, il suo non è un semplice travestimento, poiché in tal modo ingannerebbe l'uomo; no, la sua è una vera e propria trasfigurazione, "poiché è proprio nella natura insondabile dell'amore il voler l'uguaglianza con l'amato, non per scherzo ma per serietà e nella verità"<sup>327</sup>. Né Socrate né il re poterono compiere tale passaggio, perciò, in quanto la loro sarebbe stata, sebbene nella migliore delle intenzioni, comunque una sorta di falsificazione.

Ecco, dunque, che il Dio si è fatto uomo, per amore dell'uomo, in modo che proprio lui potesse comprenderlo. E, essendo *veramente* il più povero degli uomini, ora egli soffre, sopporta il peso della vita e muore, proprio come tutti gli altri. L'amore di Dio è prettamente sofferenza: "voler esprimere l'unità dell'amore e non essere compreso; dover temere la perdizione di ciascuno e tuttavia solo in questo modo potere in verità salvare uno solo"<sup>328</sup>. Eppure è solo questo il modo possibile per manifestarsi, per Dio: ogni altro modo sarebbe un inganno, poiché altrimenti l'amore avrebbe cambiato il discepolo – cosa contraddittoria all'amore stesso, visto che esso "non muta l'amato, bensì muta se stesso"<sup>329</sup>. Dio, perciò, soffre come ogni altro uomo, ma con la differenza che egli non si trova nella non-verità, come tutti gli altri uomini. Egli dunque non è un peccatore. Un'ulteriore tensione emotiva,

---

<sup>323</sup> *Ivi*, *SKS* p. 236 / *BF* p. 69.

<sup>324</sup> *Ivi*, *SKS* p. 236 / *BF* p. 70.

<sup>325</sup> *Ivi*, *SKS* p. 237 / *BF* p. 70.

<sup>326</sup> *Ivi*, *SKS* p. 238 / *BF* p. 71.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

<sup>328</sup> *Ivi*, *SKS* p. 238 / *BF* p. 72.

<sup>329</sup> *Ivi*, *SKS* p. 239 / *BF* p. 73.

per la quale Climacus sospira in tal modo: “Oh, nella sventura è consolazione il soffrire da colpevole; come allora sarà il soffrire da innocente?”<sup>330</sup>

Tuttavia, tale comprensione non è ancora immediata: proprio perché Dio si fa uomo, non è infatti riconoscibile. Se dunque un uomo ne indicasse un altro affermando che si tratta di Dio, con molta probabilità gli verrebbe dato del pazzo, tanto quanto se fosse lo stesso uomo a professarsi come Dio. Il fatto che Dio si sia fatto uomo – e, di conseguenza, che l’eterno sia entrato nel tempo – non ha fatto rumore, non ha squarciato i cieli né cambiato l’equilibrio del mondo. Per questo è così facile il fraintendimento: tale evento è infatti impossibile da comprendere fino in fondo.

Finora si è percorso il sentiero con la luce dell’intelletto; tuttavia, si è giunti a un punto in cui quella luce non è più sufficiente a rischiarare la via. Di fronte all’entrata dell’eterno nel tempo, infatti, l’intelletto vuole spingersi oltre se stesso, per “scoprire qualcosa che non può pensare”<sup>331</sup>. Ma tale è la natura dell’intelletto stesso, spiega Climacus: infatti, cercando di pensare tale paradosso, l’intelletto vuole l’urto e, addirittura, il suo tramonto. Come illustra anche Garaventa, “il pensiero umano ha un carattere paradossale, nella misura in cui cerca appassionatamente di pensare ciò che non gli è possibile pensare, il paradosso, l’‘altro dal pensiero’ – per Kierkegaard l’Uomo-Dio Gesù Cristo”<sup>332</sup>.

In un primo momento si potrebbe avvertire tale affermazione come un ulteriore paradosso, un’altra inspiegabile assurdità: a chi verrebbe in mente che il pensiero, nella sua passione, possa voler tramontare? Lo stesso, confronta Climacus, vale per l’atto di camminare, che “come spiegano i fisici, è un cadere avanzando; ma un uomo per bene e posato, che di mattina va all’ufficio e torna a casa per la cena [...]; come potrebbe mai venir in mente a lui, che procede dritto, di stare costantemente cadendo?”<sup>333</sup> Eppure, così come accade con il camminare, anche per l’intelletto avviene un contrasto di questo tipo: nel momento in cui incontra il paradosso, l’intelletto si blocca, e allora si desta la passione per tale paradosso. Il pensiero urta contro il paradosso, che non è poroso e gli resiste, e così, per superare il paradosso, vuol superare anche se stesso.

Un altro paragone, più preciso, è portato ora da Climacus: quasi ciclicamente, si ritorna ora a considerare l’amore – anch’esso un paradosso. Così si esprime l’autore pseudonimo:

L’uomo vive indisturbato in se stesso, ed ecco che si desta il paradosso dell’egoismo come amore per un altro, per uno del quale si manca. [...] Come ora l’amante viene mutato da questo paradosso dell’amore, cosicché egli quasi non conosce più se stesso [...], così quel paradosso dell’intelletto, intravvisto, reagisce a sua volta sull’uomo e sulla coscienza che ha di se stesso [...].<sup>334</sup>

La natura di questo paradosso è sconosciuta, e Climacus la chiama Dio, giusto per darle un nome. Tale cosa sconosciuta ha una condizione particolare: da un lato esiste, poiché l’intelletto vi urta contro; dall’altro lato non esiste, proprio perché è una cosa sconosciuta.

---

<sup>330</sup> *Ivi*, SKS p. 240 / BF p. 74.

<sup>331</sup> *Ivi*, SKS p. 242 / BF p. 77.

<sup>332</sup> R. GARAVENTA, *Kierkegaard*, in *Filosofica*, a cura di R. Radice, Milano, RCS Media Group S.p.A., 2017, vol. 11, p. 92.

<sup>333</sup> SKS 4, p. 243 / BF p. 77.

<sup>334</sup> *Ivi*, SKS p. 244 / BF p. 79.

Oltre l'intelletto non va, e tuttavia non può ridurre il suo rapporto con la cosa sconosciuta al fatto che non esiste. E chiamarla Dio non risolve il problema, poiché Dio rimane sconosciuto all'intelletto. Dunque che cos'è questa "cosa sconosciuta"?

Risponde Climacus:

È il confine al quale costantemente si giunge e, in questo senso, se la determinazione del movimento viene capovolta in quella della quiete, la cosa sconosciuta è il differente, l'assolutamente differente; è l'assoluto differente di cui non si ha alcun segno di riconoscimento.<sup>335</sup>

Anche se lo si determinasse come "l'assolutamente differente" infatti rimarrebbe qualcosa di inspiegabile, poiché l'intelletto non può pensare la differenza assoluta: ogni cosa, infatti, l'intelletto la pensa entro se stesso, mentre la differenza assoluta, proprio in quanto tale, è esterna al pensiero. Proprio per tale ragione, per comprendere il paradosso, l'intelletto deve tramontare.

Tuttavia, non è scontato che l'intelletto voglia farlo. "Se il paradosso e l'intelletto urtano l'un con l'altro nella comune intesa della loro passione", afferma Climacus, "allora questo urto è felice come lo è l'intesa dell'amore affettivo: felice nella passione alla quale ancora non abbiamo dato il nome"<sup>336</sup>. Se invece non c'è intesa tra i due, tale rapporto è infelice, e sussiste, come accennato in precedenza, lo *scandalo*.

Quando l'intelletto si scandalizza, si apre una profonda ferita nell'animo, che genera una grande sofferenza. Di fronte a tale sofferenza, l'intelletto può patire o agire, ma sempre in modo imperfetto: se patisce, si scandalizza soltanto, ma in tal modo comunque agisce, dunque non può mai essere completamente passivo; se agisce non è comunque abbastanza forte da estrarre la spina nel fianco che lo fa soffrire, dunque non può mai essere completamente attivo.

Con il momento, data l'importanza decisiva che gli è stata attribuita, il paradosso viene posto; dunque, come si è detto, nel momento il discepolo diviene la non-verità, in quanto si scopre manchevole e colpevole. Dunque, l'intelletto si scaglia contro il paradosso, si scandalizza e lo considera una "stoltezza".

Tuttavia, è proprio questo che il paradosso esige: "ciò non è altro che l'esigenza del paradosso nei confronti dell'intelletto: che questo sia assurdo"<sup>337</sup>. Perciò l'intelletto si dimena, si ribella, commiseria il paradosso, e tuttavia, sentenzia Climacus, "se l'intelletto non riesce a mettersi in testa il paradosso, questo non l'ha scoperto l'intelletto, ma lo stesso paradosso, che è abbastanza paradossale per non provare vergogna nel dichiarare l'intelletto una testa di legno"<sup>338</sup> o, in termini più eleganti, il paradosso "ha lasciato all'intelletto tutto ciò che è splendido, persino i peccati splendidi"<sup>339</sup>: questo perché l'intelletto, nel contatto con il paradosso, ha frainteso il momento.

---

<sup>335</sup> *Ivi*, SKS p. 249 / BF p. 85.

<sup>336</sup> *Ivi*, SKS p. 253 / BF p. 89.

<sup>337</sup> *Ivi*, SKS p. 255 / BF p. 93.

<sup>338</sup> *Ivi*, SKS p. 256 / BF p. 94.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

## 2.1. Due diversi tipi di fede

Nel circondare il paradosso, Climacus gli ha dato il nome di Dio: Dio è dunque “l’assolutamente differente” dall’uomo e, per conoscerlo, l’uomo dovrebbe innanzitutto riconoscerlo come differente da sé. Tuttavia, l’uomo ha bisogno di Dio per avere tale cognizione: come affermato in precedenza, infatti, il discepolo si trova nella non-verità, per colpa propria – *ergo*, si trova nel peccato. Per amore del discepolo, Dio si rende uguale a lui, e si fa quindi uomo, affinché l’uomo stesso potesse comprenderlo. Ma proprio qui emerge, appunto, il paradosso, che, afferma Climacus, ha una duplice natura, che si esplica “negativamente nel far apparire l’assoluta differenza del peccato, positivamente nel voler oltrepassare questa assoluta differenza nell’assoluta uguaglianza”<sup>340</sup>.

Urtando contro il paradosso – ponendosi dunque di fronte a Dio – l’intelletto non considera nemmeno di dimostrare della sua esistenza. Tale dimostrazione sarebbe infatti futile poiché “se infatti il Dio non esiste, allora il volerlo dimostrare è un’impossibilità, ma se esiste, allora è proprio una follia voler dimostrare che esiste”<sup>341</sup>. Se poi si vuole dimostrare che qualcosa esiste, infatti, si presuppone questa stessa cosa come esistente, e la conclusione che se ne trae non è l’esistenza, poiché quello è il presupposto della dimostrazione: “Così non dimostro che un sasso esiste, ma che qualcosa che esiste è un sasso; il giudice non dimostra che c’è un criminale, ma che l’accusato che esiste è un criminale”<sup>342</sup>.

Se poi si volesse dimostrare l’esistenza di Dio a partire dai suoi atti, la cosa si complica ulteriormente, poiché gli atti di Dio sono tutti indiretti, “immediatamente non esistono affatto”<sup>343</sup>: Dio infatti è un concetto, afferma Climacus – e proprio per questo, aggiunge, probabilmente la sua essenza include l’esistenza. Gli atti di Dio a partire dai quali si potrà dimostrare la sua esistenza, dunque, sarebbero quelli considerati idealmente, che dunque sono indiretti, non immediati. In quel caso, tuttavia, si dimostrerebbe non più a partire dagli atti, bensì si svilupperebbe il discorso sulla base dell’idealità presupposta.

Se dunque si volesse cominciare a dimostrare l’esistenza di Dio, non se ne verrebbe mai a capo, proprio perché è impossibile – e futile, poiché l’esistenza, in una dimostrazione, non va dimostrata a sua volta, ma assunta come presupposto per la dimostrazione stessa.

Ora, visto che per ogni dimostrazione che si tenta di attuare si trova un presupposto diverso, che rimanda in ultimo all’idealità di Dio, “ciò cos’altro è se non che ho presupposto che il Dio c’è, e che fidandomi di lui ho cominciato per davvero?”<sup>344</sup>

Fintantoché si continua a dimostrare, afferma Climacus, non si comprende il paradosso, poiché si è sempre entro i confini dell’intelletto. Ma, dal momento che l’intelletto, scontrandosi con il paradosso, vuole superarlo e, nel superarlo, vuole dunque il suo tramonto, sarà con una modalità diversa che si dovrà comprendere il paradosso.

La vera rivoluzione, che fa uscire dal circolo vizioso delle varie dimostrazioni, è quella “felice intesa” che può esserci tra intelletto e paradosso, a cui Climacus arriva a dare un nome

---

<sup>340</sup> *Ivi*, SKS p. 252 / BF p. 88.

<sup>341</sup> *Ivi*, SKS p. 245 / BF p. 80.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

<sup>343</sup> *Ivi*, SKS p. 246 / BF p. 82.

<sup>344</sup> *Ivi*, SKS p. 247 / BF p. 83.

solo nel capitolo che precede l'*Intermezzo*: è la fede. Essa è “la condizione che abbiamo nominato, e che il paradosso dà insieme”<sup>345</sup>: la condizione per la comprensione della verità.

La fede si è già ravvisata grazie alla trattazione dell'*Intermezzo*: poiché l'instabilità del divenire reale non permetteva all'intelletto di tener fermo nemmeno il fatto che l'evento fosse accaduto, è intervenuto un organo diverso. Si tratta del contrappeso del dubbio, che ha permesso infine un equilibrio: appunto, la fede. A differenza del dubbio, che non crede anche ciò che vede, essa propriamente crede ciò che non vede.

Tale fede, tuttavia, è di tipo ben diverso da quella che si configura come la condizione per comprendere la verità. Nell'*Appendice* all'*Intermezzo*, si legge infatti: “La fede viene qui presa anzitutto in senso ordinario e generale in rapporto a ciò che è storico, ma subito dopo la fede deve essere presa in senso del tutto straordinario”<sup>346</sup>.

