

La sopportazione dell'alterità

Pazienza e amore secondo Kierkegaard

EMMANUEL HOUSSET

Università di Caen Basse-Normandie

ABSTRACT: For the modern philosophy the meaning is a product of subjectivity. Kierkegaard gives us another way for the intelligence of the voluntary life. Patience is not for Kierkegaard an accident of character but is the condition to become a person. It is necessary to let go a purely psychological understanding of patience. The true perseverance is too radically opposed to an obsessive existence blinded to the world. Between the Stoic conception of patience and the Kierkegaard conception, there is no common essence. Patience does not told on to the inhuman ideal of life without affect, but asks us to silence certain affects so that we might be touched by good's call. Thus patience in hope is the fruit of love. We acquire our soul "in" patience.

KEYWORDS: Soul, Self, Patience, Love, Affect, Suffering, Courage.

Il venire alla luce del potere della coscienza ha spesso condotto il pensiero moderno a comprendere il senso del mondo come il risultato della capacità di sintesi della coscienza. Certo, Kant e Husserl non descrivono nello stesso modo questa sintesi, nondimeno, nella loro opera, il senso risulta compreso come una produzione della soggettività e dell'intersoggettività.

Tutto il senso di quella che Husserl ha chiamato *riduzione filosofica* è la riconduzione della realtà al senso e il senso all'attività della soggetto. In questa prospettiva che mette fuori gioco tutte le prospettive intellettuali, si tratta di mostrare che è l'esperienza che prescrive alle cose il senso, in modo da preservare in un *empirismo* autentico la ricchezza e la diversità del reale. Il senso diventa così un senso intenzionale relativo al potere di sintesi della coscienza al di fuori del quale non c'è né l'oggetto né il mondo. Ciò che è fatta propria, contro l'ingenuità, è

allora l'idea che il senso non abbia niente della semplice produzione soggettiva o formale: accordare uno statuto all'esperienza ci porta a dire che il senso non è né nel soggetto né nella cosa, ma si dà, per esempio, identico, nella percezione. In questa "purificazione" della soggettività, la stessa "cosa trascendentale" si presenta come l'identico che si conferma in un'esperienza probante. La coscienza pura, come Husserl afferma nel § 49 di *Idee I*, è dunque un «sistema d'essere chiuso in sé»¹ e ciò significa, in un idealismo radicale, che non esiste la "cosa in sé", che ogni cosa è un senso costituito dalla coscienza. È chiaro che per Husserl questo non implica una chiusura rispetto all'alterità delle trascendenze, ma al contrario una possibilità di comprenderle considerando il modo in cui si costituiscono nel vissuto. Così l'"io" come origine del senso è la sola via del soggetto, anche se Husserl riconosce l'esistenza di una sintesi passiva.

Senza sviluppare ulteriormente questi temi noti, è sufficiente indicare che in questa comprensione dell'esperienza l'*ente* risulta essere l'oggettività della rappresentazione e rappresentarsi significa collocare il mondo davanti a sé e, in un certo modo, predeterminare il visibile. La fenomenologia contemporanea ha allora tentato di ritornare a un'esperienza più originaria nella quale l'"essere selvaggio", per parlare con Merleau-Ponty, si dà come non rappresentabile. Si tratta allora di ritornare alla cosa stessa senza predeterminarla come oggetto, di incontrare l'altro, *autrui*, senza predeterminarlo come un *alter ego*, di ricevere Dio senza predeterminarlo come un'idea infinita. Quest'attenzione all'eccesso stesso dell'esperienza ci impone di comprendere la soggettività non come chiusa ma come aperta, e ciò rimette in causa anche la sua autosussistenza e tutta la sua potenza. Se l'empirismo ingenuo aveva fatto sparire il soggetto che si rapporta al mondo, l'idealismo fa sparire l'alterità non considerandola come ciò che eccede il potere di sintesi della coscienza, dissolvendo le nostre rappresentazioni. La vita del senso si attiene alla resistenza del visibile che supera sempre l'immagine prodotta dal soggetto. La temporalizzazione del sé non può dunque essere intesa come il compito infinito di volersi come un essere dotato di ragione, e al di là di ogni progetto di purifi-

1. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III, 1950; tr. it., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino, Einaudi, 1965, § 49, p. 108.

cazione ideale della conoscenza e della volontà, ma appare piuttosto come l'atto di sopportazione dell'alterità nella presa di coscienza della propria finitezza.

La messa in discussione dei filosofi della volontà pura attraverso l'evidenza dell'abisso che ogni coscienza rappresenta per se stessa, permette di ritrovare l'importanza della *pazienza*, che era stata considerata, ancora in tutto il pensiero medioevale, come la fonte di tutte le virtù. In effetti, la vera pazienza non può essere pensata come la fermezza nell'autodeterminazione della volontà, quella stessa fermezza che caratterizza il viaggiatore descritto da Cartesio, il quale, perduto nella foresta, decide risolutamente, in assenza di ragioni per scegliere, di mantenere sempre la stessa direzione. La pazienza non è neppure la passività della rinuncia né l'attività della determinazione, ma è l'atto che risponde alla manifestazione del mondo tentando di comprendere ciò che si dà nel sentire. La pazienza può allora essere descritta come una dolcezza che si presenta come una modalità dell'essere al mondo che non esclude una certa forza. Più esattamente, in questa definizione filosofica della dolcezza², ritroviamo quella modalità della coscienza, descritta precedentemente, che non predetermina, che non pone condizioni, che non forza il mondo a rispondere alle proprie domande. Così la dolcezza, che non è affatto melliflua, è insieme la malleabilità e il rigore di una coscienza che tenta di accogliere l'alterità, ovvero di conformarsi a essa invece di conformarla a sé.

Kierkegaard, nei *Diciotto discorsi edificanti*³, descrive questa pazienza attenta che non è né puramente passiva né puramente attiva, commentando la frase del Vangelo: «Con la vostra perseveranza (*hypomoné*) guadagnerete le anime vostre» (Luca, 21, 19).

Concependo la perseveranza come luogo della salvezza, Kierkegaard ci presenta una pazienza che non si esaurisce nell'alternativa tra pura volontà o pura passività, ma che è riconducibile alla virtù del tempo. In questa prospettiva, la perseveranza non è una qualità esteriore che l'uomo può avere come non avere, ma è la perfezione del possesso e della compiutezza del sé. Per poter delucidare la pazienza

2. Si veda l'articolo, «La douceur de la patience», «Revue d'éthique et de théologie morale», n° 250, 2008.

3. Cfr. S. Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t. 6, tr. fr. di Paul-Henri Tisseau e Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Editions de l'Orante, 1979.

come la qualità autentica del sé, Kierkegaard comincia con il mostrare in che cosa la pazienza sia legata alla nudità dell'uomo: «Un uomo viene al mondo nudo, non portando nulla con sé»⁴. L'uomo deve cioè imparare a possedersi, perché non possiede niente, e per l'appunto «la vita deve essere conquistata e posseduta nella perseveranza»⁵, e qui entra in gioco il coraggio, quella forza d'animo senza la quale non si può diventare se stessi.

