

**STORIA E FEDE NELL'«INTERLUDIO»  
DELLE BRICIOLE FILOSOFICHE  
DI S. KIERKEGAARD**

SAVERIO CANNISTRÀ

1. IL CONTESTO

*Le Briciole filosofiche*<sup>1</sup>, pubblicate nel 1844, intendono rispondere alle seguenti domande indicate nel frontespizio:

Ci può essere nella storia un punto di partenza di una coscienza eterna? Come può interessarci al di là della storia? Si può costruire su una conoscenza storica una beatitudine eterna?

È evidente il riferimento al problema posto da Lessing, secondo cui il passaggio da verità storiche occasionali a verità necessarie di ragione è illegittimo. Lessing ha presente l'apologetica classica che pretende di mostrare la ragionevolezza della fede attraverso «prove» storiche: miracoli e profezie. Dietro l'obiezione di Lessing si riconosce la distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto. Ciò che si contesta non è la realtà storica dei singoli eventi, ma il salto logico dalla constatazione di un fatto storico particolare all'affermazione di una verità necessaria e universale. Si tratta del problema moderno del rapporto tra fede e storia nella sua formulazione illuministica.

Kierkegaard, tuttavia, ha presente anche un'altra e più vicina formulazione di questo stesso problema, o meglio la soluzione di esso proposta dall'idealismo hegeliano. Se nell'illuminismo lessinghiano lo *scitum* non poteva mai conciliarsi col *creditum*, nell'idealismo hegeliano non si può distinguere l'uno dall'altro, il credere dal sapere e il sapere storico dal sapere logico. Tali distinzioni appartengono a li-

---

<sup>1</sup> Si cita sempre da S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, ed. italiana a cura di S. Spera, Brescia 1987. A tale edizione si riferiscono anche i numeri di pagina indicati tra parentesi.

velli inferiori di approfondimento e vanno pertanto superate dal sapere assoluto, che conosce solo un unico metodo assoluto.

Le tesi fondamentali delle *Briciole* si spiegano come risposta a queste due posizioni. Kierkegaard accetta da Lessing l'aporia di fondo: «ogni conoscenza o è conoscenza dell'eterno e ciò che è nel tempo e nella storia ne rimane fuori come indifferente o è pura conoscenza storica; e nessuna conoscenza può avere per oggetto questo assurdo che l'eterno è un fatto storico» (122). La differenza tra i due sta nel fatto che ciò che per Lessing è un'obiezione metodologica che intende *chiudere* ogni discorso successivo, per Kierkegaard è l'esatta espressione di una realtà che *apre* a una prospettiva nuova sull'uomo. La *chiusura scientifica* di Lessing diventa l'*apertura esistenziale* di Kierkegaard. Lessing dà per scontato che la ragione sia la condizione di ogni conoscenza. Kierkegaard non lo contesta, ma afferma — in polemica con Hegel — che la fede non è affatto una forma di conoscenza. La fede è rottura con la vita precedente a partire da un determinato *momento* e inizio di una nuova vita, rinascita. Il primo problema che si pone, pertanto, riguarda non l'oggetto, ma il soggetto che riflette sulla fede. Si domanda giustamente Kierkegaard: «Prima di rispondere, vorremmo chiedere chi deve dare una risposta al problema. Nascere è pensabile? Certo, perché no? Ma chi deve pensarlo? Chi è nato o chi non è nato?» (72). Se solo chi è nato alla nuova vita può interrogarsi sulla fede, ciò significa che non si può dare per presupposto che l'uomo sia in possesso della condizione per comprendere Cristo. Al contrario, affermando ciò si perderebbe subito di vista il punto qualificante del cristianesimo: l'uomo è nell'errore e la condizione per comprendere la verità gli deve essere data dall'esterno, dal *momento* appunto. La posizione contraria rappresenta una ricaduta nell'atteggiamento «socratico»: il discepolo avrebbe già in sé la verità e il maestro costituirebbe solo l'occasione storica per ricordarla. In questa ipotesi l'occasione storica come tale è indifferente e va superata; una volta raggiunta la verità, il discepolo non deve nulla al maestro. Di conseguenza, nella posizione socratica si resta nell'ambito dell'eterno; la storia è unicamente il pretesto perché si manifesti la verità immutabile.

