

KIERKEGAARD

NEL BICENTENARIO DELLA NASCITA (1813-2013)

EL CRISTIANISMO DE KIERKEGAARD
SEGÚN LA IZQUIERDA POSHEGELIANA

MARÍA JOSÉ BINETTI*

EL pensamiento cristiano de Kierkegaard nace y crece en el marco del debate filosófico-teológico suscitado por las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Georg W. F. Hegel.¹ La publicación de estas *Lecciones* disparó una discusión filosófico-teológica que dominó la escena hegeliana tras la muerte de su maestro, y culminó con la ruptura de su Escuela en lo que D. F. Strauss llamó hegelianismo de «derecha» y de «izquierda».² Mientras que la derecha hegeliana reclamó la restauración del cristianismo, pero mediado por la especulación e instituido como ciencia; la izquierda proclamó la superación definitiva de la mítica religiosa y su conciencia alienante.

El pensamiento religioso de Kierkegaard da cuenta de la recepción de este debate, respecto del cual su posición resulta ambigua y original. Entre la derecha y la izquierda de Hegel, Kierkegaard asume y combina elementos de ambas vertientes, e interpreta su propuesta como el retorno al cristianismo primitivo, retorno que constituye en verdad el proyecto de una nueva conciencia religiosa y cristiana, cuya relación con el cristianismo histórico es –por lo menos– de dudosa compatibilidad. En tal contexto histórico-especulativo, la propuesta de estas breves páginas consiste en examinar algunos elementos que acercan el cristianismo de Kierkegaard a los Jóvenes de la izquierda hegeliana.

Según la izquierda de Hegel, el registro intelectualista, sustancialista y arbitrario de lo religioso debía ser definitivamente superado por una racionalidad universal y necesaria, cuya idealidad se reconociera a sí misma en y por la realidad efectiva de lo humano. La conciencia religiosa, representativa y dual, se enfrentaba así irreconciliablemente con la autoconciencia especulativa, recu-

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina (Federico Lacroce 2100, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, C.P. 1426). E-mail: mjbinetti@gmail.com

¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Berlin 1832.

² Cfr. W.J. BRAZILL, *The Young Hegelians*, Yale University Press, New Haven – London 1970, p. 51; también M. C. MASSEY, *Christ Unmasked. The Meaning of The Life of Jesus in German Politics*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill - London 1983, p. 32.

perada ahora en la identidad de lo humano. Respecto de aquella, lo divino se manifestaba como trascendencia ajena e inalcanzable; respecto de esta, como su propia creación libre, idéntica con la creación del hombre. Entre ambas, la contradicción era insalvable y la decisión, excluyente.

La coincidencia de la autoconciencia humana con lo absoluto mismo, identificado ahora de manera dialéctica con todas las cosas, determina la orientación propia de la izquierda de Hegel, en la línea de cierto humanismo de corte monista. De aquí la conocida afirmación feuerbachiana: «la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre»,³ en la cual se resume un nuevo sentido religioso. L. Feuerbach no expresa aquí una mera intencionalidad epistemológica, sino una propia identidad especulativa, cuya verdad se constituye en el seno autoprodutor de la subjetividad humana. Fuera de todo dualismo metafísico o representativo, la autoconciencia resuelve la trascendencia pura en la reciprocidad inclusiva de los términos. Por eso, el humanismo del cual se trata aquí constituye, en rigor, un absolutismo, en tanto y en cuanto lo humano es por él comprendido como el límite intrínseco de lo eterno e infinito.

En el caso de Kierkegaard, si bien su proclamación a favor del cristianismo choca a primera vista con la proclamación opuesta de los Jóvenes de izquierda, sin embargo una lectura más profunda ofrece grandes coincidencias. La primera de ellas es la negación de la posible armonía entre filosofía y cristianismo, razón y fe, estado e iglesia.⁴ La segunda, la opción por una refundación de la conciencia religiosa, más allá de la conciencia alienante del entendimiento representativo y sobre una nueva subjetividad, cuya autoconciencia coincida con la conciencia de Dios. La clave constitutiva de la singularidad religiosa propuesta por Kierkegaard consiste en la praxis autoconciente de lo eterno e infinito, afirmado como creación de la libertad. En este sentido, una misma decisión por la existencia humana concreta, devenida absoluta, lleva a Kierkegaard hacia la izquierda de Hegel.

El concepto kierkegaardiano de fe como subjetividad que agota su propia reflexión y se trasciende a sí misma en lo Otro de sí, consiste con la propuesta de un absoluto inmanente en la conciencia humana, a la vez que absolutamente diferente de ella. A propósito de esta fe dice Kierkegaard: «hay un *cómo* que tiene la propiedad de que si él es puntualmente dado, se da también el *qué*, y éste es el *cómo* de la fe. Aquí la interioridad aparece en su culminación, la de ser a la vez la objetividad. Este es un desarrollo del principio de la subjetividad que, por lo que sé, no había sido hasta ahora agotado

³ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, trad. J. L. Iglesias, Trotta, Madrid 1998, p. 65.

⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Søren Kierkegaard's Papirer, København 1909-1948* [en adelante *Pap.*] I A 75; I A 89, 94-99; x⁴ A 429; x1¹ A 14 / *Søren Kierkegaard Skrifter*, ed. Niels Jørgen Cappeørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon, 28 vols., København 1997 - [en adelante *SKS*], AA:12; AA:13-18; NB25:7; NB28:69.

o realizado en tal sentido».⁵ A diferencia del concepto clásico de fe, sostenido en la conciencia inmediata y objetiva de lo divino y en su trascendencia metafísica, la fe kierkegaardiana se justifica en la inmanencia subjetiva de lo absoluto, mediante la paradójica unidad de lo humano y lo divino repetida en cada singularidad existente. De aquí la conclusión de Kierkegaard: «Dios mismo es para nosotros este *cómo* nos ponemos en relación con Él. En el ámbito de las realidades sensibles y exteriores, el objeto es distinto del modo: hay varios modos [...] y un hombre quizás logre encontrar un modo más acertado etc. En relación con Dios el *cómo* es el *qué*».⁶ Que Dios sea el *cómo* de la subjetividad humana expresa el carácter absoluto de esta última, tanto como el devenir temporal de Aquel. Esta identidad recíproca de lo divino y lo humano es la fe, en tanto que categoría de una subjetividad autorreflexiva, dialéctica e infinita.

A tal fe responde la idea kierkegaardiana de Cristo, hombre y Dios a la vez, cuya doble naturaleza determina el paradójico sujeto-objeto de la fe, no desde el punto de vista abstracto e intelectual, sino como realidad concreta y existente. Dicho en otros términos, la realidad del hombre-Dios designa, antes que una representación abstracta, la idealidad concreta y libre de la existencia singular, lo que cada persona puede y debe llegar a ser, vale decir, lo absoluto, constitutivamente considerado como posibilidad infinita de todo hombre. Así como la humanidad divina de Cristo representa la posibilidad efectiva y universal de todo hombre singular, en el mismo sentido, el cristianismo kierkegaardiano designa una realidad subjetivamente existente.

En consonancia con Kierkegaard, la concepción cristiana de Strauss se desentiende también del Cristo abstracto, histórico y objetivo, para asumir el núcleo esencial de su mensaje, a saber, la identidad de lo humano y lo divino como realidad actual de todo hombre. Si Cristo se identificara con la encarnación única y exclusiva de Dios en un individuo particular que vivió hace 2000 años, entonces el cristianismo se reduciría a una doctrina abstracta. Pero lo cierto es que Cristo es para Strauss el signo de la realización divina del hombre, la posibilidad ideal de una síntesis, llamada a concretarse en el devenir de cada individuo. Así lo asegura: «la existencia verdadera y real del espíritu, por lo tanto, no está ni en Dios por sí mismo ni en el hombre por sí mismo, sino en el dios-hombre».⁷ La mera representación abstracta y objetiva del Cristo histórico expresa en verdad – también para Strauss – una realidad efectiva, de manera tal que lo creído y lo metafísicamente devenido se identifican. Un cristianismo que se precie de tal, debe contener en su idea la contemporaneidad

⁵ S. KIERKEGAARD, *Pap.*, x² A 299 / SKS, NB14:121.

⁶ S. KIERKEGAARD, *Pap.*, x² A 644 / SKS, NB17:70.

⁷ D. F. STRAUSS, *The Life of Jesus Critically Examined*, trad. George Eliot, Fortress Press, Philadelphia 1972, § 150.

de lo divino en cada singular existente. Y esta es la verdad tanto de lo humano como de un absoluto que ya no se sostiene en la «infinitud fija e inmutable que acompaña a lo finito, sino que entra en ello, produce lo finito, la naturaleza y el espíritu humano como su mera manifestación limitada, a partir del cual él eternamente retorna a su unidad».⁸ La pura reciprocidad de lo humano y lo divino recupera así la unidad última de lo real, y tal es el significado esencial de la cristología straussiana.

Kierkegaard coincide con que, desde el punto de vista objetivo, intelectual e inmediato, el cristianismo es un relato histórico, contenido por la dogmática esencial de la o las iglesias. Pero tal cosa no es el cristianismo kierkegaardiano, definido como la realidad absoluta del espíritu, reduplicado dialécticamente y atravesado por una diferencia cualitativa infinita. Así lo asegura él mismo: «es por un cómo, por una reduplicación que yo lucho: sin ella, se entiende, el cristianismo no es cristianismo».⁹ Y en el mismo sentido dice: «una cosa es introducir una doctrina en el mundo, otra cosa es interiorizarla».¹⁰ Reduplicar o interiorizar la doctrina es el sentido del cristianismo kierkegaardiano, y dado que tal doctrina no es sino la del hombre-dios, resulta que lo cristiano consiste en repetir la unidad *teándrica* por y en la subjetividad singular, finita y contingente. En una palabra, desde el punto de vista absoluto de la subjetividad, el cristianismo es la propia existencia,¹¹ determinada como hecho de conciencia singular. Lisa y llanamente, «el cristianismo es lo absoluto»,¹² y serlo es devenirlo por la síntesis paradójal de lo humano y lo divino.

De lo objetivo a lo subjetivo, de lo intelectual a lo existente, la categoría clave que a Kierkegaard le permite resignificar lo cristológico a partir del devenir absoluto es la categoría de «contemporaneidad», unidad sintética de lo temporal y lo eterno. Lo contemporáneo expresa la singularidad devenida absoluta, eterna y temporal a la vez, a imagen y semejanza de Cristo, que deviene de este modo contemporáneo de la subjetividad singular. El Cristo contemporáneo no es pensado como una historia pasada ni imaginado como idea eterna, sino repetido, reduplicado, actualizado como singularidad absoluta. La contemporaneidad designa así la relación absoluta a lo absoluto,¹³ una presencia y un presente total en el cual coexisten e insisten lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino. Lo contemporáneo es entonces una síntesis paradójal, autocontradictoria, desgarrada en su propia unidad y precisamente una en tal desgarramiento.