Kierkegaard lascia così l'*hypomoné* della Bibbia dei Settanta lavorare nel cuore della metafisica della soggettività al fine di rendere attuale l'idea di una costanza nel desiderio che superi la prova della durata e che si presenti come un'attesa ostinata e combattiva. Egli utilizza allora la metafora del *viaggio*: l'uomo paziente è quel viaggiatore che evita di avere fretta, che sa riposarsi perché conosce quali sono le condizioni per arrivare lontano. L'esistente è *in via*, senza forzarsi e senza forzare il mondo. L'impazienza, che ci spinge a desiderare solo le mete vicine, rischia allora di trasformarsi in un errare invano nel cammino dell'esistenza. Nello stesso modo, nel divenire, l'uomo non è da subito se stesso e la cosa più difficile non è raggiungere le cose esterne, ma arrivare a se stessi. Ovviamente non si arriva a se stessi nella stessa maniera in cui si raggiungono i beni esteriori, essendo l'anima una contraddizione, qualcosa che non può essere né conquistato né perduto. Scrive Kierkegaard: «se l'anima è tale contraddizione, si può possederla solo conquistandola e si può conquistarla solo possedendola»⁶. Ciò significa che l'uomo è se stesso proprio in questo movimento di ricerca del sé e che l'anima non deve essere compresa come sostanza, ma come l'atto stesso di tale inclinazione riflessiva. Ecco esplicitato il paradosso: l'anima, inammissibile, può essere posseduta solo "diventandola". Questo tema della nudità mostra che l'elogio della perseveranza non consiste nell'attenersi a una concezione astratta del sé secondo la quale sarei il mio proprio maestro. Dire infatti che l'anima è posseduta nell'atto stesso in cui la si conquista scarta l'idea dell'autoposizione, dell'autoaffermazione del sé. Diventare se stessi consiste nel compiersi come un essere spirituale temporale che si apre all'eternità.

4. S. Kierkegaard, OC, t. 6, op. cit., p. 148 (tr. it del traduttore).

5. *Ibid.* (tr. it del traduttore).

6. Ivi, t. 6, p. 151 (tr. it del traduttore).

In *La malattia mortale*, Kierkegaard mette in luce l'impazienza che caratterizza l'uomo in quanto malattia dell'anima che non ha niente di occasionale o di accidentale, ma che al contrario costituisce lo stato abituale in cui versa la condizione umana. L'analisi riflessiva mostra che avere un'anima significa essere strutturalmente in crisi, e, in questa prospettiva, la crisi si presenta come la vita stessa dell'anima. Bisogna d'altra parte riconoscere che è sempre a partire dell'impazienza che si parla di pazienza e che è possibile pensare la pazienza solo a partire da questo dovere incessante di divenire se stessi, di riconciliarsi con il proprio sé. La pazienza suppone dunque un compito assoluto, una determinatezza che struttura l'etica rapportandosi insieme al temporale e all'eterno⁷.

È allora possibile distinguere tre forme di questa malattia dell'anima, di questa disperazione, che è l'impazienza. C'è innanzitutto l'impazienza di colui che non sa di desiderare un bene eterno e che passa di bene materiale in bene materiale in una sorta di zapping spirituale che diventa una vera e propria dipendenza. C'è poi un'altra forma d'impazienza, quella della debolezza dell'anima che non ha il coraggio di essere se stessa. In questa debolezza costitutiva della volontà, l'individuo ha perso il controllo sul proprio sé. Infine, la terza forma d'impazienza è quella legata all'effettiva volontà di essere se stessi e alla difficoltà, attestata in modo evidente, che questo comporta.

È chiaro che, declinata in queste tre modalità, l'impazienza non ha niente a che fare con uno stato psicologico contingente, ma assume un significato universale nella misura in cui si presenta come modo d'essere dello spirito. L'uomo è impaziente perché vive nella non-verità del suo stato e la perseveranza si presenta come lo sforzo che consiste nel voler imparare a diventare se stessi, il compito più difficile. Infatti, secondo la prima forma dell'impazienza gli uomini aspirano a una «felicità terrificante»⁸, che consiste nel possedere il mondo. Se la filosofia è una follia per l'uomo che appartiene al mondo, voler conquistare il mondo è una follia per il filosofo, perché ciò rinchiude l'uomo nell'universo dei beni materiali e lo allontana dalla promessa

7. Cfr. *L'alternative*, OC, t. 4, op. cit., p. 162. Si veda anche Jacques Colette, «Le don et la tâche», in *Søren Kierkegaard. Pensée et problèmes de l'éthique*, Anne-Christine Hubbard e Jacques Message (a cura di), Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

8. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 6, p. 153 (tr. it. del traduttore).

di se stesso.

Nella lettura del Vangelo di Luca, Kierkegaard insiste su un dettaglio ai suoi occhi decisivo: si diventa se stessi non “grazie alla” o “attraverso la” perseveranza, ma “nella” perseveranza, che si presenta dunque non come uno strumento tra i tanti, ma come lo stile stesso della vita dell’uomo che si vuole se stesso. La perseveranza non è in effetti un bene come gli altri e nemmeno uno strumento utilizzabile a piacimento: l’uomo si possiede nella pazienza e si perde quando vi rinuncia. Così la pazienza non è un bene del mondo, ma non è neppure un potere di messa a disposizione del mondo e di se stessi. Inoltre, mossi dalla volontà di possedere il mondo, l’impazienza è a volte ben più utile, ben più efficace, e in un certo modo il mondo appartiene agli impazienti, a coloro che, come Alessandro, tagliando il nodo gordiano vogliono tutto e subito. D’altra parte, ogni forma di pazienza forzata non è che una forma di impazienza, un palliativo di fronte all’impossibilità esteriore di cedere all’avventatezza; così l’avaro sa aspettare, ma la sua attesa non è che una forma sofisticata della volontà di possedere tutto e il più in fretta possibile. La vera pazienza non deriva da una condizione esterna, cioè dall’impossibilità materiale di ottenere tutto e subito; essa non è dunque uno stratagemma dell’impazienza. Kierkegaard, citando ancora il Vangelo di Luca («Il buon seme matura nella pazienza», 8, 15), mostra che la pazienza non è un semplice mezzo, ma il processo stesso di maturazione stessa dell’io, ed è per questo che la pazienza genera pazienza. Tuttavia la pazienza può essere compresa come un cammino di salvezza solo a partire dell’evidenza prima che non ci si possiede, che l’uomo in primo luogo non è se stesso e che non si tratta solo di una mancanza di lucidità come per i filosofi della verità pura. Contrariamente a ciò che l’uomo immagina, inizialmente l’uomo non vuole se stesso e il cammino della pazienza non è altro che la possibilità di imparare a volersi.

