

È possibile discutere di etica a partire da *Timore e tremore*? Un'analisi su Kierkegaard

Marcio Gimenes de Paula*

Unviersidade de Brasília

Abstract: The story of Abraham – and the divine command to sacrifice his son Isaac – is, as many of us know, the source of inspiration for some reflections of Kierkegaard in his work *Fear and Trembling*. From this episode, Johannes de Silentio, the pseudonymous author of the work, who makes an ode to faith as the highest of the passions, also wonders about a problem that, according to his interpretation, seems central, i.e. the teleological suspension of morality. The objective of this paper is to investigate, especially from the reflections of Kierkegaard, a possible interpretation for the teleological suspension of morality and in what circumstances such a thing does occur and where we can insert it in the ethical debates of philosophy of the nineteenth century.

Keywords: Ethics, Contemporary Philosophy, Philosophy of Religion, Kierkegaard, Faith.

*Email: marciogimenes@unb.br

ISSN 2533-0675

JPC © 2018

DOI: 10.17605/OSF.IO/SKEVJ

journalpc.org

1. Introduzione

Specialmente dopo il tragico episodio dell'11 settembre 2001 negli Stati Uniti e, più recentemente, dopo le atrocità commesse a Parigi contro il giornale satirico Charlie Hebdo, le ragioni di un individuo singolo e le sue credenze particolari sembrano essere diventate sempre più difficili da essere comprese o — almeno — accettate in un contesto sociale più ampio e, in special modo, in società democratica. La paura e il disaccordo di buona parte delle persone davanti a tali personaggi e situazioni non sembrano sprovvisti di fondamento. Alla fine, si tratta di uomini che, credendo di compiere una missione divina, accettando di collidere i propri aerei contro le Torri Gemelle o di uccidere in nome del loro credo, non sembrano ammettere alcun tipo di discussione sulle loro convinzioni e posizioni. Che cosa, quindi, possiamo fare o pensare davanti a tale situazione?

In questo modo, la figura di Abramo, patriarca della fede delle tre religioni monoteiste, rappresenta un'immensa sfida per le discussioni etiche contemporanee e, da quello che si può notare, Kierkegaard ne era consapevole. Alla fine, come si può rendere compatibile, per esempio, un'etica prodotta consensualmente nella società con la figura di un individuo singolo che, ascoltando un comando divino, parte per uccidere, se necessario, il suo proprio figlio? In che misura il gesto di Abramo, narrato nel testo sacro, avrebbe qualche differenza con gli atti dei fanatici religiosi? In altre parole, *Timore e tremore* di Kierkegaard è un libro sull'etica o sulla fede? In quale senso possono convivere entrambe?

Penso che un'ipotesi da cui partire per investigare tale questione non sia solo un'analisi di questa opera di Kierkegaard, ma di un altro

importante lavoro posteriore dell'autore danese. Mi riferisco qui alla *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, e specialmente alla sua Sezione Seconda, intitolata Il problema soggettivo, ovvero come la soggettività dev'essere perché il problema possa apparire. Qui risiede, secondo la valutazione, un'importante chiave della lettura per la comprensione dell'etica kierkegaardiana esposta in *Timore e tremore*, nonostante quest'opera sia del 1843 e la *Postilla* del 1846; nonostante ciascuna sia scritta da uno pseudonimo differente; e nonostante la *Postilla* sia edita dal proprio autore insieme allo pseudonimo. In questo modo, questo mio articolo si suddivide in tre parti: a) Etica e soggettività: le tesi della *Postilla* che aiutano a leggere la figura di Abramo in *Timore e tremore*; b) che cosa significa la sospensione teleologica dell'etica in questo contesto? c) Conclusione. Inizio dal primo punto.

