

IL RAPPORTO IO-VERITÀ E IL SENSO DELL'AGIRE SCIENTIFICO: UNA
RIFLESSIONE ESISTENZIALISTICA

Francesco Bignardi Baracchi

«Che ragione ho per vivere?» non ha una risposta,
se non «Vivi, vivi, finché non scompaia la domanda».
- Giuseppe Sermoniti

1. *Per un dialogo esistenzialistico sull'assenza dell'anima in scienza*

Intervenire nel dibattito sull'assenza dell'anima nella pratica scientifica mi riporta alla mente una frase della filosofa svizzera Jeanne Hersch (1910-2000). In *L'Illusione della Filosofia* (Hersch 1936; tr. it. 2004), l'Autrice afferma: «non si è buoni che dimenticandosi di esserlo» (*ibid.*, 28). È bene precisare che citare Jeanne Hersch nel giorno in cui l'ONU celebra la filosofia ha un significato del tutto speciale, dal momento che è stata direttrice della Divisione di Filosofia dell'UNESCO dal 1966 al 1968, occupandosi brillantemente di diritti umani¹. Ma la citazione di Jeanne Hersch rivela a mio avviso un senso che per l'appunto metto in relazione alla problematica dell'assenza dell'anima in scienza, portando essa in primo piano la questione dell'inconsapevolezza e quindi del non-sapere (tema antico ma sempre attuale). Quel che tenterò di fare in questa riflessione è analizzarne brevemente il significato esistenziale in dialogo con le osservazioni elaborate da G. Sermoniti sopra le problematiche della ricerca scientifica (Sermoniti 2008).

2. *Sviluppo esistenzialistico: verità oggettiva e verità esistenziale*

Hersch sviluppa il pensiero di Karl Jaspers (1883-1969) con una certa originalità e, insieme al filosofo tedesco, si concentra tra le altre tematiche sulla questione del non-sapere, adattando esistenzialisticamente la distinzione tra «verità oggettiva» e

¹ Cfr. Hersch 2006: 141-151. Durante il suo mandato all'UNESCO, Jeanne Hersch ha anche curato il progetto di raccolta delle testimonianze letterarie e culturali provenienti da ogni parte del mondo e precedenti il 1948 (anno della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo), presentanti le fondamentali etico-pratiche dei diritti umani; la raccolta è stata pubblicata come volume, con il titolo *Le Droit d'Être un Homme* (1968; tr. it. 1971).

«verità esistenziale» del filosofo danese Søren Kierkegaard (1813-1855). Nel proprio sviluppo filosofico, Kierkegaard introduce tale distinzione per mettere in chiaro, da un lato, i limiti della razionalità umana e quindi dell'impegno teoretico (Kierkegaard 1844; tr. it. 2012), e, dall'altro lato, la serietà dell'atto di fede che deve essere considerata punto di partenza e di conclusione di ogni azione umana. Alla base del centrale rapporto Io-Verità è dunque riconoscibile la relazione tra queste due fondamentali forme: l'una oggettiva, obiettiva, contenuto positivo del sapere teoretico che chiude un elemento razionale ma anche reale e ben definito (come una legge scientifica, un dato statistico, una regola matematica, il risultato di un esperimento, un'evidenza logica, e così via); l'altra possiede invece una diversa natura e si identifica – così esprime Kierkegaard – con «quella verità, che sia *verità per me* [...] e] *per la quale io voglia vivere e morire*» (cit. da Garff 2013: 55)², una verità pratica e attiva che si connette con quel «punto archimedeo che non sta in nessuna parte del mondo» (*ibid.*, 51); altrimenti detto: corrisponde con ciò che rende la vita piena (cfr. Rocca 2012: 153-154) attraverso il rapporto auto-riflesso con l'origine libera, trascendente (nel linguaggio di Kierkegaard, con Dio), e che non si può in alcun modo ridurre – pena il non coglierla affatto – in un atto della ragione (chiusura razionale). Nello sviluppo esistenzialistico di Jaspers e Hersch, in riferimento alla dinamica di rapporto tra finito e infinito che, nel mettersi in relazione con sé stesso, costituisce lo spirito e contemporaneamente l'identità spirituale del Sé (Kierkegaard 1849; tr. it. 2011: 15-16), si parla infatti di attualizzazione o anche di incarnazione della libertà intesa come capacità di determinazione autonoma del Sé (cfr. De Vecchi 2008), traducendo in termini nuovi il difficile e problematicamente dualistico rapporto tra fenomeno e noumeno ereditato da Kant.