Per Kierkegaard solo il cristianesimo ha veramente su-

perato Socrate. L'idealismo, nonostante le sue pretese, non ci è riuscito: ha ridetto le stesse cose, solo meno bene di Socrate. Infatti, secondo Kierkegaard, la ragione non riesce a pensare l'assoluta differenza tra Dio e l'uomo. Per farlo dovrebbe arrivare a negare se stessa e lasciare il posto alla fede. Altrimenti, essa si limita a trasferire la differenza in se stessa e a disperderla in molte idee della differenza. Ma tutte le coppie dialettiche di questo tipo, in quanto interne alla ragione, nascondono in realtà un'uguaglianza. Così, «la ragione nel determinare l'ignoto come differenza finisce per smarrirsi e scambia la differenza con l'uguaglianza» (104). Al contrario, «l'uomo, se vuole sapere veramente qualcosa sull'ignoto (Dio), deve arrivare a sapere che egli è diverso da lui, assolutamente diverso. Da se stessa la ragione non può arrivare a saperlo [...]; se arriva a saperlo, è da Dio che lo sa e se lo sa, comunque non può comprenderlo e quindi non arriva a saperlo» (ib.).

La ragione è posta, dunque, di fronte a un *paradosso*. Il paradosso significa per la ragione la fine; solo che, secondo Kierkegaard, la ragione «vuole la sua fine» (105) e in ciò va d'accordo col paradosso. Il pensiero tende, infatti, all'ignoto, cioè appunto al paradosso, che è un po' come la «passione» del pensiero, la tensione che lo anima: «voler scoprire qualcosa che esso non può pensare» (92). Di fronte al paradosso la ragione può assumere due atteggiamenti diversi: accettare la sua fine e lasciare il posto alla fede, oppure non accettare il paradosso e scandalizzarsi dichiarandolo follia. «L'espressione dello scandalo è che il momento è una follia, il paradosso una follia; ed è quanto pretende il paradosso che la ragione sia assurda, ma che ora risuona come eco dello scandalo» (110).

Momento, paradosso e fede sono concetti correlativi. Essi hanno un unico fondamento e un'unica ragione di essere: il fatto che Dio sia venuto personalmente nella storia. «Se Dio, quindi, non fosse venuto personalmente, tutto sarebbe rimasto sul piano socratico, non avremmo avuto il momento e il paradosso sarebbe saltato» (114). Ma Dio è venuto al mondo in modo da farsi riconoscere. La sua vita esprime una differenza rispetto alla vita di qualunque altro uomo, benché questa differenza possa essere compresa solo da chi riceve la condizione per comprenderla, cioè la fede. Un Dio che compare nel mondo senza farsi riconoscere sa-

rebbe il paradosso *assoluto*, non il paradosso *divino*. La differenza, in altri termini, ha una sua dimensione storicamente percepibile, e questo è precisamente ciò che sfugge alla ragione, che riduce tutto all'uguaglianza, e può essere colto solo dalla fede.

Si pone dunque il problema, cruciale per Lessing, riguardo alla possibilità del punto di partenza storico di una coscienza eterna. Ciò che fa difficoltà è precisamente la «differenza» storica. Questa differenza, tuttavia, non è colta attraverso una esatta indagine storiografica, neppure se essa ricostruisse con la maggiore precisione possibile anche i più piccoli dettagli della vita e dell'insegnamento del maestro divino. Il testimone storico non è per questo discepolo. Kierkegaard si muove in effetti su una lama di rasoio. Da un lato, difende contro Hegel l'unicità e la differenza specifica dell'hapax rappresentato dall'evento storico di Gesù; dall'altro, contro Lessing, afferma che quell'evento storico non va pensato nella sua bruta fatticità, quale può essere descritta da un testimone oculare, ma in una dimensione storica più profonda, che solo la fede può cogliere. Qual è dunque questa dimensione storica, diversa dal puro e semplice resoconto dei fatti, e del resto diversa anche dalla storia assoluta dello spirito hegeliano? In entrambe le prospettive rifiutate da Kierkegaard eternità e storia si fronteggiano, ma non si incontrano, e pertanto «l'elemento storico è solo occasione» (121). Invece, «il paradosso riunisce proprio la contraddizione, eleva sul piano dell'eternità la realtà storica e porta l'eterno sul piano storico» (122). Questa dimensione storica accessibile solo mediante l'*autopsia* della fede ha una conseguenza di fondamentale importanza per Kierkegaard: la contemporaneità all'evento storico non è un fatto cronologico (come tale è del tutto indifferente), ma dipende dalla decisione di fede. Il discepolo, e solo lui, è sempre contemporaneo al maestro divino.