⁸ *Ibidem*, § 150.

⁹ S. KIERKEGAARD, *Pap.*, x³ A 431 / SKS, NB20:169.

¹⁰ S. KIERKEGAARD, *Pap.*, x⁵ A 121 / SKS, NB28:32.

¹¹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, IX A 207; x² A 603 / SKS, NB6:56; NB17:30.

¹² S. KIERKEGAARD, *Pap.*, IX A 284; IX A 292; X⁵ A 121; SV², XII 82 / SKS, NB7:27; NB7:35; NB28:32; vol. 16, p. 69.

¹³ S. KIERKEGAARD, *Pap.*, VIII¹ A 320; también x¹ A 179; SV², VII 337 / SKS, NB2:199; NB10:101; vol. 10, p. 50.

Claro está que la contemporaneidad de Cristo no es el objeto de un conocimiento intelectual. Ella es, en cambio, objeto de la fe en tanto que acto libre. La diferencia estriba en que, mientras que el objeto de la representación permanece fuera de la conciencia como una imagen abstracta y alienante, el objeto de la fe deviene inmanente a la conciencia como su propio sujeto. De este modo, en tanto que objeto de la fe, la realidad del dios-hombre deviene sujeto, singularidad, autopresencia espiritual de lo absoluto devenido tiempo, espacio y carne. El hecho de que Cristo sea la verdad¹⁴ y la verdad sea un ser,¹⁵ expresa la consistencia subjetiva de lo absoluto, su contemporaneidad, su replicación en el ser singular.

En una palabra, el pensamiento religioso de Kierkegaard distingue entre el Cristo de la dogmática, objeto del entendimiento finito y de una fe estatutaria, y el Cristo de la fe, sujeto efectivo de una praxis absoluta. En el primer sentido, el cristianismo es una doctrina; en el segundo sentido, el cristianismo es lo absoluto, porque lo absoluto es la singularidad. En este último caso, no es comprensible por qué lo divino se realizaría de manera perfecta en Cristo e imperfecta en el resto de los hombres, en tanto y en cuanto, para Kierkegaard, la contemporaneidad de lo «humano-divino» es el fin de todo y cada singular, su propia identidad.

Sobre la posible compatibilidad entre el pensamiento kierkegaardiano y la ortodoxia tradicional, algunos interpretes han considerado que el cristianismo de aquel, según el cual «Dios sólo existe en la subjetividad y para la subjetividad [...] destruyó la objetividad del cristianismo histórico».¹⁶ En efecto, desde el punto de vista de Kierkegaard, la subjetividad de la fe es la productora de una objetividad e historicidad inmanente a ella. Otros autores se refieren al peligro real y a la terrible tentación experimentada por Kierkegaard «de una identificación blasfema del hombre con Dios».¹⁷ Finalmente, para corroborar las dudas sobre la ortodoxia kierkegaardiana, valga comentar que sus propios contemporáneos lo consideraron seguidor de D. Strauss,¹⁸ cuya *Vida de Jesús* abría la puerta al hegelianismo de izquierda.

Precisamente en la línea de esta nueva conciencia religiosa, respecto de la cual D. Strauss constituyó un disparador esencial, entendemos se ubica el cristianismo de Kierkegaard, cuya conciencia, desligada de presiones institucio-

¹⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Pap.*, II A 184 / SKS, DD:73.

¹⁵ Cfr. *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, H. O. Lange, A. Ibsen, J. Himmelstrup, 2ª ed., 15 vol., Gyldendal, København 1920-1936, XII 228 / SKS, vol. 16, p. 193.

¹⁶ K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, trad. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires 1967, p. 497.

¹⁷ K. KEARNEY, *Kierkegaard's Concept of God-Man*, en «Kierkegaardiana», 13 (1984), p. 105.

¹⁸ Cfr. J. STEWART (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries*, Ashgate, Burlington-Hampshire 2007, III, p. 5.

nales, estatutarias o doctrinales, supera las representaciones objetivas, a fin de constituirse como singularidad en acto, inconmensurable y absoluta. Entre el cristianismo ortodoxo y esta nueva conciencia cristiana, lo que ha ocurrido filosóficamente es la desmitologización del relato bíblico por la elaboración conceptual de sus representaciones abstractas y la reinterpretación de su núcleo especulativo en términos existenciales. El primer hito en esta dirección fueron las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* de Hegel; el segundo, la *Vida de Jesús* de Strauss, que su propio autor concibió como un retorno al sentido esencial y concreto del cristianismo.

Al igual que Strauss, Kierkegaard quiso ser un auténtico cristiano. Ambos intentaron salvar la dogmática de una filosofía intelectualista y dualista mediante la fuerza de una subjetividad absoluta. Ambos representan, en este sentido, la emergencia de una nueva conciencia religiosa. K. Löwith la califica como el abandono de lo cristiano en el sentido objetivo de una realidad histórico-universal, y su resignificación subjetiva como posibilidad infinita de la libertad.¹⁹

Esta nueva conciencia implica asimismo que la verdad deje de ser la adecuación intelectual a un *factum* objetivo, para transformarse en una creación libre de la propia subjetividad. De este modo se produce dialécticamente lo divino en la alteridad inconmensurable de lo humano. En lugar de la conciencia alienada y abstracta de un dios trascendente, se introduce aquí su inmanencia subjetiva, idéntica al carácter absoluto del singular. Para esta nueva conciencia, la libertad y el amor son el verdadero culto religioso, porque lo divino es fuerza subjetiva, libertad en acto, singularidad existente.

