

Cornelio Fabro interprete della filosofia dell'esistenza: Søren Kierkegaard

1. Il fascino che suscita nel lettore l'incontro con S. Kierkegaard può essere espresso con il giudizio fabriano: "Questo è uno dei pochi autori il cui studio non delude". Eppure nel corso del tempo, anche nel momento in cui Fabro sceglie di percorrere un lungo tratto di strada del proprio itinerario intellettuale e spirituale in compagnia del filosofo danese – "appena" quarant'anni e più – numerose furono le prospettive critiche volte a cogliere aspetti parziali, che, assolutizzati, generarono analisi fuorvianti e riduttive. Basti ricordare diversi autori orientati in modo piuttosto unilaterale, il Brandes, lo Hoffding, lo Hirsch, l'Adorno, il Wahl, il Lombardi, i quali insieme a tanti altri insistevano su un'asserita evidente dipendenza di Kierkegaard dalla prospettiva pseudo-teologica di Lutero; l'autore danese non veniva chiaramente differenziato da prospettive tendenzialmente immanentistiche, disconoscendo l'intenzione e la tensione fondamentale della sua opera, quella di *far posto a Dio*. Altre valutazioni critiche furono condizionate negativamente dall'attribuzione generica della paternità dell'esistenzialismo, considerato da alcuni interpreti pseudofilosofia, da altri irrazionalismo a base negativa e per alcuni filosofi cristiani e teologi cattolici liquidazione dell'essenzialismo in una prospettiva antimetafisica¹. Occorrerebbe aggiungere all'elenco l'esplicita riprovazione dell'esistenzialismo nell'enciclica *Humani generis* del 1950 di Pio XII.

Sin dagli anni quaranta, in realtà, la constatazione dell'impossibilità

¹ Per quel che concerne la valutazione dell'esistenzialismo nelle sue diverse elaborazioni da parte di Fabro alla fine degli anni '40 cfr. C. FABRO, *Rassegna sull'esistenzialismo*, in E.C. FONTANA, *Fabro e l'esistenzialismo*, Quaderni Fabriani 2, EDIVI, 2010, pp. 29-43.

di interpretare rigorosamente la filosofia kierkegaardiana, anche a causa della esiguità dei testi tradotti disponibili, sollecitava padre Fabro a tentare di illuminare le *zone oscure* del tormentato filosofo danese. Il suo pensiero – afferma Fabro – «con quella intransigenza magari un poco spigolosa, di cui gode fama in certi ambienti accademici, non può capire chi si tiene al di fuori di quel Cristianesimo per cui Kierkegaard unicamente scrisse e soffrì»².

Anche l'ispirazione per questa trattazione nasce da un'impressione immediata, da una sorta di ribellione interiore, che viene suscitata ogni qualvolta si incappi in trattazioni del pensiero kierkegaardiano, che liquidano frettolosamente il "povero" Kierkegaard come filosofo del pessimismo e dell'irrazionalismo. Rivolta istintiva, si diceva, la percezione di qualcosa che stride, di una stonatura, che solo successivamente è messa a fuoco da un rischiaramento che si compie sul piano logico-argomentativo e consapevolmente critico. Questa riflessione ha naturalmente richiesto un "consulto" specialistico e la necessità di ricorrere alla voce più autorevole, appunto il Nostro, tra le tante che si sono levate con curiosità intellettuale, non sempre scevra da pregiudizi e precomprensioni fuorvianti, a dare le più svariate versioni interpretative, traduzioni non sempre fedeli del pensiero kierkegaardiano. Nell'esplorare la prospettiva da cui Fabro guarda e interpreta Kierkegaard si scopre il profondo conoscitore della vita, della complessa personalità, della formazione culturale e spirituale, delle opere; una sorgente inesauribile, che suscita apprezzamento, ammirazione e un insuperabile senso di inadeguatezza in chi vi si accosta. Per questo motivo, prima di passare alla disamina dei punti essenziali dell'ermeneutica fabriana del filosofo danese, occorre tentare di ricostruire le ragioni tutt'altro che casuali o contingenti che generarono l'interesse di Fabro per l'opera di Kierkegaard, dal momento che esso ha comportato più quaranta anni di studio, la decisione di imparare il danese in brevissimo tempo, soggiornando in Danimarca per consultare la più ampia documentazione in lingua originale, la traduzione, poi risultata la più rigorosa e aderente, delle opere e dei monumentali Diari. Insomma, un'appassionata at-

² cit. in ROSA GOGLIA, *Cornelio Fabro*, EDIVI, 2010, p. 211.

tività di ricerca e di ermeneutica condotta sempre nel confronto con le diverse prospettive critiche che gli si contrapponevano.

Se da una parte Fabro ritiene che, Kierkegaard non possa considerarsi completamente esente da responsabilità nei confronti delle derive immanentistiche delle sue filiazioni (prima di tutto Heidegger, Jaspers, Sartre, pur con le dovute differenziazioni), dall'altra questo non gli ha impedito di riconoscere gli aspetti significativi e propositivi di una nuova direzione del pensiero espressi dalla vita e dall'opera di Kierkegaard.

Fabro «celebre e consumato conoscitore di san Tommaso e del suo pensiero, ha sentito come sua missione confrontare continuamente quella visione classica cristiana con le ideologie moderne e i loro esiti così spesso nichilistici e ateistici»³.