È a questo punto dello sviluppo del pensiero di Kierkegaard che si inserisce la densa parentesi dell'«Interludio», una sorta di *excursus* che affronta le questioni cruciali sulla storia, ossia: qual è la natura profonda dell'essere storico? e come è possibile una comprensione della storia?

## 2. L'INTERLUDIO

2.1 *La natura del divenire storico*

Kierkegaard parte da una riflessione sul divenire ispirata alla filosofia classica. Egli distingue due tipi di mutazione: *l'alloíosis*, che costituisce una mutazione nell'essenza, e la *kínesis* o mutazione nell'esistenza. Nella prima si passa da un esistente a un altro esistente con un cambiamento di essenza. Nella seconda invece la stessa essenza muta la sua esistenza. Questo è propriamente il divenire poiché il soggetto diveniente resta lo stesso. Potremmo rappresentare così i due diversi tipi di mutazione:

*alloíosis*:  $A \longrightarrow B$     *kínesis*:  $A^\circ \longrightarrow A^1$

Come deve essere pensato  $A^\circ$  nel processo del divenire?

a) Non può essere pensato come *esistente*, perché si ricadrebbe nella *alloíosis*;

b) nemmeno può essere pensato come *non esistente*, perché in tal caso non si avrebbe affatto mutazione; «infatti ogni mutazione ha sempre presupposto qualcosa» (136).

$A^\circ$  deve dunque essere pensato come *possibilità*, che si definisce come «un essere che è in effetti un non essere», mentre  $A^1$  va pensato come *realtà*, cioè «essere che è essere». Pertanto, la mutazione del divenire può essere definita come passaggio dalla possibilità alla realtà.

Interessanti sono le conseguenze che Kierkegaard trae da questo ragionamento. Ciò che è possibile può divenire, mentre ciò che è necessario non può divenire, poiché si rapporta sempre a se stesso sempre nello stesso modo. Quindi, tutto ciò che diviene dimostra di non essere necessario. Ma anche bisogna concludere che ciò che diviene non potrà mai divenire necessario. Divenire necessario è una contraddizione in termini, poiché se possibilità e realtà, che costituiscono il divenire, diventassero necessità, «diverrebbero l'unica cosa che esclude il divenire» (137). Ecco dunque la conclusione originale di Kierkegaard:

Il reale non è più necessario del possibile, perché il necessario è assolutamente diverso da entrambi (ib.)

Ciò significa che ogni divenire avviene nella libertà, per una causa libera e non per una ragione logica necessaria, come voleva Hegel.

Storico è per definizione, secondo Kierkegaard, tutto ciò che è divenuto. Dunque «la realtà storica è il passato» (139), mentre il presente non è ancora diventato storico. Così la natura in qualche modo allude alla storia poiché è divenuta, anche se - mancandole la dialettica del tempo ed essendo totalmente nel presente - non ha storia in senso superiore. La storia vera e propria è caratteristica dell'uomo.

È osservazione di comune buon senso che il passato non possa essere modificato: «quod factum est infectum fieri nequit». Ma la immutabilità del passato è identica all'immutabilità del necessario? Che due più due faccia quattro è immutabile allo stesso modo dell'affermazione che Cesare è morto ucciso dai congiurati? La risposta di Kierkegaard è negativa. Il necessario si rapporta a se stesso sempre nello stesso modo e per questo è immutabile. L'immutabilità del passato invece dipende dal fatto che tra i tanti *come* possibili ne sia stato realizzato solo uno in particolare. Il *così* immutabile del passato è sempre in rapporto dialettico con gli altri *come* possibili. Il passato dunque non è diventato necessario perché è accaduto, e perciò non è più necessario del futuro. Del resto, se si affermasse la necessità per il passato, bisognerebbe affermarla ugualmente per il futuro. Anzi, propriamente non si potrebbe più parlare né di passato né di futuro, ma di necessità eterna.

