

A partire da Rashômon: Riflessioni filosofiche sulla credenza in Pascal e Kierkegaard

ISABELLA ADINOLFI*

RESUMO: O argumento do filme *Rashômon* de Akira Kurosawa suscita de um modo provocatório o problema a que o presente artigo pretende dar uma resposta. Como é possível discernir, em relação a um facto histórico, o verdadeiro do falso? Existe um saber capaz de nos ajudar a regular e a orientar o nosso juízo nas experiências humanas? Mostra-se, com efeito, que tanto para Pascal como para Kierkegaard existe um saber específico que tem por objecto o mundo histórico; este saber é a fé, a crença. Mas se para Pascal os conhecimentos de carácter histórico, desde que submetidos a verificação adequada, podem alcançar o mesmo grau de certeza do saber científico, e se Pascal, com base nesta convicção, utilizou as provas históricas para demonstrar a verdade do cristianismo, para Kierkegaard, por sua vez, nenhuma verificação pode tornar certo aquilo que é constitutivamente incerto. Com Lessing, de facto, Kierkegaard defende que “verdades históricas fortuitas” não podem jamais tornar-se uma prova para as “verdades eternas da razão”.

PALAVRAS-CHAVE: *Autoridade; Contingência; Crença; Devir; Eternidade; Fé; Hegel, Georg W. Fr. (1770-1831); História, Filosofia da; Kierkegaard, Søren (1813-1855); Kurosawa, Akira (1910-1998); Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781); Necessidade; Pascal, Blaise (1623-1662); Port-Royal; Possibilidade; Razão; Tempo; Testemunho; Verdade de facto; Verdade de razão; Verdade.*

ABSTRACT: *The argument of Akira Kurosawa's movie Rashômon raises the question to which the present article aims at giving an answer. How is it possible to discern, regarding an historical fact, the true from the false? Is there a knowledge that can help us to regulate and to orient our judgment within the realm of human experience? For Pascal and for Kierkegaard there exists a specific wisdom that has as object the historical world, and this knowledge is faith, belief. But if for Pascal historical knowledge, once it is subjected to adequate verification, can reach the same degree of certainty as scientific knowledge, and if Pascal, on the basis of this conviction, has used the historical proofs in order to demonstrate the truth of Christianity, for Kierkegaard, on the other hand, there is no verification possible that can make certain that that is constitutionally uncertain. With Lessing, in fact, Kierkegaard defends that “fortuitous historical truths” can never become proof for the “eternal truth of reason”.*

* Università Ca' Foscari Venezia (Veneza, Itália).

KEY WORDS: *Authority; Belief; Contingency; Eternity; Faith; Hegel, Georg W. Fr. (1770-1831); Historical Process; History, Philosophy of; Kierkegaard, Søren (1813-1855); Kurosawa, Akira (1910-1998); Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781); Necessity; Pascal, Blaise (1623-1662); Port-Royal; Possibility; Reason; Time; Truth of Reason; Truth, Factual; Truth; Witness.*

Sotto il portico del tempio di Rasha, a Kyoto, trovano riparo dalla pioggia battente un monaco buddista, un boscaiolo e un viandante. Il monaco e il boscaiolo rievocano un tragico fatto di sangue, la morte di un samurai e lo stupro della sua giovane sposa, per i quali è indiziato un bandito, così come è stato ricostruito al posto di polizia, attraverso le testimonianze dell'indiziato, della donna e del fantasma del samurai, evocato mediante un rito magico

Le deposizioni dei tre, volte unicamente a presentare se stessi nella luce migliore, sono a tal punto contraddittorie e tra loro discordanti da lasciare coloro che ne discutono interdetti e incerti. A queste tre versioni dell'accaduto se ne aggiunge infine una quarta che contraddice le precedenti, quando il boscaiolo confessa al bonzo e al viandante di aver assistito, di nascosto, al delitto. Chi, tra i testimoni, dice il vero? Chi tra loro può essere considerato attendibile, affidabile? Esiste una verità storica e, se esiste, come riconoscerla? Questo, a mio parere, il messaggio filosofico di *Rashômon*, il film che nel 1951 vinse a sorpresa il Leone d'oro a Venezia, facendo conoscere in occidente il regista giapponese Akira Kurosawa.

Ho scelto di iniziare questo articolo con una citazione di *Rashômon* perché la trama di questo famosissimo film solleva in modo suggestivo gli interrogativi che ogni nostro giudizio su di un fatto storico deve necessariamente affrontare. Come è possibile discernere, riguardo a un fatto storico, il vero dal falso? Esistono "fatti" oggettivamente accertabili o esistono solo "interpretazioni" soggettive dei fatti? Esiste un sapere in grado di aiutarci a regolare e orientare il nostro giudizio nelle vicende umane?

A suo modo, il film suggerisce nel finale anche una risposta a questi interrogativi. Cessata la pioggia, il bonzo, il viandante e il boscaiolo stanno per separarsi, quando sentono un vagito e scoprono un neonato abbandonato. Il boscaiolo decide di prendere con sé il bimbo e, per questo suo atto di pietà, si rivela il più affidabile dei testimoni. Come può un uomo capace di un gesto tanto caritatevole mentire? In altri termini, il criterio suggerito dal regista per discernere la verità su quanto è accaduto non è teorico ma pratico, non logico ma morale: il gesto, o meglio ancora la condotta, consente di riconoscere chi testimonia il vero.

Questa soluzione che alcuni critici hanno frettolosamente giudicata edificante, è invece, come vedremo subito, una delle "regole" dettate dal buon senso che la saggezza filosofica propone per aiutarci a orientare la nostra intelligenza in quel tipo di giudizio, sempre soggetto ad errore, che ha per oggetto

le vicende umane. Del resto, non raccontano le Scritture che il re Salomone, celebre per la sua saggezza, riuscì a discernere chi tra le due donne fosse la madre del bimbo che si contendevano, grazie al fatto che lei sola aveva rinunciato ad averne una metà?

Ma, tornando all'interrogativo che riassume le mie riflessioni: se esista oppure no un sapere specifico che abbia per oggetto il mondo storico, vedremo nelle pagine che seguono come Pascal e Kierkegaard abbiano indicato questo sapere nella fede. Evidentemente, la fede di cui qui si tratta è la comune credenza, non la fede in senso stretto, la fede religiosa, anche se, per gli autori sopra menzionati e i loro più vicini interlocutori, la comune credenza non è senza rapporto con la fede in Dio¹.

La “foi humaine” nella *Logique* di Port-Royal e nelle *Pensées*

Sainte-Beuve racconta in *Port-Royal*, il monumento letterario da lui eretto alla memoria della famosa abbazia e di quanti a essa furono legati, che “il più celebre libro” scritto dai portorealisti, “quello che ancor oggi ha conservato di più la sua importanza”, la *Logique ou l'Art de Penser*, fu scritto “quasi per scommessa”, per istruire in “soli quattro o cinque giorni” il giovane duca di Chevreuse sui fondamenti della logica, o più precisamente su “tutto ciò che tale materia poteva racchiudere di utile e d'essenziale”². La *Logique* non tratta dunque soltanto argomenti di logica in senso stretto. Come nota ancora Sainte-Beuve: “l'occasione che ne fu all'origine ne indica già le caratteristiche”³, e infatti nei capitoli XI-XV della IV parte Arnauld e Nicole, autori dell'opera, dopo aver preso in esame nelle pagine che precedono la conoscenza di tipo scientifico, prima di concludere la trattazione sviluppano alcune interessanti considerazioni intorno a un'altra forma di conoscenza: la “fede umana” o “credenza”.

Può stupire che l'esame della “fede comune” trovi posto in uno scritto di logica, ma i due autori dell'opera già nel *Discours* che apre la trattazione si preoccupano di precisare che la loro fatica ha uno scopo diverso da quello perseguito dalle *logiques communes*: essa mira a formare la nostra facoltà di giudicare più che a fornire le regole del corretto ragionamento deduttivo. Se queste infatti “sono utili qualche volta per scoprire il difetto di certi argo-

¹ La traduzione dei testi citati in questo lavoro, qualora non se ne segnali l'autore e l'edizione, è a mia cura. Quando si sono utilizzate traduzioni di altri, queste sono spesso modificate per scelte interpretative di singole parole o espressioni, oppure per esigenze di uniformità di stile e scrittura. L'autore e l'edizione della traduzione utilizzata sono comunque sempre, anche in caso di modifiche sensibili, segnalati in nota.

² SAINTE-BEUVE, Charles Augustin – *Port-Royal*. Vol. II. Texte présenté et annoté par M. Leroy. Paris: Gallimard, 1954, p. 479; tr. it. di S. D'Arbela. Firenze: Sansoni, 1964, vol. II, p. 50.

³ *Ibidem* (tr. it.: Idem).

menti capziosi e per disporre i propri pensieri in maniera più convincente”⁴, nondimeno si fa osservare che “non si deve ritenere che tale utilità vada lontano”, poiché la maggior parte degli errori degli uomini “non consiste nel lasciarsi ingannare da errate deduzioni”, ma piuttosto “nel lasciarsi andare a dei falsi giudizi da cui traggono errate deduzioni”⁵.

Oltre alle tradizionali regole di logica, la *Logique* di Port-Royal ospita quindi, come indica il sottotitolo, “diverse osservazioni nuove dirette a formare il nostro giudizio”, poiché, si precisa nel testo, “non vi è nulla di più stimabile del buon senso e della giustezza di spirito nel discernimento del vero e del falso”. Tutte le altre qualità hanno infatti “un uso limitato”, mentre “l’esattezza della ragione è generalmente utile in tutte le parti e gli impieghi della vita”⁶.

Queste “osservazioni nuove”, come ammettono gli stessi autori poco oltre, non sono tutte opera loro: qualcuna è “presa a prestito” dai libri dei due maggiori filosofi del momento: Descartes e Pascal⁷. In particolare, come dimostra Mc Kenna⁸, le osservazioni sulla fede comune, che qui più ci interessano e che sono contenute nei capitoli finali dell’opera, presentano notevoli somiglianze con alcune riflessioni pascaliane. E’ dunque a questi capitoli che dobbiamo ora rivolgere l’attenzione, se vogliamo farci un’idea della concezione della credenza espressa nella *Logique* e della sua prossimità a quella pascaliana.

Il capitolo XI si apre con la distinzione di due tipi di sapere e la distinzione viene operata in relazione al modo in cui apprendiamo un oggetto: se l’oggetto è conosciuto direttamente da noi stessi, attraverso i sensi o l’intelligenza, allora si ha una conoscenza di tipo scientifico, fondata sull’evidenza dei sensi o della ragione; se, invece, l’oggetto è conosciuto indirettamente, tramite persone considerate degne di fede, autorevoli, allora noi lo conosciamo per fede o credenza e la conoscenza che ne abbiamo riposa sull’autorità. A ispirare questa distinzione è, come apprendiamo dalla citazione che subito segue, un principio agostiniano: *Quod scimus debemus rationi; quod credimus auctoritati*.

Dunque, ciò che conosciamo per fede è ciò di cui non possiamo avere conoscenza diretta, personale, e che possiamo apprendere soltanto accordando la nostra fiducia a quanto testimoni reputati autorevoli ci raccontano.

⁴ ARNAULD, Antoine – *La logique ou L’art de penser contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*. Paris: 1662 (riproduzione anastatica: Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1970), p. 15.

⁵ *Ibidem*.

⁶ “Non è solo nelle scienze che è difficile distinguere la verità dall’errore, ma anche nella maggior parte dei temi di cui gli uomini discutono e degli affari che essi trattano” (Idem, p. 5).

⁷ Idem, pp. 15-16.

⁸ MCKENNA, Antony – *De Pascal à Voltaire: Le rôle des Pensées de Pascal dans l’histoire des idées entre 1670 et 1734*. Oxford: The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 1990, vol. I, p. 31.

Così, per fede, senza esserci mai stati di persona, sappiamo che esistono gli antipodi, un paese che si chiama Perù, dominato dagli spagnoli, e uno stretto di mare a cui Magellano ha dato il proprio nome. Per fede, senza averli conosciuti personalmente, sappiamo che Cesare, Pompeo, Cicerone e Virgilio sono esistiti, conosciamo le loro gesta e la loro vicenda storica. La conoscenza per fede di queste cose, quando sia accertata secondo le procedure, le regole proprie di quello che oggi si definisce sapere storico e che Nicole e Arnauld chiamano “*foi humaine*”, è a suo modo altrettanto “certa e indubitabile”⁹, per i due autori della *Logique*, di quella ottenuta mediante dimostrazioni matematiche.