Al disastro delle ideologie contemporanee e alle loro "infiltrazioni" nelle nuove teologie anche cattoliche, egli ha cercato di contrapporre degli antidoti; Kierkegaard è uno di questi.

Sin dal 1950 Fabro mira a cogliere la specificità della prospettiva kierkegaardiana rispetto alle più immediate valutazioni critiche (A. Pastore, R. Jolivet, A. Vivaldi, G. Masi, F. Battaglia, E. Castello, D. Marando, B. Pruche, R. Vernaux) e alle successive filiazioni esistenzialistiche⁴. Così pure l'interesse per Kierkegaard si colloca in questo periodo all'interno del confronto con le correnti considerate più significative in quella fase storica; oltre l'esistenzialismo, il neopositivismo, il marxismo e le sue filiazioni.

«Sembra che il momento attuale soffra di una saturazione teologica ... mentre il posto dell'Assoluto è dichiarato vacante, l'uomo per suo conto non osa sostituirlo come fece la filosofia del XIX secolo e l'idealismo assoluto dei primi decenni del nostro. L'uomo contemporaneo, dopo l'esperienza del fallimento dei miraggi politici, economici, sociali più seducenti, non sente più l'attrazione dell'Assoluto: si rassegna ad essere un'essenza mancata, che lacera nel tempo la sua trama»⁵.

³ V. MESSORI, "Per capire Kierkegaard ha studiato il danese", in «Jesus» 6, (1984), p. 9, cit. in R. GOGLIA, *Cornelio Fabro, op. cit.*, p. 190.

⁴ FABRO, *Rassegna...*, cit., in E.C. FONTANA, *Fabro e l'Esistenzialismo, op. cit.*, pp. 29-43.

⁵ ID., *Le direzioni principali del pensiero contemporaneo*, in E.C. FONTANA, *Fabro e l'Esistenzialismo, op. cit.*, p. 89.

Mentre l'élite del pensiero, un tempo proclamava l'incredulità dell'Illuminismo o l'ateismo aperto o surrettizio, oggi – nota Fabro – sono le masse a segnare il loro distacco da Dio, mentre i filosofi cominciano la ricerca della diagnosi e degli effetti di questo fenomeno, cercando di

«riprendere i contatti con la situazione spirituale dell'Occidente. Un momento quindi il nostro d'interrogazione, di attesa [...] Il turbinio della vita non permette un ritorno su di sé, quel richiamo alla riflessione nel quale l'uomo educato al pensiero, si chiede qual è l'esatta natura del rapporto fra il contingente e il necessario, fra il temporale e l'eterno»⁶.

In questo contesto Kierkegaard e Marx – tra i quali stabilisce un confronto analitico – si assumono il compito di salvare l'uomo singolare concreto, l'individuo in carne e ossa, che ha nell'esperienza e nel tempo le reali dimensioni del suo essere. Ambedue per Fabro riconoscono ad ogni uomo il carattere della razionalità, la possibilità di divenire soggetto operante, attraverso la consapevolezza della propria libertà: si elabora una dialettica concreta, che ha come obiettivo per Marx l'abbattimento dell'ordine stabilito, dell'oppressione della borghesia capitalistica e per Kierkegaard la critica della mediocrità borghese nella cultura e nella vita religiosa della Cristianità «specialmente nel Protestantesimo, specialmente in Danimarca». Si tratta in tutti i casi per il Nostro, di una prospettiva escatologica che poggia su «un giudizio sulla storia e sulla civiltà dell'Occidente». Certamente opposte, invece, le declinazioni di queste dialettiche realistiche. Da una parte, ancora una volta, il primato della società sull'individuo, dall'altra il superamento dello stato presente, attraverso la conquista dell'essere autentico, attraverso un "salto", che segna la priorità ontologica del Singolo sul genere e la difesa della superiorità della vita spirituale. Per Marx ed Engels lo spirito non è che il più alto prodotto della materia, nella quale l'etica e la religione lasciano il posto alla politica di violenza rivoluzionaria e all'economia, vera teologia – a detta di Fabro – del materialismo storico: «lo spirito ridotto a riflesso della materia e funzione strumentale».

⁶ Ivi, p. 90.

«La Folla, invece, per Kierkegaard, deve essere spezzata in modo che ciascuno possa diventare un Singolo e l' unione dei Singoli formare la comunità organizzata, il popolo... Essere un singolo è essere spirito. È il dovere di ogni uomo e non condizione di privilegio. Singolo lo può diventare chiunque, è un atto di libertà essenziale»⁷.

Per Kierkegaard

«Prima della fede e fuori della fede l'uomo vive nell'angoscia, essa è l'invasione del negativo in noi che si scatena con la scelta di abbandonare l'Infinito per il finito, l'Essere per il nulla, poiché oggetto dell'angoscia è precisamente il nulla. Tenere invece fermo il pensiero che Dio è comunque Amore, tale è la prima forma della fede in abstracto, perché Dio possa operare tutto per lui, non per pretesa di merito, ma come atto d'amore»⁸.

La saldezza del sentimento della paternità di Dio è più volte espressa nei Diari, da un'anima religiosa segnata dall'avvertimento di essere nel peccato, che ripetutamente lo porta a riprendere con grande coinvolgimento la parabola del *figliol prodigo*. Oggetto dello scherno, chiuso in una sorta di isolamento, osteggiato dal suo ambiente, Kierkegaard si tiene stretto a quell'Assoluto che ha il volto del Crocefisso e coltiva la speranza cristiana della salvezza, che gli impedì – come egli stesso afferma – di cadere nella disperazione, consegnandosi al “demoniaco”.

