

MARTIN BUBER, *Colpa e sensi di colpa*, a cura di Luca Bertolino con nota introduttiva di Judith Buber Agassi, Apogeo (collana Pratiche Filosofiche), Milano 2008, pp. 210 (ed. orig. *Guilt and Guilt Feelings*, in "Psychiatry", XX, 2/1957, ora in *Werke*, Lambert Schneider, München-Heidelberg 1962-1964, vol. I, pp. 457-502, con il titolo *Schuld und Schuldgefühle*).

La pubblicazione di uno scritto di Martin Buber in un collana dal titolo "Pratiche filosofiche" può destare in taluni qualche perplessità. L'opera di Buber si dispiega in un arco temporale che va dai primissimi anni del Novecento fino ai primi anni Sessanta, mentre l'origine delle pratiche filosofiche risale al 1981, allorché Gerd Böttcher Achenbach ha aperto uno studio di *Philosophische Praxis* a Bergisch Gladbach. Tuttavia la lettura del breve saggio basta a dissipare ogni riserva, in quanto Buber, ponendo in rilievo i limiti che ordinariamente attengono all'intervento dello psicoterapeuta allorché affronta il *sensu di colpa* in un paziente, allude a un altro possibile approccio da adottare con riguardo a esso, e ancora di più nei confronti dell'intrico esistenziale costituito dalla *colpa*. Si tratta per lui di un approccio che lo psicologo e lo psichiatra debbono comunque conoscere, in quanto esso comporta «un sapere reale di un fatto reale». Ai nostri giorni esso può rivestire un interesse ancora maggiore per il consulente filosofico, ovvero per colui che si occupa di una delle forme più rilevanti della "pratica filosofica".

Nel 1957, allorché Buber tiene la lezione che dà origine al saggio *Colpa e senso di colpa*, si rivolge a un uditorio costituito da uomini di scienza presso la Washington School of Psychiatry. In questo periodo egli si dimostra particolarmente interessato alla psicologia e alla psicoterapia. Al riguardo è di particolare rilevanza il dibattito ingaggiato con lo psicologo americano Carl Rogers. Come ricorda la nipote, Judith Buber Agassi, già molti anni prima l'autore accoglie gli inviti a tenere conferenze rivoltigli da psicologi, e nel 1923 in una lezione tenuta presso lo Psychologischer Club di Zurigo, nel tono lapidario che è proprio anche delle prime pagine di *Ich und Du* (al tempo appena pubblicato), afferma che «le malattie dell'anima sono malattie della relazione». Nel corso degli anni successivi si va accrescendo la mole di scritti da lui dedicati a temi attinenti alla psicologia, raccolti ora nel decimo volume della vastissima *Martin Buber Werkausgabe*, in corso di pubblicazione.

Per l'autore la colpa è un *vulnus* inferto a quella relazione con l'alterità che egli ravvisa al cuore stesso dell'essere. È questo lo spazio dialogico e creativo della relazione, l'*essere-in-mezzo* (*be'emza*) di André Neher, lo *zwischen*

che per lo stesso Buber sussiste *tra* l'Io e il Tu, tanto che Emmanuel Levinas ha potuto considerare il pensiero maturo del filosofo come una «ontologia dello *zwischen*». Il *tra* è il luogo della colpa, come lo è per converso del bene prestato all'altro o dell'amore. Quest'ultimo "si porta" all'altro nella concretezza della relazione, che può persino esigere, nelle parole di Levinas, di «strapparsi il pane di bocca per donarlo all'altro». Solo i sentimenti correlati all'amore, e che vanno ben distinti da esso, sono fenomeni intrapsichici, analogamente al senso di colpa.

Se la colpa è un evento che ha una sua densità ontologica, il problema della colpa stessa non può essere affrontato soltanto per risolverlo in vista del benessere psichico del paziente. Da filosofo Buber ritiene che esso vada invece «colto e risolto in una dimensione esistenziale, ontica e etica» (p. 22). Tale fine, che oltrepassa le competenze dello psicoterapeuta, può essere assunto dal consulente filosofico. Questi presta attenzione all'evento della colpa, che spesso viene messo in ombra dalla psicoterapia. È significativo che alla Conferenza Internazionale di Psicoterapia medica del 1948 non venisse chiarita la differenza tra *sensu di colpa* e *colpa*, e fosse affidato ai teologi il compito di esplicitare la nozione di quest'ultima.

Per Buber è bene che lo psicoterapeuta, per cogliere la realtà da cui origina la sofferenza del paziente, volga comunque lo sguardo al di là dell'ambito della propria disciplina, ovvero alla "vita esteriore" del paziente, alla "sua attiva partecipazione al molteplice rapporto tra lui e il mondo umano" (p. 4). Qui assumono particolare rilevanza le decisioni e «le mancanze di decisione» che integrano la fattispecie della colpa. Va rilevato come la categoria di *decisione* è di estrema importanza nella riflessione etica di Buber. Con un atto di decisione l'uomo imprime una *direzione* alla propria vita, verso la realizzazione della sua unicità. Invero sul piano naturale, finché non presta ascolto alla chiamata esistenziale propria della sua vocazione, l'uomo è privo di direzione (*Richtunglos*) in balia di svariate pulsioni, che lo inducono fatalmente a un incessante movimento senza meta. L'uomo che *decide* si avvia al compimento dell'essere personale, opera il *bene*, attinge il *sensu* in cui coincidono *libertà* e *destino*. Colui che non decide invece è succube della *fatalità* e dell'*arbitrio*, resta tributario del *male*. Nella *libertà* egli risponde alla vocazione, mentre il suo *arbitrio* può soltanto cedere a una delle tante sollecitazioni delle passioni. Nella prospettiva di Buber pertanto si tratta sempre non di un "libero arbitrio" ma di un "servo arbitrio".

Come l'autore afferma in varie opere (tra cui *Ich und Du*, *Due tipi di fede* e *Immagini del bene e del male*), l'essere umano realizza il bene allorché decide di porre al servizio dell'istinto buono, che è direzione senza energia, l'istinto cattivo, il quale è energia priva di direzione. L'uomo, così come

può pronunciare la “santa parola fondamentale” del dialogo autentico solo con tutto il proprio essere, può compiere il bene soltanto con l’integrità del proprio essere, ovvero con l’istinto buono e quello cattivo. Per converso egli non può compiere con tutto se stesso il male.