DEVENIR-SUJET ET PASSION DE LA VÉRITÉ SELON KIERKEGAARD

FRANÇOIS BOUSQUET²⁰

La question de la vérité n'est pas du tout seconde chez Kierkegaard. Mais à son propos on dit trop souvent: saut, absurde, irrationalisme, philosophie subjective surtout. On voudrait ici réévaluer les positions philosophiques de Kierkegaard concernant la vérité, autour d'un thème capital, qui apparaît dans le *Post-Scriptum*, mais comporte de vastes harmoniques dans l'ensemble de l'œuvre: «la vérité est de devenir sujet».

On notera que nous évitons la formule: « la vérité, c'est la subjectivité ». Les connotations qui renvoient de subjectivité à subjectivisme sont telles, qu'elles feraient faire un contre-sens. C'est pourquoi il vaut mieux rendre l'idée exacte par cette expression: « la vérité est de devenir sujet ». En quelques mots, la dé-

¹⁹ Cfr. K. LÖWITH, *De Hegel a Nietzsche*, cit., pp. 499 ss.

²⁰ Institut Catholique de Paris, 21, rue d'Assas, 75270 Paris, Cedex 06, France. E-mail: bousquet.françois@wanadoo.fr

marche est celle-ci: l'important, dans la question de la vérité est le rapport du sujet à la vérité. Or le sujet, ou celui qui doit devenir sujet, est avant tout un existant. De là précisément naissent toute une série de paradoxes constitutifs, dans une philosophie où le medium n'est pas l'être, mais l'existence, c'est-à-dire l'être-dans-le-temps, et où le décisif est la «répétition» dans «l'instant», c'est-à-dire la reprise libre, au présent, du donné qui est tâche pour «l'individu» («l'unique»), qui doit devenir sujet en vérité de son histoire ou de son destin.

La thématization la plus extensive de tout cela se trouve sans aucun doute dans le *Post-Scriptum*, sur un chemin qu'on peut jalonne ainsi: pour dire que la vérité est question éthique, que la vérité est de devenir sujet, il faut tenir d'abord que la question de la vérité n'est pas résolue par un savoir objectif; puis il faut maintenir dans la question l'examen du rapport du sujet à la vérité. Alors il apparaît que la vérité est aussi le chemin vers la vérité, ce qui demande d'élucider «comment» doit être la subjectivité pour que ceci puisse lui apparaître. Un second volet est complémentaire dans le *Post-Scriptum* et surtout les *Miettes philosophiques*: après «la vérité est de devenir sujet», vient cette idée que «le sujet est non-vérité». La question de la vérité passe cette fois de Socrate à Pilate. Une fois déterminé plus précisément de quelle manière la vérité n'est pas un «que» mais un «comment», n'est pas ce qu'il faut savoir, mais comment il faut exister, s'ouvre le problème spécifique des *Miettes*. Dans la philosophie des stades, l'instant de la répétition est décisif, puisque la vérité n'est pas le redoublement de l'être par la pensée, mais la reprise de l'existence par la liberté. Mais tout est transformé quand on passe du stade éthique au stade du religieux B, où cette fois le paradoxe absolu est celui de l'Éternel dans le temps, mais en personne; où il existe un instant unique, quelque'un qui peut dire «je suis» la Vérité, et dont la rencontre permet au sujet de prendre conscience qu'il est non-vérité, non seulement par ignorance, mais en engageant sa responsabilité.

En prolongeant cette pensée, on voit bien vite, en cet instant unique qu'est le Christ en croix, en même temps abaissé et exalté, que la vérité, non seulement n'est pas dans le rapport du sujet à l'objet, qu'elle est non seulement est dans le rapport du sujet au sujet, mais encore dans la non-violence de ce rapport. La philosophie de l'existence se dépasse, au contact du Paradoxe absolu qui est plénitude du temps, en théologie de la vérité salutaire, qui se révèle à travers son incognito, dans le «comment exister» devant Dieu et pour les autres d'un sujet absolument unique. C'est ainsi que la vérité est aussi le chemin, et une voie qui est vie; ce qui nous indique du même coup un lieu de vérification (au sens strict de: faire la vérité): la forme de la communication de la vérité, communication qui ne peut-être qu'indirecte en ce qu'elle suscite radicalement, dans l'existence, la liberté.

Kierkegaard, qui est un auteur religieux, reste un philosophe, et pas seulement pour des raisons polémiques. L'unité de son dessein est celle d'une

réflexion sur les conditions du «devenir chrétien». Dès les premières œuvres et jusqu'à la crise ultime de *l'Instant*, violent réquisitoire contre l'état de chrétienté, et dans les écrits pseudonymes comme dans les discours religieux ou les œuvres signées, il combat l'installation dérisoire dans la possession tranquille de ce que l'on veut faire passer pour «un témoignage en faveur de la vérité», et qui est bien plutôt conformisme social et compromission bourgeoise. Ce combat de toute une vie pour le «devenir chrétien» est un combat pour la vérité, et c'est par là qu'aussi bien dans la polémique que dans la reconstruction, Kierkegaard auteur religieux est un philosophe radical. Nouveau Socrate, avec une ironie redoutable et une dialectique non moins aiguë, il met en révision les personnages et leurs idées toutes faites, et leur «vulgate» intellectuelle, en philosophie comme en théologie; et il s'adresse sur tous les registres possibles à ses contemporains.