La situazione dell'uomo, esistenzialisticamente parlando, appare pertanto segnata da questi due fattori: da un lato, un contenuto inevitabile, gli elementi limitati

² Così Kierkegaard, in un passo del proprio diario: «Ciò che conta è capire il mio destino, vedere quel che Dio vuole veramente che *io* faccia; la questione è trovare una verità, che sia verità *per me*, trovare *l'idea per la quale io voglia vivere e morire*. A cosa mi servirebbe trovare una cosiddetta verità oggettiva; impegnarmi a comprendere i sistemi dei filosofi e potere, se richiesto, passarli in rassegna, riuscire a mostrare le loro incoerenze in ogni singolo ambito [...] A cosa mi servirebbe se la verità se ne stesse fredda e nuda davanti a me, indifferente che io la riconosca oppure no, capace di procurarmi più un brivido d'angoscia che un fiducioso abbandono? Non voglio certo negare che io riconosca ancora un *imperativo della conoscenza*, e che con esso si possa anche agire sugli uomini, ma allora *tale conoscenza deve diventare parte viva di me*, ed è *questo* che ora ritengo la questione principale. È di questo che ha sete la mia anima, come i deserti d'Africa sono assetati di acqua.» (cit. da Garff 2013: 55-56).

che la ragione e la pratica umana possono e devono gestire (vale a dire, le forme del sapere e le fonti reali, oggettive); dall'altro lato, una verità che è la risposta libera e autonoma (nel senso etimologico del termine) a un'esigenza di sé, un appello superiore ma che è sempre attualizzato nelle scelte e nelle decisioni di ogni giorno, più o meno libere e autonome a propria volta³. Così viene dunque impostata la dialettica tra verità oggettiva e verità esistenziale, sopra il rapporto parimenti dialettico tra *fatticità* (piano del reale) e *trascendenza* (piano della libertà e della possibilità).

In quale modo il non-sapere si lega allora a questo quadro esistenziale e soprattutto al problema dei rischi di una scienza senz'anima? Le due forme di verità – oggettiva ed esistenziale intese come contenuto (di sapere) e slancio trascendente (a conoscere) – trovano una prima, provvisoria corrispondenza nella fenomenologia del non-sapere, che così possiamo schematizzare:

1. Molto direttamente, il non-sapere è un invito: so (o colgo) di non sapere, quindi mi metto in ricerca di ciò che possa colmare il vuoto teoretico;

2. Più profondamente, tuttavia, il non sapere è una condizione che racchiude nel senso del limite la fonte medesima della ricerca. Mi metto in rapporto con ciò che sta oltre il limite (prima forma riconoscibile di trascendimento) con il solo cogliere quest'ultimo, dando così ragione a quell'iniziale sapere o cogliere il non-sapere stesso; che cos'è infatti un limite se non la prova indiretta (posto che il non-essere non può essere) che qualcosa deve pur esistere oltre di esso?

In questa seconda accezione – basata sul *sensu del limite* – rientra pure quella spinta o «slancio» alla verità di cui parla Jaspers nella sua *Philosophie*⁴ e che abbiamo visto passare per le attualizzazioni concrete e reali, azioni con precisi contenuti limitati e quindi sempre superati: l'artista, per esemplificare, attualizza la propria verità esistenziale che è esigenza di essere quel preciso artista che sente di dover essere e nel modo più o meno libero nel rapporto con il piano fattuale del contesto di vita in cui è calato, attraverso i propri oggetti d'arte e le esperienze estetiche condotte che sono fenomeni ed entità limitati nel tempo e nello spazio; il religioso attualizza la sua di

³ Questa è la posizione gradualistica della libertà, proposta da Hersch come continuazione del pensiero di Karl Jaspers (cfr. De Vecchi 2008).