Entra qui in gioco un paradosso già lungamente meditato da Sant’Agostino: “volersi” sembrerebbe essere una cosa così naturale da non poter essere l’oggetto di un imperativo, e invece tale atto suppone una conversione che può rivelarsi come il compito più difficile. In effetti la riconversione del proprio essere consiste proprio nel «comprendere che per conquistare pazientemente la propria anima, bisogna

fare atto di perseveranza»⁹. Proprio così la pazienza vince contro il sentimento dell'impazienza, contro quel *pathos* dell'immediatezza che ha uno statuto completamente diverso dal sentimento positivo della fede, dal *pathos* etico e religioso. Di conseguenza, la pazienza non è una pura passività e «conquistare la propria anima inclina *d'emblée* lo spirito verso una tranquilla ma instancabile attività»¹⁰. La calma non è la tranquillità, al contrario:

Non si tratta di prendere d'assalto, di inseguire, di cercare di cogliere qualcosa, ma di rimanere in una calma sempre più grande; poiché ciò che deve essere conquistato è in noi e l'infelicità deriva dal di fuori; poiché ciò che deve essere conquistato si trova nella pazienza, nascosto in essa, non al punto che sfogliando, per così dire, pazientemente, la perseveranza finiremmo per trovare la propria anima nel mezzo, ma nel senso che è nel cuore stesso della pazienza che l'anima si rinchiude, tessendo pazientemente la propria tela per prendere possesso della pazienza e di se stessa¹¹.

Tramite tale opposizione tra la calma e l'avventatezza, due stili opposti dell'esistenza, due modi dell'attività, Kierkegaard intende mettere in evidenza come impossessarsi della propria anima non sia appropriarsi di un bene materiale, e questo perché è necessario innanzitutto liberarsi da un possesso apparente del sé: la pazienza è in primo luogo un esodo rispetto al mio "io" illusorio. E ciò permette a Kierkegaard di rovesciare l'argomento della forza: la pazienza è l'arma del debole, perché non è un possesso, ma un'espropriazione. Così non si tratta di accrescere la propria forza, ma di rinunciare a un possesso del tutto illusorio. Quest'analisi mette dunque in luce che la pazienza, che comporta un abbandono, necessario, non è né passività né debolezza: «Nella pazienza, l'anima transige con tutti i suoi possessori, con la vita universale, riscattandosi tramite la sofferenza, con Dio ritrovandosi in lui nella sofferenza, con se stessa conservando ciò che essa offre a entrambi senza che nessuno possa toglierle la pazienza»¹².

L'anima non può ottenere nulla attraverso la forza e il diventare se stessi suppone sempre un atto di rinuncia al progetto di possesso del

9. Ivi, t. 6, p. 156 (tr. it. del traduttore).

10. Ivi, t. 6, p. 157 (tr. it. del traduttore).

11. *Ibid.* (tr. it. del traduttore).

12. Ivi, t. 6, p. 158 (tr. it. del traduttore).

mondo, ed è proprio grazie a questa debolezza che l'anima diventa più forte del mondo. In effetti, il compito di essere se stessi, cioè di diventare se stessi e di riconciliarsi con il mondo, si rivela come un insegnamento della pazienza, perché il fondo della soggettività non è l'io consegnato al sé. Per riprendere la celebre tesi presente in *La malattia mortale*, «L'io è un rapporto che si rapporta con se stesso»¹³, e ciò significa che il divenire dell'anima è in primo luogo la riflessione su di sé del rapporto tra infinito e finito, eterno e temporale. L'io, che qui è messo in evidenza, non è il rapporto, ma la possibilità che il rapporto con se stessi abbia luogo. Si diventa infatti precisamente se stessi tramite la pazienza, perché l'io non è uno stato ma un divenire e un dover essere. A differenza delle filosofie della volontà pura che non lasciano nessuno spazio alla pazienza, poiché si attengono al potere di autoappropriazione della soggettività, Kierkegaard, partendo dalla nudità dell'uomo, riscopre la pazienza come il cammino stesso di una soggettività esposta. La pazienza kierkegaardiana si presenta così come la sintesi del temporale e dell'eterno: l'uomo, preso tra il temporale cui non può sfuggire e l'eterno che deve volere, deve cioè sopportare il temporale e incamminarsi lentamente verso l'eterno. Una sintesi delle due dimensioni della pazienza è presente, in particolar modo, nella pienezza dell'istante o più precisamente la pazienza è essa stessa una sintesi tra sopportazione e speranza. In questo modo, in questa sintesi che è l'esistenza paziente, la pazienza permette di non essere schiacciati dalla necessità e di non ostinarsi in immaginari possibili, ecco perché questa virtù biblica è la virtù del tempo: saper tenere insieme il possibile e il necessario nel divenire.

È dunque possibile dire che il sé sia questa riflessione sul rapporto dell'eterno e del temporale, del possibile e del necessario. Di conseguenza, per Kierkegaard, l'uomo diventa un "io", uno spirito, determinandosi secondo un fine che non si trova né in lui né nel mondo finito. Questa è la vera pazienza: essa consiste nell'appartenere alla verità che ci sottopone a dura prova e, in questo senso, la pazienza è ciò che fa comprendere che divenire se stessi non significa vivere nell'ossessione di un fine che ci si assegna¹⁴. L'allontanamento del sé in direzione di

13. Ivi, t. 16, tr. it., *La malattia mortale*, Roma, Newton Compton Editori, 1976, p. 21.

14. Si veda Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris, Gallimard, coll. TEL, 1994, p. 128 e anche p. 129: «La patience, sans laquelle ne peut se concevoir le style de la

fini eterni deve tuttavia permettere di investirsi nella temporalità, e proprio questo è la pazienza, un'esistenza in tensione tra l'eterno che dimora in noi stessi e il temporale che bisogna assumere¹⁵.

Esiste certo una pazienza della conoscenza del sé, ma questa pazienza non può essere la vera pazienza poiché essa è solo un mezzo di conoscenza che viene depresso una volta raggiunta la conoscenza. Prendendo alla lettera il testo di Luca, Kierkegaard mostra che la vera pazienza non è altro che un'esistenza paziente che agisca ugualmente in funzione della verità ricevuta dalla pratica della pazienza stessa: «Chiunque voglia conquistare la propria anima nella pazienza riconosce che questa non gli appartiene e che c'è una potenza a cui deve sottrarla, da cui riceve la possibilità di impossessarsene»¹⁶. D'altra parte, la pazienza non dipende da un rapporto diretto con il sé, essa non è un'autodeterminazione pura indipendente dal proprio oggetto ma non suppone nemmeno per questo delle condizioni esterne. Sottraendosi all'alternativa tra l'autonomia e l'eteronomia propria dei filosofi riflessivi, la metafisica della soggettività kierkegaardiana sottolinea come l'uomo diventi consapevole di se stesso solo davanti a ciò che lo fonda. Se l'"io" fosse autofondatore e autoreferenziale, l'unica tensione esistente sarebbe interna: l'"io" o si vuole o non si vuole. L'impazienza non sarebbe allora altro che l'incapacità di mantenere la distanza del sé nei confronti del sé e si ridurrebbe a una debolezza della volontà rispetto all'ideale erculeo di un al di là della finitezza.