In questa complessa e affascinante esperienza di vita intellettuale e spirituale, Fabro individuò un significativo antidoto al disorientamento del tempo presente in un momento di

«grave crisi per la civiltà cristiana dell'Occidente, assalita da ogni parte dal tarlo corrosivo del pensiero moderno. Oggi questa lotta è salita al parossismo e si tratta ormai – scriveva addirittura Fabro nel 1949 – di chiederci se fra qualche decade il Cristianesimo potrà ancora vivere alla luce del sole»⁹.

È perciò colpito dal coraggio di Kierkegaard, che – nel suo tempo – non

⁷ ID., *Tra Kierkegaard e Marx*, Opere complete, 9, EDIVI, Segni (RM), p. 11.

⁸ ID., *L'uomo di fronte a Dio*, in *Tra Kierkegaard...* cit., pp. 92 -95.

⁹ Ivi, p. 113.

52

ha esitato ad essere scomodo pensatore e pedagogo di un nuovo Cristianesimo: egli ha vinto e superato l'idealismo più di tutte le elaborazioni teoretiche (positiviste, neokantiane, intuizioniste) sorte successivamente, poiché egli disponeva di un'istanza speculativa di cui quelle filosofie difettavano, la priorità dell'essere sulla coscienza, affermata in funzione della struttura stessa della coscienza come soggettività. Egli ha criticato il Protestantesimo in alcuni punti cruciali e per alcuni versi si accosta al Cattolicesimo, senza però confluirvi, stigmatizzando – profeticamente – il fallimento della filosofia moderna e di un Cristianesimo, che rivendica l'autonomia spirituale e giunge ad essere schiavo della temporalità: «per questo – afferma Fabro – non è inutile tornare a Kierkegaard»¹⁰.

2. Ebbene i motivi e i temi della ricerca fabriana, che si dilata a dismisura in ampiezza e in profondità, sarebbero innumerevoli e tutti interessanti e significativi. Si è pensato dunque di selezionare le tappe tematiche di questa breve trattazione, attraverso i passaggi che sono apparsi più suggestivi e coinvolgenti nell'analisi fabriana, volta a restituire una fisionomia autentica all'opera di Kierkegaard, fuori dalle banalizzazioni e all'atteggiamento riduzionistico al quale si è già accennato.

Per far emergere i caratteri di questa nuova prospettiva si analizzeranno alcuni temi propriamente kierkegaardiani:

- il ruolo della malinconia nelle sue diverse accezioni;
- il rapporto tra vita reale, passione e nostalgia dell'Assoluto, attraverso l'analisi della dialettica dell'esistenza e il carattere che Fabro definisce l'*inconclusività* di Kierkegaard;
- il realismo cristiano e la dimensione della speranza comunque presente nella vita, prima che nell'opera di Kierkegaard;
- il tema del ripensamento dell'etichetta di *irrazionalismo* troppo sbrigativamente apposta da una certa storiografia critica, alla luce della ricostruzione del rapporto ragione – fede, in cui Fabro coglie un evidente aggancio alla prospettiva tomista¹¹;

¹⁰ Ivi, p. 114.

¹¹ ID., *Il fondamento dell'esistenza*, in *Introduzione all'esistenzialismo*, Opere Complete, 7, EDIVI, Segni (RM) 2009, pp.108-121.

Iniziamo con il precisare come l'opposizione pessimismo/ottimismo si basi su etichette che, per la loro genericità e l'incerto fondamento, appaiono viziate da una sostanziale inconsistenza teoretica. Per questo ce ne disfarremo prontamente.

All'interno poi di una prospettiva teologico-cristiana mostrano la loro inadeguatezza, correlantesi il termine negativo (coerentemente semmai) alla mancanza di una prospettiva soteriologica, inconciliabile con la premessa. Quand'anche ci si volesse riferire a una sorta di pessimismo antropologico di stampo luterano, con il quale Kierkegaard si confronta certamente (attraverso il riferimento costante alla Chiesa e alla teologia protestante danese, di cui Fabro fornisce acute ed efficaci analisi) esso appare ancora più insostenibile per la netta prevalenza del ruolo centrale della libertà dell'io e della decisione, che si compie nell'istante in cui si fondono tempo ed eternità, finito e infinito. La decisione per la fede, per il «fondarsi nella trasparenza in Dio», chiave della salvezza del Singolo deve essere autenticata dalle opere, il cui fondamento è la volontà buona.

Il termine positivo (l'ottimismo) appare necessariamente traducibile in questo contesto nell'assunzione della virtù teologale della speranza.

Andiamo adesso, seguendo le orme di Fabro, a scandagliare gli aspetti più controversi della vita e dell'opera di Kierkegaard, quelli sui quali si è esercitata la traduzione equivoca di molti interpreti stigmatizzata dal Nostro. Innanzitutto, si mette in luce la malinconia Kierkegaardiana legata alle note vicende biografiche, ma soprattutto all'eco che tali vicende fanno risuonare all'interno, grazie ad una sensibilità e profondità straordinarie, a quella misteriosa «sproporzione tra corpo e psiche», «la freccia di dolore», la sua «croce particolare» che lo tiene arenato; l'eterogeneità che lo tiene segregato dall'umano generale; sono queste le espressioni che Kierkegaard usa nei *Diari* (la cui traduzione e interpretazione dobbiamo a Fabro), per indicare il segreto del «pungolo nella carne», che lo assimila all'esperienza paolina¹².