Ma quando la fede umana, per sua natura soggetta a errore – in quanto, come si legge nelle Scritture e come ci ricordano i nostri autori, “ogni uomo è mentitore”¹⁰ –, perviene a questo grado di certezza? Quali sono le procedure del sapere storico grazie alle quali la credenza acquista valore di verità? Queste domande trovano una risposta nei capitoli successivi della *Logique* e, in particolare, nell’importante capitolo XII, il cui titolo recita: “Qualche regola per ben condurre la propria ragione nella credenza di avvenimenti che dipendono dalla fede umana”.

Qui innanzitutto si precisa che le regole in questione sono dettate dal buon senso, la “potenza dell’animo che ci permette di discernere il vero dal falso nell’ambito delle vicende umane”¹¹, e che esse ci consentono di evitare due errori, in più luoghi denunciati dagli autori, in cui è facile cadere: la credulità e l’incredulità, ossia l’errore di chi con leggerezza presta fede a ogni diceria e l’errore di chi ripone la forza d’animo nel non credere ai fatti meglio attestati, quando questi contrastino o trascendano la capacità di previsione della sua intelligenza.

Ora la prima di tali regole stabilisce che vi sono due tipi di verità, tra le quali sussiste una profonda differenza (*estreme difference*): “Le une concernono soltanto la natura delle cose e la loro essenza immutabile, indipendentemente dalla loro esistenza; le altre concernono le cose esistenti, soprattutto gli avvenimenti umani e contingenti, che possono essere o non essere, quando si tratti del futuro, e potrebbero non essere stati, quando si tratti del passato”¹². Le prime sono *necessariamente* vere, le seconde *verosimilmente* vere, in quanto lo statuto degli oggetti a cui si applicano le prime è la necessità dell’essenza, le seconde la contingenza dell’esistente.

Se per le prime la possibilità è un segno sicuro (*marque assurée*) della verità, perché la nostra intelligenza non saprebbe concepire come possibile

⁹ ARNAULD, Antoine – *op. cit.*, p. 356.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Idem*, p. 360.

¹² *Idem*, p. 361.

qualcosa che non sia vero secondo la sua essenza, per le seconde, invece, il fatto che siano possibili, non è sufficiente ad assicurarci della loro verità. “Così, quando un geometra ritiene che una linea può essere tracciata con quattro o cinque movimenti differenti, non si preoccupa che tale linea sia tracciata in atto, perché è sufficiente che ciò sia possibile per considerarlo come vero e ragionare su questa supposizione”¹³. Mentre, sarebbe irragionevole credere alla “conversione del re della Cina alla religione cristiana per la sola ragione che ciò non è impossibile”¹⁴. Il contrario, infatti, è anch’esso non impossibile, per cui secondo Arnauld e Nicole se ne deve dedurre, come massima certa e indubitabile, che la sola possibilità di un avvenimento non è una ragione sufficiente per determinarci a crederlo vero.

Per persuaderci a propendere per l’una o l’altra eventualità, ugualmente possibili, occorre qualcos’altro, qualcosa di più. Non basta, in altri termini, per giudicare della verità di un avvenimento e indurci a crederlo o a negarlo, “considerarlo in se stesso, nella sua nuda entità, come se fosse una proposizione geometrica”¹⁵, occorre – e in ciò consiste un’ulteriore, decisiva regola – “prestare attenzione a tutte le circostanze, tanto interiori quanto esteriori, che l’accompagnano”¹⁶. Le circostanze interiori sono quelle che appartengono al fatto stesso; le esteriori quelle che riguardano le persone la cui testimonianza ci spinge a credere il fatto in questione.

Ricapitolando: perché un avvenimento possa essere giudicato vero secondo le regole del buon senso, occorre che esso non sia impossibile e che le circostanze che l’accompagnano non si trovino mai, o molto di rado, mescolate a falsità.

L’esempio scelto da Nicole e Arnauld riguarda un caso storico molto discusso a causa della discordanza delle fonti, il battesimo di Costantino:

Ci si domanda, ad esempio, se la storia del battesimo di Costantino da parte di S. Silvestro sia vera o falsa. Baronio ritiene sia vera; il cardinale du Perron, il vescovo Sponde, il padre Petau, il padre Morin e i più abili uomini di chiesa la credono falsa. Se ci si arresta alla sola possibilità, non si avrebbe alcun diritto di rifiutarla, perché non presenta alcunché di assolutamente impossibile e non è neppure impossibile, in linea di principio, che Eusebio, il quale testimonia il contrario, abbia mentito per favorire gli ariani e che i padri che l’hanno seguito siano stati ingannati dalla sua testimonianza. Ma se ci si serve della regola che abbiamo stabilito, cioè quella di considerare quali siano le circostanze dell’una o dell’altra (versione) del battesimo di Costantino – a Roma o al termine della vita – che presentino maggiori garanzia di verità, si troverà che sono quelle di quest’ultima (versione). Perché, da una parte, non v’è motivo di appoggiarsi alla testimonianza di un autore così fantasioso come l’autore degli atti di S. Silvestro, che è il solo antico ad averci parlato del battesimo di Costantino a Roma, e, d’altra parte, non

¹³ Idem, pp. 361-362.

¹⁴ Idem, p. 362.

¹⁵ Idem, p. 363.

¹⁶ Ibidem.

vi è alcuna verosimiglianza nel fatto che un uomo capace quanto Eusebio abbia osato mentire riferendo un evento tanto celebre quanto il battesimo del primo imperatore che aveva reso la libertà alla chiesa, e che doveva essere noto a tutti quando scriveva, dato che ciò avveniva appena 4 o 5 anni dopo la morte di questo stesso imperatore¹⁷.

Dunque, non è sulla base di un ragionamento logico, *more geometrico*, che i due filosofi scartano la versione del fatto proposta da Baronio e dall'autore degli Atti di S. Silvestro, ma in conseguenza di considerazioni pratiche, o per dirla con le loro parole: "moralì", dettate dal buon senso: Eusebio è uno storico abile, che scrive, per di più, proprio a ridosso di tale celebre evento, quando testimoni oculari dell'avvenimento avrebbero potuto smentirlo. Così come, sempre a lume di buon senso, ovvero di ragion pratica, i due filosofi ritengono irragionevole dubitare di un fatto che sia riferito nello stesso modo da tante persone diverse, perché è "moralmente impossibile" che esse si siano messe d'accordo per cospirare insieme.

Ma, a questo punto, sorge spontaneo chiedersi: che rapporto c'è tra ragionevolezza e razionalità, tra fede e sapere? Ovvero: in che modo il razionale è presente nel reale, l'essenza nell'esistenza? C'è una relazione tra lo storico e l'eterno, tra il contingente e il necessario? Cosa hanno in comune e cosa li differenzia?

Innanzitutto, come si è visto, hanno in comune la possibilità, solo che mentre per le verità di ragione, che non hanno storia, il semplice fatto che esse siano concepibili come possibili è sufficiente a conferire loro un essere di pensiero, per quanto riguarda invece le verità storiche non è sufficiente che esse siano concepibili perché abbiano una realtà di fatto. Il battesimo di Costantino potrebbe essere avvenuto a Roma o al termine delle sua vita. Entrambe le ipotesi sono concepibili, entrambe non presentano contraddizione alcuna..., ma la seconda, considerando l'autorità dei testimoni e alcune regole di buon senso, è giudicata da Arnauld e Nicole più probabile, presenta un maggior grado di certezza, di verosimiglianza. Per quanto riguarda le vicende umane, l'ambito del possibile è dunque più ampio di quello del reale: non tutto il possibile si realizza. Una possibilità può realizzarsi o meno... le realtà di fatto "possono essere e non essere quando si tratta del futuro e potrebbero non essere state quando si tratta del passato", sono, cioè, contingenti, se considerate in relazione alle loro cause prossime, ossia, come precisano i due nostri autori, "facendo astrazione dal loro ordine immutabile nella provvidenza di Dio"¹⁸. Questa del resto da un lato "non impedisce la contingenza", e dall'altro "non essendo conosciuta, non contribuisce per nulla a farci credere le cose"¹⁹.

¹⁷ Idem, p. 364.

¹⁸ Idem, p. 361.

¹⁹ Ibidem.

Anauld e Nicole insistono molto sulla ragionevolezza della fede umana: essa è a suo modo “non meno certa e non meno evidente”²⁰ della conoscenza razionale; talora addirittura è definita “indubitabile” come le “dimostrazioni matematiche”²¹, sebbene si riconosca che “spesso è molto difficile indicare con precisione quando la fede umana pervenga a questo grado di certezza”²². Il razionale, per loro, è presente nel reale – in quanto l'accaduto è concettualmente “non impossibile” –, ma non l'assorbe completamente in se stesso, in quanto i due teologi non pensano alla possibilità che si è realizzata come all'unica che potesse realizzarsi. O, almeno, non è l'unica per quanto ne sappiamo noi. Anche l'altra possibilità, quella che non si è realizzata, avrebbe potuto, dal punto di vista logico, realizzarsi. Pertanto, un sapere pratico, morale, prossimo alla saggezza e alla prudenza, deve completare l'esame di un fatto storico e valutare quale possibilità è più probabile, più verosimile.

Dunque, per i due autori, benché congetturale in quanto ha a che fare con il contingente, la conoscenza storica diviene sicura quasi quanto quella scientifica, quando supera “certe verifiche”. Queste verifiche, come si è appena detto, sono di ordine logico – “il non impossibile” –, e di carattere morale – esame delle “circostanze interiori ed esteriori” che accompagnano l'accadimento.

E quando a accadere è l'impossibile come nel caso dei miracoli? Nicole e Arnauld, teologi di Port-Royal, non possono non prendere in considerazione anche questa circostanza. E, infatti, il capitolo XIII della *Logique* è dedicato proprio ai miracoli.

Applicate a questi “fatti particolari (*faits particuliers*)”²³, le regole prima descritte consentono di evitare i due eccessi della credulità e dell'incredulità, ossia il difetto di coloro che si fanno scrupolo di dubitare di qualsiasi miracolo perché pensano di essere obbligati a dubitare di tutto, se dubitano di uno di essi, e perché ritengono sufficiente pensare che “tutto è possibile a Dio” per credere a tutto ciò che viene loro raccontato riguardo agli effetti della sua onnipotenza; e il difetto di coloro che, al contrario, dubitano di tutti i miracoli perché se ne raccontano di non veri – per cui non vi è motivo di credere gli uni piuttosto che gli altri –, e perché il miracolo supera le loro capacità di comprensione. Ai primi, i nostri due teologi fanno osservare che “Dio non fa tutto ciò che può fare”²⁴, mentre ai secondi rimproverano una negligenza nell'informazione – vi sono infatti alcuni miracoli che si rivelano veri proprio alla luce delle indagini più accurate –, e una mancanza di discernimento,

²⁰ Idem, p. 355.

²¹ Idem, p. 356.

²² Idem, p. 357.

²³ Idem, p. 367.

²⁴ Idem, p. 368.

in quanto tendono a rifiutare ciò che sorpassa gli “angusti limiti” della loro ragione. Dubitare, ad esempio, dei miracoli di cui ci parla Agostino nel *De civitate Dei* è irragionevole, perché non è verosimile che un uomo giudizioso menta riguardo a eventi pubblici che potrebbero essere contestati e smentiti da un’infinità di testimoni e perché non c’è persona che abbia condannato con più veemenza la menzogna del vescovo di Ippona.

La preoccupazione di Arnauld e Nicole, anche nel caso dei miracoli, è dunque di salvaguardare la “razionalità” della fede²⁵. La fede – scrivono – presuppone “sempre qualche ragione”²⁶ e, appoggiandosi a Agostino, precisano: “noi non potremmo persuaderci a credere ciò che è al di sopra della ragione, se la ragione stessa non ci avesse persuasi che vi sono cose che facciamo bene a credere, benché non siamo ancora capaci di comprenderle”²⁷. Questa preoccupazione, lo vedremo subito, non è estranea allo stesso Pascal, a quell’apologia della religione cristiana cui lavorò negli ultimi anni della sua vita e rimase alla sua morte incompiuta, allo stato di frammenti, di *Pensées*. La seconda parte dell’apologia ha difatti per oggetto le prove storiche della religione cristiana e a questa parte – che spesso viene considerata dagli studiosi meno originale e importante della prima – Pascal attribuiva invece grande rilievo. Il cristianesimo è, per lui, essenzialmente *historia salutis*, per cui il teologo deve occuparsi di conoscenze storiche e elaborare una metodologia della conoscenza storica.