Infatti, la fede nel divenire reale di qualcosa è intesa in un senso più generico, e si configura come un atto volontario, dal momento che coinvolge a pieno titolo il pensiero: è frutto di una decisione, della scelta di tener fermo, nonostante la mancanza di prove, il passaggio di un evento dal possibile al reale, e si rapporta a ogni evento storico. Al contrario, la fede nel paradosso si esprime in un unico rapporto – quello, appunto, con il paradosso – e trascende la ragione stessa, poiché scaturisce proprio dal tramonto del pensiero: nella felice intesa generata dallo scontro tra l'intelletto e il paradosso, il primo rinuncia alla propria pretesa di inglobare il secondo al suo interno e, piuttosto che scandalizzarsi – poiché lo scandalo è generato proprio dalla resistenza del paradosso a essere inglobato nell'intelletto: il quest'ultimo, infatti, è la differenza assoluta, impensabile per l'intelletto – si lascia superare. Afferma Basso in proposito: “Questa fede è vincolata dunque alla Rivelazione di Cristo, non è pertanto un atto di volontà allo stesso modo in cui lo era la prima fede, ma è una *condizione* resa possibile dalla stessa Rivelazione”<sup>347</sup>. Essa è connessa all'evento storico della nascita di Cristo poiché *in quel momento* l'eterno è entrato nel tempo, ma è svincolata da esso poiché si tratta della fede nel paradosso assoluto: “È solo quest'ultimo tipo di fede che mi permette di accedere al ‘senso vissuto’ di ciò che è storico, ma quest'ultimo è svincolato (*absolutus*, appunto) dalla storicità del fatto individuato”<sup>348</sup>, prosegue Basso.

È fondamentale, dunque, tenere presente la differenza tra i due tipi di fede che Climacus menziona nell'opera, pena il fraintendimento di entrambe.

Nondimeno, è presente un elemento fondamentale che le accomuna: il credere senza bisogno di prove. Sebbene in modo diverso, entrambe le sfumature della fede credono ciò che non vedono, ossia ciò di cui non possono avere prove, rendendo in tal modo futile ogni tentativo di dimostrazione. Se per credere si ha bisogno di una dimostrazione, infatti, non è presente la fede, ma il dubbio.

Un altro autore pseudonimo, già più volte citato, fornisce un esempio molto efficace, che aiuta a comprendere meglio la potenza della fede: Anti-Climacus. Nelle battute finali de *La malattia mortale*, l'autore si scaglia contro tutti quei pastori che, per avvalorare le proprie

---

<sup>345</sup> *Ivi*, SKS p. 261 / BF p. 101.

<sup>346</sup> *Ivi*, SKS p. 285 / BF p. 131.

<sup>347</sup> I. BASSO, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, in *Strumenti e ricerche. Nuova serie*, a cura di P. Colonnello, Napoli, Guida Editore, 2019, p. 43.

<sup>348</sup> *Ibidem*.

orazioni, si impegnano a fornire prove a favore per dimostrare l'esistenza di Dio, dimostrando invece di non essere loro stessi dei veri credenti.

Osserva Anti-Climacus:

Ahimé, che incomparabile *anti-climax*: che una cosa trascenda ogni intelletto si dimostra che con tre ragioni, le quali, se valgono qualche cosa, non trascendono certamente l'intelletto ma, al contrario, devono convincerlo che questa beatitudine non supera affatto ogni intelletto giacché le "ragioni" entrano certamente nell'ambito dell'intelletto.<sup>349</sup>

Un'evidente contraddizione, che annulla totalmente il senso della fede stessa. Ma è l'esempio che l'autore porta che rende ancor più significativo il discorso: Anti-Climacus paragona un credente a un innamorato, che, intriso del sentimento verso la persona amata, potrebbe parlarne in continuazione, per giorni interi, e tuttavia mai gli verrebbe in mente di dover dimostrare il suo amore, mai si sforzerebbe di trovare "tre ragioni" che giustificino il suo innamoramento. Se poi fosse qualcun altro a pretendere da lui che dimostri il suo amore con delle prove, egli si insospettirebbe: perché mai, infatti, un innamorato dovrebbe aver bisogno di far valere il suo sentimento con delle prove?

Continua Anti-Climacus:

Un credente è certamente un innamorato; anzi, il più innamorato degli innamorati è soltanto un ragazzo nell'entusiasmo in confronto di un credente. Ora, immaginiamoci un innamorato. Egli, ne siamo sicuri, sarebbe in grado di parlare tutti i santi giorni [...] del suo innamoramento. Ma credo che gli verrebbe in mente, credi tu che gli sarebbe possibile, non credi piuttosto che gli sarebbe un orrore parlarne cercando di dimostrare per tre ragioni ch'è qualche cosa l'essere innamorati [...]? [...] E ancora, credi forse che verrebbe in mente ad un innamorato di fare una apologia del suo amore, [...] cioè, credi ch'egli possa o voglia ammettere di non essere innamorato, denunciare se stesso di non essere innamorato? E se si proponesse a un innamorato di parlare così, non credi che ti prenderebbe per pazzo? E se egli, oltre ad essere innamorato, fosse nello stesso tempo dotato di spirito di osservazione, non credi gli verrebbe il sospetto che colui che gli ha fatto quella proposta non abbia mai saputo che cosa è innamorarsi o che voglia indurlo a tradire e a negare il suo amore, col farne l'apologia?<sup>350</sup>

A uno che sia veramente innamorato non verrebbe mai in mente di fare un'apologia del suo amore, poiché il suo amore sorpassa ogni necessità di prove e dimostrazioni: un amore che abbia bisogno di essere dimostrato con "tre ragioni" è debole, tanto quanto colui dal quale proviene la richiesta. Questo perché "il cristianesimo lo si deve credere"<sup>351</sup>, non comprendere: il comprendere è una facoltà che attiene all'intelletto, mentre per credere non serve l'intelletto, ma la fede.

La società contemporanea a Kierkegaard aveva invece dimenticato proprio tale aspetto, scivolando sempre più nella speculazione e allontanandosi dalla fede. Sostiene in proposito Garaventa: "La cristianità ha completamente dimenticato che cosa significhi 'diventare'

---

<sup>349</sup> SKS 11, p. 215 / MM p. 330.

<sup>350</sup> Ivi, SKS p. 215 / MM pp. 330-331.

<sup>351</sup> Ivi, SKS p. 208 / MM p. 319.

cristiani – vivere nella sequela di Cristo che, in quanto ‘maestro’ e ‘modello’ di vita, deve essere non tanto ammirato, quanto imitato”<sup>352</sup>.

Ora, sebbene Anti-Climacus si riferisca nello specifico alla fede cristiana, tale esempio può calzare anche per la fede intesa da Climacus in senso più generico: tentare di trovare delle ragioni per cui qualcosa sia diventata reale è quasi assurdo, poiché non esistono elementi sensibili che possano fungere da prove per tale dimostrazione. Come affermato nell’*Intermezzo*, ciò che si può cogliere con i sensi è la presenza di qualcosa, non il suo divenire reale a partire dalla possibilità. Tale passaggio è competenza della fede, che può tener fermo il fatto che un evento è divenuto reale senza bisogno di vederlo. Questo perché la fede, come osserva Basso, “è quasi come un organo percettivo sensibile al paradosso assoluto”<sup>353</sup>.

### 3. *Discepolo contemporaneo e di seconda mano: una distanza solo temporale*

Il Dio si è dunque manifestato, si è fatto uomo e ora cammina tra gli uomini. Egli ha come unico obiettivo l'annuncio della sua dottrina, e perciò, con il suo errare e testimoniare al popolo, attira l'attenzione di molti, tra cui anche di chi diviene suo discepolo.

Ovunque il maestro si mostra, ecco che attorno a lui si raduna una folla curiosa di vedere, di udire, di poter raccontare ad altri di averlo visto e udito. Questa massa curiosa è forse il discepolo? Niente affatto. Oppure, nel caso che uno dei maestri ufficiali di questa città andasse disputando con lui, sarebbe costui il discepolo? Niente affatto. Se quella folla o quel maestro ufficiale *imparassero* qualcosa, allora il Dio, inteso in modo rigorosamente socratico, sarebbe soltanto l'occasione.<sup>354</sup>

Ci troviamo dunque nell'istante in cui l'eterno è entrato nel tempo, siamo testimoni dell'evento storico che permette l'avvio della coscienza eterna. La risposta alla domanda che apre *Briciole filosofiche* – se la coscienza eterna possa avere avvio storico – è ancora una volta sì, poiché l'eterno è entrato nel tempo. In questo contesto si inserisce la figura del discepolo contemporaneo, e il rapporto che egli instaura con il maestro. Dato che il momento ha significato decisivo, il maestro non può essere solo occasione per il discepolo, così come il discepolo non può esserlo per il maestro. Con il discepolo, il maestro intesse un rapporto privilegiato, proprio perché il discepolo è per lui “fratello e sorella”<sup>355</sup>, mentre il maestro è per il discepolo il Salvatore e Redentore, colui che gli ha ridato la condizione per comprendere la verità, e ciò è accaduto nel *momento*. Perciò, il discepolo non dimenticherà mai il maestro, poiché *in quel momento* egli è rinato.

È inoltre necessario ricordare che, sebbene ogni discepolo contemporaneo sia stato un testimone oculare, non ogni testimone oculare – come affermato in precedenza – è stato un

---

<sup>352</sup> R. GARAVENTA, *Kierkegaard*, in *Filosofica*, a cura di R. Radice, Milano, RCS Media Group S.p.A., 2017, vol. 11, p. 30.

<sup>353</sup> I. BASSO, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, in *Strumenti e ricerche. Nuova serie*, a cura di P. Colonnello, Napoli, Guida Editore, 2019, p. 41.

<sup>354</sup> *SKS* 4, p. 260 / *BF* p. 99.

<sup>355</sup> *Ibidem*.

discepolo, poiché il semplice testimone non ha visto che l'elemento storico, mentre l'interesse del discepolo va oltre tale elemento: "egli è infatti contemporaneo con quell'elemento storico che non potrà essere il momento dell'occasione, e questo elemento storico lo interesserà in modo diverso dall'essere puramente storico, perché per lui sarà la condizione per la sua beatitudine eterna"<sup>356</sup>.

Ma allora chi è il discepolo, se non è chi ha assistito all'evento né chi, grazie al maestro, ha avuto occasione di comprendere se stesso – provocando uno scivolamento nel socratico?

Il discepolo è colui che "a quel maestro deve *tutto*"<sup>357</sup>, poiché è colui che *ha fede*. Solo tramite la fede si può unire la contraddizione del paradosso, che è "ciò che rende eterno quanto è storico e che rende storico l'eterno"<sup>358</sup>: da un lato, grazie al paradosso l'evento storico viene reso eterno, poiché con il momento avviene la conversione e nasce la coscienza eterna; dall'altro, essendo l'eterno entrato nel tempo, esso è a tutti gli effetti un eterno "reso storico".

A questo punto, si potrebbe credere che il discepolo contemporaneo sia avvantaggiato rispetto a quello di seconda mano, essendo egli testimone oculare di quell'evento storico: d'altronde, è stato in presenza di Cristo, ha ascoltato in prima persona la sua parola e seguito per primo i suoi insegnamenti. È, dunque, informato sui fatti storici molto più di chi lo succederà. E certamente, come conferma Climacus, il privilegio per il quale il discepolo di seconda mano "proverà grande invidia" è proprio questo: il contemporaneo infatti "può andare da quel maestro ed osservarlo attentamente"<sup>359</sup>, a differenza dei discepoli successivi, che non potranno fare affidamento che sulle testimonianze dei contemporanei.

A questo punto, Climacus distingue due tipologie di discepoli di seconda mano, per farne risaltare le differenze nell'antitesi<sup>360</sup>: la prima generazione e l'ultima – contemporanea a Climacus stesso.

Per quanto riguarda la prima generazione, essa potrebbe avere il vantaggio di riuscire a recuperare testimonianze affidabili, essendo più vicina cronologicamente allo svolgimento degli eventi. Ammettendo che la vicinanza allo "scotimento prodotto da quel fatto"<sup>361</sup> costituisca un punto a favore della prima generazione, tuttavia lo è sempre in modo relativo: infatti, la prima generazione di discepoli secondari è sì ancora attraversata dalle vibrazioni di tale scotimento, che suscitano una certa attenzione, ma da tale attenzione, come accadeva per chi si fermava ad ascoltare il maestro, non scaturisce necessariamente la fede. Si tratta di un vantaggio relativo proprio per questo: la vicinanza all'evento storico non garantisce una fede più potente. L'unico vantaggio reale, conclude Climacus, è connesso alla decisione relativa al divenire reale di quell'evento storico, dunque riguardante la fede in senso più generico.

L'ultima generazione, invece, non è più interessata dal propagarsi dell'onda d'urto di quell'evento come la prima, bensì ha a che fare con le conseguenze di tale evento, "ha la prova-della-verosimiglianza del risultato, ha immediatamente dinanzi a sé le conseguenze

---

<sup>356</sup> *Ivi*, *SKS* p. 261 / *BF* p. 100.

<sup>357</sup> *Ivi*, *SKS* p. 263 / *BF* p. 103.

<sup>358</sup> *Ivi*, *SKS* p. 263 / *BF* p. 104.

<sup>359</sup> *Ivi*, *SKS* p. 265 / *BF* p. 105.

<sup>360</sup> *Ivi*, *SKS* p. 289 / *BF* p. 135: "Le antitesi, una volta accostate, risultano più evidenti, e per questo scegliamo la prima generazione dei seguaci secondari e l'ultima".

<sup>361</sup> *Ivi*, *SKS* p. 291 / *BF* p. 137.

con le quali quel fatto deve essersi esteso a tutto”<sup>362</sup>. Climacus visualizza un’ipotesi di collegamento tra la prova-della-verosimiglianza e l’inverosimile – ossia il paradosso; tuttavia, come né la vicinanza all’evento storico né la testimonianza diretta garantiscono automaticamente la fede, così avviene anche per la prova-della-verosimiglianza. Una prova dell’inverosimile basata sulla verosimiglianza sarà, pertanto, inutile. In proposito, Climacus conclude: “Ciò che Epicuro dice del rapporto del singolo con la morte [...] vale anche per il rapporto tra la verosimiglianza e la non verosimiglianza: se ci sono io, allora non c’è quella (la morte), e se c’è quella (la morte), allora non ci sono io”<sup>363</sup>.

Il discepolo di seconda mano, dunque, non fonderà la sua fede sulle conseguenze dell’evento storico, poiché “chi prende le conseguenze come qualcosa di immediato resta ingannato esattamente come chi prende la certezza immediata come se fosse la fede”<sup>364</sup>, né si trova in vantaggio per la “naturalizzazione” di quell’evento nella sua epoca: il paradosso rimane, infatti, sempre il paradosso, si svincola da ogni presa e non si lascia ridurre né dissolvere da alcuna speculazione.