Kierkegaard vuole al contrario affermare che non esiste riposo in sé e che vivere in funzione dell'ideale immaginario di una totale indipendenza è ciò che provoca la crisi insormontabile invece di risolverla. Cercare il riposo in sé significa cercarlo dove non c'è: il riposo non è tuttavia nemmeno nel mondo. La vera pazienza non è dunque quella di Ulisse, che, a dispetto di tutti gli ostacoli, vuole ritornare in patria, ma è quella di Mosé che nasce in terra straniera e si trova condotto verso la terra promessa. La pazienza non deve così essere considerata

communication indirecte, s'impose pour prévenir l'impatience absolue de la spéculation, laquelle, d'ailleurs, n'est pas incompatible avec le long travail du concept. Elle diffère donc de la patience du négatif.

15. Su questo rapporto tra "eterno" e "temporale", si veda Jacques Message, «La possibilité infinie, instance transcendante de l'éthique», in Søren Kierkegaard. *Pensées et problèmes de l'éthique*, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

16. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 6, p. 160 (tr. it. del traduttore).

come una forma del demoniaco¹⁷, che consiste a chiudersi in sé, ma come qualcosa che afferma l'uomo. Il solo vero riposo, quello cioè compatibile con la finitezza della nostra esistenza, è il riposo dato dal movimento verso l'origine che ci fonda.

In questa prospettiva, l'autonomia è una conoscenza impaziente, in quanto pura affermazione di sé che non può che essere che l'esperienza della nostra impotenza a limitarci e a volerci, e ciò genera la disperazione. Inoltre la purificazione della pazienza, sempre più spinta nelle filosofie della volontà, conduce a un "io" sempre più astratto, alla libertà vuota di un "io" autocreare. Questa assolutizzazione della volontà pura non è altro che la vera *malattia mortale*. Nella pazienza stoica in particolare, l'io può essere il proprio maestro, ma si tratta di un re senza reame ridotto all'arbitrarietà della propria volontà. Non c'è vera pazienza se non nella coscienza di ciò che ci fonda, se non nell'atto di superare l'ignoranza della nostra impotenza ad autofondarci. L'io teologico è precisamente ciò che scopre che ogni avvenire è custodito in Dio, fonte di ogni pazienza, che ci fa prendere coscienza della nostra non-verità. La pazienza propriamente umana non è più allora comparabile con quella di Ulisse che vuole ritrovare casa, ma si comprende a partire dalla pazienza di Abramo, cioè dalla fede nella promessa di Dio che si avvicina a una verità che non è e che non può possedere. In *Timore e terrore*, Kierkegaard analizza appunto la pazienza di Abramo, cioè la fede nella promessa di Dio, distinguendola dalla rassegnazione, che, pur necessaria alla salvezza, non è ancora una uscita fuori di sé, fuori dall'immanenza, anche se si presenta già come una forma di rinuncia a sé. Abramo non vi appare come un esiliato che piange su ciò che ha perso, ma colui che crede tenendo fede alla promessa¹⁸.

Bisogna riconoscere che la forza delle analisi di Kierkegaard nei *Diciotto discorsi edificanti* è quest'idea che la pazienza della riflessione non è ciò che si impone *d'emblée* per mezzo della sua utilità, e che in fondo essa ha poco peso in confronto allo *charme* dell'impazienza che lusinga il desiderio. Se d'altra parte la pazienza è dolce, essa non è melliflua, è la forza che accoglie ogni essere come una promessa

17. Si veda Jean-Louis Chrétien, *Le regard de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, cap. V «Perdre la parole. Le démoniaque selon Kierkegaard».

18. Cfr. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 5. pp. 112-113.

e allo stesso modo l'apertura della sensibilità che spezza il circolo dell'immanenza¹⁹. La pazienza è così l'umiltà che supera il semplice progetto di essere se stessi in una fedeltà à sé che va al di là di sé. In questo, «la pazienza non impara a diffidare della vita»²⁰, poiché essa è questa fiducia nella vita che proviene da Dio. Kierkegaard mette così in evidenza la verità eidetica secondo la quale è impossibile pensare la pazienza senza la fiducia nella vita stessa, fiducia che non ha nulla a che vedere con la certezza del proprio potere. Proprio questa fiducia contiene in se stessa la possibilità stessa della sopportazione dell'alterità: «Mantenere la propria anima nella perseveranza significa tenerla incatenata, nella pazienza, in modo che essa non esca e si perda quando comincia la lunga lotta contro un nemico instancabile, il tempo, e un altro dai molteplici aspetti, il mondo»²¹.

La pazienza è dunque questa capacità di rinunciare a tutto ciò che appartiene al tempo e al mondo, il contrario dell'ostinazione di mantenere il ricordo del passato e ancor meno l'idolatria del mondo; detto in altro modo, la pazienza non è la volontà disperata di aggrapparsi a ciò che succede in un moto di nostalgia verso ciò che è perso. D'altra parte non si sormonta il tempo per mezzo del tentativo, vano, di sottrargli la sua dimensione di perdita, ma prospettandosi la vita davanti a sé nella fiducia della promessa. La sola vera alternativa dell'esistenza è allora tra la fuga verso i beni del mondo e la tensione verso l'avvenire di Dio, ed è per questo che la sola sopportazione, separata dalla fiducia, non è che il vano tentativo di superare tale fuga e rimane una forma di impazienza: «L'impazienza può così rivestire numerose forme. All'inizio, la si riconosce appena, tanto essa è dolce, conciliante, esaltante, melanconica, piena di attrattiva e di compassione; ma, una volta esauriti tutti questi artifici, essa finisce per alzare il tono, tener testa e voler spiegare tutto senza aver compreso nulla»²².

La vera pazienza non mira a rivestire il mondo dei propri desideri e progetti, ma è una forma d'intelligenza, la capacità cioè di comprendere le situazioni, la saggezza pratica che sa agire nel rispetto del prossimo; ed è per questo che Kierkegaard identifica la pazienza e la

19. Si veda il nostro saggio, «La douceur de la patience», in «Revue d'éthique et de théologie morale», n° 250, settembre 2008, pp. 23-38.

20. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 6, p. 177 (tr. it. del traduttore).

21. *Ibid.* (tr. it. del traduttore).

22. *Ivi*, t. 6, p. 180 (tr. it. del traduttore).

pietà : «Essa è in verità il buon Samaritano di cui parla la Scrittura»²³. Una tale identità d'essenza tra pazienza e sensibilità è assolutamente decisiva, poiché è proprio tale prossimità che rende possibile l'azione. In essa, azione e contemplazione non sono mai separate. Il Buon Samaritano non è colui che si volta dall'altra parte, né colui che si lamenta di fronte alla ricchezza del mondo, ma colui che capisce che c'è ancora tempo per l'azione, non domani, ma nell'eterno oggi di Dio, in un presente colmo di attesa. L'uomo paziente non è allora colui che conta il tempo passato ad aspettare di fronte all'impossibilità di uccidere il tempo, ma, al contrario, colui che si arricchisce del proprio avvenire vivendo nell'attesa dell'eterno e intrattenendo la speranza. Una tale pienezza del tempo nell'attesa non è per Kierkegaard la semplice anticipazione del verosimile²⁴, ecco perché tale attesa è il dono stesso dell'anima. In questa vera e propria fenomenologia dell'esperienza, Kierkegaard mette in luce che la pazienza non è né nel dolore dell'abitudine né nell'immaginazione di un avvenire verosimile ma che deve piuttosto essere compresa come un'apertura alla possibilità stessa di un avvenire nel quale l'anima si rapporta all'alterità come al futuro. Dio è l'avvenire assoluto a partire del quale il presente può figurare come qualcosa di diverso dell'estensione dell'anima.