Come storico, nota Mc Kenna, Pascal è originale e fecondo quanto lo è come filosofo. Forzando, forse, un po’ l’importanza del filosofo francese, lo si indica talora addirittura come uno dei fondatori delle scienze storiche, per aver distinto con nettezza l’ambito dello storico da quello del filosofico. Si può, infatti, far risalire la tematizzazione rigorosa della differenza capitale tra verità storiche e verità di ragione a Pascal, e, in particolare, a un passaggio della *Préface pour le traité du vide*, presente ai due teologi di Port-Royal, in cui il filosofo distingue accuratamente le conoscenze che “dipendono esclusivamente dalla memoria e sono puramente storiche” da quelle “che cadono sotto i sensi o il ragionamento”²⁸. L’intento di questa distinzione, ispirata, come segnala Miel, da un passaggio dell’*Augustinus* di Giansenio e già presente in funzione antistorica in Cartesio, è di distruggere “le nuove opinioni in tema

²⁵ Non si può non convenire con Sainte-Beuve, quando scrive a proposito della *Logique*: “Il carattere dominante di tutta l’opera è la moderazione del buon senso, un buon senso solido, ricco e chiaro, libero dalle sistematicità” (SAINTE-BEUVE, Charles Augustin – *Port-Royal*, op. cit., p. 483; tr. it., p. 53).

²⁶ ARNAULD, Antoine – op. cit., p. 357.

²⁷ AGOSTINO – *Lettera 22*.

²⁸ PASCAL, Blaise – *Préface pour le traité du vide*. In: *Œuvres complètes*. A cura di J. Chevalier. Paris: Gallimard, 1954, p. 529.

di teologia” e “quelle che si fondano sull’autorità degli antichi nelle materie scientifiche”²⁹.

Ora questa stessa distinzione viene ripresa, per fini apologetici, nelle *Pensées*, come si evince dalla lettura del *Discours sur les Pensées de Pascal* di Filleau de la Chaise. Composto verso l’autunno del 1668, questo trattato, per cui Filleau sostiene di aver utilizzato una testimonianza relativa alla conferenza in cui Pascal, intorno al 1658, a Port-Royal, avrebbe illustrato il disegno della sua apologia, doveva servire inizialmente da *Préface* alla prima edizione delle *Pensées*. Esso ci fornisce uno schema abbastanza persuasivo dell’opera che Pascal aveva in progetto di scrivere.

Ma il *Discours* è prezioso non solo perché ci restituisce in abbozzo il disegno delle *Pensées*, bensì anche perché, come fa osservare McKenna³⁰, contiene delle precisazioni capitali sulla natura delle prove storiche sostenute da testimonianze verosimili.

Vi leggiamo, infatti:

Dopo aver esposto loro ciò che pensava delle prove di cui ci si serve ordinariamente e aver fatto vedere come quelle tratte dalle opere di Dio siano poco proporzionate allo stato naturale del cuore umano e quanto gli uomini abbiano la testa poco adatta ai ragionamenti metafisici, [Pascal] mostrò chiaramente che non vi sono che le prove morali e storiche, e certi sentimenti che vengono dalla natura e dall’esperienza che siano alla loro portata; fece vedere che è solo su prove di questo tipo che sono fondate le cose riconosciute nel mondo come le più certe”³¹.

Ma di che genere di prove si tratta? Gli esempi addotti nel *Discours* sono rivelatori: quale prova abbiamo noi dell’esistenza della città di Roma, che Maometto sia esistito, che l’incendio di Londra sia veramente accaduto? Tali fatti non sono suscettibili di essere dimostrati *more geometrico*.

Eppure sarebbe folle dubitarne e non impegnare su ciò la nostra vita per poco che si abbia a guadagnarne. Le vie per le quali noi acquisiamo questo tipo di certezze, pur non essendo geometriche, non sono meno infallibili e non devono spingerci meno all’azione e anzi è su di esse che noi fondiamo le nostre azioni quasi in tutte le cose. M. Pascal iniziò quindi a mostrare come la religione cristiana fosse altrettanto forte quanto ciò che si ritiene più indubitabile tra gli uomini³².

Pascal, secondo Filleau, avrebbe dunque scartato le prove metafisiche a favore di quelle morali e storiche. Ciò non deve stupire: al cuore della reli-

²⁹ MIEL, Jan – *Les méthodes de Pascal et l’épistémè classique*. In: MESNARD, Jean et al. (org.) – *Méthodes chez Pascal: Actes du colloque tenu à Clermont-Ferrand, 10-13 juin 1976*. Paris: Presses universitaires de France, 1979, p. 30.

³⁰ MCKENNA, Antony – *Quelques points de repère dans l’histoire posthume des Pensées*. In: *L’accès aux Pensées de Pascal: Colloque scientifique et pédagogique tenu à Clermont-Ferrand*. Paris: Klincksiek, 1993, p. 53.

³¹ *Ibidem*.

³² *Idem*, p. 54.

gione cristiana v'è infatti un evento storico, l'incarnazione, ossia la venuta di Dio in un determinato momento della storia.

Ora le prove storiche della religione cristiana sono, non solo per Pascal ma per tutta la tradizione che a essa fa riferimento, le profezie e i miracoli. Per ragioni di spazio non è possibile ripercorrere qui le minuziose analisi che il pensatore francese dedica al tema del miracolo e alla profezia, ma vorrei almeno soffermarmi a illustrare un aspetto tecnico dell'argomentazione pascaliana, decisivo per l'argomento trattato in questo articolo. Contro la ragione unificante introdotta nel pensiero moderno da Descartes e Spinoza, che pretende di conoscere l'intera realtà mediante rigidi principi generali, Pascal comprende invece che esistono modi diversi di ragionare, di sapere, e che "lo studio dell'uomo" richiede uno strumento conoscitivo adeguato, complesso com'è l'uomo, mutevole come la sua natura, sfaccettato e poliedrico come la sua psiche; uno strumento flessibile che si adatti ai casi particolari, alle variegate situazioni in cui questi di volta in volta si trova a vivere.

Insomma Pascal comprende che occorre distinguere la ragion pratica dalla ragione geometrica.

Avevo trascorso molto tempo nello studio delle scienze astratte e quel po' di esperienza che è possibile averne me ne aveva disgustato. Quando ho cominciato lo studio dell'uomo, ho visto che queste scienze astratte non sono proprie dell'uomo e che mi sviavo maggiormente dalla mia condizione io penetrandovi, che gli altri ignorandole. Ho perdonato agli altri di saperne poco, ma ho creduto di trovare almeno molti compagni nello studio dell'uomo, e che questo fosse il vero studio che gli è proprio. Mi ingannavo. Ve ne sono ancor meno di quelli che studiano la geometria. È solo per non saper studiare l'uomo che si cerca il resto³³.

La celebre distinzione pascaliana di *esprit de géométrie* e *esprit de finesse*³⁴ risponde a questa esigenza di distinzione nell'ambito del sapere³⁵. Ed è pro-

³³ Di seguito indicherò il numero del frammento citato secondo l'ordine di ricorrenza e la numerazione dell'edizione delle *Pensées* curata da L. Lafuma: PASCAL, Blaise – *Pensées sur la religion e sur quelques autres sujets*. Paris: Éditions du Luxembourg, 1951. La traduzione italiana, utilizzata con libertà, è quella a cura di E. Balmas: PASCAL, Blaise – *Frammenti*. Milano: Rizzoli, 1983, che segue anch'essa l'edizione Lafuma. Il frammento citato è il 687.

³⁴ "La differenza tra i diversi *esprits* – fa osservare Mesnard, uno dei maggiori interpreti del pensiero del filosofo francese – attiene essenzialmente alla differenza dei principi [...]. Nell'*esprit de géométrie* sono ben definiti, ma inusuali e numerosi. Nell'*esprit de finesse*, se sono familiari a chiunque, sono estremamente numerosi e sottili, così che è difficile enunciarli con precisione e procedere poi in modo esplicitamente deduttivo, staccando le proposizioni" (MESNARD, Jean – *Les Pensées de Pascal*. Paris: SEDES, 1993, p. 97).

³⁵ Questa stessa esigenza aveva già spinto Montaigne, nei suoi *Essais*, a adottare uno stile letterario prossimo al racconto. Nei *Saggi*, lo scrittore infatti racconta se stesso, offrendoci, come annota nell'avvertenza rivolta al lettore, un ritratto di sé il più possibile fedele all'originale: "Questo, lettore, è un libro sincero. Ti avverte fin dall'inizio che non mi sono proposto, con esso, alcun fine, se non domestico e privato. Non ho tenuto in alcuna considerazione né il tuo vantaggio né la mia gloria. Le mie forze non sono sufficienti per un tale proposito. L'ho dedi-

prio *l'esprit de finesse*, un sapere sostanzialmente intuitivo assai prossimo alla saggezza degli antichi, fondato sull'istinto più che sulla ragione, su principi che *"on les sent plutôt qu'on les voit"*³⁶, che fornisce a Pascal gli strumenti per riconoscere il vero miracolo e che soprattutto gli consente di individuare il testimone credibile dell'annuncio e del compimento delle profezie relative al Cristo nel popolo ebreo.

Questo popolo che, come leggiamo in un frammento intitolato significativamente *Sincérité des Juifs*³⁷, ha conservato e custodito attraverso i secoli "con amore e fedeltà" (*avec amour et fidélité*) la Bibbia, un libro in cui sono ricordati i suoi travimenti e le sue infedeltà verso Dio e i suoi profeti, insomma

cato alla privata utilità dei miei parenti e amici: affinché dopo avermi perduto (come toccherà loro ben presto) possano ritrovarvi alcuni tratti delle mie qualità e dei miei umori, e con questo mezzo nutrano più intera e viva la conoscenza che hanno avuto di me. Se lo avessi scritto per procacciarmi il favore della gente, mi sarei adornato meglio e mi presenterei con atteggiamento studiato. Voglio che mi si veda qui nel mio modo d'essere semplice, naturale e consueto, senza affettazione né artificio: perché è me stesso che dipingo. Si leggeranno qui i miei difetti presi sul vivo e la mia immagine naturale, per quanto me l'ha permesso il rispetto pubblico. Ché se mi fossi trovato tra quei popoli che si dice vivano ancora nella dolce libertà delle primitive leggi della natura, ti assicuro che ben volentieri mi sarei qui dipinto per intero, e tutto nudo. Così, lettore, sono io stesso la materia del mio libro: non c'è ragione che tu spenda il tuo tempo su un argomento tanto frivolo e vano" (Montaigne, Michel de – *Essais*. In: *Œuvres Complètes. Textes établis par A. Thibaudet et M. Rat; introduction et notes par M. Rat. Paris: Gallimard, 1962, p. 9*; tr. it. di F. Garavini: Milano: Adelphi Edizioni, 1966, vol. 1, p. 3).

Ora proprio perché Montaigne ritrae se stesso, il suo racconto non è unitario, lineare, ma oscillante e contraddittorio come il suo oggetto. "Gli altri formano l'uomo; io lo descrivo, e ne presento un esemplare assai mal formato, e tale che se dovessi modellarlo di nuovo lo farei in verità molto diverso da quello che è. Ma ormai è fatto. Ora, i segni della mia pittura sono sempre fedeli, benché cambino e varino. [...] Io non posso fissare il mio oggetto. Esso procede incerto e vacillante, per una naturale ebbrezza. Io lo prendo in questo punto, com'è, nell'istante in cui m'interessa a lui. Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da una età all'altra o, come dice il popolo, di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. Bisogna che adatti la mia descrizione al momento. Potrei cambiare da un momento all'altro, non solo per caso, ma anche per intenzione. E' una registrazione di diversi e mutevoli eventi e di idee incerte e talvolta contrarie: sia che io stesso sia diverso, sia che io colga gli oggetti secondo altri aspetti e considerazioni. Tant'è che forse mi contraddico, ma la verità, come diceva Demade, non la contraddico mai. Se la mia anima potesse stabilizzarsi, non mi saggerei, mi risolverei; essa è sempre in tirocinio e in prova" (Idem, p. 782; tr. it., p. 1067).

³⁶ PASCAL, Blaise – *Pensées*, cit., 512.

³⁷ "Sincerità degli Ebrei. Essi conservano con amore e fedeltà questo libro in cui Mosè dichiara che sono stati ingrati nei confronti di Dio lungo tutta la loro vita; che sa che lo saranno ancor di più dopo la sua morte, ma che chiama il cielo e la terra come testimoni a loro carico, perché li ha sufficientemente avvertiti.