A ben vedere, infatti, per quanto riguarda la certezza dell’elemento storico della nascita del Dio, nemmeno il contemporaneo è così avvantaggiato come si potrebbe credere. Egli si trova nella stessa situazione del discepolo di seconda mano: nessuno, per essere precisi, può essere completamente informato sulla venuta al mondo di Dio, se non la donna che lo ha partorito. È quindi necessario che anche il discepolo contemporaneo *creda* nell’essere diventato reale di quell’evento. Scrive in proposito Basso: “L’immediatezza dell’informazione, del resoconto dei testimoni insomma, il fatto che tale testimonianza c’è, è quanto è immediatamente presente, ma il suo essere storico, il suo ‘essere stato presente allorché divenne reale’ è un qualcosa a cui devo credere”<sup>365</sup>. Tale prospettiva permette di avvicinare una distanza intergenerazionale che si crederebbe altrimenti insormontabile. Aggiunge Basso:

È una specificazione fondamentale, questa, nell’orizzonte escatologico, poiché fonda l’uguaglianza tra il discepolo contemporaneo di Cristo e il discepolo di seconda mano. La “verità” della storia infatti, dice Climacus, è una determinazione che concerne l’essenza, non l’essere. [...] Se il fatto individuato, il suo essere storico, è dunque determinazione che concerne il suo essere, la sua verità (il suo senso vissuto) è una determinazione essenziale, concernente pertanto non la sua storicità, ma la sua absolutezza.<sup>366</sup>

Se, dunque, si opera un confronto tra un contemporaneo di Cristo, un discepolo della prima generazione successiva e un credente che vive 1843 anni dopo Cristo (è ambientato in quell’anno il *Capitolo V* di *Briciole Filosofiche*), si può notare che tra loro non vi è alcuna differenza, se non quella temporale, poiché né le conseguenze dell’evento, né la vicinanza a quello scotimento, neppure la testimonianza diretta fanno scaturire la fede, poiché essa non si lascia ridurre a speculazione: se la si fraintende in tal modo, il paradosso cessa di essere presente e rimane ancorato al momento storico, che, sebbene sia fondativo in quanto entrata

---

<sup>362</sup> *Ivi*, SKS p. 291 / BF p. 138.

<sup>363</sup> *Ivi*, SKS p. 293 / BF p. 139.

<sup>364</sup> *Ivi*, SKS p. 292 / BF p. 139.

<sup>365</sup> I. BASSO, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, in *Strumenti e ricerche. Nuova serie*, a cura di P. Colonnello, Napoli, Guida Editore, 2019, p. 42.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

dell'eterno nel tempo, ha comunque la sua collocazione cronologica. Il paradosso resta tale in ogni epoca, e il discepolo di ogni tempo fa i conti con esso, allo stesso modo del contemporaneo: ciascun credente si trova, dunque, a essere un discepolo contemporaneo, non in senso storico ma in senso assoluto.

1. Un'introduzione all'avversario

Pressappoco un secolo più tardi, fa la sua comparsa un controcanto filosofico, che si pone in dissonanza rispetto alle melodie kierkegaardiane come un rivoluzionario Schönberg rispetto a un romantico Čajkovskij. Si tratta di Emanuele Severino, uno tra i più importanti filosofi italiani del secolo scorso, il cui progetto speculativo mirava a collocarsi contro l'intera tradizione filosofica occidentale, da lui ritenuta segnata, fin dalle sue origini, da un nichilismo profondo e pervasivo.

Nato a Brescia nel 1929, studiò filosofia all'Università di Pavia e conseguì la laurea nel 1950, come allievo di Gustavo Bontadini. L'anno successivo, il giovanissimo Severino ottenne la cattedra di Filosofia Teoretica a Pavia, mentre nel 1954 fu chiamato all'Università Cattolica di Milano, dove insegnò filosofia teoretica fino al 1969. Nel frattempo, nel 1958, pubblicò *La struttura originaria*, opera cardine in cui cominciò a elaborare la sua ontologia e che pone le basi per il discorso in *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών* – opera su cui si fonderà il confronto qui proposto.

Analogamente a Kierkegaard, anche Severino ebbe un rapporto problematico con la Chiesa. La sua esperienza accademica presso l'Università Cattolica si concluse infatti con l'allontanamento dall'insegnamento, a seguito di un'indagine condotta da Cornelio Fabro<sup>367</sup> – studioso di Kierkegaard e suo maggiore traduttore italiano – che dichiarò incompatibili con la fede cattolica alcune tesi fondamentali del suo pensiero. Nel progetto severiniano di superamento del nichilismo occidentale, infatti, viene negata la funzione salvifica attribuita dal cristianesimo alla fede, mentre lo stesso cristianesimo è interpretato come una delle forme in cui si manifesta l'alienazione nichilistica dell'Occidente.

Lasciata l'Università Cattolica di Milano, Severino venne chiamato invece all'Università Ca' Foscari di Venezia, dove contribuì alla fondazione della facoltà di Filosofia e vi ricoprì la cattedra di Filosofia Teoretica.

Il pensiero di Severino prende le mosse dall'intuizione di una presenza capillare del nichilismo in tutta la storia occidentale, in un processo iniziato dal parricidio platonico di Parmenide: ammettendo che l'ente sia conteso tra l'essere e il nulla, e quindi riconoscendo la realtà del divenire, Platone avrebbe infatti infranto l'unità dell'essere, consentendo al nulla di insinuarsi al suo interno. Per questo, l'opera severiniana si propone come un tentativo di andare oltre questa spaccatura che genera ogni dualismo esistente, e di superare dunque il nichilismo, con un'ontologia che riparta da Parmenide e, stavolta, ne compia il parricidio in modo da mantenere l'essere nel suo pieno significato, mettendo così in modo definitivo l'ente al riparo dal niente.

---

<sup>367</sup> C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, p. 10: “Nell'infuriare della demitizzazione e nelle prospettive a getto continuo delle nuove ‘teologie della morte di Dio’, che percorrono in tutti i sensi la cristianità post-conciliare, doveva venire dall'Università Cattolica, sorta per difendere il pensiero ed i fondamenti della ortodossia cristiana, l'affermazione radicale – ed a mio avviso non più superabile – del principio moderno della nientità formale del cogito e la demolizione – non più recuperabile – della metafisica!”

In questo capitolo si vuole presentare un confronto tra “Severino” (Søren) Kierkegaard ed Emanuele Severino, due filosofi dai nomi simili ma dai pensieri diametralmente opposti. In particolare, il confronto verterà sulla loro differenza di visioni riguardo la storia e il presupposto che vi sta alla base: per Kierkegaard la libertà, per Severino la necessità.

## 2. Necessità o libertà?

La filosofia di Severino critica ogni aspetto su cui si basa invece la filosofia kierkegaardiana: dove vi era la libertà, subentra la necessità; dove vi era la temporalità, è introdotta l’eternità degli enti; se era presupposto il divenire, ora viene eliminata *in toto* l’oscillazione dell’ente che crea la contingenza e il divenire reale.

Severino intende ritornare a Parmenide, più precisamente alla sua concezione dell’essere – che è necessario che sia – e del non essere – che è necessario che non sia. Parmenide afferma che le differenze del mondo non siano che nomi, aleatorie denominazioni che non hanno, di per sé, alcun significato, poiché esse alludono alla dimensione del nulla<sup>368</sup>. Le differenze non afferrano la realtà, poiché la realtà vera è quella dell’essere, che è puro e indifferenziato. Interpretando Parmenide, Severino però osserva che tale definizione dell’essere non fa che renderlo un nulla, poiché di per sé l’essere di Parmenide è indeterminato, *ergo* privo di significato. Ancor prima di Platone, perciò, Severino afferma che sia stato proprio Parmenide il primo responsabile del tramonto dell’essere.

Tornati dunque a Parmenide e afferrata questa difficoltà, è necessario cambiare strada, confutare ancora questo pensiero, ma senza incamminarsi sul sentiero intrapreso da Platone.

L’“essere” (*to einai, esse*) è la condizione che impedisce alla cosa di essere un niente. La cosa non è un niente, perché è; questo “è” è appunto *to einai*, l’essere. Ma la cosa non sta al riparo dell’essere in modo definitivo: l’essere e il niente se la contendono, e quindi rimane indecisa tra i due, ossia non appartiene definitivamente né all’uno né all’altro, pur essendo sempre o con l’uno o con l’altro.<sup>369</sup>

L’oscillazione (*ἐπαμφοτερίζειν*) dell’essere descritto da Platone è problematica, poiché l’ente, in quanto ente particolare, è sensibile al mutamento e alla temporalità – infatti non è né eterno né immutabile – quindi non è totalmente all’interno dell’essere. Piuttosto, l’ente oscilla in uno stato di contingenza, in cui ciò che è conteso tra l’essere e il nulla, nonostante sia un non-niente, sia tuttavia, in una certa misura, un niente. Sostiene Severino:

L’ente in quanto ente non è immutabile, perché altrimenti ogni ente sarebbe immutabile; ma l’immutabilità di ogni ente è l’assolutamente non pensato dal pensiero occidentale. E se l’ente in quanto ente non è immutabile – cioè legato definitivamente all’essere, deciso definitivamente per l’essere – allora l’ente in quanto ente è indeciso tra l’essere e il niente

---

<sup>368</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεόν*, Milano, Adelphi, 1980, p. 21: “Nell’eleatismo, così come è interpretato da Platone, le cose, ancora, non trovano spazio: sono soltanto ‘nomi’”.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

[...]. In quanto ente, ogni ente, e quindi la totalità dell'ente, può non essere, cioè esser niente.<sup>370</sup>

Il fatto che l'ente non sia definitivamente al riparo nell'essere, e che sia esposto al nulla, fa sì che l'ente sia intriso di nulla. In questo Severino individua l'essenza del nichilismo: nella possibilità che la cosa, non essendo totalmente protetta dall'essere, possa essere niente. Restando l'ente oscillante tra l'essere e il nulla, dunque, esso non presenta delle fondamenta solide per la sua stessa esistenza, rimane indeciso e impreciso, tant'è che ci si può, di volta in volta, domandare se una cosa sia o non sia: l'ente non è, né non-è, in modo definitivo. Afferma Severino:

L'essenza del nichilismo è già qui completamente dominante e completamente inavvertita: la cosa non è un niente, e *tuttavia* può non essere, ossia essere un niente. In Platone (cioè nel pensiero che domina la storia dell'Occidente), che il non-niente sia niente non è sentito come l'impossibilità estrema; e il pensiero concentra invece ogni attenzione sull'esclusione della possibilità di conoscere una cosa che non è (un non-niente nientificato), e sulle conseguenze di questa esclusione [...], sì che la cosa è ciò di cui in linea di principio, si può domandare se è, oppure se non è – e solo sul fondamento di questa domanda si può domandare anche perché qualcosa è, e non piuttosto il niente.<sup>371</sup>

Soltanto gli enti immutabili, le idee, appartengono totalmente all'essere, “superano l'indecisione”, ma, precisa Severino, “non in virtù del loro essere ente [...], ma in virtù di certi caratteri specifici che convengono loro e non ad ogni ente”<sup>372</sup>: questo perché gli enti *partecipano* di una certa idea, ma non sono a essa immediatamente riconducibili. Anche le idee sono enti, ma sono enti universali, che fungono da principio per tutti gli enti particolari; al contrario, gli enti particolari, pur essendo enti e appearing come non-niente, nel pensiero di Platone sono comunque soggetti al non essere: “E tuttavia la cosa è ente [...] solo quando nella sua oscillazione [...] si sofferma sull'essere”<sup>373</sup>. Ma “quando la cosa abbandona questo precario riparo dell'essere, la cosa è un niente”<sup>374</sup>.

Se Platone differenzia l'essere assoluto dall'ente particolare, che quindi, oscillando tra essere e nulla, subisce il mutamento e il divenire, Severino intende attribuire all'ente non la differenza, che comprende il non essere, ma un essere pieno, totale, proprio come quello descritto da Parmenide. Se quindi quest'ultimo tratta le differenze come nulla – incorrendo dunque in un errore, poiché il loro apparire non è nulla – Severino intende sottrarre la differenza dall'accostamento al nulla e attribuire all'ente il significato dell'essere parmenideo, ossia un'opposizione continua al nulla. L'essente in quanto molteplice e differente, dunque, non oscilla tra essere e non essere, al modo di Platone, ma si oppone fermamente e costantemente al nulla. L'impresa metafisica di Severino è quindi di riempire di significato l'essere parmenideo, poiché ciò che compete all'essente è la molteplicità delle sue manifestazioni, anche nel loro differire.

---

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>371</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>372</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>373</sup> *Ibidem*.

<sup>374</sup> *Ivi*, p. 25.

Ecco dunque ripetuto il parricidio: l'essere, secondo Severino, non è da intendersi come indeterminato, bensì come unione delle differenze di ogni sua manifestazione. Niente più oscillazione, niente più divenire: ogni cosa, secondo Severino, è “*destinata all'essere*”<sup>375</sup>. E così, l'inizio o la fine di qualcosa non vengono da lui interpretati come una creazione dal nulla o un annientamento, ma come una semplice entrata o uscita di scena, un *apparire* o uno *scompare* dal *cerchio dell'apparire*, che non è altro che la dimensione fenomenologica in cui ogni ente eterno si manifesta:

Le espressioni “entrare” e “uscire” dal cerchio dell'apparire sono usate in senso rigoroso. Ciò che entra e esce da questo cerchio appartiene eternamente ad esso; ma dicendo che tale appartenenza “entra” nel cerchio dell'apparire si intende escludere che, in qualsiasi modo, l'appartenenza si trovi già nel cerchio; e dicendo che ne esce, si intende escludere che essa, in qualche modo, continui a trovarvisi. Pertanto ciò che entra in questo cerchio non è l'atteso, ma l'inatteso; e ciò che ne esce non è il “ricordato” ma il “dimenticato”.<sup>376</sup>

Ma il togliimento dell'oscillazione, che è l'esclusione del divenire, provoca tuttavia ulteriori esclusioni: quella del tempo, del mutamento, dunque della contingenza e, quindi, della stessa libertà. Sulla base del presupposto platonico dell'oscillazione, Severino afferma che l'ente in quanto ente è libertà, poiché slegato all'essere. Se, al contrario, non fosse libero, sarebbe schiavo, ossia legato indissolubilmente a una condizione e una soltanto. Da ciò deriva, paradossalmente, che la schiavitù sia essa stessa una derivazione della libertà, in quanto sua negazione.