Lo psicoterapeuta, se vuole soddisfare soltanto le ben circoscritte esigenze del proprio metodo, può limitarsi a curare i disturbi psichici conseguenti a una vita di relazione insoddisfacente, non considerando quest’ultima. Se però vuole adempiere sino in fondo il suo dovere nei confronti dell’uomo sofferente che si è rivolto a lui, deve prestare attenzione anche a quella trama di relazioni ove ha avuto luogo l’evento della colpa. In sintesi, se il terapeuta intende prestare «un servizio alla conoscenza e all’aiuto, egli deve affrontare la colpa come un qualcosa di caratterizzato onticamente, il cui luogo non è l’anima, ma l’essere» (p. 5). Da “medico dell’anima” deve correre il rischio implicito nel debordare dai limiti impostigli dalla propria disciplina, di agire talvolta “svincolato” da questa.

Non va sottaciuto che al tempo in cui scrive della psicologia Buber conosce soprattutto i due indirizzi di pensiero originati da Freud e Jung. Nel saggio egli non si confronta con altre scuole di psicologia, come quelle di carattere umanistico, che propongono un approccio meno riduttivo al senso di colpa in quanto prendono in considerazione anche la trama di relazioni in cui si situa la colpa. Nella sua critica all’«illuminista tardivo» (p. 7) Freud l’autore afferma che il senso di colpa non può essere originato principalmente dalla consapevolezza dell’infrazione dei tabù imposti da forze esterne e dalla paura della punizione. In realtà i tabù sono sorti dalla percezione del «fatto originario... che l’essere umano può diventare colpevole e lo sia» (p.10). Freud non può riconoscere alcuna realtà ontologica a quella colpa che è infrazione a un ordine umano reale, né lo può fare Jung, «mistico del moderno solipsismo psicologico» (p. 8) che, pur indagando più a fondo di Freud l’esperienza umana del valore e il rapporto religioso, considera l’una e l’altro come fenomeni intrapsichici.

Per lo più lo psicoterapeuta, soprattutto se di indirizzo freudiano, ricerca la radice del senso di colpa nei recessi dell’inconscio, mentre in realtà, secondo Buber, chi è afflitto «dal fantasma dell’essere colpevole» (p. 8) ordinarariamente sa della colpa in cui è incorso. Per l’autore anzi gli uomini della generazione a cui appartiene, sopravvissuti a due guerre mondiali, rispetto a coloro che li hanno preceduti sono molto più consapevoli della realtà della loro colpa, nella sua dimensione personale e collettiva («sappiamo in quale misura siamo diventati colpevoli in senso storico e biografico»: p. 16). L’uomo in colpa non è tormentato tanto dalla prospettiva di sanzioni da parte della società o di punizioni divine, quanto dall’irrevocabilità di ciò che ha

compiuto (*factum infectum fieri nequit*) e dalla «visione reale della irreversibilità del tempo vissuto» (p. 9). Quasi come colui che avverte la prossimità della morte, l'uomo in colpa percepisce come mai prima il tempo come "tracollo". Le immagini di un passato che non passa lo tormentano nelle forme intrusive dell'ossessione. Un'ossessione, questa, che preclude la piena attenzione al presente e sembra interdire qualsiasi possibilità di un futuro affrancato dalla reiterazione dell'identico tormento.

Talora quest'uomo è afflitto al contempo da un senso di colpa radicato in una colpa esistenziale, personale (violazione di un ordine del quale egli conosce i fondamenti), e da un senso di colpa "nevrotico", infondato perché radicato in una visione distorta dei propri doveri, in un cattivo adattamento all'ambiente o in un trauma psichico pregresso. Compito dello psicoterapeuta è aiutare la persona a liberarsi dal secondo, mentre il primo, del quale egli non ha altrettanta esperienza, va trattato in modo diverso, poiché bisogna giungere a considerare «la situazione nella quale l'atto colpevole è avvenuto» (p.10). Il terapeuta che non sappia distinguere adeguatamente i due tipi di sensi di colpa, e si limiti a alleviare quello correlato a una colpa esistenziale, «colpa reale, fundamentalmente differente da tutti gli spauracchi angoscianti che vengono fabbricati nell'antro dell'inconscio» (p.16), potrà nuocere seriamente alla persona. Buber riporta il caso esemplare di una donna (pp. 13-17), Melanie, che il terapeuta aveva affrancato da un siffatto senso di colpa. Apparentemente dopo la terapia la qualità della sua vita era migliorata. In realtà, non solo era stato anestetizzato il suo senso di colpa, ma ne era risultata fortemente compromessa l'affettività e la capacità di relazione. Nel suo lavoro non era più capace di instaurare un rapporto dialogico, e trattava gli altri come «oggetti da scrutare e dirigere» (p.14). Invero le era stato negato l'accesso a un percorso di chiarificazione e di espiatione che l'avrebbe resa capace di iniziare una vita rinnovata e di interessere relazioni autentiche con gli altri.

Probabilmente il terapeuta aveva risposto alla richiesta esplicita della paziente e non era giunto a individuare il suo bisogno più profondo, inespreso, che era quello di essere aiutata a comprendere il suo essere vero, la sua vocazione. Eppure una relazione di aiuto deve essere l'ambito in cui tale bisogno può emergere, e non si può sperare che ciò avvenga in virtù dell'analisi dei contenuti consci o dell'interpretazione dei segnali criptici che giungono in superficie dall'inconscio. Buber afferma con estrema convinzione che né il conscio né l'inconscio *si occupano* dell'essere autentico della persona, di ciò che è destinata a diventare. Piuttosto il bisogno vero del paziente emerge «nell'immediatezza della relazione di partner tra il malato... e il medico» (p. 16). È appena il caso di ricordare che per l'autore di *Ich*

*und Du* l'immediatezza, come la reciprocità, è uno dei caratteri fondamentali della relazione dialogica. Pur nella dissimmetria che gli è propria, anche il rapporto tra medico e paziente è proficuo allorché partecipa di alcuni tratti della relazione dialogica. L'analisi dei contenuti psichici propria della psicoterapia non giova, nelle parole di Viktor von Weizsäcker, al «trattamento dell'essenziale nell'essere umano». Buber assente a quanto scrive l'illustre psicologo e medico, ma aggiunge che, sebbene il terapeuta non possa trattare *l'essenziale* nel paziente, egli «può e deve aiutare questi là dove può avviarsi un aiuto all'essere da parte del Sé, aiuto sino a quel momento non voluto né presagito» (p. 15). In altre parole, deve condurre il paziente sino al punto in cui questi possa scorgere la via che solo lui potrà percorrere.