Il est toujours possible d'être plein de réserves en lisant Kierkegaard. En particulier, touchant cette question de la vérité, la polémique contre «l'objectivité» est peut-être trop agressive. Le lecteur ne peut s'empêcher de penser qu'aujourd'hui l'humble et patiente recherche de la vérité objective est pour bon nombre de scientifiques la première et fondamentale éthique, celle sans laquelle il n'en est pas d'autre. Il faut se souvenir alors que les cibles de Kierkegaard sont à la fois le rationalisme des Lumières et la philosophie totalisante de Hegel. Et, à sa défense, il n'est pas dit que ne demeurent pas aujourd'hui comme écueils dans la recherche de la vérité le rationalisme toujours debout dans la dispersion encyclopédique et inépuisable de savoirs fragmentaires et proliférants, tandis que les idéologies globales, totalisantes avant d'être totalitaires, se partagent un monde où la vérité à l'œuvre dans le destin de chacun ne pèse pas lourd.

Au-delà des réserves, nous retiendrions volontiers des réflexions de Kierkegaard sur la vérité quatre idées majeures:

- 1) la question de la vérité est une question éthique;
- 2) parce que la vérité est question éthique, elle est aussi chemin;
- 3) la question de la vérification, au plan éthique, restera bien la question de la communication de la vérité;
- 4) enfin, la question de la vérité reste bien liée à la croyance, au sens kierkegaardien, c'est-à-dire à la passion de l'existence dans le temps.

La question de la vérité est une question éthique. Il ne s'agit pas de rabattre le vrai sur le bien, mais de dire que justement la question du bien n'est pas aveugle, et surtout, que le moment de l'objectivité est toujours relatif au sujet, en son exigence de devenir sujet. Si nous avons appris à soupçonner la non-vérité du sujet, peut-être ne l'avons-nous pas fait d'un point de vue éthique, et radicalement. Or, derrière le désir de vérité objective lui-même peut se cacher une volonté de puissance, ou de domination sociale. La «vérité-cohérence» de la logique même à la «vérité-efficace» de la technique, qui donne à l'hom-

me d'immenses puissances de manipulation. Qu'advient-il quand l'homme lui-même est considéré comme objet, massivement, et non comme sujet? La question éthique ultime que pose la recherche de la vérité pourrait bien être: quelle puissance? et pour qui? Il y a dans l'articulation de la philosophie paradoxale et de la théologie du Christ souffrant de Kierkegaard une méditation très décisive sur cette question, qui maintient à la fois que la vérité est de devenir sujet, et que le sujet est non-vérité. Mais on ne peut passer à la remise en question religieuse radicale en faisant l'économie du stade éthique.

Ceci conduit à la seconde idée majeure: parce que la vérité est question éthique, elle est un chemin. Le stade éthique est à la fois capital et instable, pour Kierkegaard; il est passage. L'éthique se conquiert sur le stade esthétique. Pourtant l'humour peut le révoquer en doute, en portant sur toutes choses le ressouvenir diffus de la non-vérité de l'homme. Alors commence, on l'a dit, avec la rencontre du Paradoxe absolu, le questionnement proprement religieux-chrétien sur la vérité. Alors est posé le drame de l'absolu contre la puissance, de l'humilité contre l'humiliation. Mais ce qu'il faut tenir fortement, avec Kierkegaard, c'est qu'il ne s'agit pas d'une autre question, mais toujours de la question de la vérité. Parce que la vérité est exigence de devenir sujet en existant dans le temps, l'objectivité de la question se trouve dans le rapport entre sujets. Et tel est le chemin. Le devoir de vérité «objective» est peut-être premier, mais il est l'autre face d'une attitude profonde qui relève de la décision des sujets, et concerne la communication, la relation entre-eux. Pour trouver la vérité, il faut à la fois devenir soi et sortir de soi pour rencontrer l'autre (l'autre homme, dans le temps de l'histoire, et non pas le monde comme objet). Tout comme dans la rencontre du Tout-Autre, éternel dans le temps, vulnérable et souverain, le renvoi à l'historique est la pierre de touche de la répétition et de l'intériorité. D'où, sur ce chemin, les deux dernières idées majeures.

La question de la vérification, au plan éthique, restera bien la question de la communication de la vérité. Alors même que le problème ouvert par excellence est de savoir s'il y a dans l'histoire la vérité de l'histoire, le critère de vérification de ce que chacun a cru trouver sur le sujet reste: comment communique-t-il sa vérité? L'assène-t-il, dans une communication «directe»; ou bien, indirectement, c'est-à-dire en transmettant non une information, mais un mode d'existence, éveille-t-il sans violence à ce qu'il a découvert, dans un effacement de soi qui suscite la liberté de l'autre?

Enfin la question de la vérité reste bien liée à la croyance, au sens kierkegaardien, c'est-à-dire à la passion de l'existence dans le temps. Jean Wahl avait bien raison de dire que «la théorie de la vérité chez Kierkegaard est au fond une théorie de la croyance». Mais il ajoutait: «[...] la théorie de la croyance est une théorie de l'amour», et «l'amour à son plus haut point est l'éternité».²¹ Il

²¹ J. WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris, Vrin, 1974, 4^e édition, p. 289 et p. 318.

y a dans l'expérience de Kierkegaard ce sentiment qu'aimer est vouloir l'éternité de la personne qu'on aime. Ceci peut se transposer quant au problème de la vérité: l'intérêt, ou la passion de la vérité, c'est celle de l'existence dans le temps comme un passage en attente d'accomplissement. C'est en ce sens d'ailleurs qu'on ne peut pas plus renoncer à la vérité qu'à l'espérance: elle est le but et elle est le chemin, en somme elle est la vie.