Tuttavia, tale libertà è interpretata negativamente da Severino, poiché equivarrebbe a una spinta verso il niente: se infatti l'ente, in quanto libero, costituisce con l'essere un legame non definitivo, allora esso può essere sospinto verso il niente. Osserva il filosofo:

Per chi si libera da una cosa (da uno stato di cose), sciogliere i legami che lo tengono unito ad essa significa, ora, rompere il momento di equilibrio che la tiene unita all'essere e spingerla nel niente, ossia nell'opposto equilibrio che la lega al niente. Il legame con la cosa è radicalmente sciolto, perché essa è divenuta un niente.<sup>377</sup>

Secondo Severino, pensare il divenire e la libertà è proprio ciò che fa sprofondare la visione occidentale nel nichilismo: “La libertà appartiene all'essenza del nichilismo, ossia all'alienazione che, completamente inavvertita, guida e domina lo sviluppo della civiltà occidentale”<sup>378</sup>, insiste. E la cosa peggiore, a suo avviso, è che la libertà sia considerata come un'evidenza assoluta, mentre si tratterebbe, in verità, di un'illusione: infatti “si pone come evidenza originaria quel divenire e quella libertà degli enti, in cui vive, nascosta, la nientità del niente”<sup>379</sup>.

---

<sup>375</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>376</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>377</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>378</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>379</sup> *Ivi*, p. 34.

Scagliandosi contro Severino, Fabro sembrerebbe quasi fare le veci di Kierkegaard, in quanto riconosce che, secondo questi presupposti, la libertà di scelta – cara invece al filosofo danese – sia completamente tolta. Commenta aspramente:

Egli scrive con tutta sicurezza: “*tò chreòn* è, qui, la necessità” nel senso forte (DN 14) e di qui il passaggio (si fa per dire!) al concetto di “destino” come coincidenza (hegeliana e gentiliana!) di necessità e libertà. Ma quale libertà? Tutto il DN [*Destino della necessità*] mira alla negazione della libertà di scelta (Cf. spec. p. 505).<sup>380</sup>

Il secondo passo a cui Fabro fa riferimento è il seguente: “Questa impossibilità [di ogni forma di libertà e di contingenza dell’ente] significa che tutto ciò che di fatto accade è necessità che accada”<sup>381</sup>. Ne consegue che nessun atto prodotto dall’uomo sia generato dalla propria libertà e dalle proprie decisioni, ma da qualcosa che accade per necessità. Severino illustra cosa sia la volontà utilizzando l’esempio di un mortale che accende un fuoco: egli ha deciso di accendere il fuoco e, apprestandosi a farlo, “crede di padroneggiare” i mezzi con cui “è certo di stare per ottenere qualcosa”<sup>382</sup>. Ma la volontà, aggiunge, è un apparire, nello specifico “l’apparire il cui contenuto non è il destino della verità”<sup>383</sup> – ossia non è un ente eterno ma soggetto all’oscillazione. Dunque non può esistere la volontà in un sistema ove non sia presente l’oscillazione, poiché la volontà stessa presuppone il *dominio* dell’oscillazione: perciò, “la volontà è apparire di ciò che non è verità e, viceversa, l’apparire di ciò che non è verità è volontà”<sup>384</sup>.

L’oscillazione dell’ente così intesa da Platone risulta a Severino talmente insopportabile che egli estende la sua critica a ogni dualismo esistente, scagliandosi contro il *polemos* tra elementi contrari che descrivono la realtà: l’esistenza di una tale oscillazione, che crea il divenire, mette in crisi, poiché, in sostanza, nulla è veramente. Di conseguenza, ogni contrapposizione di opposti che possano contendersi un ente determinato ripetono lo stesso gioco dell’originaria contesa dell’ente tra essere e nulla, rendendo l’ente in quanto ente intrinsecamente slegato da entrambi: libero, appunto. Severino afferma infatti che i dualismi sono la radice della frammentazione del mondo e, di conseguenza, della verità: il nichilismo occidentale, sostiene il filosofo, è determinato da queste biforcazioni, che fanno oscillare la realtà, finendo per farla sprofondare nel nulla.

Il filosofo bresciano supera tale dicotomia, introducendo un concetto di destino estremamente necessario e logico, più stringente ancora di quello individuato dai Greci – inteso analogamente forse anche da Parmenide stesso, a cui Severino propone di tornare per compierne nuovamente il parricidio. Tra le pagine de *La nascita della filosofia* di Giorgio Colli, infatti, all’interno della ricerca di ciò che sta all’origine della filosofia nell’età della sapienza greca (l’età cioè dei cosiddetti presocratici, caratterizzata da un orizzonte sapienziale misterico, fatto di miti ed enigmi a cui i primi sapienti tentano di dare risposta), sono citate proprio la nozione di destino e la commistione tra necessità e possibilità, associate alla figura

<sup>380</sup> C. FABRO, *L’alienazione dell’Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, p. 154.

<sup>381</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεόν*, Milano, Adelphi, 1980, p. 505.

<sup>382</sup> *Ivi*, p. 574.

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> *Ivi*, p. 575.

di Apollo<sup>385</sup>. Senonché, le parole di Colli potrebbero contraddire Severino nella sua interpretazione così stringente della *Dike* parmenidea, che lo ha condotto a non percepire il divenire come una solida realtà, per cancellarlo invece completamente. Colli illustra infatti come il responso dell'oracolo, che prevedeva un evento futuro, non aveva in realtà nulla a che fare con la concatenazione di cause che avrebbe prodotto quell'evento, bensì stabiliva una prevedibilità.

Afferma Colli a proposito del concetto di destino nel pensiero greco:

Necessità indica un certo modo di pensare tale concatenazione, ma prevedibilità non significa necessità. Un futuro è prevedibile non perché esista un nesso continuo di fatti tra il presente e l'avvenire e perché in qualche modo misterioso qualcuno sia in grado di vedere in anticipo tale nesso di necessità: è prevedibile perché è il riflesso, l'espressione, la manifestazione di una realtà divina, che da sempre, o meglio al di fuori di ogni tempo, ha in sé il germe di quell'evento per noi futuro. Perciò quell'avvenimento futuro non può essere prodotto da una concatenazione necessaria ed essere ugualmente prevedibile; può essere il risultato di caso e necessità mescolati e intrecciati, come sembrano pensare alcuni sapienti greci, per esempio Eraclito.<sup>386</sup>

L'associazione con Apollo, a differenza di quanto si potrebbe pensare leggendo Nietzsche, ha in realtà poco a che fare con la razionalità: Colli afferma che Apollo abbia una natura doppia; di conseguenza, ciò che può apparire rigido e stringente per l'essere umano, per il dio potrebbe invece essere totalmente privo di criteri.

Conclude infatti Colli:

Il dio accenna all'uomo che la sfera divina è sconfinata, insondabile, capricciosa, folle, priva di necessità, tracotante, ma la manifestazione di essa nella sfera umana suona come un'imperiosa norma di moderazione, di controllo, di limite, di ragionevolezza, di necessità.<sup>387</sup>

Questa coesistenza equilibrata di divinazione e contingenza potrebbe stupire, considerato che non soltanto Severino, ma anche lo stesso Kierkegaard, nella persona di A, attribuiscono al destino una necessità stringente. All'interno de *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, infatti, il destino è protagonista insieme ad Antigone, che lo subisce in modo duplice: la giovane donna è infatti succube delle conseguenze del destino del padre e, per essersi ribellata alle leggi stabilite da Creonte, è condannata a perire, sepolta viva.

Tuttavia, a partire dalle parole di Colli si scorge nel concetto greco di destino una certa flessibilità, che permette la compresenza di necessità e caso: infatti, ciò che viene predetto è soltanto l'evento, non la concatenazione di cause che conducono a quell'evento. La presenza della contingenza all'interno di una concezione della vita in cui è comunque presente un destino, afferma Colli, fa concludere che non si debba parlare di necessità, poiché "necessario" non lascia spazio alla contingenza. Alla luce di queste considerazioni,

---

<sup>385</sup> Essendo studioso e traduttore di Nietzsche, Giorgio Colli affronta e rivisita i concetti di apollineo e dionisiaco appartenenti alla filosofia nietzschiana.

<sup>386</sup> G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1991, p. 45.

<sup>387</sup> *Ivi*, p. 46.

sembrerebbe perciò che Severino abbia erroneamente intrecciato destino e necessità, almeno nell'interpretazione che egli formula della *Dike* parmenidea.

Severino, tuttavia, utilizza con rigore assoluto il principio di non contraddizione, per il quale l'essere è ed è necessario che sia, ed è appunto su questo che basa la sua ontologia; tuttavia, il sistema che propone stabilisce un determinismo radicale, che ingabbia l'intera storia – o meglio, elimina definitivamente la storia, se per storia si intende il divenire del mondo nel passato, nel presente e nel futuro. Se non v'è oscillazione né libertà, crollano insieme anche la contingenza, la possibilità, il divenire e il tempo stesso: tutte espressioni da Severino considerate nichiliste. Ciò che rimane è il destino della necessità, che stabilisce come eterno e immutabile ogni ente, e spiega il divenire non più come mutamento ma come modo di manifestarsi di ogni ente che entra ed esce dal cerchio dell'apparire. Ogni cerchio dell'apparire è come un'immagine nella pellicola di un film: un'immagine ferma, che se messa in successione con altre produce l'*illusione* del movimento. Ciò che entra ed esce dalla cornice dell'immagine non svanisce nel nulla, ma esce soltanto, rimanendo comunque esistente in quanto ente.

L'alternativa di Severino al divenire è dunque un'eterna permanenza dell'oggetto, “la *permanenza* [...] dell'identità costituita dalla struttura della verità”<sup>388</sup>, che può talvolta manifestarsi e talvolta uscire dalla cornice dell'immagine, ma senza mai dissolversi nel nulla.

### 3. La storia contesa tra nichilismo e causa libera

Nemmeno la storicità si salva dal nichilismo, secondo Severino, poiché la storia ha come caratteristica la temporalità, dimensione costitutivamente segnata dal divenire. La natura provvisoria delle cose e lo stesso concetto di tempo deriva dall'individuazione del divenire come perno attorno al quale ruota ogni altra determinazione.

Nella filosofia di Severino, il tempo acquisisce un significato diverso rispetto a quello comunemente inteso, poiché non vi è alcun passaggio dalla possibilità al divenire reale, a differenza di quanto avveniva in *Briciole filosofiche*: ogni cosa, invece, entra o esce dal cerchio dell'apparire.

Ciò che entra è l'*inatteso*, inteso così poiché, pur appartenendo eternamente al cerchio, prima della sua entrata non vi si trovava; allo stesso modo, ciò che esce non lascia nel cerchio alcuna traccia, e perciò non è qualcosa di ricordato, ma di *dimenticato*. Infatti, “l'atteso appare già, e il ricordato appare ancora”<sup>389</sup>: quindi se fosse l'*atteso* a sopraggiungere, non entrerebbe nel cerchio dell'apparire, poiché era già presente come atteso, così come rimarrebbe se si manterrebbe nella memoria dopo essere uscito, poiché “*appare* come dimenticato”<sup>390</sup>. Il ricordo, perciò, deriva dal permanere di un ente nel cerchio dell'apparire, anche se in uno statuto diverso: una volta entrati nel cerchio dell'apparire, infatti, gli enti “*non* sono via via dimenticati (non vanno cioè uscendo via via dal cerchio dell'apparire) ma continuano ad apparire, sia pure come passati”<sup>391</sup>.

---

<sup>388</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεόν*, Milano, Adelphi, 1980, p. 172.

<sup>389</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>390</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>391</sup> *Ibidem*.

Nelle dense pagine del *Destino della necessità*, Severino fornisce un'immagine che illustra quanto appena spiegato: quella della legna che arde nel camino, facendosi cenere. Ora, "il nichilismo del linguaggio quotidiano"<sup>392</sup> direbbe che la legna *diventa* cenere: con la combustione, la legna si consuma, viene annientata. Tuttavia, osserva Severino, per esperire veramente la trasformazione della legna in cenere, nella coscienza la realtà della legna non deve essere dimenticata: "Lo stato precedente (la legna che ancora non è diventata cenere) deve essere conservato nella coscienza insieme allo stato susseguente (la cenere), affinché si dia coscienza di un divenire"<sup>393</sup>. In sostanza, lo stato della legna è conservato in quanto passato, anche se nel cerchio dell'apparire ha fatto la sua comparsa la cenere. Di conseguenza, il passato non è realmente "passato", poiché in una certa misura è ancora presente. Annota Severino:

Non si può dire che si ricorda il passato, ossia ciò che non *era* un niente: appunto perché è il passato che, passando, è ormai diventato un niente – lo è divenuto quanto alla sua forma specifica, anche se qualcosa di esso continua a esistere.<sup>394</sup>

In contrasto con la visione nichilista per cui il passato è annientamento, Severino propone un modo radicalmente diverso di considerarlo: in una certa misura, il passato non è passato, ma si conserva nel presente. Questo perché "nella verità dell'essere l'ente è anche quando non appare (anche quando, cioè, la sua eterna appartenenza al cerchio dell'apparire non si trova in questo cerchio)"<sup>395</sup>. Quando la legna dunque passa a essere cenere, la sua identità in quanto legna continua a esserci anche all'apparire della cenere, non scompare: nella successione degli enti nel cerchio dell'apparire, il permanere dell'identità è un "continuare ad apparire dell'identico nella successione del diverso"<sup>396</sup>. Non esiste, dunque, alcun trascorso, poiché la legna non *diviene* cenere, ma rimane nel cerchio dell'apparire come la stessa legna, anche nella successione con la cenere. Di conseguenza, afferma Severino, il ricordo non esiste, nemmeno come dimensione ideale:

L'"idealità" del passato è la conseguenza della persuasione che il passare dell'ente ne sia l'annientamento, sì che ciò che rimane nel ricordo è soltanto una rappresentazione, o l'aspetto formale di ciò che è divenuto niente.<sup>397</sup>

A tale visione si contrappone la prospettiva di William Afham e dell'esteta A, secondo i quali il ricordo non solo esiste, ma è il mezzo grazie al quale si accede a quella dimensione atemporale in cui gli eventi, una volta trascorsi, diventano eterni. Non solo: ne *Il più infelice* sembra quasi esistere una sovrapposizione ideale tra le tre dimensioni temporali – passato, presente, futuro –, in quanto l'individualità infelice può, pur essendo fisicamente nel presente, essere internamente presente nel passato, come ricordante, o nel futuro, come sperante. Una condizione, questa, di infelicità: l'individuo non vive il presente essendo presente a se stesso

---

<sup>392</sup> *Ivi*, p. 177.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> *Ibidem*.

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 197.

anche con la propria coscienza, bensì risulta proiettato verso il passato o il futuro. In particolar modo è nel ricordo che è possibile rifugiarsi, per sfuggire a ciò che incombe sulla coscienza nel presente.