Kierkegaard sottolinea così in che cosa questa pazienza-speranza, che costituisce il cuore del pensiero cristiano, si differenzia dal concetto hegeliano, non presentandosi né come il lungo lavoro del concetto nella storia né come uno sforzo di totalizzazione e interiorizzazione del passato. In un certo senso, la pazienza, concepita come l'attesa dell'eternità, libera l'uomo dal progetto di realizzazione della soggettività, nella misura in cui grazie a essa l'uomo trova una certa stabilità nel bene dell'amato, fuggendo così l'anestesia della rassegnazione: la sopportazione del mondo diventa attesa dell'insperato.

Secondo la *parabola del seminatore*, la pazienza legata al dolore e all'umiltà agisce, senza comportare l'oblio della finitezza, nell'ostinazione utopica. Secondo Kierkegaard, Dio è la pazienza, ecco perché l'uomo che avanza in cammino verso Dio avanza nella pazienza, vive nella pazienza e ama la verità nella pazienza. L'uomo diventa così paziente per mezzo della pazienza di Dio che conferisce un senso alla

23. Ivi, t. 6, p. 181 (tr. it. del traduttore).

24. Cfr. Ivi, t. 6, p. 202.

temporalità umana per mezzo dell'avvenire.

L'uomo paziente è allora colui che riceve il tempo di Dio, mentre l'uomo impaziente è colui che fallisce nel tentativo di "darsi tempo":

Troppo spesso, ahimè, si scambia l'impazienza per entusiasmo umile e obbediente; e l'impaziente stesso non vi è troppo incline. Quando un uomo è dedito dal mattino alla sera alla «causa del Bene», nel rumore, nel baccano e nell'agitazione incessante, quando si dimena nel tempo come un malato nel suo letto, rifiuta tutti i riguardi come il malato i suoi vestiti, disprezza la ricompensa del mondo e si fa spazio tra la folla, molti pensano allora, e lui stesso lo immagina, che sia un ispirato. Tuttavia, non è niente di tutto ciò, poiché è combattuto e l'esitazione non assomiglia all'entusiasmo più di quanto un ciclone al vento che soffia sempre nella stessa direzione. Così in tutta impazienza; è una specie d'impeto; lo si vede nel bambino che non vuole darsi tempo, e nell'uomo combattuto di cui parliamo e che non può sopportare insieme il tempo e l'eternità. Non vuole né può comprendere la lentezza del Bene²⁵.

L'impaziente, dunque, non "si dà tempo" nel senso che è incapace di questa sintesi del tempo e dell'eternità e, a causa della paura del tempo, vive nell'istante vuoto dell'entusiasmo. Paradossalmente, in questa temporalità inautentica di colui che non comprende la lentezza del Bene, che come un bambino desidera tutto immediatamente, l'orizzonte dell'eternità perde ogni consistenza e diventa un sogno sfumato che si cerca di raggiungere per mezzo del balzo impotente dell'entusiasmo. Coloro che sono "tutto fuoco e fiamme" non arrivano lontano perché non sono in cammino, ma saltellano qua e là rimanendo al proprio posto. Voler avanzare sempre senza comprendere che la lentezza è il cammino consiste nella condanna a vivere nell'istante della ripetizione. L'impaziente, pur procedendo energico, rischia di non essere nient'altro che un istrione che procede senza avvenire, messo in moto da se stesso e non dal Bene. D'altra parte, "darsi tempo" significa essere aperto, in quanto essere finito, all'orizzonte temporalizzante del Bene; la pazienza può essere intesa, in questo quadro, come la *soglia* dell'esistenza, come ciò che permette di entrare nella competizione e nell'azione. La pazienza non è la risolutezza, ma ciò che la prepara e la rende possibile; è il tempo della prova in

25. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 13, *Discours édifiants à divers points de vue*, p. 62 (tr. it. del traduttore).

cui l'istante dell'incontro con il figliol prodigo non è vuoto²⁶. Da questo punto di vista, Kierkegaard non solo non riduce la pazienza alla sola perseveranza nata dalla decisione d'essere la propria guida, ma mette in luce l'unità delle diverse dimensioni della pazienza: la capacità della sopportazione, dell'attesa, dell'apertura. Tutto ciò fa sì che la risolutezza non sia vuota, non sia la semplice volontà di volersi ma una vocazione. Così Kierkegaard ritorna sulla separazione moderna della pazienza e dell'amore che ha condotto alla scomparsa della pazienza e dell'amore nell'etica, per mostrare che la passività partecipa anche alla realizzazione del sé.

Si tratta qui di una riflessione sull'origine del senso, poiché il senso non può essere ricondotto alla sola attività della soggettività, o dell'intersoggettività. Kierkegaard mostra che il senso deve essere compreso sotto l'orizzonte dell'eternità e quindi intraprende una sintesi di tempo e eternità. L'eternità di cui si parla in questa delucidazione dell'origine del tempo non è un'eternità astratta prodotta dall'immaginazione ma l'eternità che può incarnarsi nel tempo e costruire la pienezza dell'istante. La critica dell'impazienza permette così a Kierkegaard di non limitarsi alla sola volontà umana e di ritornare all'attesa del Bene, fonte di ogni comprensione. Di conseguenza, non c'è riflessione sul senso che non si lasci mettere in discussione dal fenomeno dell'impazienza in cui il tempo sparisce in favore di un istante vuoto. In un certo modo, l'impazienza è il corrispettivo della noia: l'impaziente occupa il tempo per superare la paura del tempo, l'incapacità di affrontare la lentezza del tempo. L'impazienza è in effetti l'incapacità di lasciare scorrere il tempo, di rispettare la durata propria delle cose, degli esseri e delle comunità. L'impaziente può condurre una vita intellettuale brillante, che lo conduce a moltiplicare i progetti e le realizzazioni in modo indefinito, tuttavia quest'agitazione nata dalla vanagloria, che il mondo di oggi confonde con la serietà della riflessione, si rivela sterile.

La forza delle analisi di Kierkegaard nello spiegare la temporalità del peccato consiste nel non presentarci l'impazienza a partire da una definizione dell'uomo, ma al contrario nel rendere conto del-

26. Si veda a questo proposito Marie-Christine Hubbard, «Les malentendus de l'éthique», in *Søren Kierkegaard. Pensées et problèmes de l'éthique*, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

l'esistenza umana a partire dall'impazienza. In effetti il paradosso dell'impazienza si esplicita nel fatto che l'uomo cerca il Bene, vuole il Bene, senza però essere mosso da quest'ultimo, senza cioè essere coinvolto dal suo avvento. L'impazienza non è dunque una qualità del soggetto, ma si comprende come una certa disposizione alla Verità e al Bene, dunque come una modalità dell'esistenza.