Sono tre le sfere nelle quali si può confessare e espiare la colpa: il diritto, la coscienza, la fede. Il terapeuta deve conoscere in particolare il percorso che l'uomo in colpa deve intraprendere, al fine di riscattarsi, per quanto attiene alla sfera della coscienza, intesa come «la capacità e la tendenza dell'essere umano di distinguere radicalmente all'interno del proprio comportamento passato e futuro tra ciò che è da approvare e ciò che è da disapprovare» (p. 20). Se *la coscienza volgare* sa affliggere e tormentare ma non può venire a capo della colpa, la *coscienza alta* può rischiarare l'abisso della colpa, e nell'ammonire fa segno a un possibile cammino di redenzione. Questo comprende tre fasi: l'autorischiaramento della propria condizione colpevole, il perseverare nell'umile consapevolezza dell'identità tra l'uomo di oggi e colui che ha commesso l'atto colpevole, e infine la *Sühnung*, parola tedesca che comprende nel suo ambito semantico l'espiazione e la riconciliazione. Si tratta comunque di riparare per quanto possibile l'ordine umano violato, attraverso un rinnovato «rapporto di dedizione attiva verso il mondo» (p. 22).

Al suaccennato «rischiaramento» corrisponde sul piano giuridico la confessione pubblica, su quello religioso la confessione dei peccati. Del resto il rischiaramento può aver luogo soltanto se la persona è capace di assumere la fondamentale attitudine della *confessione*, condizione di possibilità anche di un'autentica confessione verbale. L'uomo deve percepire il carattere intollerabile della propria condizione conseguente alla colpa, investendola con la luce irradiata dalla *coscienza alta* al fine di rendersi «trasparente» a se stesso e disporsi all'espiazione/riconciliazione. Si tratta di un'attitudine che nella storia del cristianesimo Agostino di Ippona ha espresso in modo ineguagliabile, e della quale una mistica del Novecento, Adrienne von Speyr, ha scorto il paradigma negli abissi della vita trinitaria, in particolare nel Figlio, «colui che confessa», che è aperto senza riserve nei confronti del Padre. Il Figlio, parola pronunciata *ab aeterno* dal Padre, dona la più sublime testimonian-

za della *Beichthaltung*, dell'atteggiamento di confessione, allorché sulla croce confessa il peccato del mondo.

L'uomo della tarda modernità spesso stenta a fare propria l'attitudine alla confessione, a parlare "con il cuore in mano", essendo irretito nell'"ermetismo della vita profonda", per ricorrere a un'espressione cara a Maria Zambrano. Come pone in rilievo Buber, nella letteratura dell'Ottocento e del Novecento attestano esemplarmente l'incapacità a confessarsi due celebri personaggi: Stavrogin ne *I demoni* di Dostoevskij e Josef K. ne *Il processo* di Kafka. Nella prima redazione del romanzo, Stavrogin rende a un prete una confessione che non ha nessun valore, in quanto egli non si è affatto incamminato nel percorso che inizia con l'autorischiaramento e è volto alla redenzione della colpa. Josef K. da parte sua si proclama "innocente", come se l'uomo potesse davvero essere sotto ogni riguardo innocente, e non si avvede che solo la confessione può salvarlo dalla condanna che incombe su di lui, nonostante anche qui un prete, il cappellano del carcere, narrandogli la nota parabola del guardiano della porta, intenda prospettargli questa possibilità. Come Stavrogin, Josef K. disconosce la condizione di colpa in cui versa in quanto uomo, e non passa dalla porta che in realtà è aperta "solo per lui" e conduce all'interiorità della legge che lo riguarda.

Ai due *topoi* letterari addotti da Buber prestano attenzione in varia misura gli autori dei sette saggi critici che corredano il volume *Colpa e sensi di colpa*. Essi sono curati da psicologi e da filosofi che riflettono sui fondamenti epistemologici e sui compiti della consulenza filosofica. I saggi pongono in rilievo la ricchezza di sollecitazioni che il saggio offre al consulente filosofico, e più in generale a ogni persona che si interroghi su quale debba essere l'atteggiamento più congruo da assumere allorché l'altro gli confessa la propria colpa.

Il primo saggio, di Gian Piero Quaglino (*La persona savia impara soltanto dalla propria colpa*), enuclea le divergenze tra Martin Buber e Carl Gustav Jung riguardo alla nozione di colpa. Per il filosofo, come si è detto, essa è un evento ontologico che va sanato fin nelle maglie del rapporto che esso ha lesa, per lo psichiatra è una tappa ineludibile nel percorso che conduce il soggetto alla *individuazione*, processo intrapsichico che assume un'importanza capitale nel pensiero junghiano. In sintesi, se per Buber la colpa riguarda la relazione con l'altro, secondo Jung essa attiene essenzialmente alla relazione del soggetto con se stesso; la sua psicoterapia analitica pertanto non tende a liberarlo dalla colpa, ma a *radicare* questa «come elemento costitutivo della propria individuazione»(p. 66).

Altra è la prospettiva di lettura di Gianni Francesetti in *La sofferenza della Zwischenheit. Una lettura gestaltica di Colpa e sensi di colpa*. L'autore, da psico-

logo gestaltista, condivide l'affermazione di Buber secondo cui «le malattie dell'anima sono malattie della relazione». La psicologia della *Gestalt* accoglie alcuni strumenti teorici offerti dal pensiero dialogico, in particolare nella sua declinazione buberiana. Pertanto a essa non può essere mossa la critica di focalizzare l'attenzione sul senso di colpa quale fenomeno intrapsichico e di mettere in ombra la colpa come evento attinente all'interumano, allo *Zwischenmenschliche*: la colpa infligge una sofferenza proprio al "tra". La scuola psicologica in parola, come quella rogersiana, presta la massima importanza alla qualità della relazione umana tra il terapeuta e il paziente. Quest'ultimo non deve più introiettare le interpretazioni del suo disagio propostegli dall'analista, ma accede alla relazione terapeutica con tutta la ricchezza e l'autonomia della sua soggettività, intesa quale centro di irradiazione di relazioni interpersonali. Viene così recuperata la dimensione personale della colpa, quale evento che ha luogo nello *zwischen*.