¹² ID., *Introduzione ai Diari*, I, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 29-32.

È ai *Diari*, oltre che ai Discorsi edificanti, che Fabro rivolge la propria attenzione, ricavando da essi elementi decisivi per restituire Kierkegaard a Kierkegaard, soprattutto attraverso i riferimenti alla fase 1850-1855, che si concluderà con la morte prematura.

Il *pungolo* diviene espiazione. «Io sono un penitente» dichiarerà Kierkegaard. Fabro sembra sposare la tesi di un nucleo fisico del *pungolo*, che procurava improvvise cadute, senza perdita di coscienza, il male piccolo. Quello che importa è che Kierkegaard lo colse come manifestazione della pedagogia di Dio nella sua esistenza, così come le tragiche vicende che lo colpirono.

Il riferimento esplicito, che si ritrova più volte nei *Diari*, alla malinconia induce Fabro a ritenerla esperienza distinta e consapevole rispetto al *pungolo* nella carne che, semmai, ne potenzia gli effetti.

Fabro legge la malinconia kierkegaardiana come qualcosa che si pone oltre o meglio «sorge da regioni più profonde» della semplice struttura temperamentale costituzionale (I filosofi – dice chi studia le caratteristiche temperamentali – sono in genere strutturalmente dei malinconici; crediamo, dunque, si possa affermare che, se la filosofia nasce certamente, come sostiene Aristotele dalla meraviglia, non di meno essa possa sorgere, per altri versi, dalla malinconia ...)

Quella di Kierkegaard appare «una malinconia metafisica, che scaturiva in lui dalle più segrete sorgenti dell'essere e della libertà». Si tratta di una malinconia che ha a che fare con la dialettica dell'esistenza o con la sua natura, che doveva essere dialettica. Raramente in questa sorta di malinconia la realtà arriva come sintesi compiuta e riposante. Nella malinconia l'esperienza è percepita come scissa e spezzata nella contrarietà, lo sguardo è vigile nel cogliere apparizione e manchevolezze. Una realtà dalla quale proviene la risonanza doppia e la tensione insuperabile tra l'indeterminazione gravosa della possibilità del suo essere creatura, nella coscienza della fragilità e della miseria, e l'infinitezza di realtà che gli si offre come dono della grazia di fronte ad una realtà di dispersione, segnata dalla finzione consapevole o di falsità inconsapevole nelle relazioni sociali, nella storia, nelle istituzioni¹³.

Le analisi dell'angoscia, della disperazione, della caduta nel peccato, la fenomenologia lucidissima del "demoniaco" non sono mere conquiste intellettuali, ma il risultato del confronto complesso tra dialettica del pensiero e dialettica della vita.

Sull'analisi del "demoniaco" varrebbe ben la pena di soffermarsi, attra-

¹³ Ivi, pp. 52-53.

verso le lucidissime analisi fenomenologiche all' interno di quell'opera straordinaria di Kierkegaard che è *La malattia mortale*, fenomenologia profondissima della disperazione e – certo – anche della libertà. In essa il “demoniaco” rappresenta il punto più alto, al quale può ascendere la consapevolezza e la responsabilità dell'Io nel rifiuto della filiale dipendenza da Dio, paragonabile all'evidenza e alla posizione luciferina.

Per Kierkegaard, infatti, secondo Fabro, non è il *cogito*, la dimensione essenziale, ma è la volontà, che consente la decisione dell'io nell'istante, che può segnare o meno il compimento dell'esistenza nell'intersezione tra il finito e l'infinito, tra il tempo e l'eternità. Questa intersezione è il fondamento delle certezze kierkegaardiane ed anche della sua esperienza e della sua opera.

Nonostante molti interpreti abbiano dubitato della centralità della missione profetica di Kierkegaard, appare indubitabile che egli si senta *eccezione*, in quanto pedagogicamente preparato alla scuola della sofferenza dalla Provvidenza, a diventare la voce o meglio *il grido* che si volge ad una Cristianità che sembra aver smarrito il Cristianesimo, perché essa ritrovi la radicalità e l'autenticità del Vangelo, recuperi in tutta la sua forza sconvolgente il senso e la profondità del paradosso della Croce. Fabro considera fuorviante la catalogazione dell'opera Kierkegaardiana nelle tre fasi: estetica, filosofica e religiosa, che ha qualche volta impedito di cogliere il nucleo originario, la sorgente che costantemente alimenta la vita e l'opera kierkegaardiana.

La produzione delle opere pseudonime in particolare da *Aut-aut* a *Stadi sul cammino della vita*, in cui è messa a fuoco la dimensione estetica come tentazione e quella etica come possibilità, esprime riflessioni parallele – sottolinea Fabro – al percorso esistenziale di Kierkegaard, che si compone di una serie di aut-aut

«“il matrimonio come godimento, il matrimonio come un'aggiunta etica, poi l'inizio di una prospettiva etico-religiosa e infine il suo Aut”, “la sofferenza e la rinuncia, quell'atteggiamento religioso di divenire meno che nulla in questo mondo” per essere “solo con Dio”, maturando l'idea che non sia possibile un'autentica adesione al Cristianesimo senza diventare *martire* o per lo meno *testimone della verità*”¹⁴.