Dichiara che Dio, finalmente irritato contro di loro, li disperderà tra tutti i popoli della terra, e che, poiché lo hanno irritato adorando falsi idoli, allo stesso modo li provocherà eleggendo un popolo che non è il suo popolo, e vuole che tutte le sue parole siano conservate in eterno, e che il suo libro sia posto nell'arca dell'alleanza così da servire per sempre come testimonianza contro di loro" (Idem, 452).

un Libro che “testimonia contro di lui” e che quindi non avrebbe avuto alcun interesse, alcun vantaggio a conservare e custodire, appare al filosofo francese per queste ragioni, non geometriche ma non per questo meno valide, un testimone affidabile, verace³⁸.

E come per i due teologi di Port-Royal, anche per Pascal la ragionevolezza possiede lo stesso grado di certezza della razionalità.

I principi si sentono, le preposizioni si deducono, e in entrambi i casi con certezza, sebbene per vie diverse – ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore le prove di quei primi principi per voler dare il suo assenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore domandasse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra per volerle accettare³⁹.

Vie diverse dunque, ma ugualmente valide e certe.

Il problema di Lessing e la fede in Kierkegaard

Se dunque per gli autori della *Logique* le conoscenze di carattere storico, qualora siano sottoposte a adeguate verifiche, possono raggiungere lo stesso grado di certezza del sapere scientifico, e se Pascal, sulla base di questa convinzione, ha utilizzato le prove storiche per dimostrare la verità del cristianesimo, Kierkegaard invece sostiene che “verità storiche fortuite non possono mai diventare una prova per verità eterne di ragione”, e aggiunge che “il passaggio con cui si vuol costruire una verità eterna sopra un fatto storico è un salto”⁴⁰.

Nella *Postilla* il filosofo danese riconduce questa tesi a Lessing, a un passo, citato testualmente, del suo saggio *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, per cui conviene iniziare dall’esame di quest’opera, se si vuol capire il complesso pensiero di Kierkegaard intorno alle due specie di verità.

Uscito anonimo nel 1777, questo breve scritto polemizza con quei teologi che, riprendendo un tema paolino della *Prima Lettera ai Corinzi* (2, 4), formulato concettualmente per la prima volta da Origene nel *Contra Celsum* (1, 2) e poi accettato da gran parte della tradizione cristiana, intendevano provare la verità del cristianesimo mediante il cosiddetto argomento dello spirito e della forza, cioè mediante le profezie e i miracoli.

³⁸ E in un altro frammento si legge sempre a proposito del popolo ebreo: “Sinceri contro il loro onore e pronti a morire per questo, non esiste al mondo un esempio simile, né ha radice nella natura” (Idem, 492).

³⁹ Idem, 110.

⁴⁰ KIERKEGAARD, Søren – *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*. Terza ed. a cura di P. P. Rohde. København: Gyldendal 1962-64 (qui nella seconda ristampa, 1978), voll. IX-X, qui IX, p. 80; tr. it. di C. Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*. Firenze: Sansoni 1972, p. 308.

Aprire il saggio una precisazione che guida lo svolgimento dell'intero discorso; Lessing distingue con nettezza la conoscenza personale, diretta di un determinato fatto, dalla conoscenza mediata e indiretta del medesimo fatto: "Una cosa sono le profezie adempiute alle quali io assisto personalmente, e un'altra le profezie adempiute di cui ho soltanto la notizia storiografica secondo cui altre persone pretendono di aver assistito ad esse. Una cosa sono i miracoli ch'io abbia avuto occasione di vedere e di esaminare personalmente, e un'altra i miracoli di cui ho soltanto la notizia storiografica (*ich nur historisch weiß*) datami da altri che pretendono di averli visti e esaminati"⁴¹.

Ciò consente a Lessing di stabilire una differenza tra la situazione di Origene e la situazione di quei teologi che, come Johann Daniel Schumann, a cui il saggio è dedicato, riprendevano nel diciottesimo secolo l'argomento da lui elaborato: Origene viveva in un'epoca in cui avvenivano ancora miracoli, era testimone di tali eventi, ne aveva, cioè, una conoscenza diretta, immediata, mentre i teologi del suo tempo avevano dei miracoli una conoscenza mediata, indiretta, una notizia storiografica, appunto.

Quando Lessing scrive "notizia storiografica" fa precedere quasi sempre il sostantivo dall'aggettivo "mera" o "semplice", che usa nel significato svalutativo, restrittivo della parola. Si tratta dunque, potremmo parafrasare, *soltanto* di notizie storiografiche, di *nulla più* che di notizie di questo genere, sicché appare chiaro che nella distinzione tra conoscenza diretta, immediata e conoscenza indiretta, mediata è implicita una svalutazione di quest'ultima. Segue da queste considerazioni che l'argomento dello spirito e della forza, valido al tempo di Origene, non possedeva ormai più nella sua epoca, secondo Lessing, "né spirito né forza", poiché era stato ridotto a "mera testimonianza umana"⁴².

Detto ancor più chiaramente: "notizie di profezie adempiute non sono profezie adempiute, [...] notizie di miracoli non sono miracoli [...] le profezie che si adempiono davanti ai miei occhi, e i miracoli che davanti ad essi si compiono, hanno un'efficacia *immediata* (*wirken unmittelbar*). Le mere notizie di profezie adempiute e di miracoli, agiscono invece tramite un *termine medio* che toglie loro ogni forza"⁴³.

Ai due tipi di conoscenza, diretta e indiretta, corrispondono dunque, per il filosofo tedesco, due generi di verità, cui competono diversi gradi di certezza: le verità che si fondano su esperienze personali possiedono un grado di certezza assoluta, sono "indubitabili", le verità fondate su testimonianze stori-

⁴¹ LESSING, Gotthold Ephraim – *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In: *Gesammelte Werke*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, vol. VIII, pp. 9-16, qui p. 10.; tr. it. a cura di N. Merker: *Sul cosiddetto "Argomento dello spirito e della forza"*. In: LESSING, Gotthold Ephraim – *La religione dell'umanità*. Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 66.

⁴² *Ibidem*, p. 11; tr. it., p. 67

⁴³ *Idem*; tr. it., *idem*.

che sono invece, nel migliore dei casi, solo “probabili”, “altamente probabili”. L’evidenza dei sensi e quella della ragione sono infatti considerate da Lessing gli unici criteri certi di verità e a una notizia storica, per quanto riferita da storiografi attendibili, da testimoni degni di fede, non appartiene né l’una, né l’altra specie di evidenza.

Per Lessing il sapere storico è, per sua natura, congetturale. Come i due teologi di Port-Royal, egli distingue riguardo a questo tipo di conoscenza due ambiti: quello del possibile e quello dell’effettivamente accaduto, ma mentre Arnauld e Nicole ritengono che si possa raggiungere, mediante l’applicazione scrupolosa e attenta di regole che oggi definiremmo storiografiche, una conoscenza certa dell’effettivamente accaduto, Lessing ritiene invece che riguardo a ciò che è storico non si possa mai essere assolutamente certi di quanto è realmente successo. Se non comprendo male il suo pensiero, la ragione di ciò va ricercata nel fatto che l’ipotesi contraria resta ugualmente possibile, che non possiamo mai escludere assolutamente le altre possibilità. L’esempio celebre di Alessandro Magno addotto nel saggio, chiarisce bene, a mio parere, il pensiero del filosofo illuminista: “Tutti noi crediamo che sia esistito un Alessandro il quale in breve volger di tempo ha sottomesso quasi tutta l’Asia [...]. Non ho attualmente nulla da obiettare a Alessandro e alle sue vittorie; ma rientrerebbe comunque nell’ambito del possibile ch’esse si fondino su un semplice poema di Cherilo, costante accompagnatore di Alessandro, allo stesso modo che il decennale assedio di Troia si basa su nient’altro che sui poemi di Omero”⁴⁴.

Nel *Contra Celsum* Origene aveva presentato l’argomento dello spirito e della forza come una “dimostrazione propria della dottrina cristiana”, come una prova della verità del cristianesimo “più divina di quella greca, che deriva dalla dialettica”. Aveva scritto: “Questa dimostrazione più divina l’Apostolo [Paolo] la chiama dimostrazione ‘di spirito e di potenza’: ‘di spirito’ a causa delle profezie capaci di ispirare la fede nel lettore, soprattutto per ciò che riguarda il Cristo, ‘di potenza’ a causa dei miracoli soprannaturali, la cui realtà può essere provata, tra i molti argomenti, soprattutto con il fatto che tracce di essi sopravvivono ancora presso coloro che vivono seguendo la volontà della parola di Dio”⁴⁵.

Dunque, ricapitolando: Origene aveva inteso l’argomento come la prova *più divina*, secondo le sue stesse parole, della dottrina cristiana, nel senso che considerava le profezie adempiutesi riguardo a Gesù e i miracoli da questi compiuti – miracoli che ancora si avveravano ad opera di coloro che avevano creduto in Lui –, come una dimostrazione delle verità della fede cristiana,

⁴⁴ Idem, p. 13; tr. it., p. 69.

⁴⁵ ORIGENE – *Contra Celsum*, 1, 2 (tr. it.: *Contro Celso*. A cura di P. Ressa; Presentazione di C. Moreschini. Brescia: Morcelliana, 2000, p. 90).

superiore a quelle dialettiche fondate sulla ragione. Lessing, che ritiene corretto questo procedimento dimostrativo in Origene a motivo del fatto che egli è ancora testimone di miracoli, considera, invece, il medesimo procedimento “debole”, privo, cioè, di vera forza probante, qualora non sia fondato sull’esperienza personale, diretta dell’adempimento delle profezie o del compimento di miracoli, ma *solo* sulla notizia storiografica di essi.

Vi sarebbe in questo caso, secondo il filosofo illuminista, un passaggio illegittimo da un genere all’altro di verità, una aristotelica *metábasis eis allo ghenos*, cioè un *salto* da verità che appartengono all’ambito storico a verità che costituiscono un’altra classe, che sono metastoriche, come quelle teologiche, metafisiche e morali.

Ecco il lungo testo in cui Lessing espone il proprio pensiero:

Se [...] sul piano storico non ho nulla da obiettare contro la risurrezione di un morto compiuta da Cristo, debbo io per questa ragione ritenere vero che Dio ha un figlio della sua medesima essenza? Quale legame può mai esistere fra la mia incapacità di muovere obiezioni rilevanti contro le testimonianze di quell’evento e l’esser io tenuto a credere qualcosa contro cui la mia ragione si ribella? Se sul piano storico non ho nulla da obiettare contro la risurrezione di Cristo stesso, debbo io perciò ritenere vero che questo Cristo risorto era il figlio di Dio? Credo ben volentieri che il Cristo, contro la cui risurrezione non posso muovere nessuna obiezione storica di rilievo, si sia autodefinito figlio di Dio in virtù appunto di quell’avvenimento, e che in virtù di questa risurrezione anche i suoi discepoli l’abbiano ritenuto tale. Lo credo ben volentieri perché si tratta di verità le quali, appartenendo esse a un’unica e medesima classe, conseguono pacificamente (*ganz natürlich*) l’una dall’altra. Ma saltare ora mediante quelle verità storiche in una classe interamente diversa di verità e pretendere poi ch’io rimodelli in conformità a quest’ultima tutti i miei concetti metafisici e morali, e dunque, poiché non posso opporre alla risurrezione di Cristo una testimonianza valida, pretendere ch’io modifichi perciò tutte le mie idee fondamentali sull’essenza della divinità: se ciò non è una ‘metabasi in altro genere’, allora non so più che cosa Aristotele abbia voluto dire con questo termine⁴⁶.