Anche Umberto Galimberti (*Le figure della colpa in Buber, Jaspers e Anders*) si sofferma sulla realtà della colpa e sul suo spessore ontologico. A esergo del suo saggio il filosofo pone una frase tratta da *Essere e tempo* di Martin Heidegger: «L'essere colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo "sul fondamento" di un esser-colpevole originario». Tuttavia, a differenza di Heidegger, per Buber tale condizione originaria non si può cogliere nella *Daseinsanalyse* di un esserci autoreferenziale, ma in rapporto alla vita relazionale dell'uomo concreto. Per Galimberti l'esperienza della colpa individuale diviene «l'araldo psicologico» della *colpa esistenziale* che attiene all'uomo in quanto tale, e sulla quale si è soffermato anche Karl Jaspers. Questi propone una tassonomia delle colpe, al vertice della quale vi è la "colpa metafisica", infrazione al principio di solidarietà che sussiste tra gli uomini. È proprio la colpa personale, reale, "metafisica", quella che secondo Galimberti può essere trattata dalla consulenza filosofica, la quale lascia alla psicoterapia la cura della colpa nevrotica.

Del saggio di Buber Andrea Poma (*Sensi di colpa, colpa e peccato. L'uomo contemporaneo e il pensiero di Buber*) prende in considerazione essenzialmente la caratterizzazione ontologica della colpa e la coscienza colpevole. Per lo studioso la scelta di considerare la coscienza quale luogo di elaborazione della colpa costituisce il limite fondamentale del saggio di Buber, tale da pregiudicarne la capacità propositiva in rapporto alla mentalità odierna. Da molto tempo i "maestri del sospetto" hanno smascherato l'illusorietà della coscienza. Oggi l'uomo sa «che questo io, questa coscienza, non può essere il luogo e il fondamento di nulla» (p. 123). Per lo studioso il "posto di osservazione" più adeguato per cogliere la realtà della colpa non può escludere, come fa Buber, le sfere del diritto e della fede, per non occultare

re rispettivamente la dimensione sociale della colpa e la responsabilità nei confronti di un Tu trascendente che consegue a essa.

Ilaria Bertone, nel saggio *Che cos'è la colpa*, si sofferma sulla rilevanza dello scritto di Buber con riguardo alla consulenza filosofica, intesa quale «luogo del discorso sul concetto» (p. 137). La competenza specifica del consulente filosofico è la capacità di portare i problemi alla chiarezza del concetto. In tale prospettiva Buber può offrire un contributo all'esplicitazione del concetto di colpa. Questa è una «violazione del mondo umano» che ha luogo allorché nell'uomo «la volontà d'uso e la volontà di potenza non solo agiscono indipendentemente dalla volontà di relazione, ma prescindono completamente da essa, facendo sì che tra i due soggetti si crei un rapporto unicamente strumentale» (p. 145). Soltanto trattando la colpa come evento il colpevole può situarla «nella propria ora storica e biografica, perché solo in questo modo egli potrà affrontare la rottura della quale è responsabile e arrivare a una relazione con la colpa stessa» (p. 149).

Anche la critica di Luca Bertolino (*Il problema della colpa. Per una fondazione della consulenza filosofica*) pone in luce l'importanza che il saggio di Buber riveste per la consulenza filosofica, vista come «intervento d'aiuto professionale» (p. 161) diverso dalla psicoterapia, e più precisamente «come prestazione professionale filosofica che senza avere finalità terapeutiche viene erogata in merito ai processi del pensare da parte di un consulente esperto in filosofia a un consultante che ne faccia richiesta» (p. 163). Il saggio può contribuire a una «fondazione non tanto del *quid iuris*, quanto del *quid facti* della consulenza filosofica» (p. 162). Questa, più che in un "terapia" o un percorso di "formazione", consiste in una opera di "chiarificazione".

Nell'ultimo dei saggi critici, *Cosa può imparare la consulenza filosofica da Buber?*, Ran Lahav considera Buber come un "precursore" della consulenza filosofica, in quanto prospetta in rapporto alla colpa (e per analogia a altri eventi della vita umana che pure hanno un'innegabile rilevanza psicologica) una relazione di aiuto che non si incentra sui processi psicologici dell'essere colpevole, ma sul "significato" di quell'evento. Solo nella prospettiva propria della consulenza filosofica vengono posti in luce tratti della colpa quali il carattere prescrittivo (in quanto essa segnala una discrasia tra ciò che è e ciò che deve essere nonché l'esigenza di «ritornare a se stessi») e rigorosamente personale, poiché la colpa va affrontata con un atto *unico*, che scaturisce dalla decisione personale. Analogamente alla chiamata divina avvertita dall'uomo di fede, la colpa esistenziale reca in sé un appello alla persona: «Ritornare al proprio essere interno e... agire a partire da esso» (p. 197). Pertanto, secondo Lahav, tale colpa comporta una vera e propria chiamata esistenziale. La consulenza filosofica intende accompagnare il consultante nel comprendere

la situazione che sta vivendo, affinché egli sia in grado di formulare *la sua* risposta a essa, una risposta unica, personale, il cui esito sia la riconciliazione con se stesso e con gli altri.

Nunzio Bombaci

GUGLIELMO FORNI ROSA, *L'amore impossibile. Filosofia e letteratura da Rousseau a Lévi-Strauss*, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, pp. 199.

A proposito dell'*arte autobiografica* (arte come *ποίησις*, come costruzione, produzione di un racconto su di sé) il critico letterario francese Philippe Lejeune ha definito l'autobiografia il «racconto retrospettivo [...] che un individuo reale fa della propria esistenza quando pone l'accento sulla sua vita individuale, in particolare sulla storia della propria personalità»<sup>1</sup>. Da notare ch'egli sottolinea in particolar modo la *perspective rétrospective du récit*<sup>2</sup>, una sorta di sguardo della mente rivolto al passato nel tentativo di ricostruire gli indeterminati segmenti che formano la linea della nostra esistenza, impercettibili e spesso inconsapevoli frammenti del nostro tempo interiore. È proprio quest'esigenza di un racconto senza vuoti che rende il più delle volte (forse sempre) estremamente difficoltoso (se non impossibile) delineare un'*autobiografia* (una sorta di *κατάβασις* nell'animo) per rendere l'io pienamente *trasparente a sé*. La difficoltà o l'impossibilità di ogni autobiografia sono dettate anche dalla *memoria*, strumento attraverso cui ciascuno rievoca la propria vita. Essa non è uno specchio fedele ma una superficie incrinata che tiene insieme, spesso senza possibilità di distinguerle, *realtà e invenzione, fedeltà all'accaduto e interpretazione del soggetto*.