⁴ Scrive Jaspers: «Il luogo verso cui ci dirigiamo quando oltrepassiamo l'esserci (= il piano reale, oggettivo), nel momento stesso in cui ne diveniamo coscienti, non è un esserci (= realtà oggettiva) più comprensivo da raggiungere in modo più radicale, ma è: o l'idea di un mondo superiore della realtà oggettiva, o l'esser sé stesso dell'esistenza, o l'autentico essere della trascendenza (= Dio). La totalità immediata dell'esserci non è né origine né meta finale, ma è il luogo da cui prendiamo slancio, lungo queste tre direzioni, verso un dove indeterminato» (Jaspers 1932, tr. it. 1977: 59).

verità attraverso le conoscenze teologiche e le pratiche di culto; lo scienziato – ed è ciò che qui ci interessa – opera allo stesso modo con gli oggetti di ricerca, le leggi generali, le verità oggettive e le pratiche di indagine. In questo senso, contenuto reale (oggettivo) e verità esistenziale (autonomo principio d’essere per cui vivere ed agire) si combinano, essendo il primo il corrispettivo variamente adeguato dell’essere attualizzata della seconda.

3. *Un suono nuovo: fede e ricerca scientifica*

Al fine di descrivere e, in un qualche modo, illustrare questa particolare condizione di connubio tra verità oggettiva e verità esistenziale e cioè tra contenuto e verità di attualizzazione del Sé, in relazione alla rilevanza del non-sapere, mi servirò delle immagini tratte da un’opera letteraria, una fiaba dello scrittore danese Hans Christian Andersen⁵. Il racconto in questione si intitola *La Campana, Klokken* nell’originale (Andersen 1845; tr. it. 2012: 277-281), in cui troviamo una situazione molto particolare che mostra con una certa chiarezza simbolica anche il rapporto tra fede e scienza.

Nella fiaba, si legge di una situazione molto strana: alla sera, i cittadini di un paese non meglio specificato devono fare i conti con un suono misterioso, che li coglie impreparati e appare nella forma di un rintocco di campana (*ibid.*, 277). Si mobilitano tutti per compiere le ricerche e scovarne la fonte, e sembra esso provenire con molto mistero dalla foresta lontana. Si può riassumere il quadro dei tentativi di ricerca in tre fasi:

1. La prima vede l’impegno di generali cittadini nonché di falsi scienziati (li si definisce qui falsi, perché si accontentano di spacciare le proprie spiegazioni per verità⁶. In questa prima fase, la ricerca si esaurisce in ciò che potremmo chiamare

⁵ Ben conscio che riferirsi a una fiaba ha peraltro un profondo significato in relazione al pensiero del Prof. Sermoniti, il quale si è difatti profusamente occupato di questo genere letterario.

⁶ «Tre persone assicuravano di essere penetrate nel bosco fin dove terminava, e di avere sempre sentito lo strano suono di campana, ma a loro era sembrato che venisse dalla città [...] Anche l’imperatore del paese ne venne a conoscenza e promise il titolo di “Campanaro mondiale” a chi avesse scoperto la provenienza del suono, anche se non fosse stata una campana. / Molti andarono nel bosco per la buona ricompensa, ma solo uno tornò a casa con una specie di spiegazione. Nessuno si era addentrato abbastanza, e nemmeno lui, ma disse che il suono di campana proveniva da un gufo molto grande in un albero cavo, uno di quei gufi saggi che sbatteva continuamente il capo contro l’albero, ma se il suono provenisse dalla testa del gufo o dal tronco cavo non poteva ancora dirlo con certezza, e così fu assunto come Campanaro mondiale e ogni anno scrisse un piccolo trattato sul gufo; ma se ne sapeva quanto prima» (Andersen 2012: 278).

doxa, conoscenze vuote, opinioni e chiacchiere volte a soddisfare immediate e superficiali esigenze teoretiche.

2. La seconda fase vede l'impegno di un gruppo di giovani che ha appena compiuto la cresima e, precisa Andersen, proprietari adesso di una prontezza spirituale maggiore⁷, colgono l'invito del misterioso suono con più energia e serietà. Quelli che accolgono l'impegno si addentrano quindi nel bosco con autentico spirito di scoperta, attenendosi tuttavia all'esaminazione degli oggetti diretti, auspicandosi cioè una spiegazione oggettiva⁸. La ricerca, quindi, si esaurisce in *scienza*, quella con un presupposto serio.