Lessing dichiara in questo passo decisivo che non può credere a una rivelazione come quella cristiana, che professa delle verità inaccettabili dalla ragione, sulla base di *mere* testimonianze storiche. Confessa che non se la sente di rimodellare tutte le sue convinzioni metafisiche e morali, *solo* perché persone, peraltro riconosciute anche da lui degne di fede, attestano che Cristo ha resuscitato un morto, che Egli stesso è risorto, che a seguito di ciò si è proclamato figlio di Dio e che i suoi discepoli hanno creduto in Lui. Non dubita dell’attendibilità di tali notizie, sul piano storico non ha nulla da eccepire a quanto raccontano le Scritture. Nel testo citato fa anzi ampie concessioni al riguardo: ammette che “sul piano storico” non può muovere alcuna obiezione di rilievo contro la risurrezione di Cristo. Dichiarò che “ben volentieri” è disposto a credere che il Cristo risorto si sia proclamato figlio di Dio e

⁴⁶ LESSING, Gotthold Ephraim – *op. cit.*, pp. 13-14; tr. it., p. 69.

che i suoi discepoli l'abbiano creduto tale... ma tutte queste verità appartengono allo stesso genere, lo storico, e conseguono "pacificamente", "del tutto naturalmente" l'una dall'altra, rimanendo all'interno dello stesso ambito. Esse sono credibili come qualsiasi altra notizia storica ben attestata. Ciò che Lessing non accetta è che verità storiche servano da premessa a conclusioni che affermano verità di altro genere, che si passi da notizie storiografiche, inoppugnabili nel loro ordine, ad affermazioni che concernono verità di altro tipo e superiori all'ordine storico. Insomma, quel che il pensatore tedesco combatte, come osserva argutamente Kierkegaard, è "il passaggio diretto dalla credibilità storica alla decisione per una salvezza eterna"⁴⁷. Ciò risulta ancora più evidente dal passo che segue:

Mi si obietterà: ma questo Cristo di cui sul piano storico devi ammettere che ha risuscitato i morti e ch'egli stesso è risuscitato, ha appunto proclamato che Dio ha un figlio della medesima sua essenza e che lui è questo figlio. Sarebbe un buon argomento: senonché quest'affermazione fatta da Cristo ha soltanto una certezza meramente storica. Se poi si volesse insistere ancora e dire: "ma si tratta pur sempre di una certezza ben superiore a quella storica, poiché lo attestano storiografi ispirati che non possono sbagliare!" – risponderei che purtroppo anche ciò, ossia che questi storiografi erano ispirati e non potevano sbagliare, è nient'altro che una certezza di tipo storiografico (*nicht mehr als historisch gewiß*)⁴⁸.

La differenza di genere tra le due verità viene metaforicamente rappresentata da Lessing come un brutto, largo fossato (*Graben*), che le separa, rendendo difficile, anzi impraticabile il passaggio dall'una all'altra: "Questo è il brutto, largo fossato che non riesco a valicare, per quante volte io ne abbia seriamente tentato il salto. Chi può costruirmi un ponte, lo faccia, ve ne prego, ve ne scongiuro. Costui si sarà meritato la mia eterna riconoscenza"⁴⁹.

Dunque, solo un salto (*Sprung*), il salto mortale della fede, può superare l'abisso che separa le due verità, ma chi compie tale salto, lo fa contro ragione. Per essere ragionevole, una decisione che concerne l'eterno dovrebbe invece essere fondata, lascia intendere il filosofo illuminista, su fatti certi, personalmente esperiti, o su criteri razionali, universalmente validi. Così, in chiusura del saggio, Lessing confessa di accettare l'insegnamento di Cristo (non l'insegnamento *su* Cristo) in base alla ragionevolezza dell'insegnamento stesso⁵⁰

⁴⁷ KIERKEGAARD, Søren – *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., voll. IX-X, qui IX, p. 82; tr. it. di C. Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 309.

⁴⁸ LESSING, Gotthold Ephraim – *op. cit.*, p. 14; tr. it., pp. 69-70.

⁴⁹ *Ibidem*; tr. it., p. 70.

⁵⁰ "Che cosa mi obbliga invece a questa fede? Nient'altro che gli insegnamenti stessi, i quali diciotto secoli fa avevano un carattere così nuovo, e costituivano un corpo così estraneo all'intero ambito delle verità allora conosciute, da richiedere non meno che miracoli e profezie adempiute per attirare in qualche modo su di essi l'attenzione delle masse. Ma attirare su qualcosa l'attenzione delle masse significa indicare una strada al sano senso comune. Questa strada il sano

e si augura che quanti sono in disaccordo a causa del *Prologo* al *Vangelo di Giovanni*, ovvero a causa del problema cristologico ivi sotteso, vengano riuniti dal *Testamento di Giovanni*, ovvero a opera del comandamento dell'amore: "*filioli diligite alterutrum*".

Sono queste le pagine che Kierkegaard ha presenti e cita testualmente, quando nelle due opere firmate con lo pseudonimo Johannes Climacus: *Philosophiske Smuler* e *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, rimeditando il cosiddetto problema di Lessing, chiarisce la propria concezione del rapporto tra storico e eterno.

Va subito detto che il rapporto di Kierkegaard con Lessing è complesso, insieme di stima e di distanza. Per un verso, il filosofo danese esprime la propria gratitudine a Lessing per aver difeso la distinzione tra verità temporali, contingenti e verità eterne, necessarie, cancellata in seguito da Hegel. Lessing, da questo punto di vista, rappresenta per Kierkegaard un prezioso alleato nella sua lotta contro il sistema hegeliano; per altro verso, è però evidente che Kierkegaard considera il "salto mortale" della fede, che Lessing rifiuta, l'unica via alla verità, che per lui non può essere intesa da ultimo che come verità che salva.

Ma vediamo con precisione come si configura questo rapporto, analizzando le due opere sopra menzionate limitatamente all'argomento che qui ci interessa.

La frase posta in esergo a *Philosophiske Smuler* recita: "Vi può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Come può tale punto di partenza interessarci più che dal punto di vista storico? Si può costruire una beatitudine eterna su una conoscenza storica?"⁵¹. Il tema di Lessing è posto dunque sulla soglia dell'opera, come a significare che quanto segue contiene la risposta dello pseudonimo a tale problema, riformulato nei suoi termini più generali e ricondotto alle sue radici teologiche.

Così, nel primo capitolo, il modo in cui è pensato il rapporto tra eternità e tempo segna il confine tra paganesimo e cristianesimo. In queste pagine, dense e difficili, viene infatti presentata dapprima la situazione precedente l'avvento di Cristo, in cui l'eterno era pensato come immanente al tempo, e poi, in puntuale contrapposizione a questa, la situazione cristiana, in cui l'eterno è pensato come trascendente il tempo e il punto di congiunzione tra i due ambiti è dato dall'incarnazione, ossia da quell'evento storico, unico e

senso comune l'ha imboccata, e procede su di essa; e ciò che lungo questo cammino ha scoperto a destra e a manca, sono appunto i frutti di quei miracoli e di quelle profezie adempiute. Vedo maturare davanti a me questi frutti, li vedo già maturati, e non dovrei satollarmi di essi?" (Idem, p.15; tr. it.: Idem).

⁵¹ KIERKEGAARD, Søren – *Philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., vol. VI, p. 7; tr. it. di C. Fabro: *Briciole di filosofia*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 199

paradossale, per cui la verità eterna è divenuta in un particolare momento del tempo.

La contrapposizione non potrebbe essere più netta. Per il paganesimo la verità eterna è nascosta dappertutto nel tempo, è in ogni uomo. È “*ubique et nusquam*”, scrive Climacus, che interpreta all’interno di questo quadro la dottrina socratico-platonica della reminiscenza, a cui dedica un’analisi dettagliata perché ai suoi occhi rappresenta emblematicamente il modo greco di pensare. Secondo tale dottrina ogni conoscere è solo un ricordare: per Socrate ogni uomo è in possesso della verità, per cui l’ignorante non è privo del vero, ma semplicemente non sa di saperlo, non ne serba memoria. Compito del maestro è allora quello di aiutarlo a ricordare, a partorire quella verità che dall’eternità si porta dentro. “La verità – conclude dunque Climacus – non viene introdotta in lui ma era in lui”⁵² e aggiunge poco oltre: “Secondo la concezione socratica ogni uomo ha il suo centro in se stesso e tutto il mondo non fa che concentrarsi in lui, perché la conoscenza ch’egli ha di sé è conoscenza di Dio”⁵³.

Così compresa, la dottrina della reminiscenza comporta due conseguenze, colte con intelligenza da Climacus: in essa, osserva lo pseudonimo, né il momento né il maestro sono decisivi in ordine all’apprendimento del vero. Il maestro è solo l’occasione perché il discepolo diventi consapevole di essere in possesso della verità e anche l’istante in cui questi apprende di possedere la verità è solo occasione. Se infatti il discepolo possiede *già da sempre* la verità, poco importa che sia Socrate o Prodico a renderlo consapevole di questo suo stato, poco importa che tale presa di coscienza avvenga adesso o nell’istante successivo. In breve: “Nella prospettiva socratica, ogni punto di partenza nel tempo è *eo ipso* qualcosa di accidentale, evanescente, un’occasione; il maestro non è nulla di più e s’egli intende presentare se stesso e la sua dottrina in un altro modo, allora non dà, ma piuttosto sottrae, non si comporta da amico dell’altro, tanto meno da maestro”⁵⁴.

Ricapitolando: se l’eterno è immanente al tempo, l’esistenza dell’uomo, la sua storia e persino il momento in cui egli diviene consapevole della propria verità e eternità, non possono avere un’importanza decisiva, perché, al cospetto dell’eterno, il tempo perde ogni valore. “Finché eterno e storico si fronteggiano, l’elemento storico è solo occasione”⁵⁵, scrive Climacus. L’eternità, si potrebbe suggerire con un’immagine, è infatti concepita in questa

⁵² Idem, p. 15; tr. it., p. 204.

⁵³ Idem, pp. 16-17; tr. it., p. 205. E ancora: “Al lume di quest’idea si vede con quale mirabile coerenza Socrate rimase fedele a se stesso realizzando in forma artistica quel ch’egli aveva compreso. Egli era e rimase un ostetrico” (Idem, p. 16; tr. it., idem).

⁵⁴ Idem; tr. it., idem.

⁵⁵ Idem, p. 57; tr. it., pp. 231-232.

prospettiva come una carta porosa che assorbe le incerte tracce d'inchiostro lasciate dal tempo non appena si è terminato di scriverle, è come la superficie piatta e lucente di un lago che il sasso lanciato increspa e turba solo per un istante prima di esserne inghiottito.

Senonché, la concezione immanentistica del divino non appartiene solo al paganesimo antico, bensì anche a quello moderno⁵⁶, ossia al monismo spinoziano e hegeliano. Una nota chiarisce molto bene questo punto:

Se si pensa il pensiero in modo assoluto, [...] allora questa concezione greca ritorna nella speculazione antica e moderna: una creazione eterna, un procedere eterno dal Padre; un eterno divenire di Dio; un eterno autosacrificio, una risurrezione passata, un giudizio compiuto. Tutte queste idee appartengono a quella concezione greca del ricordo, solo che non sempre viene notato perché si giunge ad esse andando oltre⁵⁷.

Senza nominare esplicitamente il cristianesimo, a titolo di ipotesi, Climacus prospetta quindi una situazione che vada “realmente oltre” Socrate, in cui maestro e momento non siano semplice “occasione”.

Ora il maestro e il momento acquistano un'importanza decisiva, qualora la verità eterna sia pensata come trascendente il tempo. In questa situazione il discepolo che non possiede la verità, che non ha la condizione per comprenderla da sé, deve infatti tutto al maestro che gliela fa conoscere e, con la verità, gli dà la condizione per comprenderla; e il momento in cui il discepolo riceve la verità ha anch'esso un'importanza infinita, perché in quell'istante egli passa dalla non verità alla verità, perché in quel preciso momento ha inizio per lui l'eternità. “Questo momento, annota Climacus, è di natura particolare. E' breve e temporale com'è ogni momento, transeunte come ogni momento, passato com'è ogni momento nel momento successivo, eppure è decisivo e pieno di eternità”⁵⁸.

Evidentemente un tale maestro non può essere un uomo, perché, nella situazione ora descritta, nessun uomo è la verità, e il maestro socratico, con la sua arte maieutica, può al più rendere il discepolo consapevole del fatto che non possiede la verità. Un maestro che dia al discepolo la verità e la condizione per comprenderla può essere allora unicamente Dio. Nel secondo capitolo dell'opera Climacus suppone che, per amore degli uomini, Dio decida

⁵⁶ Osserva a questo proposito Colette: “Nelle *Briciole di filosofia* come nella *Postilla* egli ha voluto sottolineare ciò che distingue radicalmente il cristianesimo come messaggio esistenziale da ogni filosofia – sia essa greca o tedesca – il cui dogma centrale è l'autosufficienza e l'inalienabile onnipresenza dello spirito umano. A partire dal 1821, nei suoi corsi Hegel definiva la religione come la conoscenza che lo spirito divino ha di se stesso attraverso la mediazione dello spirito finito” (COLETTE, Jacques – “Kierkegaard et Lessing”. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. (1960), 1, pp. 3-39, qui p. 4).