2. Etica e soggettività: le tesi della *Postilla* che aiutano a leggere la figura di Abramo in *Timore e tremore*

Come indicato già da autori come Jacob Holand e Álvaro Valls, l'opera kierkegaardiana sembra situarsi tra due dei principali riferimenti della soggettività, cioè, la figura dell'ironico Socrate e la somma immagine del mistero rappresentata da Cristo (Howland 2006; Valls 2000). In questo modo, penso che il primo punto per qualsiasi discussione riguardo all'etica in Kierkegaard non possa trascurare tale avviso. Così, negli argomenti della *Postilla*, tale influenza è ugualmente visibile. Nel capitolo 1 ("Diventare soggettivo") della Sezione Seconda, così come nel corso di tutta l'opera, l'influenza è chiara. Tuttavia, prima di immergerci propriamente in un'analisi che coniuga etica e soggettività, è

importante non dimenticare che tale analisi è preceduta da due altri importanti punti: una critica del problema oggettivo del cristianesimo e un elogio al tema della soggettività in Lessing.

Nell'epoca in cui Kierkegaard visse, così come nella seconda metà del XIX secolo, ebbe un'estrema ripercussione nell'ambiente tedesco, ma non esclusivamente, la tesi che l'adesione al cristianesimo passa prima per una comprensione delle sue tesi e dottrine. La radice di tale affermazione è abbastanza antica e, inoltre, risale a tesi centrali della propria concezione giudaico-cristiana, che privilegia l'insegnamento e la spiegazione di testi sacri come una forma di propagazione religiosa. Per questo, la concezione di religione rivelata e delle tre religioni monoteiste come religioni del libro non sembra infondata. Nella modernità, uno degli autori che percepisce ciò con estrema chiarezza è Spinoza che, nel 1670, nello scrivere la sua opera, il *Trattato Teologico-Politico*, fornisce i primi indizi non solo per una secolarizzazione della società in termini politici, ma anche per un contributo piuttosto significativo a quello che chiameremo nel XIX e nel XX secolo come la esegesi moderna dei testi sacri. In questo modo, la filosofia tedesca del XIX secolo, nella quale Kierkegaard è inserito nonostante non sia tedesco, sembra mantenere un vincolo di continuità con la concezione spinoziana e, in questo senso, le innumerevoli storie sulla vita di Gesù, che cominciano da Hegel, e che passano dalle opere di Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Renan e altri, non sono altro che uno spinozismo vivo nel XIX secolo. In questo modo, Hegel e i post-hegeliani, incluso Kierkegaard, sarebbero a modo loro spinoziani, ora oscillando tra l'elogio delle tesi del maestro e ora rifiutandole pubblicamente.

Il fatto è che, secondo tale concezione, si evidenzia nel cristianesimo, sempre di più, il suo lato storico a scapito di altre sue sfaccettature, anche quella che più gli fa giustizia, cioè, il suo lato eterno, soggettivo, esistenziale, legato a una scelta e decisione di individuo dentro il tempo. Per combattere tale tesi amplificata da un cristianesimo temporale, obiettivo e assolutamente collocato dentro il tempo, Kierkegaard sembra costruire una spiegazione abbastanza ingegnosa, ma che è anche, in un periodo di eccessi, una caricatura. Secondo lui, se il cristianesimo può essere compreso dentro il tempo, allora non è più eterno. Se può, cioè, essere compreso, non è cristianesimo, poiché la fede è precisamente quello che, secondo una tradizione che viene dai giorni di Tertulliano, non può essere spiegata; la fede non è una conoscenza. Quindi, non può diventare obiettiva, non può diventare sistematica, non può far parte della storia mondiale e non può disprezzare l'esistenza e la scelta del soggetto, così come sembra affermare questo piccolo brano della *Postilla*: "A vantaggio di chi mai si porta la dimostrazione? La fede non ne ha bisogno, anzi la deve tenere per propria nemica. Quando invece la fede comincia ad avere vergogna di se stessa, quando come un'amante che non si accontenta di amare, ma astutamente si vergogna dell'amato e quindi trova conveniente di provare che l'amato è qualcosa di eminente: quando pertanto la fede comincia a perdere la sua passione, quindi quando la fede comincia a cessare di essere fede, allora la dimostrazione diventa necessaria per godere della considerazione borghese dell'incredulità (Kierkegaard 1995, p. 151).