Utilizzando un termine coniato nel 1977 da Serge Doubrovsky si potrebbe affermare che l'autobiografia rappresenti un'*autofiction*, un particolare genere letterario in cui confluiscono due opposte forme di narrazione. Scrivere la propria autobiografia infatti, se da un lato mette in campo il racconto reale della vita dell'autore (che, non si dimentichi, è anche il narratore e il personaggio principale), lo fa però in una forma romanzata in cui rientrano *elementi fittizi*. Paradossalmente essa è la finzione di avvenimenti e di fatti strettamente reali. Detto in altri termini, *l'autofiction sarebbe* un processo di *fictionnalisation de soi*, poiché l'io che compare nel testo non è l'io reale nella sua immediata epifania, ma esso è *filtrato e mediato* dalla finzione della scrittura e del racconto. L'autobiografia diventa così una

<sup>1</sup> P. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Éditions du Seuil, Paris 1975, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

*fenomenologia della coscienza* che passa attraverso la sua oggettivazione nel racconto operata dall'autore. L'opera di finzione rimanda a un *être fictif* (unione di essere e apparire) in cui la *mise en récit* dell'io è rivolta alla ricerca di una sua *possibile identità*<sup>3</sup>.

Sulle insidie del racconto autobiografico, sull'inaffidabilità di una memoria sempre selettiva (perché sempre coin-volta, orientata cioè da un guardare in cui oblio e ricordo si intrecciano o si ostacolano) si sofferma, con finezza di analisi, Guglielmo Forni Rosa, nel suo recente scritto *L'amore impossibile. Filosofia e Letteratura da Rousseau a Lévi-Strauss*, in particolar modo in *Che cos'è un'autobiografia? Modelli e problemi della confessione* (il primo degli otto saggi del volume, ma anche una sorta di introduzione generale al testo)<sup>4</sup>. Il *problema dell'autobiografia e della confessione* attraversa tutto il volume, conferendogli sistematicità e unitarietà, tenendo insieme autori diversi e molteplici problematiche (estetiche, morali, antropologiche, sociologiche, politiche, religiose) tutte riconducibili all'*(im)possibilità di raccontare la singolarità e la irriducibilità dell'esperienza interiore*. Sono questi infatti i principali nuclei concettuali che si irradiano negli otto saggi che compongono il volume, che appare somigliante alla superficie di un lago agitata dai cerchi concentrici originati dal lancio di un sasso.

Anche per Forni Rosa l'autobiografia è un ricordare che è sempre un *costruire*. Costruzione di un *senso* (nella duplice accezione di *direzione* e di *significato*), un mettere ordine nel caos degli avvenimenti vissuti in modo disperso e frammentario. Lo ricorda Cassirer quando (richiamando quella vasta e profonda autobiografia che Goethe costruisce in *Poesia e Verità*) afferma che la descrizione della vita ha il compito di annullare il frammentario mostrandone il senso. L'autore prende però in considerazione anche la tesi opposta, secondo cui è problematico trasferire criteri teleologici nella vita di un singolo individuo. Ogni esistere non scandisce nemmeno a posteriori una evoluzione dotata di senso, secondo un *prima* e un *poi* (imprigionato in categorie aristotelico-kantiane), perché esiste sempre un fondo dell'io che è irriducibile a categorie puramente razionali. A tal proposito, l'autore esemplifica tali idee citando Pierre Bourdieu (in particolare, le riflessioni che l'autore racchiude nell'opera intitolata *Raisons pratiques. Sur la théorie de*

<sup>3</sup> S. Doubrovsky, *Le livre brisé*, Grasset, Paris 1989, p. 212. Cfr. anche le interessanti considerazioni che l'autore svolge nel suo *Autobiographiques: de Corneille a Sartre*, PUF, Paris 1988, in part. pp. 61-79 (*Autobiographie/verité/psychanalyse*).

<sup>4</sup> Le pagine inedite di Forni Rosa fanno da cornice, o meglio, da sfondo concettuale all'intera raccolta di saggi (già pubblicati in importanti volumi e riviste prestigiose), i quali assumono nuova luce, nuovo spessore filosofico proprio grazie alle riflessioni che l'autore racchiude nel primo saggio. Saggi contenuti quasi *in nuce* nel primo scritto.

*l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 1994), il quale parla di «illusione biografica», ossia della pretesa di rintracciare un senso e un ordine nella propria esistenza. La riflessione interiore permette di scoprire, già solo all'interno di un singolo individuo, la mancanza di una unicità di valori e di affetti. Essa fa emergere quanto di più proprio, intimo, essenziale ci sia in ciascuno, quel fondo di ineliminabile solitudine non risolvibile nella vita storico-sociale, in cui la propria singolarità sarebbe non pienamente compiuta, bensì assorbita e cancellata: duro colpo inferto ai sistemi di Hegel e di Comte.

L'autore precisa così che il problema della biografia e dell'autobiografia va considerato sullo sfondo della filosofia novecentesca che (nella scia di Heidegger, Cassirer e dell'ultimo Dilthey in particolar modo) riporta in primo piano l'uomo, la singolarità e l'irripetibilità della sua esistenza, che sfugge a ogni oggettivazione. La vita quindi nella sua immediatezza si sottrae a una osservazione di tipo scientifico; ciò che accade nell'*istante* è impossibile da definire. Anche perché, nota Forni Rosa, in ogni racconto autobiografico è centrale *l'aspetto ermeneutico*. L'io che parla di sé è sempre un soggetto che *interpreta* il passato, ripreso consapevolmente alla luce del presente. Lo sguardo retrospettivo attraverso il ricordo fissa il fluire dei momenti passati, li ordina in una successione coerente. L'esperienza vissuta, cieca e spesso inconsapevole, è ricostruita sul piano della riflessione, è *interpretata attraverso pre-giudizi, idee, categorie di pensiero che abbiamo acquisito proprio durante quell'esperienza dal contesto storico sociale in cui si è vissuto*. L'autore sottolinea e fa emergere l'ambivalenza, la tensione, la circolarità, la doppia prospettiva da cui osservare e valutare la questione dell'autobiografia. Se da un lato il racconto di sé ha come oggetto quanto di più proprio appartiene all'interiorità di ciascuno, è anche vero che esiste uno scarto, non soltanto temporale, tra *l'io che racconta* e *l'io di cui si racconta*. Colui che scrive è e non è colui che ha vissuto. Un singolare paradosso lo abita, una sorta di *sdoppiamento* lo anima.