⁵⁷ KIERKEGAARD, Søren – *Philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., vol. VI, p. 15; tr. it. di C. Fabro: *Briciole di filosofia*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 204.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 22; tr. it., p. 209.

di far loro da maestro e, per farsi comprendere dai discepoli, assuma forma umana. La verità eterna si fa dunque nuovamente presente e afferrabile: ma in che modo è ora possibile rapportarsi a essa? Certamente, non mediante il sapere/ricordo. Essendo apparsa in un determinato momento del tempo, in un singolo uomo, la verità si offre come paradosso. Il paradosso è dato dall'incontro di due opposti, di due contraddittori, in questo caso eternità e tempo, Dio e uomo, in un punto, un momento della storia: la vita di Gesù. Violando il principio cardine del sapere razionale, il paradosso impone allora un rapporto inedito con la verità: la fede. Nella passione della fede, leggiamo nel terzo capitolo dell'opera, Dio e uomo, paradosso e ragione umana si incontrano felicemente nel riconoscimento della loro alterità e diversità, senza escludersi l'un l'altro.

Ma di che fede si tratta? Se la venuta di Dio nel tempo fosse un semplice accadimento storico, sarebbe, come ogni altro fatto del passato, oggetto della comune credenza, sarebbe, cioè, conoscibile accordando fiducia alla testimonianza di chi fu spettatore dell'accadimento, ma, in quanto evento storico paradossale, per la sua contraddittorietà, essa richiede la fede in tutt'altro senso, "in un senso del tutto eminente"⁵⁹.

Riepilogando: ogni fatto storico può essere appreso, per Climacus, solo tramite la fede, ma esiste una realtà storica che richiede la fede nel senso comune del termine e esiste un fatto storico, unico e paradossale, l'incarnazione, che possiede la proprietà "di non essere un semplice fatto storico", o meglio di esserlo "solo per la fede"⁶⁰. Questa fede non crede, come la fede comune, a ciò che è verosimile, ossia che un qualcosa che era possibile sia accaduto, ma all'inverosimile, in altre parole che l'impossibile è accaduto. Crede a ciò che, dal punto di vista del sapere razionale, è incomprendibile: ovvero che l'eterno è divenuto in un momento del tempo, che Dio si è fatto uomo⁶¹.

A differenza del sapere/ricordo, la fede non comporta una svalutazione di ciò che è storico. E' infatti rapportandosi a un evento storico, pur unico e paradossale – la venuta di Dio nel tempo –, mediante la fede, una decisione che avviene essa stessa nella storia, che l'individuo entra in rapporto con la verità eterna. La fede dunque valorizza la storia, la "salva". Climacus chiarisce molto bene questo punto nelle parole conclusive di *Philosophiske Smuler*, là dove scrive: "Il cristianesimo è l'unico fenomeno storico il quale, malgrado la sua realtà storica, anzi precisamente grazie alla sua realtà storica, ha voluto

⁵⁹ Idem, p. 79; tr. it., p. 245.

⁶⁰ Ibidem; tr. it., idem. Cf., su questo tema, GALLAS, A. – "Quale accesso al fatto storico". In: *Filosofia e teologia*. 1 (1991), pp. 69-81.

⁶¹ Crede che "l'essenza eterna di Dio si inflette nelle determinazioni dialettiche del divenire" (KIERKEGAARD, Søren – *Philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., vol. VI, p. 80; tr. it. di C. Fabro: *Briciole di filosofia*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 245).

essere per l'individuo il punto di partenza della sua certezza eterna, ha voluto interessarlo ben altrimenti che dal punto di vista meramente storico, ha voluto fondare la sua felicità eterna nel suo rapporto a qualcosa di storico"⁶².

Al contempo, però, per Climacus la fede salva dalla storia, intesa come mero succedere di accadimenti. Due sono infatti le preoccupazioni che mi pare guidino la riflessione dello pseudonimo. In primo luogo, restituire, contro la filosofia hegeliana, la storia all'uomo, alla libertà del suo agire – e, perché ciò possa accadere, l'eterno dev'essere pensato come trascendente il tempo. Se, infatti, l'eterno fosse immanente al tempo, la storia sarebbe l'apparente divenire dell'eterno, lo sviluppo necessario dell'idea, e non si potrebbe neppure più dire, in senso proprio, che esiste un soggetto che pensa e agisce.

Quest'ultimo punto viene illustrato da Climacus con un felicissimo esempio tratto dal *Simposio*, che ribadisce la peculiarità della posizione greca nei confronti del nesso eternità-tempo:

Il massimo che un uomo può fare per un altro uomo è aiutarlo a generare, ma generare è riservato a Dio, il cui amore è generante – ma non secondo quell'amore generante del quale, in un'occasione festosa, Socrate sa parlare così bene. Esso non indica infatti il rapporto del maestro col discepolo, ma il rapporto dell'autodidatta col bello in quanto questi innalza lo sguardo da lontano, dalla bellezza diffusa contempla il bello in sé per sé e allora genera molti belli e magnifici discorsi e pensieri [...] (*Simposio*, 210 D). E qui vale il principio che ciò che genera e produce egli l'ha portato in sé per molto tempo (209 C). La condizione egli l'ha in se stesso e la produzione (far nascere) è solo un apparire di ciò che c'era, per cui il momento anche in questa nascita nello stesso istante è inghiottito dal ricordo. E per colui che nasce col suo morire continuo diventa chiaro che sempre meno si può dire che egli nasce per il fatto che egli non fa altro che ricordarsi sempre più chiaramente che egli esiste. E colui che ancora genera da sé le espressioni del bello, non è lui che le genera ma le lascia generare al bello in lui⁶³.

L'altra preoccupazione dello pseudonimo, forse meno esplicita ma non per questo meno urgente, è poi, come già accennato, quella di mantenere un punto di contatto tra eternità e tempo, una volta riconosciuta la loro radicale alterità. Se infatti l'eterno fosse assolutamente trascendente il tempo, se tra i due ambiti non vi fosse rapporto alcuno, la storia sarebbe puro accadere, cioè un succedersi di avvenimenti senza ordine né senso. Abbandonata da Dio, svincolata dall'eterno, lasciata a se stessa, la storia è, sì, il teatro dell'agire dell'uomo, il luogo in cui si manifesta la sua libertà, ma in questo tempo solo umano non si dà verità che salva. Perché si dia salvezza dal tempo nel tempo, cioè, per usare le parole di Climacus, perché si dia "un punto di partenza storico per una coscienza e beatitudine eterna", occorre che il tempo non sia del tutto privo di eternità. L'incarnazione realizza questa esigenza.

⁶² Ibidem, p. 98; tr. it., p. 257.

⁶³ Idem, pp. 32-33; tr. it., p. 216.

In sintesi: né prigioniero della sola eternità che svuota di significato la sua vita nel tempo e cancella inesorabilmente i tratti della sua personalità, né prigioniero del solo tempo, in cui risulterebbe “gettato” nella più assoluta insignificanza senza alcuna speranza di salvezza, alla domanda posta da Lessing il credente risponde allora, secondo Climacus, che per lui esiste un avvenimento storico come punto di partenza per la sua beatitudine eterna: la vita di Cristo, dell’Uomo-Dio; che è ancora nel tempo, nella sua esistenza concreta, nella sua storia personale che egli si rapporta e avvia a questa beatitudine mediante la fede. La storia dunque, come già si diceva, è accentuata, valorizzata nella prospettiva della coscienza credente, ma, e su questo punto vale la pena di insistere, non in quanto mero accadere, ma perché *in e attraverso* essa il credente attinge l’eternità e ottiene salvezza dalla storia stessa. Sotto questa luce, devono essere lette e interpretate quelle espressioni di Climacus che sembrano attribuire poco o scarso valore a ciò che appartiene all’ambito della storia, come quando, per esempio, al modo di Lessing, fa precedere il termine “storico” dagli avverbi “solamente”, “semplicemente” e “meramente” (*blot historisk*)⁶⁴.

Con Lessing, oltre Lessing e contro Hegel

Senonché, essendoci contraddizione tra tempo e eterno, la fede nell’incarnazione esige, come aveva compreso Lessing, un “sacrificio” della ragione. Questo sacrificio che il filosofo illuminista non si sente di compiere, rappresenta agli occhi di Climacus il suo “problema”, cui ora è opportuno tornare a riflettere, affrontandolo nella prospettiva dello pseudonimo kierkegaardiano.

Sono diverse le ragioni per cui Climacus dichiara di provare gratitudine e stima per Lessing, ma solo una di esse, che, del resto, è speculativamente la più interessante, avendo stretta attinenza con l’argomento trattato in questo studio, merita d’essere accuratamente indagata attraverso un paziente esame dell’interpretazione che lo pseudonimo dà in *Efterskrift* del “problema di Lessing”⁶⁵.

Ciò che qui Climacus definisce il “problema di Lessing” è riassunto per lui in un’affermazione tratta dal saggio del filosofo tedesco più volte citato in questo articolo, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*: “Verità storiche contingenti non possono diventare la prova di verità razionali necessarie”⁶⁶. L’affermazione, spiega Climacus, può essere diversamente interpretata:

⁶⁴ Cf., ad esempio, idem, pp. 56, 98; tr. it., pp. 230, 257...

⁶⁵ Interpretazione che a me pare sostanzialmente corretta.

⁶⁶ KIERKEGAARD, Søren – *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., voll. IX-X, qui IX, p. 84; tr. it. di C. Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 310

“Ciò che qui urta – osserva – è il predicato: ‘contingenti’ (*zufällige*)”⁶⁷. Esso, annota, infatti, “porta fuori strada perché sembra suggerire una distinzione assoluta fra verità storiche essenziali e verità storiche contingenti”⁶⁸, dato che, come si precisa ulteriormente poco oltre, il predicato “contingenti” può essere inteso sia come “un predicato che introduce una distinzione relativa”, quella, appunto, tra verità storiche essenziali e verità storiche contingenti – e “allora si ha qui quel completo fraintendimento che ricorre in tutta la filosofia moderna: voler abbassare senz’altro l’eternità a realtà storica e comprendere la necessità della storia”⁶⁹ –, sia come “un predicato generico”, e allora la frase significa: “verità storiche che, come tali, sono contingenti”⁷⁰. Climacus prende decisamente partito per questa seconda ipotesi, perché soltanto alla sua luce risulta sensato il problema posto da Lessing, ovvero quello dell’“incommensurabilità di una verità storica con una decisione eterna”⁷¹.

Ora, affermando l’incommensurabilità di storico e eterno, Lessing, o almeno un certo Lessing⁷², si pone nell’alveo di quella corrente della filosofia moderna che, inaugurata dai portorealisti e da Pascal, ripresa poi da Leibniz, prosegue, dopo Lessing, con Kant e trova infine il suo più deciso rappresentante proprio in Kierkegaard. Questa linea di pensiero afferma, contro il monismo della ragione spinoziano prima e hegeliano poi, la differenza tra verità di fatto e verità di ragione.

All’interno di questo quadro storico, si spiega allora l’attenzione di Climacus/Kierkegaard per Lessing e in particolare per il problema da lui posto. Esso gli offre lo spunto per sviluppare la polemica con il suo principale avversario, Hegel, ed è proprio al sistema hegeliano che, a mio avviso, lo pseudonimo allude, quando denuncia quel “completo fraintendimento” che consiste nell’identificare storico e eterno e nel voler “comprendere la necessità della storia”. In *Philosophiske Smuler*, nel geniale *Intermezzo*, Climacus aveva infatti già criticato tale “fraintendimento” e proposto, attraverso un confronto serrato con la filosofia hegeliana, una concezione della storia alternativa a quella sistematica, razionalistica e necessitaristica.

⁶⁷ Ibidem; tr. it., ibidem.

⁶⁸ Idem; tr. it., idem.

⁶⁹ Idem; tr. it., p. 311.

⁷⁰ Idem; tr. it., idem.

⁷¹ Idem; tr. it., idem.

⁷² Fa osservare giustamente Colette che non è il Lessing dell’*Educazione del genere umano* quello che Kierkegaard ammira e celebra nelle due opere firmate con lo pseudonimo Johannes Climacus, ma il Lessing che è ancora “allo stadio della ricerca e dell’interrogazione” (COLETTE, Jacques – “Kierkegaard et Lessing”, cit., p. 12), e aggiunge: “l’ammirazione di Kierkegaard per Lessing ha origine nel problema posto dal pensatore tedesco e nell’inquietudine di cui sembra portatore” (ibidem, p. 13).

A questa concezione dobbiamo dunque rivolgere ora la nostra attenzione se vogliamo chiarire definitivamente i termini del problema, e poiché non è facile orientarsi nei quattro complicati paragrafi in cui si articola l'*Intermezzo*, conviene seguire, passo passo, il procedere di Climacus.

“Tutto ciò che è diventato, *eo ipso* è storico, perché, anche se non si possono fare delle affermazioni storiche esplicite a suo riguardo, la qualifica decisiva di ‘storico’ si può fare: è cosa accaduta”⁷³: questa la definizione di storico da cui occorre partire per comprendere l’argomentazione dello pseudonimo.