In questo quadro, il proposito di Kierkegaard non è strettamente ontico, ma ugualmente ontologico: l'impazienza è effettivamente una mancanza di attenzione e di benevolenza, cioè l'incapacità di vegliare sul Bene. Se la vera pazienza viene da Dio, l'impazienza è radicalmente mia, poiché si presenta come l'atto sovrano di un soggetto che vuole possedere il mondo e che è incapace di volere che il mondo venga a lui secondo la temporalità che gli è propria. Di conseguenza, non darsi tempo è una modalità della temporalizzazione che priva il sé e il mondo del loro tempo proprio, privandoli così del loro essere. Così l'agitazione fa sì che l'impaziente viva all'insegna della chiusura e che si temporalizzi "a vuoto": l'impaziente non perviene cioè ad accedere al senso di ciò che incontra, non fa esperienza della trascendenza, perché considera che niente esista di per sé, ma sempre e solo come un mezzo al servizio della sua gloria. L'uomo precipita allora nella disperazione legata all'esperienza dell'abisso tra tempo ed eternità, tra esistenza presente e orizzonte sfumato dell'immaginazione, come colui che vuole essere o Cesare o nulla. Un capovolgimento totale del proprio essere si rivela allora necessario per accorgersi che la pazienza è la coscienza cui il bene ci obbliga, imponendoci un compito di comprensione e di azione.

Kierkegaard non è il primo a descrivere l'impazienza nei termini della dispersione dell'uomo nel tempo né a mostrare che la pazienza è una ricomposizione temporale del sé grazie all'incontro con il Bene, ma Kierkegaard insiste più che altri sul fatto che l'uomo paziente, come Anna, «ha seminato nelle lacrime»²⁷.

Ma che cos'è la pazienza? Non è il coraggio che si fa carico liberamente della sofferenza inevitabile? L'inevitabile è appunto, precisamente, ciò che vuole spezzare il coraggio. C'è, nell'uomo sofferente, una resistenza malvagia alleata del terrore dell'inevitabile, e tali forze unite mirano a schiacciarlo;

27. Psaume, 126, 5 in OC, op. cit., t. 6, p. 206.

malgrado questo, la pazienza risiede nella sofferenza, proprio così essa si rende libera nella sofferenza inevitabile²⁸.

Ritroviamo qui questa idea greca che la pazienza sia una forma di coraggio: Ulisse nell'Odissea è colui che ha resistito grazie a una tenacia accompagnata dalla ragione, per riprendere la definizione di *Lachès*. Questo coraggio, fisico o intellettuale, è la capacità di sopportare grazie alla forza d'animo e all'intelligenza. Così, in particolar modo di fronte alla morte, l'uomo è ricondotto a ciò che può costituire la sua umanità, al coraggio necessario per affrontare quella battaglia che è la vita. La dedizione dell'uomo per questo mondo è resa possibile dall'attaccamento a ciò che è stabile, cioè alle *idee*. In questo quadro, la pazienza perviene a questo sguardo verso l'essere che permette all'uomo di vivere senza perdersi nel mezzo del cambiamento incessante, di conformarsi a una misura che lo sovrasta e che gli permette di affrontare la sofferenza. L'esistenza umana è di fronte a un'unica alternativa: o la risolutezza o la docilità. Kierkegaard riprende questo tipo d'analisi aggiungendo tuttavia che la resistenza all'inevitabile, cioè la sofferenza, può indebolire l'uomo. In ogni caso, la pazienza non va considerata come una libertà a discapito della sofferenza o contro la sofferenza; si tratta di una libertà nella sofferenza. La prospettiva di Kierkegaard è dunque *ontologica*: la pazienza si presenta come la modalità propriamente umana di essere al mondo che contraddistingue lo statuto dell'uomo da quello della cosa o dell'animale.

In effetti Kierkegaard non parla solo della pazienza dell'uomo come qualcosa di utile in un mondo di sofferenze, ma concepisce la pazienza come l'essenza della *libertà* umana e dunque come la definizione dell'uomo. In questa nuova concezione della pazienza, altrimenti detta "non greca", la pazienza non deriva più dal coraggio, ma si presenta come qualcosa di più originario:

Così possiamo dire che la pazienza compia una meraviglia ancora più grande del coraggio, poiché quest'ultimo va liberamente verso la sofferenza che potrebbe evitare, mentre la pazienza si rende libera nella sofferenza inevitabile; grazie al suo coraggio, l'uomo libero si lascia liberamente imprigionare; ma grazie alla sua pazienza, il prigioniero si rende libero – senza tuttavia che il carceriere abbia dovuto provare paura e angoscia. L'impossibilità di

28. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 13, pp. 115-116 (tr. it. del traduttore).

liberarsi esteriormente dalla sofferenza non impedisce la possibilità di liberarsene interiormente, nella sofferenza, di farsene carico volontariamente, qualora tramite la pazienza si voglia acconsentire e accettare di ritrovarsi²⁹.

Una tale liberazione interiore dalla sofferenza è decisiva, ma essa non consiste appunto a fuggire la sofferenza, a fare come se questa non significasse nulla per l'uomo; al contrario, si tratta di farsi carico della sofferenza, non fino al punto di desiderarla ma aprendo a una coabitazione in una libertà finita. Questa attitudine non è più un tentativo disperato di dare un senso alla sofferenza alla ricerca della sua utilità ma piuttosto la libera accettazione di vivere *con* la sofferenza. La vera pazienza non cerca dunque di relativizzare la sofferenza né di minimizzarne le privazioni, proponendo dunque qualcosa di più che una semplice resistenza al dolore per mezzo dell'insensibilità. Kierkegaard prende attentivamente in considerazione la volontà troppo umana di fuggire la sofferenza relativizzandola, minimizzando la sua realtà di prova radicale. Per questa ragione insiste particolarmente sul fatto che la sofferenza sia qualcosa di più che la semplice occasione per mettere alla prova la volontà purificandola da ogni traccia di passività. La pazienza si presenta come una forma di liberazione interiore solo come sintesi della necessità e della libertà nella risolutezza. Come Kierkegaard scrive in un passaggio successivo del testo, la pazienza è la mollezza della risposta umana all'oppressione della necessità: l'uomo paziente si piega senza spezzarsi e, sofferente, continua il proprio cammino. La pazienza consiste ancora nel "fare di necessità virtù", non nel senso della rinuncia né nel senso dell'indifferenza del saggio che sa conservare la propria grandezza d'animo di fronte alle più grandi costrizioni, ma nell'ordine di una temporalizzazione nella quale l'obbligo della necessità non elimini l'obbligo del Bene. La pienezza del tempo è quel movimento eterno che consiste nell'acconsentire a voler soffrire di ogni cosa, a voler nel tempo ciò che non appartiene all'ordine temporale. Da questo punto di vista, l'uomo paziente è un "cittadino dell'eternità" per il quale il tempo non è una semplice degradazione dell'eternità. La libertà consiste allora nella possibilità di convivere con una sofferenza che si presenta come sofferenza del Bene. Tutto ciò ci induce a riconoscere che è grazie all'amore della

29. Ivi, t. 13, p. 116 (tr. it. del traduttore).

verità che il tempo della pazienza diventa il tempo del compimento, poiché in esso l'uomo, a partire dalla sofferenza, tende verso l'eternità. L'uomo paziente non è colui che fugge il dolore né colui che vuole il Bene malgrado la sofferenza, ma è colui che coesiste «con il Bene nella decisione, volendo soffrire, volendo la sofferenza imposta dalla necessità»³⁰.