3. La terza fase vede una coppia di personaggi (un principe e un poverello) che risponde ancora più prontamente al suono della campana e decide che quelle spiegazioni (o ipotesi di risposta) oggettive trovate dai compagni non sono abbastanza. La loro ricerca si rivela essere *atto di fede trascendente* perché – qui si è costretti a rivelare la conclusione della fiaba – giungono non a un oggetto indipendente che spiega la verità del suono misterioso, bensì a un *momento esperienziale*; essi mostrano al lettore che la campana è in verità un evento che fiabescamente si gioca su un altro piano ontologico: da oggettiva e limitata, ogni cosa reale diventa infatti assoluta e i due personaggi *scoprono solo attraverso il viverla* l'origine trascendente del suono, simbolo del divino, dell'assoluto⁹. Altrimenti detto, entrano in contatto con Dio, compiendo così un'esperienza mistica, certo limitata nel tempo, ma non riducibile a conoscenza oggettiva, non afferrabile cioè attraverso l'esercizio razionale.

⁷ «... i confirmandi erano molto commossi: per loro era un giorno importante, da bambini diventavano improvvisamente adulti, l'anima infantile doveva volare in una persona più saggia» (*ivi*).

⁸ «C'erano grandi blocchi di roccia coperti di muschio di ogni colore, la fresca acqua di fonte stillava emettendo un singolare "glu, glu!" / "Non sarà questa la campana?" disse uno dei confirmandi, e si sdraiò in terra ad ascoltare. "Bisogna studiarlo seriamente!" e così rimase lì e lasciò andare gli altri. / Giunsero a una casa di corteccia e rami, un grosso albero di mele selvatiche vi si inchinava sopra come se volesse scuotere tutta la sua benedizione sul tetto fiorito di rose; i lunghi rami si posavano proprio sul frontone al quale era appesa una piccola campana. Che fosse quella la campana che avevano sentito? Già, su questo erano tutti d'accordo tranne uno [...]» (*ibid.*, 279).

⁹ La trasformazione ontologica dal piano della fatticità a quello della trascendenza (peraltro istantanea) viene resa bene nella conclusione della fiaba: «... oh, che splendore! Il mare, il grande mare meraviglioso, che rovesciava le sue lunghe onde sulla costa, si estendeva davanti a lui, e là dove il mare e il cielo si incontravano il sole sembrava un immenso altare splendete, tutto si fondeva in ardenti colori, il bosco cantava e il mare cantava e il suo cuore cantava con loro; tutta la natura era una grande chiesa, in cui gli alberi e le nuvole sospese erano le colonne, i fiori e l'erba il drappeggio di velluto e il cielo stesso la grande cupola: lassù si spensero le tinte rosse quando il sole scomparve, ma si accesero milioni di stelle, milioni di lampade di diamante cominciarono a splendere e il principe tese le braccia verso il cielo, verso il mare e il bosco, e in quel momento dalla navata di destra sbucò il povero confirmando [...]; era arrivato nello stesso istante, per la sua strada, e si corsero incontro e si tennero per mano nella grande chiesa della natura e della poesia, e sopra di loro risuonava la sacra campana invisibile, e intorno gli spiriti beati volteggiavano danzando accompagnati da un esultante alleluia!» (*ibid.*, 281).

Possiamo complessivamente prendere in considerazione la fiaba di Andersen come esempio simbolico del significato esistenziale del non-sapere poiché essa si indirizza in modo chiaro, da un lato, al nesso tra fede e scienza per il quale la seconda è – nel caso dello scienziato – la risposta allo *slancio* trascendente e non riducibile in una conoscenza oggettiva e razionale conchiusa (questo il significato simbolico del suono completamente nuovo della campana), e, dall'altro lato, al nesso più profondo tra verità oggettiva e verità esistenziale del Sé, che incarna intenzionalmente lo *slancio*.

4. *L'anima della scienza come vita e come oggetto: potenzialità e problemi della scienza*

Attraverso il riconoscimento del legame tra oggetto e slancio, si comprende bene come il contenuto della ricerca trovi allora una propria qualificazione attraverso la spinta, la quale possiede carattere spirituale – è infatti la mediazione riflessa tra finito e infinito, in termini kierkegaardiani (Kierkegaard 2011: 15-16) – e in questo carattere si può parimenti riconoscere la pienezza della pratica scientifica dell'uomo, pertanto l'anima della scienza come attività vitale dotata di senso spirituale¹⁰.