EDIFICAZIONE E FEDE IN KIERKEGAARD

UMBERTO REGINA²²

Nel 1843 Kierkegaard, celandosi sotto lo pseudonimo di Victor Eremita quale editore, pubblicò *Enten – Eller*, un grosso libro in due volumi con un enigma per titolo, che si può rendere con «o – o», oppure con «Aut – Aut»; tuttavia, se lo si lascia nell'originale danese, si conserva un po' il sapore degli interrogativi che allora il libro destò. L'editore dice di aver per caso trovato tutti gli scritti, spesso scatole cinesi, nascosti in un secrétaire comprato da un rigattiere. Egli si sarebbe limitato ad attribuire tutto questo difforme materiale letterario a due molto diversi scriventi: un anonimo esteta, autore delle «Carte di A», e un moralista, un magistrato di nome Wilhelm, autore delle «Carte di B», che all'esteta scrive tre lettere, due molto ampie, veri trattati di carattere etico, e una breve lettera che serve da accompagnamento ad una «predica» intitolata: *L'edificante che sta nel pensiero che davanti a Dio noi abbiamo sempre torto*, inviata-gli a sua volta da un pastore suo amico di studi, divenuto in seguito parroco nella brughiera jutlandese.

Queste pagine, collocate al termine di *Enten – Eller*, non sono la sintesi religiosa della contraddizione fra la tesi estetica impersonata da A e l'antitesi etica sostenuta da B, alla Hegel, bensì si reggono su un'ontologia e un'antropologia rimaste estranee a *Enten – Eller*, ma che diverranno poi esplicite e decisive per tutta la successiva produzione filosofica di Kierkegaard. Le prime tracce di questa nuova impostazione concettuale risalgono alla dissertazione: *Il concetto di ironia in costante riferimento a Socrate*, con cui egli si laureò nel 1841. Qui viene confutato, tramite l'«ironia» socratica, il concetto dell'essere come «sostanzialità», nucleo del pensiero greco. Successivamente, in *De omnibus dubitandum – un saggio inedito rimasto interrotto*, elaborato negli anni 1842/1843 – Kierkegaard introdusse l'essere in quanto *inter-esse*, ossia come rapporto ontologico originario irriducibile a sostanza totalizzante:

«La riflessione è *disinteressata*. La coscienza invece è il rapporto e perciò l'interesse, una doppiezza espressa perfettamente e con pregnante doppio sen-

²² Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Verona, via San Francesco 22, 37129 Verona. E-mail: umberto.regina@univr.it

so nella parola interesse (*inter-esse*).²³ Pertanto tutto il sapere disinteressato (matematico, estetico, metafisico) non è che il presupposto del dubbio. Appena l'interesse è tolto, il dubbio non è superato ma neutralizzato, e ogni sapere siffatto è solo un regresso».²⁴

Questa semantizzazione verrà ripresa ed esplicitata nella *Postilla*, del 1846:

«L'esistere è per l'esistente il supremo interesse [*Interesse*] e l'interessamento all'esistere è la sua realtà. Ciò in cui consiste la realtà non può essere esposto nel linguaggio dell'astrazione. La realtà è un *inter-esse* [*sic*] che sta nel mezzo [*mellen*] dell'ipotetica unità di essere e pensiero».²⁵

Questa concezione dell'essere, nuova rispetto a quella risalente a Parmenide, non nega il divenire né ignora l'uomo nel suo essenziale rapportarsi sia al tempo, sia all'Eterno. Per questo in essa c'è la base concettuale per una risposta filosofica aperta all'evento cristiano del «rapportarsi *nel tempo* con l'Eterno *nel tempo*», espressione con cui Kierkegaard nella *Postilla* qualificherà la «religiosità B».²⁶

La nuova semantizzazione dell'essere come rapporto fra due inter-essenti irriducibili a sostanza unificante il tutto, consentì a Kierkegaard anzitutto di valorizzare concettualmente la figura cristiana dell'«edificazione» come enunciata da san Paolo: «Viviamo insieme con lui [Cristo]. Perciò confortatevi a vicenda edificandovi gli uni gli altri, come già fate» (1 *Ts* 5, 10-11; cfr. 1 *Cor* 8, 1; 2 *Cor* 12, 19). L'edificante, in cui si esprime la stessa compagnia di Dio e dell'uomo, non può essere vissuto egoisticamente. Dopo averne chiarito la struttura e l'importanza esistenziale in *L'edificante che sta nel pensiero che davanti a Dio noi abbiamo sempre torto*, Kierkegaard non poteva non sentire l'obbligo di comunicare col suo vero nome ai suoi lettori che quanto anonimamente egli aveva posto come sorprendente «Ultimatum» a *Enten – Eller*, un libro che come tale ignora il cristianesimo, apriva una nuova via all'autenticità cristiana con l'aiuto del pensiero cristiano.

Ed ecco che già nel 1843 Kierkegaard fece uscire ben nove *Discorsi edificanti* in tre distinti volumetti, e altri nove *Discorsi edificanti*, ancora in tre volumetti,

²³ In latino nel testo.

²⁴ S. KIERKEGAARD, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est. Un racconto*, ed. it. a cura di S. Davini, Edizioni ETS, Pisa 1995, p. 119.

²⁵ IDEM, *Opere*, cit., p. 431; SKS [7, 286].