¹⁴ C. FABRO, *La comunicazione della verità*, in *Dall'essere all'esistente*, Marietti, Milano 2004, pp. 262-264.

Eppure Fabro sottolinea come Kierkegaard, pur affamato di Dio, non sia riuscito a portare a compimento nella vita e nell'opera questa sua appassionata tensione. Nella vita Fabro sottolinea in primo luogo l'importanza della sua formazione pietista ad opera del padre, che lo introdusse alla fede. In essa trovò una riforma tesa al recupero della dimensione mistica ed ascetica svalutata dal luteranesimo, ma anche una religiosità dell'*interiorità segreta* (Amdt), che deriverebbe secondo il Ritschl dal cattolicesimo medievale. Il pietismo appare animato da esigenze di riforma della Riforma, attraverso una spiritualità in cui è ancora centrale un motivo agostiniano-luterano, la coscienza del peccato e gli scrupoli. Il sentimento religioso si chiude in se stesso in opposizione ad ogni forma di esteriorizzazione ecclesiastico-sacramentale della Chiesa. Distaccandosi dalla Riforma, invece, esso propone la rivalutazione delle opere, una sorta di infanzia spirituale, il motivo dell'anima come sposa di Cristo.

Kierkegaard ne coglie soprattutto la valenza missionaria, la necessità di essere «contemporanei con Cristo», cioè *l'Imitatio Christi*, la lettera di S. Giacomo contro il principio della giustificazione per la sola fede luterana, il ritorno all'evangelo delle origini e alla mistica medievale da San Bernardo a Ugo di San Vittore¹⁵. Da quest'ultimo attingerà la formulazione decisiva del suo modo di intendere il rapporto tra ragione e fede. Dal *De Sacramentis christianae fidei*:

«Le cose che sorpassano la ragione non sostengono la fede con qualche ragione, perché la Fede non comprende ciò che tuttavia essa crede. Ma c'è anche qui qualcosa che determina la ragione (o da cui essa è determinata) a tenere in onore la fede, che però essa non riesce a comprendere completamente»¹⁶.

Al pietismo mancano non pochi elementi che il cattolicesimo ritiene indispensabili tra queste la dimensione ecclesiale istituzionale. Fabro stigmatizza il rifiuto persistente da parte di Kierkegaard, anche a seguito dei contrasti e delle critiche feroci alla chiesa danese del vescovo von Mynster a riconoscere la necessità di una dimensione ecclesiale, comu-

¹⁵ ID., *Introduzione...*, cit., p. 62-69.

¹⁶ ID., *Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard*, in *Dall'essere...*, cit., p. 165.

nitaria e istituzionale; rifiuto che gli impedirà di uscire dal solipsismo della propria esperienza di fede, per trovare conforto, appoggio in una Chiesa depositaria della verità del dogma, dell'attingimento della Grazia sacramentale, della visione confortante della comunione dei Santi. Eppure Kierkegaard si era posto il problema della necessità di un'autorità riconoscibile dell'annunciatore evangelico e del testimone, che nella prospettiva della verità cattolica appare garantita dalla continuità della tradizione apostolica, che tale autorità fonda in Cristo stesso, attraverso l'ordinazione sacramentale e le gerarchie.

Ma nell'impossibilità di affidarsi alla "Chiesa stabilita" danese viziata da un Cristianesimo di comodo che, con la dottrina della giustificazione per la sola fede, aveva fondato un Cristianesimo accomodante, respingendo la responsabilità nella libertà e mostrando simpatia per la teologia speculativa di stampo hegeliana, l'autorità finisce con il corrispondere, per Kierkegaard, con l'essere "un cristiano in carattere". Solo chi vive la contemporaneità con Cristo, chi ha assunto il Modello, ha autorità; Kierkegaard dice di parlare senza autorità. Apprezzabile attestazione di umiltà, che lascia irrisolto però un problema fondamentale.

Chi può garantire tra pari l'autorità, chi designerà il "cristiano in carattere"?

Kierkegaard ha sempre oscillato tra il percepirsi "poeta cristiano", esteticamente attratto e attaccato al proprio tormento ambivalente, nell'indecidibilità della propria condizione e il volersi abbandonare, sentendosi sempre accompagnato da un'incrollabile fiducia nella Provvidenza, che ha fatto per lui "infinitamente molto di più di quel che si fosse aspettato, avesse potuto aspettarsi".

In questo intreccio di dialettica del pensiero e dialettica di vita si palesa secondo Fabro l'"inconclusività" di Kierkegaard: termine che utilizza Lèon Robin nella sua *Storia del pensiero greco*, per indicare il movimento eternamente *in fieri* della ricerca insieme esistenziale e dialettica di Socrate, evidenziando come tale connotazione sia cosa ben diversa dalla inconcludenza.

«Il compito di Socrate era stato di rendere gli uomini attenti all'eterno, Kierkegaard si assunse il compito di rendere gli uomini attenti alla Rivelazione storica di Dio nel tempo nella persona di Gesù Cristo, l'uomo-Dio: gli sforzi inauditi che egli fece per essere chiaro a se stesso, at-

testano la rettitudine dei suoi propositi, ma non possono nascondere l'incompiutezza dei loro esiti»¹⁷.