Da questo primo risultato, è altrettanto possibile inferire il pericolo che si annida all'interno del piano pratico umano e che, nel caso dell'attività teoretica, Sermonti ha denunciato proprio nei termini di perdita di senso della scienza (Sermonti 2008: 47), vuotezza di forma significativa (*ibid.*, 77) e smarrimento della preziosa «sensibilità del naturale» (*ibid.*, 45, 96).

Al fine di riconoscere questo punto, traduciamo la frase della Hersch (*non si è buoni che dimenticandosi di esserlo*) nei termini dell'agire scientifico (quindi: *non si fa vera o buona scienza che dimenticandosi di star compiendola*) e parallelamente affermiamo che questa dimenticanza (inconsapevolezza e non-sapere di partenza) altro non è che il modo con cui si può rimanere aperti all'irriducibilità dell'origine, in rispetto della propria verità esistenziale che è esigenza intenzionale¹¹ e slancio spirituale. Accogliere seriamente l'esigenza è aprirsi senza chiusura razionale

¹⁰ Per questo Hersch può affermare senza contraddizioni che la «scienza è un'attività spirituale» (Hersch 2006: 79).

¹¹ Scrive Jaspers: «L'esigenza incondizionata si annuncia in me come l'esigenza del mio autentico essere all'interno del mio mero esserci [= piano oggettivo e fattuale]. Mi interiorizzo a me stesso come a ciò che io sono in quanto devo esserlo» (Jaspers 1971; tr. it. 2010: 46).

(pertanto, con atto di fede) all'origine del carattere trascendente dell'esigenza stessa. Operando questo riconoscimento, è dunque possibile derivare di contro il rischio negativo, opposto a ciò che si è identificato come autentico e serio modo di operare la ricerca scientifica. Questo rischio corrisponde precisamente all'esercizio dell'illusione razionale, la chiusura, agire non per dimenticanza (apertura di fede) bensì per esercizio di potere razionale, risposta di una disposizione spirituale di partenza non pronta e seria.

Si è visto nella fiaba di Andersen che il fondamento trascendente rimane lo stesso in tutte e tre le fasi e condizioni di spinta (*doxa*, *scienza* e *atto di fede* irriducibile oggettivamente), e che l'orientazione ad attualizzare l'esigenza (risposta al suono nuovo, simbolo della chiamata trascendente) differisce appunto per la disposizione spirituale all'ascolto, vale a dire all'apertura a sé stessi. Questo istituisce allora – risultato importante – un nesso rilevante tra disposizione spiritualmente pronta, e cioè fede come pienezza dell'atto, e senso della ricerca del sapere operata sopra il piano oggettivo, terreno di attualizzazione della disposizione stessa¹².

Lì dove questa disposizione viene a mancare la risposta pronta e seria, il contenuto oggettivo – per esempio, per lo scienziato, una legge chimica – non trova altro senso che nella validità del piano fattuale di cui è parte limitata, riducendo a contenuto con carattere teoretico definito ma non rilevante la disposizione spirituale (si potrebbe parlare forse in questi termini di disumanizzazione della pratica scientifica).

«Il mondo – scrive lo stesso Sermonti – ci si presenta come una musica meravigliosa che non sappiamo da dove venga» (un'immagine che richiama chiaramente, seppur su un altro piano, la situazione dei personaggi della fiaba di Andersen), quindi, sempre con Sermonti, ci si chiede: «Vogliamo forse giungere alle sorgenti dell'armonia per scoprire gli orchestrali e convertire l'armonia nei suoi meccanismi?» (*ibid.*, 65). Operare una simile riduzione, nel piano di relazione tra verità esistenziale e oggettiva, equivale a compiere chiusura razionale, confinando ogni possibilità di senso all'interno del piano fattuale, per sua stessa natura indipendente privo di senso. Equivale pure al rifiutarsi – sempre con le parole di Sermonti – di «compiere questo

¹² Sempre Jaspers afferma: «Senso e fine non nascono nel mondo con un meccanismo esteriore come potrebbe essere la casualità in ciò che è privo di senso. Al contrario, vita e spirito ci appaiono come una via del creativo che non si realizza per selezione dall'indefinito pieno di senso, ma per *salti* da tutt'altra origine» (Jaspers, 1977: 86).

esercizio [la ricerca scientifica] come una preghiera notturna» (*ibid.*, 81), manifestando di contro la medesima *hybris* (*ibid.*, 47, 59) che in base alla presente lettura esistenzialistica coincide con la rimessa sul piano razionale della disposizione spirituale, dunque il nascondimento della verità esistenziale dietro la verità oggettiva, la quale è allora resa assoluta, estendibile fino al limite che essa impone, manipolabile arbitrariamente¹³, distortibile nonché riducibile a stereotipo, bene di consumo (*ibid.*, 96-97) e chiacchiera per sollazzi e pratiche senza un autentico senso.