In queste considerazioni totalmente estranee al dolorismo, Kierkegaard mette in luce come la pazienza rappresenti il trionfo dell'uomo e del bene nella vita terrena: «Se si cercasse il termine adeguato per esprimere la costante vittoria del bene, ma meglio che in questi termini: il franco coraggio è capace, nel cuore della sofferenza, di sottrarre al mondo la sua potenza»³¹.

Secondo Kierkegaard, una tale possibilità deriverebbe *da* Dio, poiché è Dio che dona la pazienza, ma allo stesso modo essa è *per* Dio in quanto capacità di patire per Dio nella testimonianza. Lungi dall'essere una capacità *a priori* propria di un soggetto isolato, la pazienza è apertura, ovvero l'atto di comunicare se stessi nel tempo, un dono di sé nel rispetto di ciò verso cui ci si rivolge. In questa prospettiva, la pazienza non può essere considerata come una qualità naturale innata, ma deriva dall'incontro stesso; più precisamente, essa è allo stesso tempo autodeterminazione e dono ricevuto, ed è questo che crea il suo paradosso. È dunque possibile dire che è la pazienza che crea l'uomo e non il contrario, poiché l'oggetto della pazienza, il Bene, eccede l'uomo paziente e le sue forze. D'altra parte, volere l'eterno nel temporale significa elevarsi a un'esistenza impossibile che fa dell'uomo un essere spirituale che si lascia ricondurre a se stesso non per mezzo di una cosa né di se stesso, ma grazie l'avvento del Bene. Ciò permette di riconoscere che la vera pazienza non poggia mai sul sé e che non è mai il sé ciò che attendiamo, perché, per aspettare, bisogna essere presi da altro che da sé, da un senso che non dipende direttamente dal nostro potere di costituzione della realtà. Così la pazienza rappresenta lo stile di un'esistenza essenzialmente transitiva: l'uomo paziente è colui che vive nell'attesa dell'eternità, senza pretendere di contenerla.

Certo ogni attesa non è indotta dall'*hypomoné*, presentandosi piuttosto come l'attesa senza speranza di qualcosa che non si produce.

30. Ivi, t. 13, p. 117 (tr. it. del traduttore).

31. Ivi, t. 13, p. 324 (tr. it. del traduttore).

Beckett in *Aspettando Godot* ha potuto descrivere l'inferno di questa temporalità vuota, senza fine né inizio, nella quale l'evento è impossibile come impossibili sono la minima risolutezza e la più semplice azione. È anche possibile chiedersi se un tale vuoto non sia la caratteristica dell'inferno nella misura in cui, in questo vuoto della disperazione, della noia o della follia, si realizza un'impassibilità radicale che fa sì che l'individuo non sia toccato da nulla e si chiuda in se stesso. In questa temporalità completamente chiusa rispetto all'avvenire, nessuna parola è possibile, poiché l'uomo affronta il proprio nulla senza riuscire a ritrovarsi come volto, come persona. La sola alternativa possibile all'inerzia, in quest'esistenza rassegnata, consiste nella capacità di ritrovare la fonte della vera pazienza, che è l'amore, nell'atto vero e proprio dello spirito e non come una semplice qualità che potrebbe aggiungersi allo spirito, come Sant'Agostino ci ha mostrato.

Se comparato a tutte le figure di una temporalità bloccata in un senso congelato, un'attesa congelata, l'amore si distingue poiché spezza questo circolo dell'imminenza, libera dalla finta stabilità di una sopportazione viziata, per restituire l'uomo alla vera fonte del senso. L'amore compreso come carità interrompe così la condivisione del mondo sulla base delle categorie nate dalla cupidigia; sono in particolare le categorie fondamentali della temporalizzazione del sé che si trovano rovesciate. In effetti, la vera pazienza non assume il carattere della fretta e, proprio nella resistenza all'impazienza, fa della lentezza una virtù del proprio cammino. Questa lentezza, che sa aspettare che i frutti giungano a maturazione, non è tuttavia apatica e tanto meno incompatibile con l'evidenza di un'urgenza, con la coscienza imperativa di un compito da compiere. La vera lentezza non procrastina, non si trasforma nell'inoperosità di una noia nella quale si vive per il proprio sé, anche se vuoto; essa è al contrario una tensione estrema che non viene da sé o da un'idea teleologica, ma dall'apertura stessa all'alterità come nel caso della preghiera. Nell'amore, l'azione conserva la serenità della speranza senza per questo differirla, poiché essa è un investimento che coinvolge il sé nella sua interezza, un'opera. Il nostro compito, quello ricevuto, va adempiuto per quello che è e non possiamo disfarcene nel vagabondaggio o nella precipitazione. La vera pazienza offre allora una sintesi della lentezza e dell'urgenza, non trattandosi di dire "no", in una resistenza forzata a tutto ciò che minaccia la propria autonomia, ma un "sì" che è l'amore stesso. Da

questo punto di vista, la pazienza di Giobbe non consiste più nel preservare aspettando che il temporale passi: Giobbe, messo alla prova, perde tutto, compreso «la forza e la ragione di vivere»³², ma la sua pazienza mostra che non è la sofferenza che lo salva, ma l'amore; «Giobbe è benedetto e ha ricevuto il doppio di tutto»³³: colui che ha perso tutto riceve in cambio due volte ciò che ha perso nella pazienza dell'amore, compreso se stesso. La pazienza è letteralmente un vero patire, dimensione di perdita inclusa. D'altra parte, solo colui che ha perso tutto ottiene la grazie di poter ricevere tutto. La prova è allora superata, nel senso hegeliano dell'*Aufhebung*, nel "sì."

Kierkegaard delucida, così, il legame eidetico tra *hypomoné* biblica e amore, mostrando che la pazienza è la temporalizzazione stessa dell'amore, in quanto sintesi dell'eterno e del temporale. Per comprendere la portata di quest'affermazione, è necessario superare una concezione puramente umana dell'amore che fa della reciprocità una delle sue condizioni di possibilità. La vera pazienza non è comparativa, essa non è l'equilibrio degli sforzi reciproci, poiché una tale pazienza condizionata resta limitata e impotente. Kierkegaard cita San Paolo: «L'amore è paziente» (1 Cor. 13): paziente, l'amore può sopportare l'incomprensione, l'ingratitude e la collera dell'altro³⁴.