Kierkegaard starebbe quindi disprezzando qualsiasi relazione della fede cristiana con la conoscenza e con la storia? Penso di no. Penso che la spiegazione possieda un grado di complessità maggiore di quello che normalmente si valuti e che possa, in buona parte, essere compresa quando capiamo che l'autore danese combatte una caricatura del cristianesimo

(e della filosofia) del XIX secolo con un'altra caricatura. Egli non sembra sostenere la tesi del fatto che alcune verità del cristianesimo non possano essere insegnate. Dunque, seguendo una tradizione, ci si può, fino a un certo punto, avvicinare alla fede e alla conoscenza. Egli non sembra neanche sostenere la tesi che afferma che la storia mondiale, concetto che diventa così celebre con Hegel, non possa affrontare, con uno dei suoi fenomeni, l'esistenza del cristianesimo come qualcosa di immanente. Tuttavia, il problema sembra risiedere prima in un tentativo di comprendere il cristianesimo, a qualsiasi costo, come qualcosa totalmente temporale, come una realtà totalmente secolarizzata, qualcosa che non rende giustizia ad un aspetto importante della sua essenza. È interessante notare che i due autori che non sembrano sostenere tesi cristiane, come Heine e Feuerbach, sono molto più vicini di quanto pensi Kierkegaard, in quanto riconoscono che la precarietà del cristianesimo moderno e secolarizzato e la religione, impigliata nel tentativo di spiegare la sua dottrina a tutti i costi, finiscono per generare autodistruzione¹.

In effetti, partendo dalla critica Kierkegaardiana al cristianesimo come qualcosa di meramente storico e obiettivo, possiamo avvicinarci al suo elogio a Lessing. A suo vedere, il pensatore tedesco è una figura singolare e il suo apprezzamento per la soggettività merita tutto il nostro riconoscimento e una lode. Tuttavia, Kierkegaard si imbatte qui in una situazione curiosa: elogiare la soggettività, ma inquadrarlo in un modello sistematico e obiettivo, è un equivoco. Forse, lo stesso equivoco nel quale Senofonte è caduto quando ha elogiato Socrate di modo tale da far diventare la sua filosofia inoffensiva. In questo modo, l'autore danese

¹ Mi riferisco qui, in special modo, alla tesi di Heine esposte in *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, e alla critica del cristianesimo moderna fatta da Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo*.

articola una proposta: il miglior complimento che si possa rivolgere a un autore soggettivo è esercitare la sua soggettività. Non si tratta di prendere Lessing come esempio, in un orizzonte intoccabile, ma di filosofare al miglior modo di Lessing, cioè, riconoscendosi come una creatura esistente, come sembra già aver capito, con grande astuzia, Jacob Howland (2010).

Mossa la critica al problema obiettivo del cristianesimo e compiuto l'elogio della soggettività di Lessing, ci resta adesso da sapere che cosa Kierkegaard sembra capire dall'etica e della soggettività a partire dalla *Postilla*. Lì, è interessante notare che il Pensatore sembra far germogliare una concezione sui generis dell'etica. Evidenziando, a partire dall'interpretazione di Socrate e anche dalla filosofia greca, che l'etica avviene dal fulcro della soggettività, Kierkegaard sembra fissarsi su un punto sul quale, forse, Hegel e la concezione hegeliana si sono poco soffermati, vale a dire, la sfera della soggettività e dell'oggettività. Per il pensatore danese, anche se la filosofia moderna inizia con la soggettività e categoricamente difende tale posizione, la stessa è solo un breve momento nella storia della filosofia, e subito dopo, nella seconda lezione, il desiderio principale è quello di superarla, in positivo, in oggettivazione e nella costruzione del sistema. Così, Socrate, il pensatore negativo, che ironicamente non raggiunge il sistema, al positivo e alle conclusioni, sembra essere solo il punto di partenza, ma non il punto di arrivo della filosofia. Il problema qui si può trovare forse in un dibattito tra due termini, che tratteremo più avanti: *Sittlichkeit* (come etica) e *Moralität* (come la morale in senso soggettivo e individuale). È interessante notare che, nel caso di Socrate, Kierkegaard, nonostante le critiche, forse addirittura potrebbe essere d'accordo con la tesi secondo cui Socrate è il punto di partenza. Tuttavia, quando il cristianesimo è racchiuso nel processo della storia del mondo e compreso nello stesso modo sembra esserci un equivoco.