Tuttavia, Severino considererebbe questo modo di esistere come la punta estrema del nichilismo, in quanto la coscienza è alienata, slegata essenzialmente dal presente: proprio perché libera, la coscienza non appartiene necessariamente al presente – e dunque all’essere – ma può vagare in dimensioni che, di fatto, sono nulla. Il passato e il futuro sono infatti considerati dal nichilismo rispettivamente come un annientamento e il niente da cui verrà creato l’ente. Seguendo il pensiero di Severino, ne risulta quanto segue:

Quando i mortali incominciano a vivere proponendosi l’annientamento dello stato di cose da cui si sciolgono (e cioè vivendo lo scioglimento come annientamento), essi incominciano a vivere in un senso essenzialmente diverso da quello ove il passato continua a essere vissuto come presente.<sup>398</sup>

Qualora l’individuo riconoscesse all’ente di essere destinato a *essere*, nulla sprofonderebbe più nel niente. Eppure, il nichilismo occidentale considera il tempo come “numero del movimento secondo il prima e il poi”<sup>399</sup>, al modo di Aristotele: un altro dualismo in cui l’ente ha da essere conteso. Nel movimento dal “prima” al “poi”, il “prima” è annientato: per assurdo, anziché libero, in questa prospettiva l’ente sembra destinato a sparire nel nulla.

Il presupposto – a detta di Severino – alienante dell’oscillazione dell’ente, che contiene in sé anche la concezione del tempo e della storia stessa, ha generato di fatto tutte le altre successive alienazioni, ossia tutte le forme di pensiero e modi di esistenza, compresa la religione cristiana. In proposito, Fabro replica, in *L’alienazione dell’Occidente*:

Conclusione: il dualismo e il trascendentismo hanno la responsabilità di aver alienato l’uomo dalla verità. Perciò oggi mancano le condizioni di ascolto del *cherygma*. Ma anche la teologia è dominata dal nichilismo metafisico: la sua accusa che il nostro tempo non consente l’ascolto è fondata su quello stesso pensiero dominante – la nientità dell’essere – che impedisce l’ascolto verace. [...] Parole di estrema gravità che il Severino ha ripetuto, aggravandole, a Roma [...] nel gennaio del 1967, le quali suonano condanna radicale di ogni religione che non si riduca a gnosi; ma soprattutto esse mettono sotto accusa il Cristianesimo nella sua caratteristica di evento storico irripetibile (ed ora sempre presente), e la “storia di salvezza” (*Heilsgeschichte*) dell’Incarnazione.<sup>400</sup>

Anche il Cristianesimo risulta scaturire dal nichilismo occidentale, in quanto inserito nel processo storico che procede dalla posizione dell’ente come libero. In *Destino della necessità*, Severino annota ciò che segue:

La libertà dell’ente, cioè il suo divenire (cioè la persuasione della nientità dell’ente) sta al fondamento tanto della dimostrazione dell’esistenza di Dio quanto della dimostrazione della

---

<sup>398</sup> *Ivi*, pp. 31-32.

<sup>399</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 12, 219b.

<sup>400</sup> C. FABRO, *L’alienazione dell’Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, p. 66.

necessità che i rapporti di produzione capitalistici siano la struttura immutabile dello sviluppo delle forze produttive, e della dimostrazione della necessità che il capitalismo si dissolva nella società comunista.<sup>401</sup>

La libertà è alienazione, e non può che generare altre alienazioni, poiché esse sono tutte conseguenza della prima: se il presupposto della storia occidentale è derivato dalla “persuasione della nientità dell’ente”, è naturale che, specialmente nella dimostrazione di un Dio eterno, ogni struttura sia pericolante, poiché nulla è ben piantato nell’essere, ma sempre esposto al niente. Dunque, afferma Severino, “ci si rende conto della precarietà e della falsità dei risultati ottenuti sul fondamento di quella persuasione, ma non ci si rende e non ci si può rendere conto che tale precarietà e falsità sono da ultimo dovute al fondamento”<sup>402</sup>.

Alla luce di tali considerazioni, si comprende maggiormente la condanna di Severino da parte di Cornelio Fabro e l’allontanamento del filosofo bresciano dall’Università Cattolica.

La tesi fondamentale e unica, evidente e incontrovertibile, della posizione severiniana è che la civiltà intera, anzi tutta la storia dell’umanità, è nichilismo, cioè che l’essere a cui si richiama è nulla in quanto ammette la contingenza e la libertà.<sup>403</sup>

Questa la sentenza di Fabro. E, in effetti, Severino conclude proprio questo: “All’interno di questo pensiero [quello platonico, nichilista] cresce la storia dell’Occidente, che quindi è storia del nichilismo”<sup>404</sup>, la cui espressione è la volontà di potenza.

Egli sostiene che la storia abbia dichiarato la sua rovina proprio nel porre l’ente come libertà: poiché l’ente è libero, slegato sia dall’essere che dal niente, “ci si può proporre di stabilire quali cose assegnare all’essere e quali al niente”<sup>405</sup>. Eppure, è proprio in tal modo che la volontà di potenza spiega le proprie ali e si impone con tutta la sua forza: facendo leva sul presupposto che l’ente è libero, essa tenta di controllare la stessa oscillazione dell’ente, manipolando così il divenire. E proprio questo è infatti il morbo che affligge la società contemporanea, afferma Severino: nella cosiddetta “civiltà della tecnica” si raggiunge “l’ultimo tratto della via dell’onnipotenza dei mortali”, ovvero “l’inizio dell’espansione estrema della forma estrema della volontà di potenza”<sup>406</sup>, che consiste nel poter stabilire arbitrariamente cosa riguarda l’essere e cosa il niente. In altre parole, una manipolazione vera e propria dell’ente stesso, data proprio dalla “disponibilità”<sup>407</sup> dell’ente a piegarsi come un metallo malleabile: “Solo in quanto è sottratto alla verità ed è reso libero, l’ente può incominciare ad avere dei padroni in terra e in cielo”<sup>408</sup>, scrive Severino.

Lo stesso accadere dell’ente è problematico, secondo il filosofo, poiché tanto la creazione quanto l’annientamento fanno parte della stessa dinamica originaria di oscillazione ontologica: nel momento in cui l’ente sopraggiunge nell’essere, si sconvolge una sorta di

---

<sup>401</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi, 1980, p. 34.

<sup>402</sup> *Ibidem*.

<sup>403</sup> C. FABRO, *L’alienazione dell’Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, p. 142.

<sup>404</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi, 1980, p. 25.

<sup>405</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> *Ivi*, p. 235.

<sup>408</sup> *Ibidem*.

equilibrio già stabilito tra le parti precedentemente in gioco. “Se l’ente esce dal niente”, annota Severino, “esso è necessariamente disorganico rispetto al già esistente in cui esso sopraggiunge. Infatti, prima di sopraggiungere nel già esistente, l’ente è nulla e in quanto è nulla esso ha un rapporto nullo col già esistente”<sup>409</sup>. Severino individua una distanza abissale tra le cose esistenti e quelle ancora non esistenti, affermando di fatto che l’ente che sopraggiunge sia creato *ex nihilo* e che non esista una dimensione di possibilità, in cui l’ente non è ancora diventato reale ma è semplicemente – per dirlo in termini aristotelici – in potenza.

Johannes Climacus avrebbe molto da ridire in merito: l’intero *Intermezzo* delle *Briciole filosofiche* basterebbe da sé a formulare un’arringa eloquente in difesa della libertà. Il perno di tutto, sia di ciò che accade per nostra volontà, sia di ciò che sfugge al nostro controllo, sta dunque nella libertà, come spiega Climacus nell’*Intermezzo* di *Briciole filosofiche*: una causa libera sta infatti alla base di ogni evento e decisione, e rendendo dunque *possibile* ogni divenire reale, non *necessario* – nemmeno quando è già passato. Se si esclude una tale dimensione di possibilità, infatti, si nega la contingenza, e nulla può realmente divenire. L’ipotesi di Severino è invece precisamente questa: nulla *può* divenire, perché non c’è possibilità, ma solo *aut-aut*: o essere, o niente.

Quasi in risposta proprio all’*Intermezzo*, in *Destino della necessità* si legge: “La volontà (la fede) che il divenire esista – la volontà che apre il senso del divenire – è infatti, *in quanto tale* [...], un’anticipazione e entificazione del niente”<sup>410</sup>. Se il niente è presupposto come ciò che precede ogni cosa e da cui ogni cosa scaturisce, viene considerato esso stesso come un ente, e il divenire ne è la prova definitiva, in quanto viene anticipato già nella coscienza che un ente sopraggiunga dal niente.

Per questo l’oscillazione dell’ente è così problematica: se l’ente è esposto al niente, può sprofondarvi; ma l’ente *è*, dunque è *destinato* a essere<sup>411</sup>; deve perciò ricadere interamente nella sfera dell’essere. Secondo l’ontologia proposta da Severino, ogni ente è eterno e immutabile e, in quanto tale, si oppone eternamente e costantemente al nulla: “L’essere tiene già da sempre sollevata ogni cosa al di fuori del niente. Per questo suo tenersi già da sempre e per sempre sollevato nell’essere, il Tutto *sta* senza tremare”<sup>412</sup>. L’ente è dunque messo a riparo nell’essere in modo definitivo, e l’accadere degli enti non è che un inoltrarsi nella “luce dell’apparire”<sup>413</sup>. Osserva infatti il filosofo:

Solo l’immutabile può inoltrarsi nella luce dell’apparire e ritirarsi da essa, giacché nessun ente è mutevole (ossia un ἐπαμφοτερίζειν tra l’essere e il niente). E solo la luce dell’apparire può posarsi sugli enti senza alterarli, giacché essa è appunto il *loro* apparire, il loro mostrarsi così come sono. L’inoltrarsi nell’apparire non è l’inoltrarsi nell’essere.<sup>414</sup>

Nel cuore dell’ontologia severiniana si trova dunque questo: l’eternità degli enti, che, non essendo oscillanti, non *divengono*, ma *sono*. In quanto pienamente appartenenti all’essere, gli

---

<sup>409</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>410</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>411</sup> *Ivi*, p. 126: “

<sup>412</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>413</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>414</sup> *Ivi*, p. 127.

enti sono dunque *destinati* a essere; di conseguenza, il loro apparire non è un divenire dal nulla all'essere, bensì un semplice manifestarsi.

Tornando alla civiltà della tecnica, Severino osserva che la tecnica altro non sarebbe che un mezzo con il quale l'uomo vuole affrancarsi da ogni suo limite, per esercitare il proprio controllo sulla realtà: "Il dominio tecnologico non è soltanto il guidare la oscillazione dell'ente, ma è la *volontà* di guidarla"<sup>415</sup>. Il bersaglio della critica severiniana è la volontà di potenza da cui è caratterizzata la società contemporanea, una volontà di dominio che porta al voler guidare l'oscillazione dell'ente. E ciò che ha portato a una tale degenerazione è proprio il nichilismo del principio su cui poggia l'intero pensiero occidentale, ossia l'oscillazione ontologica.

In modo differente, anche Kierkegaard si oppone a una volontà di dominio: a suo avviso, la tendenza della sua epoca è di aver dimenticato cosa significhi esistere. La critica all'oggettività e alla comunicazione dialettica presente nella *Postilla conclusiva non scientifica* punta infatti proprio a smontare la convinzione che la dimostrazione scientifica possa afferrare ogni verità, conferendo automaticamente validità ai propri risultati: ciò su cui qui insiste Johannes Climacus è proprio il fatto che esistano saperi che sfuggono anche alle più strette maglie della dialettica, che, nel tentativo di afferrarle, se ne allontanano invece sempre di più.

Tuttavia, Kierkegaard-Climacus non si riferisce al progresso tecnologico: la sua denuncia alla scienza fa emergere il carattere violento che la ragione assume nel volersi appropriare di ogni verità. L'esempio più lampante è il caso della fede: qualsiasi sforzo dell'intelletto volto a comprendere il paradosso risulta infatti inevitabilmente fallimentare, in quanto non è con la ragione che lo si può comprendere, ma grazie al suo tramonto. Se l'intelletto non tramonta nel suo incontro con il paradosso ma, al contrario, si ostina a voler inglobare il paradosso dentro di sé, non farà che ingaggiare un inseguimento che non avrà mai fine.

Un altro esempio, forse più simile alla critica severiniana, è quello della disperazione maschile presentata nella *Malattia mortale*: la volontà di una libertà assoluta si manifesta qui come la forma più acuta di disperazione, quella cioè di non accettare alcun limite e di pretendere di porsi come principio di se stessi. Il disperato dell'ostinazione pretende di eliminare la propria limitatezza per porsi in modo assoluto, cadendo inevitabilmente nel fallimento. Anti-Climacus definisce questo tipo di disperato come un re senza terra, poiché le sue sono solo sperimentazioni, che non si fondano su nulla, né conducono a qualcosa. Un soggetto non può porsi, infatti, come principio assoluto di se stesso, poiché egli stesso è, per definizione, limitato. La pretesa di una libertà assoluta, e di conseguenza la pretesa di controllo di ogni determinazione dell'io, è dunque una forma di disperazione, la cui soluzione è, per tornare nuovamente a Wilhelm, propriamente di disperare: così il soggetto può vedersi nella sua trasparenza, e può accettare i propri limiti così come le proprie possibilità di agire.

La reazione di Kierkegaard alla suddetta esigenza dell'intelletto non è quella di stabilire con certezza a che statuto appartenga il paradosso, poiché la verità sta nel *rapporto* del soggetto al paradosso – ma anche, più in generale, con l'esistenza stessa. Kierkegaard sprona quindi il lettore a non lasciarsi vincere dal desiderio di dominio di ogni informazione, che a sua volta è fondato sull'angoscia verso ciò che non si può prevedere né controllare: attraverso i suoi

---

<sup>415</sup> *Ivi*, p. 237.

pseudonimi, egli mostra non solo che esiste, per l'uomo mortale, una libertà *in situazione* e non assoluta, ma anche – e soprattutto – che la limitatezza di tale libertà non annulla, di fatto, il libero arbitrio.

Ci sono, è vero, cose che l'essere umano non può controllare: non può scegliere di nascere, né può, una volta nato, scegliere se potrà o meno andare incontro alla morte. Pur avendo in sé una capacità di trascendenza, l'essere umano, suo malgrado, è soggetto alla temporalità. Ma, come si è visto con le parole di Wilhelm, ciò non comporta un limite, anzi: è nella temporalità, *in questa vita*, che ogni soggetto può portare a compimento il proprio compito, ossia trovare e diventare quel “sé” che lo rende a un tempo uguale – come essere umano universale – e diverso da ogni altro – come soggetto particolare.