Forni Rosa richiama opportunamente Tzvetan Todorov che, nel suo scritto *Mikhail Bakhtine, le principe dialogique* (Paris, Éd. du Seuil, 1981), lo aveva ampiamente spiegato. Nell'autobiografia vi è una separazione essenziale: una vera e propria scissione lacerata l'interiorità. Questo su due livelli. Innanzitutto è impossibile identificarsi assolutamente con sé, identificare il proprio io attuale con l'io che si sta raccontando. Una distanza profonda li separa. L'io presente racconta, interpretandolo, l'io passato, gli eventi che hanno caratterizzato la sua vita. In secondo luogo – anche nei momenti che si pensa siano di maggiore isolamento dal mondo esterno, nella considerazione di se stessi come un tutto a sé stante, nell'illusione della profonda compattezza del proprio io (autoinganno dell'*autobiografia*) – l'individuo non abbandona mai la propria storicità, costituita da tutte quelle componenti

di carattere culturale che sono la base dell'interpretazione della sua vita, e quindi della *consapevolezza di sé*, senza la quale non esisterebbe alcun io da raccontare.

L'autore esemplifica tali riflessioni ricorrendo ad alcune considerazioni espresse da Michel Foucault a proposito dei cosiddetti *scritti autobiografici* di Jean-Jacques Rousseau (*Les confessions, Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues, Les rêveries du promeneur solitaire*). Queste opere dicono della volontà dell'autore di mostrare il proprio autentico *autoritratto* (tendenza presente anche in autori come Goethe e Tolstoj), prima ai contemporanei, nelle *Confessions*, poi ai posteri, col tentativo di depositare i suoi *Dialogues* sull'altare di Notre-Dame per affidarli al supremo e ormai suo unico interlocutore: Dio. Rousseau ha affermato di aver scritto le sue *Rêveries* per sé solo. Ma Foucault<sup>5</sup> sostiene che in ogni testo è sempre presente un interlocutore, anche se implicito, cui lo scritto si rivolge. Senza alcuna forma di espressione, di comunicazione a un *altro*, fosse anche un *alter ego*, non è possibile raccontare la propria interiorità. È la tesi sostenuta anche da Michail Bachtin in ambito squisitamente linguistico: ogni testo letterario possiede *strutturalmente* due interlocutori. C'è sempre un *sovradestinatario* verso cui la comprensione del testo è proiettata. La finzione artistica della completa solitudine è impossibile. Il coinvolgimento dell'io narrante nel tessuto socio-culturale non è quindi solo linguistico, ma coinvolge lo stesso gruppo sociale di appartenenza. È su queste considerazioni che Foucault fonda la necessità di costruire un'antropologia filosofica che abbia a fondamento il *principio dell'alterità e dell'intersoggettività* come punto di partenza per la comprensione di noi stessi. L'autobiografia diventa la chiave di lettura per ogni forma di comprensione antropologica.

In questa prospettiva, l'autore rileva opportunamente l'ascendenza rousseauiana delle riflessioni di Lévi-Strauss. A esse si raccorda la tematica ampiamente approfondita nel secondo dei saggi del volume, dal titolo *Claude Lévi-Strauss: dal dubbio antropologico alla metafisica dell'inconscio*. Se l'autobiografia assume il senso di una confessione quale auto-oggettivazione di sé, che accoglie la molteplicità di *voci altre* come componenti *costitutive* di quella sinfonia che è l'io, che cosa fa l'etnologo, si chiede Lévi-Strauss, se non scrivere confessioni? Le riflessioni svolte da Forni Rosa si richiamano a J.-J. Rousseau<sup>6</sup>, in quanto fondatore (secondo l'idea espressa in più luoghi da

<sup>5</sup> Cfr. M. Foucault, *Introduction*, in J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, A. Colin, Paris 1962, pp. VII-XXIV; *Dits et écrits I* (1954-1969), Gallimard, Paris 1994, pp. 172-188.

<sup>6</sup> Lévi-Strauss vede in Rousseau (parafrasando il titolo di una delle opere più significative dell'antropologo francese) il *fondatore delle scienze dell'uomo*. Nelle sue riflessioni il ginevrino ha tracciato la strada che etnologi e antropologi hanno poi percorso attraverso lo studio dei

Lévi-Strauss) del nuovo orientamento antropologico. Nel *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (Nota X) il ginevrino indicava nella conoscenza di un mondo *altro* la via maestra per conoscere il *nostro* mondo. Ma soprattutto nella sua stessa persona Rousseau ha incarnato il principio secondo cui è dalla conoscenza del nostro io che può muovere un'attenta comprensione dell'altro da noi. L'antropologia e la ricerca etnologica presentano una profonda istanza umanistica, perché permettono di avere una profonda attenzione all'*altro da me*; per tale attenzione mettono in discussione lo stesso io dell'osservatore. Più che un giudizio, chiarisce Forni Rosa, la pratica etnologica mette in campo un confronto: il *dépaysement* dell'etnologo (l'abbandono del proprio eurocentrismo) tocca anche il suo io, lo getta in una condizione di estraneità rispetto alla sua cultura di origine e a quella esaminata. Gli pone radicalmente il problema del suo essere e della sua identità. L'antropologo è coinvolto in una interrogazione sull'uomo e su se stesso: è osservatore e osservato dal suo stesso sguardo, che ha perso ogni cartesiana traccia di unicità, absolutezza e superiorità del proprio Sé rispetto alla mera *oggettività* di quanto si dispiega dinanzi a sé.

Rousseau sembra anticipare una formula di Philippe Lejeune (che dà il titolo a uno dei suoi più interessanti lavori): *Je est un autre*. Come ben sottolinea Forni Rosa, *si tratta del primo grande attacco a quel dominio, non puramente teoretico, dell'uomo sulla natura vivente e poi dell'uomo sull'uomo implicito nella fondazione gnoseologica e solipsistica di tipo cartesiano*. Queste importanti riflessioni riportano in primo piano una delle tematiche centrali della filosofia: i metodi del processo conoscitivo, lo statuto del mondo esterno e degli oggetti nella filosofia moderna e post-moderna. Nel cammino del pensiero che da Cartesio conduce a Kant è possibile rilevare una sorta di *dissoluzione dell'oggetto*, che è fuori di me ma non indipendente dalle mie categorie conoscitive. Ciò che esiste, esiste perché io lo percepisco e nei modi dettati dalla mia percezione. Si conosce il mondo esterno in forme spaziali e temporali (perché le cose si dispongono nello spazio e nel tempo). Diversamente non esisterebbero nemmeno, almeno per noi. Una simile lettura del rapporto io-mondo sembra aver generato un primato del soggetto sugli oggetti: a rigor di logica, ogni processo conoscitivo deve tener conto degli schemi della nostra mente; di conseguenza le cose dispongono di un'esistenza del tutto dipendente dalla nostra. C'è da chiedersi però: sarebbe possibile una conoscenza che non

popoli più lontani. Paradossalmente lo ha fatto presentandosi egli stesso come *l'uomo di natura, diverso da chiunque altro*. Ponendo in primo piano la sua singolarità di uomo. È come se avesse già narrato tacitamente la sua autobiografia fin dalla stesura delle sue prime opere, ancor prima di affidare ai posteri, quale canto del cigno, le sue *Confessions*.

comporti necessariamente una qualche forma di supremazia del soggetto e di *controllo dell'oggettività* da parte dell'io che conosce? Rispondere non è semplice, e non è possibile qui elencare le diverse articolazioni della questione; è importante però porre degli interrogativi, e invitare alla riflessione.