Nessuno è tenuto a far fronte all'impossibile nulla, si potrebbe rispondere con Aristotele: ma "sopportare tutto" non è un progetto che l'uomo possa prefissarsi spinto dalla volontà erculeica di superare ogni finitezza, e non si tratta nemmeno del progetto assurdo di accettare ogni cosa, il che comporterebbe una rassegnazione senza fine. Per delucidare il senso di questa follia nei confronti del mondo e della filosofia, Kierkegaard mette in luce come l'amore, capace di sopportare tutto come la madre sopporta le sciocchezze del proprio bambino, sia la verità sociale dell'esistenza: «L'amore non è una proprietà ch'esiste per sé, ma una qualità con la quale e nella quale tu sei per gli altri»³⁵.

Così la conversione della sopportazione forzata in vera pazienza, che è sopportazione dell'alterità per mezzo della grazia divina, risiede nel passaggio al "per l'altro" dell'esistenza. In questo capovolgimento

32. S. Kierkegaard, *La reprise*, Paris, Flammarion, 1990, p. 143 (tr. it. del traduttore).

33. Ivi, p. 156 (tr. it. del traduttore).

34. Cfr. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 14, *Les œuvres de l'amour*; tr. it. *Atti dell'amore*, Milano, Bompiani, 2003, pp. 653 e 655.

35. Ivi, tr. it., pp. 653-655.

di prospettiva, la pazienza non è questa semplice forza che permette di sopportare l'altro e di fare della sopportazione dell'alterità una semplice causa occasionale dell'intelligenza del senso del proprio dovere. Bisogna anche riconoscere che, in un certo modo, l'altro è insopportabile e che solo la fede permette di raggiungerlo, di sopportarlo. In cambio, la pazienza dell'altro è ciò che riconduce a sé e offre a questo sé la possibilità di compiersi. Il cammino che l'io compie per arrivare a se stesso passa attraverso la pazienza nei confronti dell'altro, senza la quale l'io resterebbe chiuso in se stesso. Di conseguenza, il senso di ciò che devo fare per l'altro non può venire da me solo, ecco perché in questa "seconda etica", che la pazienza cristiana delucida, la pazienza sopporta ogni cosa perché agisce *per l'altro a partire dall'altro*. La pazienza è dunque il cammino, poiché si tratta di un cammino che si apre a partire dal prossimo stesso. Possiamo allora capire che, se la pazienza sopporta tutto, non è per una qualche attitudine eroica, ma perché è espressione dell'amore, perché grazie a essa esistiamo per l'altro nell'umiltà e nella speranza. Una tale pazienza dell'amore non riposa sull'evidenza teoretica di ciò che avverrà, ma sull'evidenza pratica che l'attesa e la speranza spettino a me, anche al di là di ogni ragione oggettiva.

Questa pazienza nella speranza fa dell'altro il mio fondamento, non nel senso di una *Grundlegung*, ma di un'origine che mi temporalizza. La pazienza diventa allora l'espressione dell'intelligenza del senso nella misura in cui lascia che il prossimo significhi. È allora possibile dire che la sola vera pazienza viene dalla carità, poiché essa è la grazia che ci permette di essere pazienti per altra cosa che noi stessi, il che rende possibile l'esistenza di un'unione degli uomini.

Il senso è *etica*, come dirà più tardi Lévinas, esso non dipende da una metafisica della soggettività chiusa o dell'intersoggettività. Di conseguenza, la pazienza non potrebbe essere un obbligo fondato sull'universalità della legge morale, e l'amore, che non è un valore, ci permette di capire come la pazienza sia un dovere più originario di quello fondato sui valori: si dà la vita per il prossimo e non in nome di un valore, e il solo vero obbligo riposa sulla relazione che intercorre tra una persona e l'altra. Così, la verità che mi interpella non è mai qualcosa di impersonale e astratto, ma è sempre incarnata

in un volto che si rivolge a me. Come lo sottolinea Kierkegaard³⁶, in ogni vero amore si nasconde un pudore sacro che mostra che l'uomo ha coscienza della propria insignificanza di fronte alla realtà di ciò che ama, cioè il Bene, che è una *persona*. Bisogna concludere che, nella pazienza, il senso costituisce l'eccesso di ciò che si annuncia a me come al di là del possibile e del pensabile, ed è per questo che l'amore non si vede, non è direttamente riconducibile a una manifestazione, ma esige che gli si presti fede, perché il senso che si dà in esso supera ogni rappresentazione. Così la pazienza non presuppone una mente libera da ogni passività, ma un cuore libero da ogni condizione; Kierkegaard però ci ricorda che un cuore puro è un cuore legato a Dio in un obbligo senza fine³⁷.

L'opposizione costante tra sopportazione forzata e sopportazione dell'alterità ha mostrato che la pazienza è il vero luogo d'incontro tra due stili di vita, ma anche tra due impostazioni filosofiche: la filosofia impaziente, anche nella pazienza del negativo che è pura speculazione, e la filosofia paziente, in debito costante rispetto alla manifestazione. La messa in risalto di questo legame essenziale tra pazienza e amore permette di comprendere come il senso non sia riducibile a qualcosa che possa essere ottenuto tramite un processo di idealizzazione, fosse anche intersoggettivo; Kierkegaard apre a una nuova intelligibilità del senso descrivendo la transitività dell'esistenza attraverso la pazienza, poiché si tratta di sospendere la preoccupazione della comprensione del mondo a partire dalla sola delucidazione del sé: il senso è ciò che mi investe e mi obbliga prima di accedere alla vista del tutto. Il senso del mio dovere non può venire dalla semplice universalizzazione della mia massima soggettiva e da una pura trasparenza del sé nel rispetto della legge morale³⁸.

A partire dalla mia opacità, il mio dovere si chiarifica nell'amore, cioè nella pazienza che *autrui* mi offre lasciandosi amare. L'amore è

36. Cfr. S. Kierkegaard, OC, op. cit., t. 14, p. 316: «Nous avons ici la pudeur sacrée inséparable de tout amour véritable. Car la pudeur de la femme, au-dessus des choses de ce monde, permet à celle-ci de se sentir supérieur à ce qui la choque et la blesse; mais la pudeur sacrée est le sentiment qu'à l'homme de son insignifiance devant la réalité de Dieu».

37. Cfr. Ivi, t. 14, p. 136.

38. Su "amore" e "rispetto" si veda la nostra opera, *L'intelligence de la pitié*, Paris, Cerf, coll. «La nuit surveillée», 2003.

conoscenza, non perché mi rende trasparente a me stesso, ma perché amare l'altro significa cogliere il senso della mia missione per lui. È l'amore ricevuto che in me diventa pazienza e rende possibile la fermezza etica. Detto altrimenti, la pazienza permette di comprendere il senso dell'alterità mettendo in luce l'alterità del senso, poiché essa accoglie ogni essere come una promessa di senso.

Traduzione dal francese di Irene Nanni

housset.emmanuel.catherine@orange.fr