Ancora, Johannes de Silentio ha mostrato in proposito la figura del cavaliere della fede, con l'aspetto di un semplice esattore delle imposte, che trova la bellezza e il senso *in questa vita*, nella realtà e nella temporalità, accogliendo con serenità ogni avvenimento; per quanto a un primo sguardo possa sembrare banale, l'esempio dell'esattore delle imposte è calzante: l'uomo torna verso casa dopo il lavoro e, camminando, immagina di trovare a casa, al suo ritorno, un luto pasto preparato dalla moglie. Ora, se troverà il pasto immaginato, sarà felice; se invece non lo troverà, “non fa niente”<sup>416</sup>. L'esortazione di Johannes de Silentio è quella di farsi uguali al cavaliere della fede: costui in verità non è che un uomo comune, ma cammina per l'esistenza con passo tranquillo, poiché dentro di sé compie il doppio movimento della fede, ricevendo costantemente la temporalità come un dono. Il cavaliere della fede, a differenza del cavaliere dell'infinita rassegnazione, non subisce la differenza tra l'idealità interiore e la realtà esteriore, bensì armonizza le due dimensioni, lasciando spazio sia a ciò su cui ha potere, sia a ciò su cui non ne ha.

La soluzione di Severino a tale volontà di dominio, invece, è totalmente contraria: riconosciuto il disagio che deriva dall'oscillazione ontologica dell'ente e tutto ciò che ne deriva, la sua reazione è quella di estirpare il problema alla radice, distruggendo di fatto anche il tempo stesso. Se Kierkegaard punta a trovare una verità edificante per l'esistenza – che si basa proprio sul significato della libertà – allontanando ogni forma di determinismo, Severino sovverte l'intero principio su cui si è basata l'intera storia occidentale da Platone in poi, individuando il problema non tanto nel significato attribuito alla libertà e nel rapporto dell'umanità verso tale libertà, ma nella libertà stessa. Imponendo il suo stringente determinismo, Severino afferma quanto segue:

La verità [...] dice: l'ente non è un niente; cioè il Tutto è eterno, e anche l'accadimento è eterno; cioè è necessario che la terra accada. E anche: poiché ogni parte è necessariamente unita al Tutto e a ogni altra parte, l'accadimento delle cose della terra (e quindi l'accadimento delle decisioni) è necessariamente unito al Tutto.<sup>417</sup>

Nel suo commento al pensiero severiniano, Fabro critica il suo determinismo, sottolineando il contrasto tra questo e l'opposizione a prospettive deterministe in campo scientifico. Sostiene Fabro:

---

<sup>416</sup> SKS 4, p. 134 / TT p. 62.

<sup>417</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi, 1980, p. 128.

Mentre oggi tutte le scienze naturali, soprattutto nel campo della microfisica e della microbiologia, hanno abbandonato il determinismo della fisica classica e si affidano a leggi di tipo probabilistico e altrettanto dicasi delle scienze umane, Severino propugna un determinismo assoluto come la monade di Leibniz senza finestre né porte, come la sostanza spinoziana (cheché dica Severino in contrario) ch'è identità di sostanza e modi, di sostanza e attributi perché è inizialmente e costitutivamente identità di essenza e di esistenza. Inevitabile la concezione della libertà come "servitù", la negazione di libertà nel senso di fondamento della dignità della persona e pertanto della sua responsabilità di fronte al bene e al male. [...] I libri del Severino, in continuo aumento, non sono che l'identico ritornello del Tutto (passi la metafora per questo suo gioco comico-tragico) sull'identica corda del destino della necessità.<sup>418</sup>

Entrambi i "Severini" contrastano una forma di prepotenza, ma agiscono secondo presupposti antitetici: da un lato Kierkegaard si oppone all'insinuarsi del pensiero razionale in ogni ambito del reale a scapito del significato stesso dell'esistenza, proponendo un pensiero esistenzialista che mette al centro la libertà e l'equilibrio tra possibilità e necessità, e tentando di dare un valore al rapporto dell'individuo con la storia; al contrario, Severino critica la volontà di potenza e il principio su cui si basa, ossia proprio la libertà, proponendo un'ontologia fondata sul principio di non contraddizione, principio cardine invece del pensiero razionale, che annulla il divenire su cui si basa il concetto della storia.

Un relativo punto di incontro tra Kierkegaard e Severino può essere uno: il filosofo bresciano afferma infatti che il non ritenersi essenziali nella storia, e dunque il ritirarsi dall'azione, ha la stessa valenza della pretesa di diventare il più grande. "L'umiltà di non ritenersi indispensabile all'accadere ha lo stesso fondamento della volontà di voler diventare signore del Tutto"<sup>419</sup>, annota Severino.

Tuttavia, ancora una volta è nel significato di tale affermazione che le prospettive dei due filosofi divergono: in Severino essa stabilisce che la posizione del singolo individuo è ininfluente, che è indifferente la sua decisione nel destino del Tutto; Kierkegaard, al contrario, parlando attraverso Wilhelm, intenderebbe che nessun singolo è insignificante nella storia, poiché *ogni* singolo è *già* storia, in quanto esistente. Non serve dunque essere "signore del Tutto", non è necessario essere "grandi" come Nerone o Napoleone per entrare a far parte della storia, poiché non esiste una "Storia" che contiene al suo interno gli individui, bensì sono proprio gli individui stessi, ciascuno con le proprie azioni e decisioni e, ancor prima, con la propria esistenza, *sono* la storia. Perciò ogni singolo, anche il più apparentemente insignificante, compone la storia, a partire dalla propria: dalla scoperta di se stesso nel proprio eterno valore e nell'assunzione su di sé del proprio compito, ossia di trovare il proprio posto nel mondo e trovare il proprio rapporto con l'esistenza.

Le prospettive dei due filosofi collidono dunque a un livello profondo, nella dimensione più intima e fondativa dell'intera realtà: comportandosi come due forze uguali e contrarie, i due non possono che scontrarsi vicendevolmente.

---

<sup>418</sup> C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, p. 148.

<sup>419</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi, 1980, p. 448.

#### 4. Le sorti della battaglia

Con sarcasmo spietato, simile a quello che Kierkegaard stesso rivolgeva ai suoi nemici<sup>420</sup>, Fabro attacca Severino, evidenziando una difficoltà di comunicazione simile a quella teorizzata da Gorgia<sup>421</sup>:

La dichiarazione che *tutto* il pensiero, in *tutti* i tempi, in *tutte* le forme, antiche e moderne, realiste e idealiste, teiste e atee, sia caduto sotto il denominatore comune di “nichilismo”, riesce mortale per il Severino stesso più che per gli altri. E con chi potrà ormai comunicare, se tutti (idealisti e realisti, spiritualisti e materialisti ecc.) sono sprofondati nella notte del nulla? Nell’Inferno dantesco i dannati possono ancora parlare, ascoltare e rispondere, (e come!) e riescono a farsi capire benissimo dal Poeta. Qui invece tutti – non esclusi Heidegger e Bontadini e gli stessi Presocratici suoi maestri – parlano il linguaggio della Notte e del ... nulla e pertanto non solo non dicono né esprimono nulla per Severino ma neppure Severino può dire nulla ch’essi siano in grado di comprendere. Ma allora per chi scrive – e quanto scrive! – Severino? Se tutti, all’infuori di lui, siamo vittime del nichilismo di pensiero, dobbiamo rassegnarci anche al nichilismo di linguaggio come il Cratilo eracliteo [...].<sup>422</sup>

Le parole di Severino sono una sferzata a un principio di pensiero millenario, radicato fin dalle origini della filosofia: con estremo rigore logico, il filosofo si scaglia, di fatto, contro chiunque. L’attacco di Fabro sottolinea, in modo provocatorio, l’incomunicabilità di quel “destino della verità” che Severino rivendica a gran voce per superare il nichilismo occidentale. Tuttavia, soffermiamoci su questo aspetto: come verrebbe recepita la teoria severiniana dal filosofo che forse più di ogni altro avvalora e incarna il principio della libertà? Se entrambi i filosofi fossero ancora vivi, come ingaggerebbero in dibattito Severino e Kierkegaard?

Se si immaginassero in dialogo Severino e i vari pseudonimi kierkegaardiani, probabilmente si sorriderrebbe della comicità di una simile scena. Eppure, è proprio questa immagine a descrivere in modo letterale la differenza principale tra Kierkegaard e Severino: mentre Severino basa la sua filosofia sull’intuizione del nichilismo e sul suo superamento, focalizzandosi sulla correzione del *principio* su cui tutto poggia, Kierkegaard, vestendo di volta in volta panni differenti, si fa direttore di una sinfonia di prospettive, ognuna delle quali è un angolo di visuale sulla realtà, un modo di esistere – si fa portavoce dunque di un *rapporto* tra il singolo e l’esistenza. La chiave della visione kierkegaardiana, infatti, non sta tanto nella posizione di un principio – come invece sostiene Severino – quanto nell’esistenza

---

<sup>420</sup> Contro Magnús Eiríksson – sotto pseudonimo Theophilus Nicolaus –, in *Pap.* X 6 B 70, Johannes de Silentio scrive: “Stimatissimo!

Mi pare assai curioso, che ne pensate? Un uomo – che sareste Voi – scrive un libro per spiegarmi, tra l’altro, come stanno davvero le cose con la fede, la sua essenza più profonda, eccetera; cose di cui io – ahimè, oh ahimè –, scrivendone, a vostro avviso avrei dimostrato di non intendermi affatto. Ebbene, ossequiosamente Vi ringrazio, se non per l’insegnamento, certamente per l’enorme disturbo che Vi siete preso con lo scrivere questo grande libro – dico ‘enorme disturbo’ proprio perché, minore l’insegnamento, maggiore il disturbo o, in ogni caso, maggiormente devo sentirmi tenuto a ringraziarvi con espressioni eccessive”.

<sup>421</sup> DK 82 B 3: “L’essere non è; se anche fosse, non sarebbe conoscibile; se anche fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile”.

<sup>422</sup> C. FABRO, *L’alienazione dell’Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, p. 153.

di un *rapporto*: quello che intercorre tra gli stessi pseudonimi, tra il lettore e l'opera, tra le forze opposte dell'io, tra l'individuo e l'esistenza – la *sua* esistenza.

E così, mentre Severino si distacca da ogni forma di nichilismo, ribaltando completamente la prospettiva dell'intero sistema di pensiero occidentale, negando di fatto il divenire in ogni sua forma, Kierkegaard recupera, come scrive Lukács, “il valore esistenziale di un gesto”<sup>423</sup>. E lo fa proprio esplorando ciò che Severino nega, ossia la mutevolezza, il molteplice, il tragico abisso che sta fra opposti che, come binari di un treno, restano sempre paralleli, anche se in lontananza sembrano toccarsi, ma anche “il salto con cui l'anima perviene da una cosa all'altra, il salto con cui abbandona i dati sempre relativi della realtà e raggiunge l'eterna certezza delle forme”<sup>424</sup>. In più opere Kierkegaard si fa testimone di questa oscillazione del divenire, declinandolo in vari modi.

Dove Severino impone un nuovo principio, prescindendo dal soggetto e dal rapporto del soggetto a tale principio, Kierkegaard recupera proprio questo rapporto, mettendo in luce le contraddizioni dell'anima umana e il carattere multiforme dell'approccio umano all'esistenza. Poiché forse, più che seguire una logica ferrea, è necessario “strappare alla vita la coerenza”<sup>425</sup> per essere autentici.

Stabilita dunque questa fondamentale differenza di posizioni, veniamo all'ipotetico dibattito. Immaginando le risposte dei vari pseudonimi kierkegaardiani, ciascuno avrebbe qualcosa da obiettare: l'assessore Wilhelm probabilmente sorrirebbe, leggendo nel pensiero di Severino una specie di paura nei confronti della continuità, seppur diversa da quella manifestata dall'amico A; se la risposta dell'esteta al “nulla che serpeggia per l'esistenza”<sup>426</sup> era il costante mutamento, la fuga da una vera stabilità, quella di Severino si presenta, al contrario, come un irrigidimento di ogni aspetto della realtà. La critica principale di Wilhelm ricadrebbe sul tema a lui più caro: il diventare se stessi. Il determinismo di Severino ostacola infatti totalmente l'idea stessa di questo stadio esistenziale: se per Wilhelm diventare se stessi implica un lavoro interiore finalizzato a mettersi in continuità con la propria storia, venendo a patti con la temporalità umana, secondo Severino anche l'affermazione secondo cui il soggetto possa “divenire se stesso” perde di senso. Infatti, se qualcuno dovesse “diventare” qualcosa, vorrebbe dire che nel presente quel qualcosa è niente, e che in un secondo momento quell'ente apparirebbe dal niente: una prospettiva, secondo Severino, nichilista.

Spostando l'attenzione su A, a un primo sguardo sembrerebbe che egli si trovi concorde sulla soluzione drastica dell'eliminazione del divenire: d'altra parte, è in linea con il suo pensiero l'esistenza di un destino che si impone sul mondo e le sue creature. Tuttavia, la prospettiva di A vede sì l'indifferenza della scelta, ma pur sempre sullo sfondo di un tempo che, suo malgrado, scorre; al contrario, in Severino destino e divenire sono assolutamente incompatibili. Inoltre, se Severino associa a tale destino la Gioia, A vi associa un elemento tragico: nella sua rielaborazione dell'*Antigone* di Sofocle, infatti, è per riparare alla concezione etica della responsabilità che toglie ogni possibilità di azione alla sua eroina, recuperando l'elemento della colpa tragica. All'interno del destino che A intravede

---

<sup>423</sup> G. LUKÁCS, *Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza: Søren Kierkegaard e Regina Olsen*, in *Die Seele und die Formen*, a cura di Ferenc Jánossy Berlino, 1910; trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, Milano, SE, 2012, p. 55.

<sup>424</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>425</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>426</sup> *SKS* 2, p. 280 / *EE* III, p. 28.

nell'esistenza, poi, egli stesso subisce e a un tempo si compiace: all'interno dei suoi *Διαψάσματα* testimonia questa oscillazione interiore, il sapore dolce e amaro della sua pena. Con maggior fervore risponderebbe Anti-Climacus: all'interno de *La malattia mortale*, è proprio nel rapporto tra forze opposte che si fonda l'io, e nella riflessione di questo rapporto su se stesso e, contemporaneamente, nel rapporto di questa riflessione con la potenza che ha posto l'io – cioè Dio. Lo sbilanciamento di queste forze opposte – necessità e possibilità, eterno e tempo, finito e infinito – determina l'insorgere della disperazione, la malattia dello spirito per eccellenza. Guardando Severino, Anti-Climacus lo considererebbe, dunque, un disperato, più precisamente un disperato della necessità, che tuttavia non si accorge nemmeno di essere disperato, in quanto ignaro di essersi ingabbiato da sé in una visione necessaria e determinista.