A un'attenta lettura le pagine di Forni Rosa forniscono ulteriori spunti di approfondimento sul problema delle modalità di *conoscenza dell'altro*, che rappresentano una delle *chiavi di lettura* del volume. Con finezza l'autore mostra che la *relazione con l'altro* non necessariamente decade in una forma di oggettivazione, di possesso unilaterale. Si può entrare in rapporto con l'altro, secondo l'espressione di Buber, riconoscendolo *come un tu*, spostando il centro del rapporto dal sé, che padroneggia l'altro soggetto, al *tra*, al dialogo che si instaura tra i due. In tal modo l'esperienza relazionale abbandona la preminenza della mediazione concettuale dell'io (sono *io* che percepisco, *io* che mi rappresento l'altro). Si tratta della lezione mirabilmente esposta da Levinas in molte pagine dei suoi scritti. Basti rileggere alcuni passi de *L'ontologia è davvero fondamentale?*, l'opera in cui il filosofo francese richiama *l'effettività dell'esistenza* opponendola all'intellettualismo classico e strutturale della filosofia occidentale fondato sul primato della coscienza (e di quella forma eminente della coscienza che è la conoscenza). Secondo Levinas c'è un ambito dell'ente che si sottrae ai criteri di intelligibilità propri dell'ontologia, ed è l'ambito individuato da *Autrui*, l'altro uomo: «Il nostro rapporto [con l'altro uomo] consiste certamente nel volerlo comprendere, ma *questo rapporto va oltre la comprensione*. Non soltanto perché la conoscenza dell'altro uomo richiede, oltre che curiosità, anche simpatia e amore, modo d'essere diversi dalla contemplazione impassibile. Ma anche perché *nel nostro rapporto con l'altro, questo non ci tocca a partire da un concetto. Egli è essente e conta come tale*»<sup>7</sup>.

Alla luce di queste importanti questioni che la lettura del volume invita a sollevare va sottolineato il grande rilievo che secondo l'autore assume la *posizione confessoria* per una corretta indagine antropologica. L'altro infatti non è semplicemente un oggetto di analisi, imprigionabile nelle categorie dell'osservatore; egli eccede ogni trama oggettuale. Perciò importante diventa il riconoscimento della sua *irriducibile originalità soggettiva*. La sua *confessione*. Ciò non esclude comunque che l'antropologia debba assumere i caratteri oggettivanti e formali di una scienza. Delle lontane ed estranee civiltà tale scienza rintraccia e svela quelle che l'antropologo francese definisce le *eterne strutture dello spirito*.

<sup>7</sup> E. Levinas, *L'ontologia è davvero fondamentale?*, in E. Levinas, *Nomi propri*, tr. it. di F. P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 167-168. Il corsivo è mio.

Questa esigenza contraddice solo apparentemente le precedenti riflessioni. Lo rileva l'autore, secondo cui la ricerca di un'oggettività cui ricondurre la molteplicità dei dati osservati deve sempre salvaguardare per Lévi-Strauss il senso umano dei fenomeni e l'attenzione per l'individualità di ogni coscienza. In altre parole il momento soggettivo deve *rientrare* (senza essere assorbito) nella determinazione oggettiva degli avvenimenti. L'orientamento filosofico e il concetto di scienza che animano il metodo di Lévi-Strauss vedono nell'apprendimento dell'esperienza (anche interna) dei soggetti una sorta di prolungamento di quella che egli chiama *auto-oggettivazione* dell'io esplicita nella pratica confessoria. Riconoscere *l'altro come altro* è ricordare che anche lui, come me, è irriducibile a ogni sistema categoriale che voglia imprigionarlo, *com-prenderlo* attraverso una rete concettuale. L'immagine oggettiva che l'altro potrebbe avere di se stesso non è necessariamente quella che io ho di lui. Abbandonando ogni forma di supremazia, sia teoretica che etica, l'auto-oggettivazione, così come la struttura oggettiva e formale in cui essa si risolve, è *essenzialmente plurale*.

Con finezza interpretativa Forni Rosa dimostra la presenza e la veridicità di questa tesi anche in una dimensione apparentemente lontana da quella antropologica. Nel terzo e nel quarto saggio di questo volume (intitolati rispettivamente *Borges, o della solitudine* e *Michail Bachtin: il romanzo polifonico di Dostoevskij*) egli prende in esame l'ambito letterario, esemplificato nelle figure di Borges e di Bachtin (critico e filosofo della lingua). Egli evidenzia come nei loro scritti emerga una visione della letteratura che, seppur legata alla *struttura narrativa* (e quindi *oggettiva*) dei testi, afferma con forza il riconoscimento dell'alterità, lasciando spazio alle particolarità individuali, alla pluralità delle coscienze, alla loro assoluta irripetibilità, all'unicità dei loro racconti.

Così nel saggio *Borges, o della solitudine*, l'autore ci introduce nei labirinti filosofico-letterari dello scrittore di Buenos Aires, allo scopo di palesare quanto in alcune opere sia assente una struttura testuale chiusa, logicamente determinata, che ingloba, annullandoli, i molteplici eventi narrati nel testo. La struttura si concede all'ermeneutica del lettore: essa assume una forma *frammentaria*, in cui gli sviluppi di senso appaiono non pre-determinati. Anche il linguaggio di Borges, nota Forni Rosa, spesso non è logicamente stringente e le parole non vengono univocamente determinate. Infatti nelle sue pagine le espressioni non si presentano come portatrici di un *unico* significato: ogni parola ha uno spettro semantico molto vasto, e ogni particolare espresso rimanda ad altri che vengono taciuti.