Ponendo una maggiore enfasi sulla soggettività — e non analizzandola come un semplice punto di anticipazione di oggettivazione — Kierkegaard finisce per costruire da qui la sua critica del concetto di etica intesa all'interno della storia, dei costumi, delle società. Naturalmente non significa che neghi una cosa del genere, solo che la differenzia al suo posto. Anche questo non vuol dire che questo tipo di soggettività si confonda con una sorta di soggettivismo, ma significa che lui sostiene una sorta di interiorità tagliente all'interno della soggettività, una sorta di ardente passione che darà grande importanza al concetto di riappropriazione, in cui la verità dell'oggettivo è prima di tutto qualcosa che costituisce una sorta di verità per il soggetto. Non si tratta, in questo contesto, di affermare qualcosa che è soggettivismo o relativismo, qualcosa che dica che esistono tante verità quante sono gli individui, ma una verità che nasce come riappropriazione di soggettività taglienti. Credo che sia con questo spirito che si possa comprendere la confessione fatta dallo pseudonimo Johannes Climacus, l'autore della *Postilla*: "Io, Johannes Climacus, sono un uomo né più né meno come gli altri e suppongo che colui con cui ho l'onore di parlare sia anche un uomo. Se costui pretende di essere la speculazione, la speculazione pura, bisogna ch'io rinunci a parlare con lui; perché nello stesso momento egli diventa, per me e per il debole mortale occhio dell'uomo, invisibile" (Kierkegaard 1995, p. 230). Realizzata una tale mossa, che mira anche a recuperare la dialettica della filosofia antica a scapito di speculazioni, penso che ora siamo in grado di comprendere Abramo sotto un'altra chiave interpretativa.

3. Che cosa significa la sospensione teleologica dell'etica in questo contesto?

Come molti lettori di *Timore e tremore* sanno, il primo dei tre temi affrontati nel lavoro è “ci sarà una sospensione teleologica dell'etico”? La domanda intrigante fatta per analizzare il caso di Abramo dovrebbe essere, prima di tutto, intesa come la sospensione del *telos* dell'etica e, quindi, non di etica in sé e tanto meno la sua abolizione. In altre parole, ci sarebbe qualche situazione in cui lo scopo dell'etica potrebbe essere sospeso?

Per il filosofo americano MacIntyre, la concezione di Kierkegaard sull'etica sembra provenire da un malinteso che avrebbe compromesso quello che si capisce dall'etica nel contesto occidentale: Kierkegaard ricorre a questa nuova idea fondamentale della scelta radicale e definitiva per spiegare come si diventa cristiani, e nel frattempo, è mutata profondamente anche la sua caratterizzazione dell'etico. Ciò risultava già chiaro più che a sufficienza persino in *Frygt og Bæven (Timore e tremore)*, del 1843... Quest'idea distrugge l'intera tradizione di una cultura morale razionale, sempre che non possa a sua volta essere demolita con mezzi razionali (MacIntyre 2013, p. 49).