²⁶ IDEM, *Postilla conclusiva non scientifica alla «Briciole filosofiche»*, in IDEM, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 368. Il confronto con l'originale è oggi possibile per via telematica accedendo al sito dell'edizione critica di tutti gli scritti di Kierkegaard: *Søren Kierkegaards Skrifter* [= SKS] Gads Forlag, København, 1997-2013, 28 volumi, ciascuno dei quali accompagnato da un *Kommentar*, quindi complessivamente 56 volumi. L'opera è dovuta alla Fondazione «Søren Kierkegaard Forskningscenteret» collegata all'Università di Copenhagen. Fra parentesi quadre indicherò il numero del volume seguito da quello della pagina. Il luogo cui qui si fa riferimento è: SKS [7, 518].

furono pubblicati l'anno successivo. Ciascuno di questi diciotto *Discorsi* ha un suo titolo particolare, che appare solo all'interno dei volumetti, tutti da lui non solo firmati, ma dedicati al padre morto nel 1838. Tutti introdotti da una Prefazione in cui egli si rivolge al «suo» lettore per coinvolgerlo personalmente in questi cammini. Sul tema dell'«edificante» sono da ricordare inoltre i *Discorsi edificanti in diverso spirito* (1847) e *Un discorso edificante*²⁷ (1850).

Peraltro, tutta la sua ricca produzione religiosa, sino alla sua morte, è incentrata sul rapporto Dio – uomo, rapporto d'amore, e per questo edificante, come risulta magnificamente esplicitato in *Gli atti dell'amore* (1847).

«L'edificante» di Kierkegaard non ha nulla a che fare con il significato generico che il termine ha nel linguaggio comune, non è il nebbioso rifugio di coloro che si sottraggono alla «fatica del concetto», come sostiene Hegel nella Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito*. Invero l'edificante cristiano è frutto di una fatica immensa: è rinuncia non solo all'istinto naturale di dar almeno «torto» a qualcun altro, ma anche all'aiuto di qualsiasi ragionamento morale e intellettuale da portare a consolidamento del proprio sé. Ci si edifica solo sprofondando.

Kierkegaard, in una luminosa pagina de *Gli atti dell'amore*, giovandosi dell'etimologia danese, articola questo paradosso nel modo seguente:

«Edificare è erigere qualcosa in altezza *a partire dal fondamento* [fra *Grunden af opføre Noget i Høiden*]. L'avverbio *op* indica la direzione verso l'alto; ma si può parlare di edificazione solo se l'altezza è al tempo stesso altezza rovesciata, profondità: «Che strano! Questo *op* [in su] nella parola *at opbygge* [edificare] indica altezza, ma indica altezza alla rovescia, come profondità; giacché edificare è costruire a partire *dal fondamento*».²⁸

Desiderare di avere sempre torto davanti a Dio vuol dire scavare fondamenta tanto profonde e solide da essere in grado di reggere l'innalzamento che all'uomo viene richiesto per poter stare *davanti* a Dio, a tu per tu, perché proprio a tale parità Dio con il suo amore chiama l'uomo. L'abisso del fondamento è il presupposto di tanta altezza. Come potrebbe l'uomo diventare il dirimpettaio di Dio se lo sprofondarsi del suo fondamento non preservasse, anche nell'innalzamento fino a Dio, «l'infinita differenza qualitativa fra Dio e l'uomo» [*den uendelige kvalitative Forskjel mellem Gud og Menneske*]²⁹ che lo pseudonimo Anti-Climacus proclama in *Esercizio di cristianesimo* (1850)?

Se infatti l'uomo avesse talvolta ragione, vorrebbe dire che Dio entrerebbe a far parte dell'universo umano, ed allora fra i due non ci sarebbe più *un rappor-*

²⁷ Compreso in S. KIERKEGAARD, *Il giglio nel campo e l'uccello nel cielo, Discorsi 1849-1951*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1998, pp. 107-121.

²⁸ S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, ed. it. a cura di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2009, p. 235 [SKS IX, 214].

²⁹ IDEM., *Esercizio di cristianesimo*, in *Opere*, cit., p. 761 [SKS XII, 143].

to ma il sistema. Il desiderio dell'uomo di avere sempre torto davanti a Dio è la garanzia per restare in rapporto con lui. Il dolore che deriva da questo avere sempre torto è principio di edificazione proprio perché solo così l'uomo può impedire a se stesso di venire decostruito in quanto «singolo» a favore di un sistema che lo ingloba e in cui la sua persona si dissolve. È sulla base di questa edificazione che *Enten – Eller* può terminare con la sorprendente formula: «Solo la verità che edifica è verità per te».

Il primo della lunga serie di *Discorsi edificanti* porta il titolo: *La prospettiva della fede* [Troens Forventning]. Non è casuale che il suo sottotitolo sia: «Capodanno», in grassetto, e che esso venga ambientato in una chiesa e tenuto alla presenza di «pii ascoltatori», anche se in esso non si nomina né Cristo né il cristianesimo. Intende infatti essere una «prospettiva» verso Dio, ma solo filosofica, ed essere al tempo stesso «edificante», in quanto fa «scoprire» che «la fede» è il bene più grande acquisibile dall'uomo già in questa vita terrena, purché uno non voglia abbassarsi al piano della bestia:

«Ciò che è più grande, più nobile, più santo nell'uomo, ogni uomo l'ha, è l'originario in lui [det Oprindelige i ham], ogni uomo lo ha se vuole averlo; l'eccellenza della fede è appunto che essa può essere posseduta solo a questa condizione. Per questo la fede costituisce l'unico bene non ingannevole: perché può essere posseduta solo con l'essere costantemente acquisita, ed essere acquisita solo con l'essere costantemente prodotta» [v, 24].