Dunque, storico è ciò ch’è diventato, accaduto. Ma cosa presuppone questa definizione della storia? Poco sopra, Climacus aveva definito la mutazione propria del divenire (*Tilblivelse*) come il passaggio dalla possibilità alla realtà (*Tilblivelsens Forandring er Overgangen fra Mulighed til Virkelighed*)⁷⁴. Ne consegue che ciò che è accaduto è la possibilità attualizzata, divenuta reale. Se non che, il passaggio dal possibile al reale può compiersi con libertà o per necessità e le diverse concezioni della storia dipendono sostanzialmente da come viene inteso tale passaggio. Se, infatti, per Hegel la possibilità “deve diventare reale”⁷⁵, se per il filosofo tedesco il possibile col diventare reale diviene il necessario, in quanto il necessario è il risultato della sintesi di

⁷³ KIERKEGAARD, Søren – *Philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., vol. VI, p. 70; tr. it. di C. Fabro: *Briciole di filosofia*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 239. E ancora: “La storia riguarda propriamente sempre il passato (ciò ch’è passato: se da un anno o da pochi giorni non fa differenza)” (ibidem, p. 72; tr. it., p. 241).

⁷⁴ Climacus scrive: “Questa mutazione non interessa l’essenza ma l’essere, ed è dal non esserci all’esserci. Ma questo non-essere che ciò che diviene abbandona, deve anche certamente esistere, perché altrimenti «ciò che diviene non è restato immutato nel divenire», a meno che ciò non sia esistito affatto di modo che la mutazione del divenire, ancora una volta, per un altro motivo, sarebbe assolutamente diversa da ogni altra mutazione; per il fatto che non si trattava realmente di una mutazione; infatti ogni mutazione ha sempre presupposto qualcosa. Ma un tale essere che insieme è non-essere, è possibilità. E un essere che è essere, è l’essere senz’altro reale, ovvero realtà, e la mutazione del divenire è il passaggio dalla possibilità alla realtà” (idem, p. 68; tr. it., p. 238).

⁷⁵ Hegel aveva considerato la possibilità logica, il non contraddittorio, pura astrazione. Nell’*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. In: *Werke*. Vol. VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970 (che di seguito cito dalla traduzione italiana: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. A cura di B. Croce. Bari: Laterza, 1963) il filosofo tedesco ammonisce i sostenitori di questa concezione del possibile con le seguenti parole: “Specialmente in filosofia non si deve mai parlare di mostrare che qualcosa sia possibile, o che qual cos’altro sia anche possibile, o che qualcosa, come anche si dice, sia pensabile. Anche lo storico resta per tal modo avvisato di non usare questa categoria, già dichiarata non vera; ma la sottigliezza del vuoto intelletto sommamente si compiace nel vano escogitare possibilità e serie di possibilità” (idem, p. 282; tr. it., p. 133). Possibile quindi, per Hegel, è solo ciò che possiede tutte le condizioni per divenire reale. Ma così inteso il possibile non diviene reale, bensì “deve diventare reale” (idem, p. 288; tr. it. p. 135). “Questa realtà svolta”, conclude allora il filosofo tedesco, “è la necessità” (idem; tr. it., idem).

possibilità e realtà⁷⁶, per Climacus invece il divenire è opera di libertà, cioè di una causa che agisce liberamente⁷⁷, e quindi la possibilità che si è realizzata poteva realizzarsi così come non realizzarsi. Non solo: anche ciò che non è accaduto, sarebbe potuto accadere, ovvero le possibilità che non si sono realizzate, si sarebbero potute realizzare. Per Climacus il possibile è infatti davvero possibile solo se non esclude mai le altre possibilità, neppure una volta che si sia realizzato⁷⁸.

In breve: se per Hegel il treno della storia può correre lungo un unico binario, se per lui è “possibile una via soltanto”⁷⁹, per Climacus invece sono possibili vie diverse e anche quando il corso della storia ha imboccato una certa direzione, se non si vuol fraintendere radicalmente ciò che è storico, bisogna sempre considerare che esso avrebbe potuto prendere una direzione diversa. Ogni accadimento sarebbe infatti potuto non accadere o accadere in modo diverso da come di fatto è accaduto⁸⁰ e il fatto che sia accaduto *così*

⁷⁶ Cf. HEGEL, G. W. Fr. – *Wissenschaft der Logik*. In *Werke*. Vol. vi. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969, pp. 200-217; tr. it.: *Scienza della Logica*. A cura di A. Moni e C. Cesa. Bari: Laterza, 1968, vol. II, pp. 609-625.

⁷⁷ “Il divenire di natura più speciale della storia avviene per opera di una causa che opera in modo relativamente libero, che a sua volta rimanda in definitiva a una causa che opera in modo assolutamente libero” (KIERKEGAARD, Søren – *Philosophiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., vol. VI, p. 70; tr. it. di C. Fabro: *Briciole di filosofia*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 240).

⁷⁸ “La possibilità, da cui procede il possibile che passa nella realtà, accompagna sempre il divenuto e rimane presso il passato anche se nel frattempo trascorrono migliaia di anni” (Ibidem, p. 78; tr. it., pp. 244-245).

⁷⁹ Idem, p. 74; tr. it., p. 242.

⁸⁰ Un esempio può aiutarci a comprendere la differenza che sussiste tra la concezione hegeliana e kierkegaardiana della storia. Prendiamo un fatto storico a tutti noto: la condanna a morte di Socrate. Nel 399 a. C., il filosofo viene condannato dal tribunale di Atene e gettato in carcere. Nell’attesa dell’esecuzione gli si prospettano dinnanzi due possibilità: accettare la condanna e bere la cicuta oppure rifiutarla e tentare la fuga preparata dai suoi discepoli. Socrate, com’è noto, decise di accettare l’ingiusta condanna a morte e bevve la cicuta.

Ora, per Hegel, la possibilità realizzata era l’unica che potesse davvero realizzarsi. Possibile infatti, secondo il filosofo tedesco, è solo ciò che possiede tutte le condizioni per divenire reale. Vale a dire: se si considera la situazione, il carattere e altri fattori, interiori e esteriori, determinanti l’azione, si può solo concludere che Socrate non avrebbe potuto agire diversamente da come agì.

Per Kierkegaard invece Socrate avrebbe potuto agire diversamente. Certo, il pensatore danese non nega che nella decisione presa dal filosofo greco la disposizione del carattere abbia avuto un ruolo decisivo. D’accordo con Aristotele, ritiene che “tanto il vizioso come il virtuoso non abbiano il dominio sulla propria vita morale, quel dominio ch’essi avevano prima di diventare l’uno o l’altro” (idem, p. 21; tr. it., p. 208), ma interpreta la disposizione del carattere, seguendo ancora lo stagirita, come risultato di una scelta reiterata, quindi come un atto di libertà. E neppure nega l’importanza dell’educazione, dell’esempio nella formazione del carattere, ma questi fattori non sono per lui necessitanti, perché non considera la formazione di un uomo identica “allo sviluppo della pianta”.

com'è accaduto, che si sia realizzato *come* di fatto si è realizzato, non esclude mai, neppure dopo il compimento, gli altri *come* possibili.

L'immutabilità del passato non è, infatti, quella del necessario, poiché, spiega Climacus, "L'immutabilità del passato è avvenuta mediante una mutazione, quella del divenire, ma una simile immutabilità non esclude ogni mutazione poiché essa non l'ha esclusa. Ogni mutazione, infatti (dialetticamente rispetto al tempo) è esclusa unicamente per questo, ch'è esclusa in ogni istante. Se si vuol considerare il passato come necessario, ciò è possibile solo dimenticando ch'esso è diventato"⁸¹.

E ancora:

L'immutabilità del passato è l'invariabilità del «così» com'è avvenuto: ma segue forse da questo che il suo «come» non poteva essere diversamente? Invece l'immutabilità del necessario si rapporta continuamente a se stessa e sempre allo stesso modo, con l'esclusione di ogni mutazione, non accontentandosi dell'immutabilità del passato, la quale non è (come si è accennato) dialettica soltanto rispetto alla mutazione precedente da cui procede, ma lo è anche rispetto a una mutazione superiore che la toglie (per esempio quella del pentimento che vuol togliere una realtà)⁸².

La conclusione cui perviene lo pseudonimo è che "la necessità sta del tutto a sé; nulla diventa con necessità, come neppure la necessità diventa, né qualcosa col diventare diventa necessario"⁸³. Manifestamente, in queste passi Climacus oppone con nettezza necessario e contingente. Necessario è ciò che non può non essere, ciò che non può essere diversamente da ciò che è (il necessario si rapporta, infatti, sempre a se stesso e sempre allo stesso modo); contingente è invece ciò che può essere o non essere, ciò che, essendo, sarebbe potuto non essere e, essendo così, sarebbe potuto essere diversamente da com'è.

Segue evidentemente da ciò che, perché contingente, ogni accadimento è costitutivamente incerto e, in questa incertezza, ambiguo. La sua incertezza e ambiguità consistono propriamente nell'essere accaduto, dipende, cioè, dall'esser *liberamente* passato dal nulla, dal non-essere e dal "come" molteplice della possibilità alla realtà.

Ora, essendo costitutivamente incerto, ciò che è accaduto non può essere l'oggetto di un sapere. Quando il sapere *conclude* che il tale fatto è accaduto così, stabilisce infatti un nesso necessario tra causa e effetto, tra ragione e conseguenza che elimina l'incertezza costitutiva del divenuto, il suo poter essere diversamente e trasforma l'accadimento in qualcosa di non-storico. Per cui, se – come annota Climacus – "L'organo per apprendere la realtà storica dev'essere formato in conformità a essa"⁸⁴, allora ciò che è accaduto

⁸¹ Idem, pp.70-71; tr. it., p. 240.

⁸² Idem, p. 71; tr. it., idem.

⁸³ Idem, p. 69; tr. it., p. 239.

⁸⁴ Idem, p. 74; tr. it., p. 242.

può soltanto essere creduto, perché, spiega lo pseudonimo, “nella certezza della fede è sempre presente, come momento superato, l’incertezza che in qualche modo corrisponde a quella del divenire”⁸⁵. In breve, quando crede che un accadimento si è svolto così, la fede non elimina l’incertezza costitutiva del divenuto, non esclude gli altri come possibili, perché “la conclusione della fede non è una conclusione, ma una risoluzione” (*Troens Slutning er ingen Slutning men en Beslutning*)⁸⁶. Essa *decide*, certo sulla base di motivazioni, che la cosa è avvenuta proprio così, ma non nega che sarebbe potuta accadere diversamente.

Vediamo di approfondire meglio questo punto nodale, che ci consente di cogliere insieme ciò che differenzia Kierkegaard/Climacus da Hegel e da Lessing. Ripeto: ogni fatto storico, per lo pseudonimo, sarebbe potuto non accadere e, accadendo, accadere in modo diverso da come di fatto è accaduto. In ciò consistono propriamente la contingenza del divenire, la libertà dell’accadere. Ora, giacché libera e quindi costitutivamente incerta, la realtà storica non può in alcun modo essere l’oggetto di un sapere. Il sapere si fonda sempre, infatti, o sull’evidenza dei sensi (conoscenza immediata) o su quella della ragione (conformità alle leggi necessarie del sapere logico deduttivo). Ma l’incertezza che caratterizza la realtà storica non è percepita dalla conoscenza immediata (il testimone oculare vede il fatto, ma non percepisce, perché ciò non può essere oggetto della percezione e quindi della conoscenza immediata, che esso è divenuto, giacché le possibilità che non si sono realizzate non sono percepibili attraverso i sensi e la possibilità che si è realizzata non è percepita come possibilità ma come realtà)⁸⁷ e non è “mantenuta” da un sapere che pretende di spiegare il passato “costruendolo”, ovvero stabilendo tra i diversi accadimenti una concatenazione necessaria e quindi deducendoli l’uno dall’altro come fa la filosofia hegeliana.

Scrive Climacus:

Il contemporaneo può certamente far uso dei suoi occhi ecc., ma stia bene in guardia dalla conclusione. Immediatamente egli non può conoscere che una cosa è accaduta, ma non può conoscere neppure mediante la necessità che ciò è accaduto, perché la prima espressione del divenire è per l’appunto la rottura della continuità. Nel momento in cui la fede crede che qualcosa è divenuto, ch’è accaduto, essa rende il divenuto e l’accaduto dubbioso nel divenire e il suo «così» resta incerto nel «come possibile» del divenire⁸⁸.