Tale tesi di MacIntyre trova riscontro anche nella concezione di Tugendhat, che sostiene che “Kierkegaard lasciò il carattere razionale della morale” (Tugendhat, 1997, p. 231). Pur essendo già MacIntyre (come lo è anche Tugendhat) un autore consacrato nel campo dell'etica e pur essendo già emerso un dibattito intenso delle sue tesi sulla filosofia kierkegaardiana (si veda Davenport 2001), penso che sia degna di una riflessione la sua affermazione che l'etica kierkegaardiana esposta in

Timore e tremore rappresenti, infatti, il crollo della cultura morale razionale. L'autore approfondisce anche tale critica dicendo, in *Dopo la virtù*, che Kierkegaard basa la morale "sulla scelta fondamentale priva di criteri a causa di quello che egli considera il carattere cogente delle considerazioni che escludono tanto la ragione quanto le passioni" (MacIntyre, 2013, p. 58). Due problemi sembrano essere evidenti qui: il primo è che l'autore scozzese non ha capito che *Timore e tremore* non è, in realtà, un libro sull'etica, ma piuttosto un'ode, un atto di lode alla fede come la più alta delle passioni. La seconda è che la scelta di Abramo, anche se è un atto di volontà, comunque obbedisce a un imperativo divino, come quello che appare nei Vangeli e sosterrà l'etica dell'amore kierkegaardiana, così ben esposta negli *Atti dell'amore* del 1847. Così, il problema di *Timore e tremore*, anche se ha numerose analogie e influenze col e dal cristianesimo, non è, strettamente parlando, un lavoro sul cristianesimo o su come diventare un cristiano. È vero che il tema del paradosso che appare qui si afferma, ma non abbiamo, letteralmente, un cristianesimo nel suo grado più alto, perché, secondo la sua comprensione, il paradosso si verifica anche nella filosofia.

MacIntyre sembra, tuttavia, interpretare correttamente Kierkegaard soprattutto quando guarda all'etica di Kierkegaardiana attraverso alcune delle interpretazioni morali di Kant. Per lui, sembra abbastanza evidente che, a causa della lontananza del pensatore danese circa le tesi hegeliane di morale, diventi evidente un suo naturale avvicinarsi alle tesi kantiane. Il filosofo scozzese chiama ciò una specie di debito positivo.

Fatte tali osservazioni, torniamo al testo di *Timore e tremore*. L'autore pseudonimo Johannes de Silentio inizia l'articolazione di questo testo, sottolineando che "l'etica in quanto tale è universale" (Kierkegaard,

1995, p. 221). In questo senso, Abramo sembra chiaramente influenzare l'etica, perché la sua storia e il suo atteggiamento di obbedienza alla voce divina e il sacrificio di suo figlio sembrano inaccettabili. In altre parole, la tua storia pone il singolare sopra al generale. L'autore del testo sottolinea chiaramente che tale unicità, come sembra già segnalato da Hegel nella filosofia del diritto, costituisce una sorta di forma morale del male². Secondo la traduttrice portoghese di *Timore e tremore*, Elisabeth Sousa, possiamo situare qui non solo una discussione delle tesi kierkegaardiane con Hegel, ma anche con Kant. Dopo tutto, il testo è anche una risposta ad un tipo di interpretazione sulla storia di Abramo, che era stata sostenuta anche da Kant: "In questa sezione, Johannes de Silentio verifica la non operabilità delle formulazioni hegeliane circa l'etica, definita come universale, per quanto riguarda le implicazioni del sacrificio di Isacco per la considerazione di Abramo come il padre della fede di tutte le generazioni.