Il limite dell'*inconclusività* kierkegaardiana – tirate le somme – può essere riferita a due punti essenziali focalizzati da Fabro: «Come in filosofia gli è mancato il sostegno di una ben definita dottrina dell'essere, così alla sua teologia della fede manca il sostegno dell'organismo vivente della Chiesa»¹⁸.

L'esperienza kierkegaardiana è segnata dunque da “una doppia trama: il debole tessuto delle vicende esteriori e la tela infrangibile di una segreta vocazione divina”. Tutto è tenuto insieme dalla gioiosa certezza, nonostante le manchevolezze, che gli comunica il rapporto con Dio, che nonostante le sue fragilità gli ha consentito di essere testimone della virtù teologale della speranza.

3. E giungiamo ora alla possibilità o meno di scagionare K. dall'accusa di irrazionalismo, questione che chiama in causa il complesso rapporto tra ragione e fede. Se l'accusa muove dall'aver associato l'assurdo – negli scritti giovanili – e il paradosso – nella maturità – alla Fede, posizione considerata in taluni autori come la tesi di un'assoluta eterogeneità ed inconciliabilità tra ragione e fede, la lettura di Fabro apre nuovi scenari di riflessione.

La prima osservazione riguarda l'ottica con cui Kirkegaard guarda al razionalismo socratico, non tanto nella fondazione del concetto, propria del Socrate platonico, quanto nella forza distruttiva del concetto attraverso l'ironia della rappresentazione di Senofonte e Aristofane. È il Socrate che spezza ogni affermazione e ricompone ogni negazione in un movimento logico infinito. Socrate appare così l'affermatore del circolo infinito del *Logos*, come ragione che si applica all'esistenza e che si dipana nel dialogo come movimento incessante. Qui sta il razionalismo assoluto per Fabro, che segna il trionfo della ragione. Nella teologia dialettica si ripropone, per il Nostro, questo trionfo inverso della ra-

¹⁷ ID., *La comunicazione della verità* in *Dall'essere...*, cit., p. 269.

¹⁸ ID., *Introduzione...*, cit., pp. 74-81.

gione, nel suo continuo porre negatività dialettiche, che tenderebbero a soppiantare i misteri luminosi della fede. Anche Kierkegaard pensa la verità come movimento dell'esistenza, condizione originaria dell'essere, che però si risolve nel movimento della soggettività come libertà e autodecisione.

La ragione resta invischiata nelle opposizioni dialettiche «mentre la fede pone, afferma, in qualche modo conclude, dà pace»¹⁹.

Fabro riscontra qui il rischio di imporre al *Logos* divino la misura della ragione finita senza riuscire ad attingere alla positività, alla posizione della verità rivelata dell'Assoluto, in quanto tale, a vantaggio del *Logos* finito. In questa "impasse" il paradosso dialettico, come sostiene il Peterson diviene tautologico, dice tutto senza dire niente, dice sempre che l'impossibile diviene possibile, rischia di diventare un esercizio di virtuosismo cerebrale.

Questa dimensione colta dall'Esistenzialismo tra le due guerre si identifica, per Fabro, con una visione dell'esistenza insofferente di ogni limite e di ogni norma. La libertà si qualifica come mera possibilità della possibilità, generando una posizione di indifferentismo morale. L'esito sarà la liquidazione della trascendenza, del mistero, che Fabro coglie negli esiti dell'esistenzialismo tanto di Heidegger, Jaspers, Sartre. Per Jaspers la fede ha come contenuto il paradosso come negazione della ragione²⁰.

Prospettiva davvero antitetica nelle conclusioni, rispetto alla posizione di Kierkegaard, che invece salva la trascendenza e rende incerta semmai la dogmatica, (a causa della visione non rigorosamente fondata dell'autorità), tenendosi fuori tanto dal rischio di un Esistenzialismo laico come della teologia dialettica. L'opera di Kierkegaard, riguardata nella sua ispirazione fondamentale e nella sua interezza, in particolare attraverso la valorizzazione dei *Diari* (1850-1855), dei *Discorsi edificanti* e degli scritti come *Punto di vista sulla mia attività di scrittore*, prospetta altre soluzioni.

Fabro offre innanzitutto una rilettura del «gusto del paradosso» in Kier-

¹⁹ Ivi, pp. 100 e ss..

²⁰ FABRO, *Ragione e fede nella dialettica di Jaspers*, in *Dall'essere...*, cit.

kegaard, nella sua fase più matura, come «il comprendere di non comprendere», il punto più alto della autonomia della ragione che si autoregolamenta, che apre l'esistenza alla decisione della libertà. «Se io potessi afferrare Dio in modo oggettivo, non crederei più, ma proprio perchè non posso comprendere credo» scrive Kierkegaard nella *Postilla conclusiva e non scientifica*. Non che Kierkegaard voglia negare qualsiasi forma di religiosità naturale. Socrate diventa allora il campione di quella esperienza di religiosità, indipendente dalla Rivelazione, propria della condizione originaria dell'uomo che chiama religiosità A; essa è il vertice della saggezza umana prima di Cristo ed esprime l'aspirazione a Dio nel suo Assoluto ontologico. La religiosità B, invece si riferisce all'eterno entrato nel tempo, attraverso un fatto storico, l'Incarnazione. Socrate era già entrato in rapporto con una beatitudine eterna; tale religiosità è il punto di partenza, la conquista naturale di una dimensione etica, destinata ad essere superata da chi ha accolto la Rivelazione e ha incontrato Cristo Salvatore²¹.