Ma proprio in questo «costantemente» acquisire e produrre il bene sommo della fede si nasconde l'obiezione più ovvia e più insidiosa con cui Kierkegaard deve impegnarsi se vuole che il suo «pio uditore» si edifichi. Il cammino che gli propone è pur sempre solo una «prospettiva», riguarda dunque il futuro, vero nemico che ogni «prospettiva», compresa quella della fede, deve affrontare senza alcuna garanzia di poterlo vincere. Perché allora non limitarsi a vivere solo nel presente? Ma

«se non ci fosse alcun futuro, non ci sarebbe nemmeno alcun passato, e se non ci fosse né alcun futuro né alcun passato, allora l'uomo sarebbe privo di libertà come la bestia, il suo capo piegato verso terra, la sua anima serva del momento. In tal senso non si potrebbe certo desiderare di vivere per il presente; né certo si è pensato di viverlo in tal senso quando si è raccomandato di viverlo come cosa grande. Ma dove porre il confine?» [v, 26].

Questo «confine» è la stessa «prospettiva della fede». Questa tiene aperto all'uomo un futuro che non può essere una sua fantastica evasione dal presente proprio perché il riferimento a Dio è il criterio in base al quale l'uomo matura la possibilità di avere sempre torto, di essere «costantemente» autocritico, e di poter così impegnarsi con il presente senza distrazione di forze. Volere la prospettiva della fede equivale a conferire forza critica strategicamente vincente su ogni altra prospettiva, perché essa è l'unica prospettiva in grado

di legittimare il futuro con il presente e viceversa. Merita pertanto il nome di «fede superiore»:

«Se a causa della tua fede dimenticassi che c'è una fede superiore, essa sarebbe, nonostante la sua bellezza, buona solo per la tua perdizione. Nel caso invece che tu credessi in Dio, come potrebbe allora la tua fede essersi mutata in una bella fantasia che tu dovresti abbandonare?» [v, 33].

La specificità di questa fede si manifesta anche nel suo differenziarsi da quel «tener per vero» che Nietzsche, circa mezzo secolo dopo, rimprovererà ad ogni fede.³⁰ La fede «superiore» non «restringe» questo mondo ma lo mette tutto a disposizione, non «abbrevia» questa vita ma la pone tutta in rapporto con l'eternità, non «semplifica» l'esistenza dato che la complica coinvolgendola in ogni momento con l'irriducibile e sempre presente trascendenza di Dio.

Si potrebbe avvicinare la fede «superiore» di Kierkegaard alla fede «filosofica» di Karl Jaspers.³¹ Invero se ne differenzia perché il rapporto con il Trascendente non è «cifra» ma «vittoria»:

«Con l'eterno si può vincere il futuro, poiché l'eterno è il fondamento del futuro, e perciò si può con questo fondamento andare al fondo di quello. Ora, nell'uomo qual è la forza eterna? È la fede. Qual è la prospettiva della fede? La vittoria» [v, 28-29].

Anche l'uomo più forte e meglio armato verrebbe preso da sgomento di fronte al futuro, il nemico che egli, proprio in quanto uomo, alberga in se stesso; nessuno infatti può essere più forte di se stesso. Ma la fede «superiore» non lascia l'uomo solo, lo spinge ad andare oltre tale futuro, oltre se stesso, fino ad attingere quell'«eterno» che per lui è «l'inspiegabile, l'inconcepibile» [v, 33].

Si può, anzi si deve augurare la fede alla persona amata, ma non si potrà dargliela: «Un uomo può far molto per un altro, ma non la fede» [v, 22]. Lo si potrà tuttavia molto aiutare, con la filosofia:

«Accompagnerò il suo pensiero e lo costringerò a capire che questo è il bene più grande, e gli impedirò di lasciarsi cadere in qualche anfratto, affinché non resti oscuro per lui se può coglierlo o no; passerò con lui attraverso ogni dubbio fino a quando, se egli non ne sarà in possesso, non troverà che un'espressione per spiegare la sua infelicità: che egli non *vuole*; ciò non lo potrà sopportare, ed allora tale bene lo acquisirà. D'altra parte magnificherò davanti a lui l'eccellenza della fede, e presupponendo che egli la possieda, lo porterò a volerla possedere» [v, 25].

La prospettiva della fede è vittoria personale ma non solitaria. Svela che tutti gli uomini sono dei vincitori purché lo vogliano, e così autorizza chi ha già la

³⁰ «Che cos'è una *fede*? Come si forma? Ogni fede è un *tener per vero* [...]. Dunque un'*illusione prospettica* [...], bisogno di un mondo ristretto, abbreviato, semplificato» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, VIII/2, Adelphi, Milano 1971, fram. 9 [41], p. 15)

³¹ Cfr. U. REGINA, *La soglia della fede*, Studium, Roma 2001, pp. 59-73.

fede ad aiutare con «il pensiero» chi ancora non l'ha, a «capire» di non essere assolutamente escluso dal venire personalmente in possesso di questo sommo bene. Dunque l'uguaglianza degli uomini merita di essere posta fra i *praeambula fidei*; lo merita a doppio titolo: perché non ci può essere fede se non si presuppone l'uguaglianza fra tutti gli uomini, e perché questa uguaglianza spiana la strada alla fede.