Per dimostrare come l'etica e il diritto stabilito dal costume e dalle istituzioni (*Sittlichkeit*), prevalendo nella coscienza morale dell'individuo (*Moralität*), non possono giustificare la categoria che assegna ad Abramo, quella di singolare che è superiore all'universale, Johannes de Silentio si riferisce a successivi esempi e controesempi attraverso cui confuta il giudizio del comportamento di Abramo secondo un ipotetico scopo sociale. Tuttavia, a prendere possesso dei concetti di Hegel, si decontestualizza e incorre, a volte ad abusive generalizzazioni, che nei momenti opportuni verranno indicate in nota. D'altra parte, Johannes de Silentio risponde pienamente a Kant, quando in *Der Streit der Fakultäten (Il Conflitto delle Facoltà)* propone che, in coerenza con l'imperativo categorico, Abramo

² Specialmente il passaggio dai *Lineamenti di filosofia del diritto* denominato "Il bene e la coscienza morale" (Sezione Terza Sezione, Parte Seconda).

disobbedisca e interPELLI direttamente la voce divina, convinto del suo dovere come padre, allo stesso tempo esponga i suoi dubbi circa l'autenticità di quella voce proveniente da un Dio che si manifesta ma non si vede (Kant, AA VII, p. 65). Nel momento in cui si sospende l'etica, si rimuove ugualmente la centralità posizionata da Kant in questa voce divina che sfugge al dominio della ragione, perché rimane invisibile e impossibile di identificare" (Kierkegaard, 2009, p. 111, nota 122).

Nel caso di Kant si può vedere direttamente che l'autore tedesco interpreta la voce che Abramo sente e sostiene che sia un imperativo, come qualcosa che può essere un'illusione e quindi suggerisce una sorta di test: "Può servire come esempio il mito del sacrificio che Abramo voleva fare, di ordine divino, tramite l'immolazione e la cremazione del suo unico figlio (il povero bambino ha dovuto addirittura inconsapevolmente trasportare la legna da ardere). A questa presunta voce divina, Abramo avrebbe dovuto rispondere: È del tutto vero che non devo uccidere il mio buon figlio; ma non sono sicuro che tu, tu che mi appari, sia Dio, e che tu possa diventare tale, anche se questa voce risuonasse dal cielo (visibile)" (Kant 1993, p. 76, nota 16).

Già Hegel forse non si equivoca nel comprendere l'etica come qualcosa di legato alla sfera dell'universale. Il suo errore fu quando si accorse che questa sarebbe la spiegazione nella sua totalità, quando giudicò l'etica più importante della morale. Tuttavia, il problema non sembra risiedere qui, ma nella comprensione dell'etica come equivalente alla sfera della felicità, cioè, come qualcosa di responsabile della beatitudine o della salvezza. L'errore di Hegel, in altre parole, si trova nel voler comprendere la fede nell'ambito dell'etica, riducendola a questo tipo di concetto. Così, sembra sensato recuperare qui ciò che sarà esposto dopo nella *Postilla*:

“Il cristianesimo vuole offrire al singolo una salvezza eterna, un bene che non si può affettare in grandi porzioni, ma è dato soltanto a uno per volta. Se esso assume che la soggettività, come possibilità di appropriazione, è la possibilità di accettare questo bene, non accetta però che la soggettività sia senz’altro bell’e fatta, ch’essa possa senz’altro avere un’idea dell’importanza di questo bene” (Kierkegaard 2013, p. 250).

Così, attraverso la storia di Abramo, Silenzio può solo raggiungere un tema secolare della tradizione, ma che sembra dimenticato o relegato nell’oblio nel XIX secolo: il tema del paradosso. Per inciso, vale la pena sottolineare che questo non è solo un tema del cristianesimo, ma della filosofia greca: “La fede, come effetto, è il paradosso del singolare essere superiore all’universale, ma è per evidenziare il modo come il movimento si ripete: dopo il singolare essere stato nell’universale, si isola ora essendo singolare come superiore all’universale. Se non è questa la fede, Abramo sarà allora perso, la fede non sarà esistita mai nel mondo esattamente perché sempre è esistita. Quindi, se ciò che è etico, vale a dire, ciò che è morale, è il massimo, e se non rimane nessuna incommensurabilità nell’uomo in un altro modo che non sia questo incommensurabile essere il male, cioè, l’individuo deve essere espresso nell’universale, non abbiamo nemmeno bisogno dell’aggiunta di altre categorie oltre a quelle che possedevano i filosofi greci, o di quella che possono essere derivate da loro per mezzo di un pensiero successivo. Non era qualcosa che Hegel avrebbe nascosto, perché in realtà si era dedicato allo studio del greco” (Kierkegaard 2009, pp. 113-114).