Tuttavia, come già affermato in precedenza, sarebbe proprio Johannes Climacus il maggiore critico del principio posto da Severino: le prospettive dei due collidono irrimediabilmente, poiché dove il primo afferma con fermezza la causa libera che sostiene l'intero divenire della storia, il secondo estirpa dal mondo l'oscillazione che determina il divenire stesso. Tra i due probabilmente si applicherebbe *in toto* la difficoltà di comunicazione enunciata da Fabro: mantenendosi entrambi nelle proprie posizioni, nemmeno il dialogo sarebbe più possibile.

A proposito dell'eternità degli enti e della negazione del passato e del divenire, interverrebbe lo “psicologo” Constantin Constantius, autore de *La ripetizione*: ponendosi in ascolto come con quel giovane che desiderava rivivere il suo primo amore un'altra volta come fosse la prima, così si approcerebbe a Severino, domandandogli cioè il motivo del suo così forte attaccamento al passato, alla ripetibilità degli eventi e all'eternità degli enti.

Da un punto di vista “nichilista”, si potrebbe osservare che la soluzione severiniana possa essere nientemeno che uno scivolamento in quello stesso nichilismo da cui egli vuole con tutte le forze allontanarsi: il disperato bisogno di far ricadere necessariamente ogni cosa nell'essere, la soppressione del divenire e l'imbrigliare la storia a un destino, non sembrerebbero solo obiezioni all'*horror vacui* occidentale, ma anche reazioni a sentimenti di disagio originate dallo stesso *horror vacui* che egli cerca di contrastare.

Una voce più recente interviene dunque ora come un controcanto: si tratta delle parole di Guido Cusinato, che, pur trattando di Severino, può essere d'aiuto per muovere al filosofo bresciano un'obiezione.

All'interno di *Vuoto aurorale*, Cusinato rileva, similmente a Severino, l'orientamento tipicamente occidentale della metafisica della *creatio ex nihilo*, che fa scaturire “lo sconcerto per il fatto che tutto ciò che esiste è destinato a svanire nel nulla”<sup>427</sup>. Tuttavia, afferma Cusinato, accanto all'*horror vacui* già menzionato, esiste anche un *horror informis*, “che ha fatto sorgere il culto filosofico di una realtà immutabile e perfetta in cui dimorano le forme eterne”<sup>428</sup>: un irrigidimento, in sostanza, delle forme. Cusinato lo riferisce al pensiero platonico e alla sua elaborazione di una dimensione intelligibile in cui regnano gli enti eterni e immutabili, e al conseguente orrore nei confronti del mutevole che invece si trova nel mondo.

---

<sup>427</sup> G. CUSINATO, *Vuoto aurorale*, Genova, Il melangolo, 2025, p. 130.

<sup>428</sup> *Ivi*, p. 46.

Ora, con il suo nuovo parricidio parmenideo, Severino da un lato certamente si distacca completamente dall'*horror vacui*, salvando l'ente dalla sua esposizione al nulla, ma dall'altro lato sembrerebbe ricadere in un'altra delle tendenze dell'occidente, ossia l'*horror informis* sopra menzionato: la pretesa di Severino di irrigidire e cristallizzare gli enti, eliminando ogni oscillazione e, dunque, ogni divenire, ha negato anche quel principio di indeterminazione su cui si basa l'esistenza umana, che, come afferma Cusinato, a differenza degli altri animali è "ex-centrica"<sup>429</sup>. Non solo Severino nega dunque il divenire per ogni ente esistente, ma ancor più gravemente nega quella plasticità dell'emotività umana che sta alla base di ogni trasformazione nella vita di un individuo, quella plasticità che permette ciò che Wilhelm chiama "diventare se stessi".

Potrebbe essere forse considerata anche quella di Severino una forma di "volontà di potenza", in quanto tenta non solo di controllare il divenire, ma addirittura di arrestarlo? Severino afferma che "all'interno della terra isolata, ogni pena avvertita è il rifiutare di qualcosa che continua ad apparire, ossia è il volere altro di ciò che appare"<sup>430</sup> – dove per "terra isolata" si intende la percezione nichilista occidentale, in cui l'individuo si percepisce come mortale. Ma si potrebbe obiettare, in modo provocatorio come nell'attacco di Fabro precedentemente riportato, che con questa affermazione egli si intrappoli da solo, confermando che anche lui stesso, seppur in modo diverso, parta interiormente dal timore che gli enti siano destinati a cadere nel nulla.

Cusinato annota quanto segue:

Finché cerco di controllare e ridurre il reale alle mie categorie, rimango ancorato alla prospettiva autoreferenziale del mio piccolo sé. Finché la mia postura è irrigidita nella tensione oggettivante della volontà, mi limito a guardare la realtà dall'esterno e a girarle attorno.<sup>431</sup>

Nell'individuare il suo nuovo principio, Severino sembra quasi trarsi al di fuori della stessa realtà che tenta di descrivere: non c'è spazio per un'esistenza come intesa da Kierkegaard, in un sistema come il suo.

Questo irrigidimento totale del mondo in un eterno apparire sembrerebbe quindi quasi una terza via oltre a quelle individuate da Cusinato come reazioni al "*thauma*-orrore"<sup>432</sup>, una reazione di orrore al sentirsi toccati dal mondo, una sofferenza in cui la mente gira su se stessa come a spirale. Se la prima via prevede di annullare l'attaccamento al sé – via percorsa da Schopenhauer nell'ascesi e dunque nell'annullamento della "volontà di vivere" – e la seconda consiste nel separarsi dalla propria "parte mortifera"<sup>433</sup> – una via che attraversa proprio Kierkegaard-Wilhelm con il suo invito a disperare per superare la disperazione stessa –, questa terza via prenderebbe la forma di una reazione di totale rigetto di questo instabile

---

<sup>429</sup> *Ivi*, p. 31: "Mentre l'esistenza di un animale immerso nell'ambiente è rappresentabile come un cerchio, cioè un'ellisse in cui i due fuochi coincidono, l'esistenza umana è rappresentabile da un'ellisse ex-centrica, in cui i due fuochi non coincidono. Il primo fuoco è quello che la filosofia, la sociologia e la psicologia normalmente chiamano 'soggetto' [...]; il secondo fuoco invece è rimasto finora nell'ombra, e quasi sempre confuso con il primo o con una sostanza spirituale. Per distinguerlo lo chiamo 'singolarità personale'".

<sup>430</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi, 1980, p. 594.

<sup>431</sup> G. CUSINATO, *Vuoto aurorale*, Genova, Il melangolo, 2025, p. 131.

<sup>432</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>433</sup> *Ivi*, p. 134.

divenire, rigetto che risulta in una cristallizzazione totale di tutto il reale, nell'attaccamento a schemi prevedibili e nel rifiuto di lasciar andare ogni "parte mortifera", ossia il passato che trascorre diventando, appunto, passato, per considerare invece ogni ente come eterno, fino all'estremo di valutare persino la nascita e la morte come illusorie. D'altro canto, come Severino menziona le scienze psicologiche per provare che "la persuasione che l'ente sia niente [sia] considerata come uno dei tratti più caratteristici delle malattie mentali"<sup>434</sup>, allo stesso modo le scienze psicologiche si potrebbero menzionare anche a proposito della negazione del trascorrere del tempo, che può essere il riflesso di una paura dell'invecchiamento o addirittura della morte, che Severino stesso afferma invece essere appannaggio del nichilismo occidentale.

Ciò che, per contro, propone Cusinato, similmente alla caratteristica che Johannes de Silentio attribuisce all'esattore delle imposte, è di imparare a "pensare e sentire contro natura, fino ad imparare a guardare con occhi nuovi ciò che è più ovvio", poiché "il filosofo non si meraviglia di fronte al miracolo, ma compie il miracolo di meravigliarsi nei confronti di ciò che è scontato"<sup>435</sup>. All'interno della filosofia di Severino è tolta la meraviglia del diventare reale: con la sua filosofia, dunque, la filosofia stessa muore. La sentenza che Johannes Climacus rivolge a proposito di un filosofo che si meraviglia di una costruzione necessaria è lapidaria: "Come si potrebbe giungere ad ammirare una costruzione necessaria se non a costo di un nuovo tipo di contraddizione?"<sup>436</sup>

A questo punto, il dibattito ideale instaurato tra Severino e Kierkegaard con il suo esercito di pseudonimi giungerebbe a una domanda fondamentale: come è possibile l'apertura del soggetto all'esistenza, se ogni cosa è cristallizzata e ogni movimento o trasformazione vengono negati?

Anche Fabro sembra definire infondato il pensiero di Severino, affermando che il suo intervento sia simile a quello di Hegel, che, pur parlando di una logica senza presupposti e di un pensiero puro, implicitamente muove da dati dell'esperienza:

Il nichilismo dell'inizio hegeliano è un trucco come lo è (dicono!) il Ramadan dei mussulmani, che digiunano di giorno, ma si rifanno al calar del sole. Hegel e gli hegeliani (anche gli ultimi come Gentile, Bontadini, Severino...) mentre professano il pensiero puro mangiano volentieri cioè ricorrono all'esperienza di giorno e di notte.<sup>437</sup>

Proprio come Hegel, anche Severino compirebbe lo stesso errore: condannare il nichilismo, e tuttavia, ingabbiare la sua argomentazione in quello stesso nichilismo.

Se non altro, al filosofo bresciano viene riconosciuta da Fabro la sua "coerenza ferrea"<sup>438</sup>: "Il Severino si è messo all'opera con il proposito di andare fino in fondo: e bisogna convenire che l'ha fatto con tutto l'impegno"<sup>439</sup>, afferma infatti. Nonostante gli attacchi spietati che costellano il suo *L'alienazione dell'Occidente*, si riconosce in Fabro, oltre alla

<sup>434</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεόν*, Milano, Adelphi, 1980, p. 37.

<sup>435</sup> G. CUSINATO, *Vuoto aurorale*, Genova, Il melangolo, 2025, p. 135.

<sup>436</sup> SKS 4, p. 280 / BF p. 123.

<sup>437</sup> C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, p. 156.

<sup>438</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>439</sup> *Ivi*, p. 12.

preoccupazione per l'avvenire della libertà, una certa ammirazione per la coerenza del pensiero di Severino. Per questo nella “sorprendente” conclusione positiva del saggio egli invita la filosofia italiana a partire da Severino per cominciare a riflettere sulla libertà e il suo significato, senza peraltro sfociare in “dittature ideologiche dei ‘sistemi’” o nell’“immanentismo moderno”<sup>440</sup>.

Conclude infatti Fabro: “Il compromesso esprime l’indifferenza per la verità e prepara – ed è già sotto i nostri occhi – il capestro e la fossa della libertà. Tocca innalzarsi al ‘dialogo’ con i pensatori essenziali per circuire il logo dell’essere ed impegnarsi nel rischio della libertà”<sup>441</sup>.

L’estrema coerenza interna del pensiero di Severino è rischiosa, non solo in quanto attacca la fede cristiana – motivo per cui il filosofo fu allontanato dall’Università Cattolica, proprio da Fabro – ma soprattutto perché elimina, con precisione chirurgica, la libertà come principio fondativo dell’azione umana. Se la teoria severiniana rimanesse incontrastata, non rimarrebbe che comporre un *requiem aeternam* per la tragica morte della libertà.

---

<sup>440</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>441</sup> *Ivi*, p. 165.

## Conclusione

Si è dunque giunti all'epilogo di questa storia dai molti risvolti.

Attraverso le sue opere, Kierkegaard ha preso per mano il lettore e, spalancate di fronte a lui diverse porte, l'ha incoraggiato a sbirciare in ciascuna di esse.

Così il lettore si è apprestato a varcare la prima soglia, al cui interno ha scorto la lirica dialettica di Johannes de Silentio. Una perfetta premessa per cominciare il suo viaggio, per porsi nei confronti della storia non restando in disparte come un lontano osservatore, ma avvicinandosi, per vivere i fatti *in prima persona*. L'approccio alla storia di Abramo da parte di Johannes de Silentio diventa dunque paradigmatico per la comprensione della storia in generale.

In seguito, il lettore ha fatto il suo ingresso nell'ipnotico labirinto degli specchi di A, dove la danza dei mille riflessi genera a un tempo fascino e confusione: in questo labirinto, il lettore ha sperimentato l'attrazione seduttiva dello stadio estetico, con i suoi slanci poetici che colpiscono dritti al cuore; tuttavia, una volta giunto al centro, ha anche avvertito sulla pelle l'incombenza del destino che l'esteta sente gravare su di sé e sul mondo intero, un fato da cui non è possibile fuggire. Ha seguito A passo per passo, lasciandosi trasportare dall'oscillazione tra l'amore e il dolore per la pena, e vivendo su di sé il significato della disperazione.

Da questa minacciosa oscurità il lettore è stato tratto in salvo da Wilhelm, l'uomo etico, che l'ha liberato dalle spire della necessità donandogli il respiro della scelta. Lo ha spronato a fronteggiare la tempesta della disperazione, poiché nell'occhio del ciclone avrebbe trovato se stesso nel suo eterno valore: lo ha quindi incoraggiato a *scegliere* questo sé, che è la libertà, e agire in modo da dar forma alla propria esistenza e adempiere al proprio compito – quello di diventare se stesso. Il lettore ha così respirato a pieni polmoni la propria libertà, sollevando dal proprio cuore il macigno del destino e raddrizzando la propria postura: ora è pronto a far pace con l'esistenza e ad appropriarsi della sua storia, mettendosi in continuità con tutti coloro che l'hanno preceduto e trovando, al tempo stesso, ciò che lo rende davvero sé.

Tuttavia, è stato proprio nel passaggio tra un atto e il successivo che il lettore ha compreso realmente cosa fosse la possibilità di cui l'assessore Wilhelm tanto discorreva. Sotto la guida di Johannes Climacus, il lettore ha sperimentato il rigore filosofico delle categorie modali, ha afferrato la base su cui si fonda la storia stessa – la causa libera a cui fa capo la possibilità di ogni evento storico, anche già trascorso – e l'organo con cui comprenderla: la fede nel divenire reale di ogni evento, che “crede ciò che non vede” e si oppone al dubbio scettico, che invece non crede nemmeno ciò che vede.