⁸⁵ *Idem*; tr. it., *idem*.

⁸⁶ *Idem*, p. 76; tr. it., p. 243.

⁸⁷ Scrive precisamente Climacus: “Immediatamente la realtà storica non si sente perché essa ha in sé l’ambiguità del divenire. L’impressione immediata di un fenomeno di natura o di un avvenimento non è un’impressione della storia perché immediatamente il *divenire* non può essere sentito, ma soltanto il presente; ma il presente della storia ha il divenire in sé: altrimenti non sarebbe il presente della storia” (*Idem*, p. 74; tr. it., p. 242).

⁸⁸ *Idem*, p. 76; tr. it., p. 243.

Il divenire storico può essere allora solo oggetto di credenza, perché si accede alla libertà solo mediante un atto di libertà, e la fede, come la concepisce Climacus, è proprio “un atto di libertà, una manifestazione della volontà”:

Essa crede al divenire e ha perciò abolito in sé l'incertezza che corrisponde al nulla del non esistente, essa crede al 'così' di ciò che diventa e ha allora abolito il 'come possibile' di ciò ch'è divenuto e, senza negare la possibilità di un altro 'così', il 'così' del divenuto è tuttavia per la fede la cosa più certa⁸⁹.

Ma se il divenire può essere solo creduto, se, cioè, la sua apprensione richiede un atto di volontà, di fede, cioè un decidersi per esso, nondimeno la fede nel divenire non è arbitraria. Certo, va ribadito, il divenire, in quanto passaggio dalla possibilità alla realtà compiuto con libertà, non può essere oggetto di un sapere necessario, né un dato per la conoscenza immediata, giacché la possibilità – tanto quella che si attua, quanto quella che non si attua – non è percepibile dai sensi. Tuttavia se non può essere saputo, né sentito, il divenire è creduto sulla base di un'esperienza interiore: “Il divenire che è proprio della storia – scrive Climacus – è un divenire interiore (*indenfor*) e dev'essere perciò continuamente mantenuto”⁹⁰. In altri termini, il possibile è un contenuto, un dato per la coscienza che delibera e decide⁹¹. Decidere significa, infatti, volere qualcosa, scegliere una possibilità, avendo scartato le altre, che dunque sono presenti come possibilità, dapprima vagliate e poi scartate, alla coscienza di colui che delibera e decide.

Con Lessing e contro Hegel, Climacus ritiene dunque che non si dia sapere di ciò che è storico e, in quanto storico, contingente. A differenza di Lessing, ritiene però che di ciò che storico non si dia neppure conoscenza immediata⁹²,

⁸⁹ *Idem*; tr. it., *idem*.

⁹⁰ *Idem*, p. 70; tr. it., pp. 239-240.

⁹¹ In *Efterskrift* Climacus esprime lo stesso concetto scrivendo, ancora una volta in polemica con Hegel, che il problema del divenire si pone seriamente solo quando è posto in vista dell'azione: infatti, annota, solo “la generazione vivente e l'individuo vivente pongono sul serio il problema del divenire, in vista cioè dell'agire” (KIERKEGAARD, Søren – *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., voll. IX-X, qui X, p. 14; tr. it. di C. Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 427). In altri termini, spingendo forse un po'oltre la semplice restituzione in parafrasi del testo kierkegaardiano, si può dire che mentre dal punto di vista speculativo, che è indifferente nei confronti dell'esistenza, libertà e necessità sono semplicemente due letture della realtà, antitetice, certo, ma entrambe sostenibili, dal punto di vista pratico, morale, solo l'affermazione della libertà garantisce senso e serietà all'esistere. In un sistema della necessità infatti non si può parlare in senso proprio di un io che pensa e agisce e quindi di responsabilità morale. Per di più, il determinista si trova invischiato in una contraddizione comica o tragica: ordinariamente, nel quotidiano, pensa e agisce come se fosse libero (e non può fare altrimenti), ma quando specula astrae dall'esistenza, da se stesso e pensa la realtà in termini di necessità.

⁹² Poiché: “Il possibile – non solo quello che non si attua, ma anche quello che si attua – si mostra infatti come un nulla nel momento in cui diviene reale” (KIERKEGAARD, Søren – *Philo-*

ma solo credenza. E se non si dà conoscenza immediata di un qualsiasi fatto storico, a maggior ragione, in rapporto all'incarnazione, a causa della sua paradossalità, diviene irrilevante, secondo Climacus, la distinzione operata da Lessing tra contemporanei e posteri.

Il filosofo tedesco, come si è visto, non riconosceva alla conoscenza mediata, indiretta di un fatto del passato, un genere di certezza sufficiente a motivare il sacrificio delle sue convinzioni razionali, ma era disposto a riconoscerla alla conoscenza immediata, diretta del medesimo fatto. In altri termini: se fosse stato contemporaneo di Cristo o spettatore dei miracoli da Lui compiuti – miracoli che erano ancora presenti nei primi tempi della chiesa, fino a Origene –, allora (forse) Lessing non avrebbe esitato a aderire alla verità cristiana, pur giudicandola irrazionale. Per il filosofo illuminista, lo ricordo, l'argomento dello spirito e della forza possedeva infatti una sua validità ai tempi di Origene, perché questi era ancora testimone dell'avverarsi di profezie e del compiersi di miracoli, ma aveva perduto ogni forza persuasiva nel diciottesimo secolo, dal momento che era divenuto “mera testimonianza storica” dell'avverarsi di profezie e del compiersi di miracoli. Insomma, per Lessing, il fossato che separa lo storico dall'eterno si allarga, rendendo gli ambiti incommensurabili, a motivo della distanza temporale. La differenza cronologica tra il contemporaneo e il postero diviene dunque, in questa prospettiva, una differenza essenziale, decisiva.

Su questo punto particolare si concentra la critica di Climacus a Lessing. In *Philosophiske Smuler*, negli ultimi due capitoli, rovesciando la tesi del filosofo illuminista, lo pseudonimo sostiene infatti che, rispetto al fatto assoluto dell'incarnazione, il contemporaneo si trova nella medesima posizione del postero, in quanto Cristo, l'Uomo-Dio, non può essere ri-conosciuto in alcun modo, né immediatamente né mediamente.

Così se i posteri invidiano ai contemporanei il privilegio di aver conosciuto Dio, in realtà, osserva Climacus, non è lecito presumere per loro alcun vantaggio, perché Cristo è Dio in incognito. Per risvegliare le coscienze dei contemporanei, per renderli attenti alla sua venuta, Dio inviò innanzi a sé un precursore, Giovanni Battista, ma, quando venne, assunse la figura di servo. I testimoni videro soltanto un uomo povero, che non si distingueva dagli altri uomini per dei segni esteriori. Il contemporaneo non ha pertanto nessun vantaggio rispetto al postero; certo, può udire con le sue orecchie Cristo proclamarsi Dio, ma ecco che i suoi occhi si posano su un uomo, in tutto simile agli altri uomini. Per diventare discepolo di Cristo nella situazione della contemporaneità, conclude lo pseudonimo, è allora necessario un atto di fede.

sophiske Smuler. In: *Samlede Værker*, cit., vol. VI, p. 68; tr. it. di C. Fabro: *Briciole di filosofia*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 238).

Climacus passa quindi ad analizzare la situazione dei posteri. Per motivi di brevità, lo pseudonimo prende in considerazione la prima e l'ultima generazione di coloro che sono vissuti dopo Cristo. La prima generazione, rispetto alle generazioni seguenti, è più vicina all'avvenimento, e quindi può ottenere delle informazioni precise e dettagliate su quanto è accaduto. Ciò potrebbe costituire un vantaggio, se quel fatto fosse soltanto un avvenimento storico, ma la venuta di Cristo non è solo un fatto storico, e nessuna indagine, per quanto accurata, potrà mai accertare che quell'uomo era in realtà Dio. La divinità di Cristo è dunque, ancora una volta, tale solo per il credente.

L'ultima generazione ha invece dalla sua, scrive Climacus, la prova della probabilità, in quanto può considerare le conseguenze di quell'avvenimento. Il Cristianesimo nei suoi diciotto secoli di storia, si è infatti progressivamente diffuso, ha convertito interi popoli e compenetrato di sé ogni aspetto della cultura. Ma, osserva lo pseudonimo, è ridicolo e sciocco credere alla venuta di Dio nel tempo in forza della considerazione degli esiti, delle conseguenze di quel fatto, perché è credere a ciò che è improbabile, anzi assurdo, sul fondamento di un calcolo delle probabilità.

Dinanzi a quel fatto, che è sì un fatto storico, però è anche un "fatto assoluto", ogni uomo si trova nella medesima situazione, nessuno ha vantaggi né sconti, perché il paradosso può essere solo oggetto di fede, perché il paradosso non si può in alcun modo sapere. Solo il credente è discepolo di Cristo, e il credente è anche l'unico contemporaneo, perché contemporaneo di Cristo è solo chi, con l'occhio della fede, vede in quell'uomo Dio.

Tra il discepolo di prima e di seconda mano non sussiste dunque, per Climacus, alcuna differenza essenziale. Considerando quest'aspetto particolare del problema di Lessing, lo pseudonimo può allora scrivere in *Efterskrift*, proprio nelle pagine in cui celebra il rappresentante dell'illuminismo: "Per quel che riguarda la posizione di quest'affare è chiaro abbastanza che le *Briciole* in fondo combattono Lessing, in quanto egli ha stabilito il vantaggio della contemporaneità, nella cui negazione consiste il problema essenzialmente dialettico e con cui la risposta al problema di Lessing riceve un'altra spiegazione"⁹³.

Concludendo: con Lessing, Kierkegaard/Climacus distingue con nettezza contingente e necessario, storico e eterno. Con Lessing ritiene che non si dia sapere di ciò che è storico. Per entrambi, infatti, ciò che è storico è sommanente incerto e può essere quindi solo oggetto di credenza, di fede. Climacus radicalizza la differenza tra fede e sapere negando che ciò che è storico possa essere oggetto di una conoscenza diretta, immediata. In questa prospettiva,

⁹³ KIERKEGAARD, Søren – *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. In: *Samlede Værker*, cit., voll. IX-X, qui IX, p. 84; tr. it. di C. Fabro: *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*. In: KIERKEGAARD, Søren – *Opere*, cit., p. 310.

evidentemente, non ha più nessun senso parlare di prove storiche del cristianesimo. Mentre per Arnauld, Nicole e Pascal le notizie di carattere storico possono raggiungere, se verificate secondo le procedure e le modalità che sono loro proprie, lo stesso grado di certezza del sapere scientifico, e se, partendo da questa convinzione, essi intendono fondare la verità del cristianesimo su prove storiche, per Kierkegaard, invece, nessuna verifica può rendere certo ciò che è costitutivamente incerto. Per lui dunque, ancor più che per Lessing, “il passaggio con cui si vuol costruire una verità eterna sopra un fatto storico è un salto”⁹⁴.

Ma, se per il filosofo illuminista la distinzione tra contingente e necessario, tra storico e eterno, implica una svalutazione del primo termine che forma ciascuna coppia a favore del secondo, se per questi il sapere speculativo rimane il valore supremo⁹⁵ e per ciò rifiuta di compiere il salto della fede, per Climacus invece la ragione che ha per oggetto l’universale, l’eterno, il necessario non è l’unica istanza e neppure l’ultima, e la distinzione tra contingente e necessario, tra storico e eterno è il principio liberatorio che consente di restituire, dopo la stagione hegeliana in cui i due ambiti erano stati confusi e identificati, la storia all’uomo e di riconoscere reale consistenza al suo agire.

Ciò non deve tuttavia indurci a pensare che Climacus attribuisca un valore assoluto alla storia. Sarebbe un errore. Come ho cercato di spiegare in questo articolo, il punto di partenza per la salvezza eterna non è, per lo pseudonimo, la mera storia, in cui non si dà verità né salvezza, ma la fede in un evento storico unico e paradossale, l’incarnazione. Questa infatti – legando l’eterno al temporale e insieme mantenendo i due ambiti distinti, in modo che il temporale non escluda l’eterno e l’eterno non assorba in sé il temporale – conferisce valore e significato alla storia umana, quel valore e significato che di per sé essa non avrebbe, rendendo possibile, attraverso la fede, nel tempo e per il suo tramite la salvezza dal tempo.

⁹⁴ Idem, p. 80; tr. it., p. 308.

⁹⁵ Per Lessing, scrive Colette, “non esiste istanza superiore alla *Vernunft* concepita esclusivamente come organo dell’universale e dell’eterno necessario” (COLETTE, Jacques – “Kierkegaard et Lessing”, cit., p. 27).