In questa esperienza appare fondamentale per Kierkegaard non più solo il "che cosa", il *quid*, ma il *quomodo*, il come della fede: la "soggettività nella verità" (oggetto della grande *Postilla* nel 1846 di Johannes Climacus), che non deve essere intesa *in senso fenomenologico, né empirista o trascendentale, tantomeno come flessione del soggetto su se stesso, né come creatività del soggetto*.

Essa è invece sempre quel Singolo, la soggettività dell'esistenza che, nella risoluzione, decide di spezzare il cerchio dell'immanenza, attraverso l'assenso alla verità trascendente «che si autentica però con il conformarsi al Modello, con l'essere un cristiano in carattere». Proprio nella *Postilla* Kierkegaard conferisce un assetto pressoché definitivo al problema della verità, lontano tanto dal fascino del soggettivismo romantico ad esempio di Schleiermacher, quanto dall'oggettività pura hegeliana. La verità è tale per quella soggettività, che si appropria, attraverso la propria storia, dell'Assoluto e si potenzia nella fede in Cristo Salvatore. Egli non nega una verità oggettiva, la struttura ontologica del mondo o di Dio, ma la considera il termine *a quo* della verità esistenziale, appunto il *che cosa* oggetto del rischio della libertà, mentre la soggettività è il *quomodo*, l'impegno

²¹ ID., *Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard*, in *Dall'essere...*, cit., p. 173.

stesso nel rischio della scelta²². Questo il punto di approdo della spiritualità Kierkegaardiana.

L'uomo non ottiene la «perfetta uguaglianza che davanti a Dio. Su questo punto – davanti a Dio – tutti gli uomini sono davvero uguali, poiché Dio vuole da ogni uomo la scelta della sua libertà, scelta che è alla portata di tutti, perché è affare di volontà e di amore, non di intelligenza e di sottigliezza». Il «volo» prende il sopravvento sul «cogito».

In questa prospettiva viene superato il problema di Lessing «Come può un evento storico, che si compie nel tempo avere una portata universale? Si può dare una beatitudine eterna e partire da un tempo storico?» (*Briciole di filosofia*). L'ingresso dell'Eterno nel Tempo che culmina nell'Incarnazione di Cristo e nella follia della croce, merita la salvezza all'uomo; cosicché dalla scelta per la fede l'uomo può attingere nel tempo (che significa la decisione autenticata dalle opere nel tempo) l'eternità. Se l'uomo è sintesi di anima e corpo, al quale si rapporta lo spirito, l'Io che è libertà, nella nuova sintesi di tempo ed eternità c'è un terzo termine «l'istante», in quanto muove il tempo non verso il passato (il tempo ciclico del paganesimo, il passato delle forme deposte dello spirito hegeliano, l'«eterno ritorno» nietzscheano), ma verso il futuro e per esso l'eternità. L'angoscia è rivolta al futuro, precede la possibilità del peccato: esso è l'atto di chi vive l'istante facendo astrazione dell'eternità. L'istante proiettato nell'eterno è ciò che libera l'esistenza dal peccato; il futuro per il Cristiano conta più del presente e del passato, egli aspira alla «pienezza dei tempi»²³.

Questo è il paradosso essenziale del Cristianesimo, che mostra il passaggio dal finito ad una sfera incommensurabile dell'assoluta trascendenza dell'oggetto di fede rispetto alla sfera della ragione. Da ciò si origina il ritorno al *credo quia absurdum* di Tertulliano. Altra fonte è la *Theodicea* di Leibniz, che cita tra l'altro questa sentenza del *De carne Christi* di Tertulliano: «*Mortuus est Dei Filius, credibile est quia ineptum est; et sepultus revixit, certum est quia impossibile*» proprio perché è assurdo. La dialettica del paradosso kierkegaardiano non è l'alternanza degli opposti e non è nemmeno la loro risoluzione in una sintesi come superamento, ma è compo-

²² ID., *Introduzione alle Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. XLI.

²³ C. FABRO, *Filosofia dell'esistenza in Problemi...*, cit., pp.17-18, ed anche *La religiosità della filosofia*, pp. 78-79.

zione di categorie opposte contro la logica usuale, che esige il salto (*sprung*). L'assurdo della fede è per Kierkegaard un "irrazionale esistenziale", cioè provvisorio, dialettico: è tale cioè solo per chi non crede. Esso rappresenta la coscienza dell'incommensurabilità della trascendenza, antidoto contro ogni idolatria.

Per questo la convinzione che genera la fede non è opera della natura ma dono accolto nella libertà della grazia. L'eterno è entrato nel tempo e ora l'uomo si deve rapportare all'eterno nel tempo. Fabro mette in evidenza una misteriosa corrispondenza simmetrica nell'atto di fede: questa è dono di Dio, un inizio assoluto, nello stesso tempo nell'uomo liberamente deve corrispondere il dono assoluto di se stesso a Dio, ossia il totale abbandono (*Hengivened*), la seconda infanzia propria dei figli di Dio²⁴.