Con queste parole Climacus ha condotto il lettore alla porta successiva, oltre la quale si nascondeva una cattedrale. Ha raccontato al lettore di un Maestro che è Salvatore e Redentore, un eterno che per amore dell'uomo entrò nel tempo facendosi uguale a lui, provando anch'egli ogni sofferenza umana, poiché “l'amore esulta se unisce quelli che sono di pari grado, ma trionfa se nell'amore rende uguale ciò che era disuguale”<sup>442</sup>. Ed ecco che il lettore ha visto un tale Maestro, che non è semplice occasione – come Socrate – ma è

---

<sup>442</sup> SKS 4, p. 234 / BF p. 66.

l'incontro con il paradosso: ha così compreso l'importanza del *momento*, l'istante della conversione e della salvezza dalla non-verità, per il quale il discepolo sarà sempre debitore al Maestro. E così anche il lettore si è fatto discepolo di seconda mano, rendendosi contemporaneo al Maestro nell'anima.

Varcato l'uscio finale, il lettore vi ha trovato un'aula di tribunale, in cui ciascun autore finora incontrato dibatteva con un nuovo avversario, Emanuele Severino, portatore di un principio diverso su cui fondare la realtà: il destino della verità, che si oppone alla contingenza e alla libertà, imbrigliando ogni ente in una ferrea necessità logica. Il lettore ha seguito il complesso incastro tra le voci come si ascolterebbe per la prima volta una sinfonia di Šostakovič, acuendo l'attenzione su ogni dissonanza di pensiero: da un lato ha considerato con ammirazione l'estrema coerenza logica di Severino, che sconfigge il nichilismo occidentale in modo ineccepibile; dall'altro lato ha espresso le sue preoccupazioni sul posto – all'apparenza inesistente – che l'esistenza della singolarità occupa in un tale sistema, e sulla possibilità di salvare la libertà dalle catene della necessità.

Tornando indietro con la mente a questo lungo viaggio, sicuramente il lettore ha compreso una cosa: non esiste un modo univoco di esistere, non esiste un solo modo di vivere la storia e la *propria* storia. Ora non gli resta che rispondere alla domanda che Kierkegaard gli ha posto, e varcare la soglia della propria destinazione.

## Bibliografia

### Opere primarie

S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, Copenaghen, 1846; trad. it. di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di Filosofia*, Bologna, Zanichelli, 1962, voll. I-II.

S. KIERKEGAARD, *Διαψάλματα*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenaghen, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1976, vol. I.

S. KIERKEGAARD, *Stadi erotici immediati, ovvero il musicale erotico*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenaghen, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1976, vol. I.

S. KIERKEGAARD, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenaghen, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1977, vol. II.

S. KIERKEGAARD, *Il più infelice*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenaghen, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1977, vol. II.

S. KIERKEGAARD, *La rotazione delle colture*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenaghen, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1978, vol. III.

S. KIERKEGAARD, *Il diario del seduttore*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenaghen, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1978, vol. III.

S. KIERKEGAARD, *L'equilibrio tra estetico ed etico nell'elaborazione della personalità*, in *Enten-Eller. Et Livs-Fragment*, Copenaghen, 1843; trad. it. di A. Cortese, *Enten-Eller. Un frammento di vita*, Milano, Adelphi, 1989, vol. V.

S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*, Copenaghen, 1843; trad. it. di C. Fabro, *Timore e tremore. Lirica dialettica di Johannes de Silentio*, Milano, BUR, 1998.

S. KIERKEGAARD, *In vino veritas*, in *Stadier paa Livets vei. Studier af Forskjellige, sammenbragte, befordrede til Trykken og undgivne af Hilarius Bogbinder (Stadi sul cammino della vita. Studi di autori vari, raccolti, dati alle stampe e pubblicati da Hilarius Rilegatore)*, Copenaghen, C.A. Rietzel, 1845; trad. it. di I. Basso, *In vino veritas. Un ricordo riportato da William Afham*, Feltrinelli, Milano, 2024.

S. KIERKEGAARD, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, Copenaghen, 1844; *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Brescia, Morcelliana, 2012.

S. KIERKEGAARD, *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*, Copenaghen, C.A. Rietzel, 1849, trad. it. di C. Fabro, *La malattia mortale. Saggio di psicologia cristiana per edificazione e risveglio*, Firenze, Sansoni Editore, 1965.

*Søren Kierkegaards Skrifter* [SKS], bd. 1-28, bd. K2-K4-K6-K7-K11, udg. af N. J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon, F. Hauberg Mortensen, København, Søren Kierkegaard Forskningscenteret e G.E.C. Gads Forlag, 1997-2013.

E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi, 1980.

### *Opere secondarie*

I. ADINOLFI, *Il cerchio spezzato. Linee di antropologia in Pascal e Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2000.

I. ADINOLFI (a cura di), *Leggere oggi Kierkegaard*, Roma, Città Nuova, 2001.

I. ADINOLFI (a cura di), *Il religioso in Kierkegaard*, Brescia, Morcelliana, 2002.

I. ADINOLFI, E. MATASSI, *Kierkegaard e la condizione desiderante. Le seduzioni dell'estetico*, Genova, Il Melangolo, 2009.

I. ADINOLFI, *Studi sull'interpretazione kierkegaardiana del cristianesimo*, Genova, Il Melangolo, 2012.

I. ADINOLFI, R. GARAVENTA, L. LIVA (a cura di), *Kierkegaard duecento anni dopo*, Genova, Il Melangolo, 2014.

I. ADINOLFI, *Il segreto di Abramo. Una lettura mistica di "Timore e tremore"*, Genova, Il Melangolo, 2018.

I. ADINOLFI, *Introduzione a S. KIERKEGAARD, Sulla seduzione. Silhouettes*, Genova, Il Melangolo, 2020.

I. BASSO, *Verità e storia in Søren Kierkegaard*, in *Strumenti e ricerche. Nuova serie*, a cura di P. Colonnello, Napoli, Guida Editore, 2019.

M. CIARAVOLO, *Prigione e manicomio in Brand e Peer Gynt di Ibsen: 1866-1867*, in *Libertà, gabbie, vie d'uscita. Letteratura scandinava della modernità e della città: 1866-1898*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2022.

M. CIARAVOLO, *The Don Juan flâneur in Copenhagen. A reading of Søren Kierkegaard's Forførerens Dagbog*, in *European Journal of Scandinavian Studies*, De Gruyter, 2025, 55 (1), disponibile su: <https://doi.org/10.1515/ejss-2025-2002>

C. FABRO, *Introduzione alle traduzioni di Briciole di filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, trad. it. di C. Fabro, Bologna, Zanichelli, 1962.

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981, disponibile su: <https://archive.org/details/fabro-cornelio.-lalienazione-dell-occidente.-osservazioni-sul-pensiero-di-e.-severino-1981/mode/2up>

R. GARAVENTA, *Kierkegaard*, in *Filosofica*, a cura di R. Radice, Milano, RCS Media Group S.p.A., 2017, vol. 11.

J. GARFF, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Copenaghen, 2000; trad. it. di S. Davini e A. Scaramuccia, *SAK. Sören Aabye Kierkegaard – Una biografia*, Roma, Castelvechi, 2013.

K. LÖWITH, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago, Illinois, 1977; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, il Saggiatore, 2010.

G. LUKÁCS, *Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza: Søren Kierkegaard e Regina Olsen*, in *Die Seele und die Formen*, a cura di Ferenc Jànossy Berlino, 1910; trad. it. di S. Bologna, *L'anima e le forme*, Milano, SE, 2012.

U. REGINA, *Introduzione. Un po' di filosofia per una fede "straordinaria"*, in *Briciole Filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Brescia, Morcelliana, 2012.

#### *Altre opere citate e consultate*

#### *Autori classici*

ARISTOTELE, *Memoria e reminiscenza*, trad. it. di G. Nastasi, Ist. It. Studi Filosofici, Napoli, 2024.

H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983.

G.W.F. HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, 1817; trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1963.

G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Aesthetik*, Berlino, 1835; trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1978.

H.R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Francoforte, 1970; trad. it. di P. Cresto-Dina, *Storia della letteratura come provocazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.

G.E. LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, trad. it. di N. Merker, *Sul cosiddetto "Argomento dello spirito e della forza"*, in *La religione dell'umanità*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Leipzig, 1874; trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Adelphi, 1974.

B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, 3 voll., Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, qui vol. I. *Textes*; trad. it. di E. Balmas, *Frammenti*, Milano, Rizzoli, 1994.

PLATONE, *Simposio*, trad. it. di F. Ferrari, Collana BUR, Milano, Rizzoli, 2020.

PLATONE, *Lettera settima*, trad. it. di M.G. Ciani, Venezia, Marsilio, 2015.

R.M. RILKE, *Duineser Elegien*, Lipsia, Insel, 1923; trad. it. di A. Landolfi, *Elegie Duinesi*, Roma, Elliot, 2022.

L.A. SENECA, *Lettere a Lucilio*, trad. it. di C. Barone, Milano, Garzanti, 2020.

SOFOCLE, *Antigone*, trad. it. di F. Ferrari, Collana BUR, Milano, Rizzoli, 1982.

S. WEIL, *Dieu dans Platon*, in *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953; trad. it. di M.H. Pieracci e C. Campo, *Dio in Platone*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Milano, Rusconi, 1974.

### *Studiosi moderni*

G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1991.

G. CUSINATO, *Vuoto aurorale*, Genova, Il melangolo, 2025.

I. GIUNTA (a cura di), *Lo sguardo obliquo. Lemmario critico su crisi e sostenibilità*, Milano, Mimesis Edizioni, 2026.

E. MORIN, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, UNESCO, 1999; trad. it. di S. Lazzari, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2001.

F. TUROLDO, *Lo stile ermeneutico di Paul Ricœur: spiegare di più per comprendere meglio*, Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy, 2017, Vol 1, n. 1, pt. II, disponibile su: <http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index>

Ministero dell'Istruzione e del Merito, *Decreto n. 221/2025*.

## *Ringraziamenti*

Guardando con un misto di nostalgia e soddisfazione il computer, attorniato dai miei volumi ancora spalancati, sparsi disordinatamente sulla scrivania, mi appresto a scrivere qualche riga di ringraziamento per congedarmi da questo scritto.

Il mio primo pensiero va proprio a Søren Kierkegaard, con il quale di tanto in tanto mi sembra quasi di riuscire a dialogare faccia a faccia: se la prima volta abbiamo danzato come nell'idillio dell'amore, oggi concludiamo insieme un viaggio più complesso e tortuoso. Ma esattamente per questo lo ringrazio: perché ancora una volta mi ha compresa profondamente. È proprio vero che le sue opere sono come specchi: nelle sfide che mi hanno proposto, mi hanno ricordato, ancora una volta, chi sono.

Grazie, come sempre, alla Professoressa Adinolfi, che mi ha permesso di incontrare questo straordinario filosofo e che mi ha seguita come relatrice in questo nuovo percorso, ancora per certi versi inesplorato. Ringrazio inoltre il Professor Ciaravolo, mio correlatore, per la sua disponibilità e per i suoi preziosi spunti di riflessione.

Un grande abbraccio va ai miei familiari, specialmente a mia madre (mia storica correttrice di bozze) e mio padre, che mi hanno sempre sostenuta in questo percorso, nei momenti di entusiasmo e di ansia, restando al mio fianco ed esultando con me per ogni traguardo raggiunto. Al mio fratellino – che tanto per me resterà sempre un po' piccolo, nonostante stia diventando grande anche lui – che ha ascoltato con santa pazienza i miei discorsi e le mie lamentele.

Alle mie nonne, i miei esempi di forza e di amore, che mi vedono crescere e diventare, piano piano, la persona che sono: alla nonna Elvia, che non perde mai occasione per spronarmi a fare del mio meglio, a non lasciarmi prendere dallo sconforto e trovare la felicità anche nei momenti più bui; e alla nonna Gaia, con la sua cura che rivolge a ogni oggetto ed essere vivente. Quante lunghe chiacchierate facciamo in compagnia, dense di argomenti filosofici e storie di antica memoria!

Un grazie va anche ai ragazzi della Torre Antica, con cui da quasi un anno condivido stancanti serate: eppure quante volte, proprio mentre portavo pizze o pulivo bicchieri, mi è capitato di afferrare un'intuizione! Talvolta è proprio quando non ci si concentra attivamente su qualcosa, che la mente la elabora meglio.

Grazie ai miei libri pazienti, che viaggiano con me, stipati in uno zaino o tenuti sotto il mio braccio; alla mia penna fedele, che mi accompagna infilata in un quaderno; grazie a tutte le biblioteche e i mezzi di trasporto che mi hanno accolta in tutti questi mesi di lavoro, e a tutta la musica e ai silenzi che mi hanno accompagnata nel percorso.

Grazie a tutti quegli istanti di pienezza e di amore, in cui ho percepito la densità del senso dell'esistenza. Grazie alla bellezza a cui mi accorgo di assistere ogni giorno, che può nascondersi anche nel più piccolo dei gesti.

Grazie ai miei amici storici, la mia seconda famiglia: Giulia, Rita, Waris, Colò (chiamarti Nicolò è un delitto, a questo punto) e Vise (stesso discorso: Alvise è troppo anonimo, ormai). Stiamo diventando adulti insieme, sperimentando le prime fatiche e responsabilità, ma la loro leggerezza mi ricorda che, a volte, la vita non va presa così tanto sul serio.

Grazie ai ragazzi del coro, gli amici di una vita, con cui, tramite la musica, condivido splendidi ricordi e nuove emozioni.

Ai miei cari amici universitari, che durante il percorso di laurea triennale sono stati i miei compagni: Gianmarco, Sofia, Benedetta, Valentina, Eleonora, Irene e Giada. Nonostante ci sentiamo poco, nell'infinito viavai di lezioni ed esami, voglio e vorrò sempre loro un gran bene.

E un ultimo grazie anche agli amici che più di recente hanno arricchito la mia vita: Michele, Francesco e Gaia, l'anello che congiunge tutti gli altri.

## **Dichiarazione del ricorso a strumenti di Intelligenza Artificiale (IA)**

La sottoscritta Marta Scomparin, matricola numero 889554, iscritta presso Ca' Foscari al corso di Laurea magistrale in Scienze Filosofiche, autrice della tesi di laurea “Una storia ‘non-storica’. La filosofia della storia nel pensiero di Kierkegaard”, relatrice Isabella Adinolfi, consapevole delle sanzioni previste dall’art. 76 del Testo unico, D.P.R. 28/12/2000 n.445, e della decadenza dei benefici prevista dall’art. 75 del medesimo Testo unico in caso di dichiarazioni false o mendaci, sotto la propria personale responsabilità ai sensi degli artt. 46 e 47 del D.P.R. 28/12/2000 n. 445,

### **DICHIARA**

di NON aver fatto ricorso a tecnologie di intelligenza artificiale generativa per supportare vari aspetti della ricerca e della scrittura del suo elaborato finale/della sua tesi di laurea.