Se il paradosso è questa sfera in cui l’individuo è al di sopra dell’universale, solo questa può essere la chiave per un avvicinamento alla figura di Abramo. Tuttavia, a differenza di un eroe tragico, che può ancora

trovare un qualche tipo di conforto nell'universale, il gesto di Abramo non gode dello stesso privilegio. La storia del patriarca suscita una sorta di orrore religioso. Lo scandalo paradossale è che la giustificazione della storia può avvenire solo dal singolo, per questo Abramo può essere visto più come un cavaliere che come un qualsiasi altro tipo di eroe.

4. Conclusione

Johannes de Silentio conclude, nel seguente modo, la sua analisi del problema se ci sia una sospensione teleologica dell'etico: "La storia di Abramo contiene quindi una sospensione teologica dell'etico. Come il singolo sia diventato superiore all'universale: questo è il paradosso che non si lascia mediare. È inspiegabile come Abramo sia stato inserito in questo paradosso, così come è inspiegabile come ci sia rimasto. Se non è questa la situazione di Abramo, non è neanche di un eroe tragico, bensì di un assassino. Voler continuare a chiamarlo padre della fede, parlare di lui agli uomini, che non si preoccupano che con le parole, è un'inesattezza. Un uomo è capace di arrivare all'eroe tragico tramite le sue proprie forze, ma il cavaliere della fede non lo è. Quando un uomo segue questo cammino, in un certo senso arduo, dell'eroe tragico, ci saranno molti che potranno consigliarlo; chi continua per lo stretto cammino della fede, non può essere consigliato da alcuno; nessuno può capirlo. La fede è un prodigio, eppure nessuno è escluso; dal momento che ogni vita umana è unita nella passione e la fede è una passione" (Kierkegaard, 2009, p. 125).

Tuttavia, prima di essere solo un problema teologico, qui, secondo Silentio, c'è un'altra domanda: in altri tempi, la filosofia era anche pas-

sione. Ora, nel lontano XIX secolo, una cosa del genere sembra essersi perduta. Potrebbe essere un indizio di una nuova ricerca, ma che va al di là delle intenzioni di questo studio.

Riferimenti bibliografici

- Davenport, J. – Rudd, A. (eds.). 2001. *Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Chicago: Open Court.
- Feuerbach, L. 2006. *L'essenza del cristianesimo*. Roma: Laterza.
- Hegel, G.W.F. 2006. *Lineamenti di filosofia del diritto*. Milano: Bompiani.
- Heine, H. 1972. *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*. Bari: Laterza
- Howland, Jacob. 2006. "Lessing and Socrates in Kierkegaard's Postscript". In R. A. Furtak (ed.), *Kierkegaard and Socrates – A Study in Philosophy and Faith*. Cambridge: CUP.
- Furtak, R. A. (ed.). 2010. *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript – A Critical Guide*. Cambridge: CUP.
- Kant, I. 1993. *O Conflito das Faculdades*. Edições 70: Lisboa.
- Kierkegaard, S. A. 1995. *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*. Casale Monferrato: PIEMME.
- Kierkegaard, S. A. 2009. *Temor e Tremor*. Relógio d'Água: Lisboa.
- MacIntyre, A. 2013. *After Virtue (1985)*. London: Bloomsbury
- Tugendhat, E. 1997. *Lições sobre Ética*. Petrópolis: Vozes.
- Valls, A. 2000. *Entre Sócrates e Cristo – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Edipucrs: Porto Alegre.