## 2.2 *La comprensione storica*

La realtà storica, si è detto, è il passato. Ciò che è passato, in quanto tale, ha la certezza di essere accaduto. Tuttavia, la conoscenza del passato va anche sempre unita a una fondamentale incertezza, in quanto ciò che è di fatto accaduto poteva non accadere o accadere diversamente. Ciò che è accaduto non è sempre stato così. Se comprendere il passato significasse comprenderne la necessità, allora bisognerebbe concludere che una tale conoscenza semplicemente non si dà se non come fraintendimento della storia. Quale cognizione si dà dunque del passato? Kierkegaard elabora a questo proposito una sorta di «principio di indeterminazione». Ciò che si può conoscere è solo il presente at-

traverso la percezione immediata oppure il divenire in esso contenuto (come realtà divenuta) attraverso la conoscenza mediata. Ma la realtà storica non può essere oggetto né della percezione immediata, né della conoscenza mediata «perché essa ha in sé quella fluidità propria del divenire» (145). Tale fluidità comporta una duplice incertezza: «il nulla del non essere e l'annientamento della possibilità che è nello stesso tempo l'annientamento di ogni altra possibilità» (ib.). L'organo cognitivo della realtà storica, pertanto, deve essere in grado di eliminare questa duplice incertezza con la sua certezza. Solo la fede può fare ciò; infatti, «nella certezza della fede è sempre presente, in quanto tolta, l'incertezza che, comunque, corrisponde a quella del divenire» (145s.). Si può conoscere ciò che è accaduto, ma che sia accaduto può essere solo oggetto di fede.

Nell'affermare ciò Kierkegaard si rifà allo scetticismo greco. Il dubbio dello scettico è un atteggiamento della volontà che si rifiuta di accettare qualunque conclusione che vada oltre il dato immediatamente percepibile. La fede per Kierkegaard è l'atteggiamento opposto, ma come il dubbio è anch'essa un atto della libertà, un'espressione della volontà che accetta il divenire, invece di rifiutarlo. Il divenire come tale, col suo duplice salto dal non essere all'essere e dai possibili *come* all'effettivo *così*, non può essere in alcun modo constatato, conosciuto. Può essere solo creduto. Infatti, «la conclusione della fede non è una conclusione ma una decisione che, perciò, esclude il dubbio» (149). Al passato dunque si crede, non alla sua verità (questa infatti è oggetto della conoscenza che riguarda l'essenza), ma al divenire del suo esistere.

Si profila così una distinzione non più tra verità di ragione e verità di fatto, come si aveva in Leibniz e in Lessing, ma piuttosto tra verità e realtà. L'ambito della verità conoscibile con la ragione è quello dell'essenza e della necessità, che esclude il divenire, e ha come sua dimensione il presente. L'ambito del reale invece è quello dell'esistenza e del divenire, e riguarda il passato e il futuro. La possibilità da cui il reale è scaturito accompagna sempre il reale. Credere che il reale è divenuto significa ripetere continuamente la sua possibilità.

Se un fatto è conoscibile come storico solo per la fede, si capisce che l'opposizione di storia e fede e il connesso pro-

blema di fondare storicamente la fede non ha più ragione di essere. È la fede che fonda la storia e non viceversa. La fede è qui intesa in generale come senso del divenire. Tuttavia, essa ha anche un senso eminente, specificamente cristiano, in quanto riferita al fatto storico particolare del Dio venuto personalmente nella storia. La fede cristiana crede che *Dio* è divenuto. Ciò che è oggetto di fede non è la verità di Dio, la sua essenza, ma il divenire di Dio, la sua esistenza. Per Kierkegaard, infatti, «l'esistenza non può mai essere dimostrata» (96). È chiaro che quando Kierkegaard parla di «esistenza» intende «l'essere di fatto», che egli distingue dall'«essere ideale». Così, per lui, il concetto spinoziano di Dio («*id cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi nisi existens*»), secondo cui l'essere non è una determinazione accidentale, ma è una proprietà dell'essenza, è corretto, ma va precisato distinguendo l'essere ideale dall'essere di fatto. «Appena io parlo idealmente dell'essere, non parlo più dell'essere ma dell'essenza» (98 n.); il problema è che l'essenza *necessaria* non può *divenire* dialetticamente attraverso le determinazioni dell'essere di fatto. «La difficoltà sta [...] nel rendere ragione dell'essere di fatto e introdurre dialetticamente l'idealità di Dio nell'essere di fatto» (ib.).