Di tutta questa passione cosa raccoglie l'Esistenzialismo a cavallo tra le due guerre? La posizione di Fabro è netta:

«Kierkegaard ha previsto la graduale disintegrazione dell'idea di uomo, in massa, folla, partiti... come processo inevitabile della perdita dell'elemento metafisico e sacrale in cui gli uomini si possono unire... ha previsto il livellamento delle aspirazioni umane a opera della scienza e della tecnica, che potranno sconfiggere ogni aspirazione di verità e libertà per l'uomo del futuro»²⁵.

Da una parte l'esistenzialismo è stato una rivolta dell'esistenza e del suo movimento, contro il razionalismo assoluto e astratto, dall'altra per Fabro esso ha «saccheggiato senza scrupoli» l'opera di Kierkegaard, mutuando temi e categorie utili a distruggere il pensiero astratto e a promuovere la centralità dell'esistenza, svuotandoli, però, del loro contenuto specifico e rinchiudendoli nel cerchio dell'immanenza, tradendo l'ispirazione fondamentale, l'apertura alla trascendenza, a cui Kierkegaard ha subordinato tutti i momenti della propria dialettica²⁶.

²⁴ ID., *Fede e ragione...*, cit., p. 144.

²⁵ ID., *Introduzione...*, cit., LXIX.

²⁶ Fabro ha elaborato analisi acutissime sui diversi esponenti dell'esistenzialismo tedesco, francese, italiano, russo: Heidegger, Jaspers, Sartre, Camus, Abbagnano, Berdjaev ed altri ancora. Il tema richiederebbe un ulteriore approfondimento in altra sede. Nel complesso, salvo qualche eccezione, e in misura più marcata per alcuni (Paci, Sartre, Camus, Abbagnano) Fabro ritiene, a proposito della pretesa filiazione da Kierkegaard, che «costoro avrebbero fatto meglio a richiamarsi per la sostanza al truculento e ateo Feuerbach, e per il metodo a Kant, Hegel, e Nietzsche,

Pur di fronte alla possibilità dello scacco del Cristianesimo che gli fa riprendere più volte nei Diari l'espressione evangelica di Cristo «Ma quando il Figlio dell'uomo tornerà, troverà ancora la fede sulla terra?» (Lc18,8). Kierkegaard non si arrende, attraversa dolorosamente la propria missione di «risveglio», trovando nel Cristianesimo delle origini e della spiritualità medievale la fondamentale ispirazione.

Nell'analisi kierkegaardiana della parabola moderna dell'immanentismo come procedente dal «cogito» di Cartesio sino ad Hegel, Fabro ha tratto elemento di ispirazione per il monumentale lavoro dell'*Introduzione all'ateismo moderno*, lo studio genetico-critico di quello che definisce umanesimo totalitario o antropocentrismo incondizionato. La tesi che vi viene esposta è sposata da Giovanni Paolo II in *Memoria e identità*. Scrive il Pontefice:

«Nel corso degli anni si è venuta formando in me la convinzione che le ideologie del male sono profondamente radicate nella storia del pensiero filosofico europeo...

Il «cogito» cartesiano portò con sé un capovolgimento nel modo di fare filosofia... A Cartesio l'«esse» apparve secondario; mentre il «cogito» fu da lui giudicato primordiale. Prima... Dio come essere pienamente autosufficiente (*Ens subsistens*) era ritenuto l'indispensabile sostegno per ogni ens non subsistens, participatum, dunque anche per l'uomo. Dopo Cartesio la filosofia diventa una scienza del puro pensiero: tutto ciò che è «esse»... rimane nel campo del cogito... Nella logica del cogito, Dio si riduceva ad un contenuto della coscienza umana; non poteva più essere considerato come Colui che spiega fino in fondo il sum umano... Era rimasta solo l'idea di Dio come libera elaborazione del pensiero umano»

L'uomo, affrancato dal senso del limite dato dal mondo, dall'Altro e dagli altri, rimane solo, creatore della propria storia e della propria civiltà; tutto ciò, ovviamente, al di là delle intenzioni consapevoli del filosofo francese. Giovanni Paolo II conclude che, per parlare ancora sensatamente del bene e del male, occorra tornare alla filosofia dell'essere, a Tommaso d'Aquino²⁷.

senza contaminare una terminologia di cui si rifiutava espressamente la prospettiva originaria». (*Introduzione...*, cit. p. 37)

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano 2005, pp. 18-21.

Dunque, il Pontefice e Padre Fabro mettono in evidenza il rischio implicito nel soggettivismo cartesiano e nelle sue filiazioni teoriche contemporanee, in quanto premesse «di una modernità nichilista e sostanzialmente atea tragicamente protesa alle ideologie del male dei totalitarismi novecenteschi». Anche Fabro sul solco dell'itinerario spirituale kierkegaardiano, pur ulteriormente segnato dalla barbarie inquietante del '900, non si arrende di fronte allo scacco apparente della speranza e propone l'antidoto.

«L'uomo moderno, traviato da una cultura che si è alienata nella tecnica e nella corsa frenetica ai falsi miraggi di Babilonia, potrà trovare consolazione soltanto elevandosi al vertice di supremo silenzio dello spirito, in cui il tempo si incontra con l'eternità e l'anima, dolorante del suo peccato, s'incammina fiduciosa incontro a Cristo Salvatore»²⁸.

²⁸ C. FABRO, *Momenti dello spirito. La vitalità della penitenza nel mondo contemporaneo*, citato in A. DALLE DONNE, *Cornelio Fabro: essere e libertà come fondamenti del Tomismo essenziale*, Ed. Seam, p. 263.