Rimanere aperti al mistero dell'origine, alla propria libertà come fondamento significativo dell'agire nel mondo attraverso le verità e gli oggetti del mondo, senza illudersi di chiuderla completamente in un atto teoretico di forzatura e potere, e quindi far valere la condizione spirituale di non-sapere di partenza costituisce, in conclusione, la fondazione umana dell'agire scientifico, così come di tutte le altre pratiche dell'essere umano (estetiche, etiche, religiose). Riconoscere questa base di attualizzazione più libera, piena, spirituale, che ricusa una completa riduzione teoretica della propria capacità di affermazione autonoma è concordare altresì con Sermonti, quando dichiara – con una certa vicinanza a Hersch – che «[d]imenticarsi di se stessi e ritrovarsi tra le cose (o tra gli altri) è la più dolce liberazione e la più ristoratrice apertura e sublimazione che possa occorrere al nostro spirito» (*ibid.*, 73).

¹³ Hersch dichiara: «Fare ciò che si vuole, come si vuole, dove si vuole...? [...] Non è libertà, bensì arbitrio. Confondere la libertà con l'arbitrio è commettere l'errore filosofico più elementare. La necessità [=cogenza della esigenza esistenziale] permette di comprendere al meglio la libertà» (Hersch 2006: 79).

BIBLIOGRAFIA

- Andersen, H.C. (2012), *La Campana*, in Id., *Fiabe e Storie*, tr. it. di B. Berni, Feltrinelli, Milano, pp. 277-281; ed. originale: *Klokken*, in «Maanedsskrift for Børn» di H.V. Kaalund & Julius Christian Gerson 1845.
- De Vecchi, F. (2008), *La Libertà Incarnata. Filosofia, etica e diritti umani secondo Jeanne Hersch*, Bruno Mondadori, Milano.
- Garff, J. (2013), *SAK – Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, LitEdizioni, Roma; ed. originale: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard – En biografi*, Leonhardt & Høier Literary Agency A/S, København 2000.
- Hersch, J. (1971), *Il Diritto di Essere Uomo*, Torino, Società editrice internazionale; ed. originale: *Le Droit d'Être un Homme*, UNESCO 1968.
- Hersch, J. (2005), *L'Illusione della Filosofia*, Bruno Mondadori, Milano; ed. originale: *L'illusion Philosophique*, Librairie Félix Alcan, Paris 1936.
- Hersch, J. (2006), *Rischiare l'Oscuro. Autoritratto a viva voce*, Baldini Castoldi Dalai, Milano; ed. originale: *Éclairer l'obscur. Entretiens avec Gabbrielle et Alfred Dufour*, L'Âge d'Homme, Lausanne 1986.
- Jaspers, K. (1977), *Filosofia I. Orientazione filosofica nel mondo*, tr. di U. Galimberti, Mursia, Milano; ed. originale: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Springer, Berlin 1932.
- Jaspers, K. (2010), *Introduzione alla Filosofia*, tr. it. di U. Galimberti, Raffaello Cortina ed., Milano; ed. originale: *Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag GmbH, München 1971.
- Kierkegaard, S. (2011), *La Malattia per la Morte*, tr. it. di E. Rocca, Donizzelli, Roma; ed. originale: *Sygdommen til Døden. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse af Anti-Climacus udgivet af S. KIERKEGAARD*, Universitetsboghandler C. A. Reitzels Forlag, Kjøbenhavn 1849.
- Kierkegaard, S. (2012a), *Briciole filosofiche*, tr. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia; ed. originale: *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi af JOHANNES CLIMACUS udgivet af S. Kierkegaard*, Faaes hos Universitetsboghandler C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1844.
- Rocca, E. (2012), *Kierkegaard*, Carocci, Roma.
- Sermonti, G. (2008), *Una Scienza senz'Anima*, Lindau, Torino.