Siamo giunti così al cuore della problematica teologica di Kierkegaard: sottrarre il Dio cristiano, cioè il Dio nel tempo, all'ambito della necessità e tentare di concepirlo nei termini della realtà e possibilità. Per dirla con le parole stesse di Kierkegaard, si tratta di «piegare la sua essenza eterna nelle determinazioni dialettiche del divenire» (154). Il Dio dell'essenza eterna non è ancora il Dio nella storia. Il primo può essere «ricordato» socraticamente. Il Dio della storia, invece, è il Dio che comincia ad essere nel *momento*. Credere in questo Dio significa fare di lui un evento storico. Per questo motivo il credente è sempre contemporaneo alla manifestazione storica di Dio. L'evento storico della fede e l'evento dell'incarnazione non si possono distinguere. In ogni rinascita nella fede si ha un inizio temporale dell'eterno. Dio esiste così nel divenire e la fede rappresenta la continuazione di questo divenire: il Dio che è divenuto è il Dio che diviene nella fede.



### 3. CONCLUSIONI

Il primato delle verità di ragione sulle verità di fatto, e conseguentemente dell'eterno e necessario sullo storico e contingente, è contestato vigorosamente da Kierkegaard. Tale primato si può giustificare solo in un contesto «socratico», nel quale l'uomo ha in sé la condizione per conoscere la verità e, pertanto, ragione e verità tendono a coincidere. L'evento storico di Cristo, però, capovolge questa prospettiva. La vicenda di Gesù di Nazareth, per Kierkegaard, non è una verità di fatto, ma è piuttosto il fatto della verità, che libera dall'errore precedente in cui l'umanità era immersa. Come fatto della verità, tuttavia, esso non può essere compreso adeguatamente dalla ragione, e ciò perché, al pari di ogni altro fatto storico, il fatto della verità non è sempre esistito, ma inizia a esistere per una libera scelta. La sua storicità non consiste nell'osservabilità esterna, nella sua descrivibilità, che è comune anche ai fenomeni naturali e che attiene alla dimensione del presente e non del divenire storico. La sua storicità in altri termini non consiste nell'essere attuale, nell'essere presente, ma nell'essere possibile. Questa possibilità, da cui il fatto storico proviene, non lo abbandona mai. L'errore di Hegel sta proprio nell'aver voluto uscire dal dilemma lessinghiano identificando semplicemente realtà possibile e razionalità necessaria. In questo modo, però, non si assume veramente la storia, ma piuttosto si ritorna indietro all'atteggiamento socratico.

Se la storia è fondamentalmente libertà, si dà comprensione propriamente storica solo credendo in questa libertà. Se si potesse dimostrare la libertà, essa non sarebbe più libera. La libertà può essere solo creduta. Pertanto, se solo la fede può comprendere la libertà senza trasformarla in necessità, e se la storia in tanto è storia in quanto è libera, l'unico atteggiamento che consente di comprendere la storia non come successione di fatti presenti, ma nel suo divenire è precisamente la fede. L'eterno nella storia, questo fondamentale paradosso del cristianesimo, in fondo non è altro che il paradosso di una libertà eterna che si lascia osservare da tutti nel suo essere divenuta, ma che si rivela nel suo libero divenire storico solo a chi si lasci coinvolgere liberamente in esso. *«A voi è dato conoscere i misteri del regno di Dio, ma agli altri solo in parabole, perché vedendo non vedano*

*e udendo non intendano» (Lc 8,10).* Il passaggio da un fatto storico a una coscienza eterna è un salto logico ingiustificabile per chi consideri i fatti come pura attualità in cui si possono solo riconoscere verità necessarie già date. Ove invece la storicità di un fatto consistesse piuttosto nella libertà con cui fu scelto, e pertanto nella possibilità che si nasconde sotto la sua attualità, allora proprio nel credere a tale libertà, che è l'unico modo di comprenderla, si aprirebbe la via alla scoperta che il reale è la possibilità attuata da una decisione di grazia eterna. Recuperando la polarità paolina e poi patristica, si potrebbe dire: nel credere alla libertà, la *lettera* della storia ritorna allo *spirito* della parola che l'ha prodotta. Il Dio nella storia non è concettualizzato adeguatamente né dal Dio della filosofia greca, che è necessariamente, né dallo Spirito dell'idealismo hegeliano, che si *fa* necessariamente. Il Dio nella storia è il Dio che *vive* liberamente e che *fa vivere* liberamente l'uomo dandogli il principio di vita nuova che è la fede. Ed è solo la fede che può comprendere la storia come «parabola» della libertà.