In alcune sue pagine si avverte però anche la presenza di un concetto di letteratura che quasi annulla le differenze individuali, e in cui scompare

ogni alterità. Un solo soggetto allora emerge prepotente: l'autore. Egli rimane l'unico artefice del mondo letterario, in cui a prevalere è la *struttura necessaria*, univocamente determinante che l'autore ha costruito nella sua solitudine di artefice, di narratore. Forni Rosa ci restituisce così (esemplificandola attraverso *La ricerca di Averroè*, uno dei racconti di *Aleph*) l'immagine di un Borges *uomo della soglia*. È come se Borges conoscesse la condizione finita, ossia precaria, passeggera, caduca, sempre esposta, dell'uomo, e di conseguenza la *necessità dell'alterità*. Infatti la finitezza della condizione umana vede uno spiraglio di salvezza soltanto nel *necessario confronto con l'altro*. Secondo l'autore è come se Borges però non riuscisse a intrecciare queste idee nel tessuto narrativo dei suoi scritti. Detto in altri termini, *mancherebbe nello scrittore di Buenos Aires la traduzione narrativa di questa condizione ontologica dell'uomo*. Quest'ultima viene imprigionata nella posizione di preminenza, solipsistica e monologica, dell'autore. Il mondo oggettivo, la struttura chiusa dei testi di Borges è lo specchio della sua unitaria coscienza. La sola parola dell'autore è definitoria: cristallizza gli eventi narrati, quasi frenando ogni possibilità di autentico dialogo tra i diversi personaggi. Forni Rosa conclude il saggio affermando che nella struttura oggettivante del racconto, oltre a trovar posto l'*universalità*, si potrebbe rintracciare il fulcro di un *incontro*: solo in tal caso l'identità si scinde, e proprio in questa scissione del Sé riconosce *l'altro come altro nella sua impenetrabilità*, nel suo essere sempre irriducibile all'io che guarda e indaga.

Più netta invece è la posizione di Bachtin, delineata nel saggio intitolato *Michail Bachtin: il romanzo polifonico di Dostoevskij*. Forni Rosa analizza l'opera principale del filosofo russo dedicata a Dostoevskij. Qui Bachtin rifiuta ogni forma di strutturalismo sistematico, la cui cifra caratteristica è l'assoluta unicità della forma. La sua tesi è che ogni struttura oggettiva è sempre, costitutivamente, plurale. Infatti nelle parole che danno vita a un testo letterario si racchiudono diverse voci, molteplici linguaggi e stili. È la natura *polifonica* della vita che detta al romanzo questa legge, perché essa chiede di essere *artisticamente riprodotta*. Se l'autore vuole dar conto fino in fondo dell'essenza della vita, non può dimenticare la sua varietà, le sue metamorfosi e l'unicità di ogni esperienza. La vita chiede all'autore di rinunciare alla propria posizione monologica e solipsistica, al proprio unitario mondo oggettivo, per dar vita a un romanzo che sia teatro di voci plurali e autonome. Proprio ciò che si verifica, secondo il filosofo russo, nella *creazione polifonica* dei romanzi di Dostoevskij, che egli contrappone al *romanzo monologico* di Tolstoj. Dostoevskij, pur nella descrizione unitaria di un particolare evento, mette in scena una pluralità di coscienze, ognuna delle quali conserva il proprio mondo interiore. L'unità del romanzo è mantenuta, non scompare. Ma essa

viene garantita non dalla compatta identità dell'autore ma dalla molteplicità delle voci presenti nell'unità della narrazione.

I personaggi che tessono la trama narrativa del romanzo danno vita a un pensiero dialettico; ma di una dialettica priva di sintesi. Né può essere altrimenti, essendo Hegel e l'universo monologico della filosofia idealistica uno dei principali bersagli polemici della teoria bachtiniana. Quella dialettica vive e si alimenta piuttosto delle opposizioni, dei confronti, delle differenze. Le relazioni che i personaggi intrecciano tra di loro non vengono mai risolte e mediate in un unico discorso che rifletta il punto di vista dell'autore. Così nei romanzi di Dostoevskij va in scena un dialogo permanente, mai interrotto dal prevalere di una posizione rispetto alle altre. Bachtin (e con lui Forni Rosa) evidenzia che le molteplici voci si dispiegano tutte sullo stesso piano, contrastanti eppure coesistenti, come disposte in una medesima distanza spaziale. Più che a una dimensione diacronica, il mondo di Dostoevskij dà luogo a una *spazialità sincronica*. Ciascuno dei suoi personaggi, moltiplicandosi in se stesso e proiettando intorno diverse immagini di sé, cerca di costruire il proprio io, rischiando continuamente, con un palese paradosso, la perdita della propria identità. In questa sorta di *auto-oggettivazione confessoria* si formano diversi punti di vista, necessari alla costruzione dell'io e del suo mondo. Questo perché, stando a quanto ci spiega con chiarezza Forni Rosa, la coscienza di sé non è mai autocostruzione, bensì un prodotto relazionale di un mondo che si declina al plurale.

Nel saggio intitolato *L'autoalienazione del soggetto nell'ultimo Rousseau* Forni Rosa ribadisce quanto la polifonia delle voci e la forma dialogica siano vicinissime all'autobiografia e alla narrazione in prima persona di tipo confessorio. È quanto si palesa con *Les Confessions* di Rousseau, che segnano nel corso del XIX secolo una vera e propria trasformazione del genere autobiografico. L'autobiografia diventa *indagine approfondita sulle contraddizioni della personalità* e analisi interiore. Nelle *Confessions* non è in gioco una voce solitaria ma si afferma prepotente la *forma dialogica*. Il personaggio-oggetto entra in dialogo con l'autore, un dialogo a più voci, con molteplici prospettive che non si raccolgono mai intorno a un unico centro. A differenza di Cartesio, in cui la fondazione del *cogito* dà vita a una identità fissa e immutabile, in Rousseau l'auto-oggettivazione e l'esperienza autobiografica dividono il suo io, che è al contempo *osservatore e osservato*.

Anche nelle *Rêveries*, l'opera che rappresenta la più alta codificazione del *mito insulare* di Rousseau, la divisione dell'io è una costante. Nell'assoluta lontananza dal mondo degli uomini manca la possibilità di un riconoscimento da parte dell'altro. Perciò Rousseau tenta di istituirlo attraverso una fittizia pluralità, che è una sorta di sdoppiamento. A tal proposito, Forni

Rosa rileva come il sentimento di abbandono alla natura, che marca fortemente l'ultima opera del ginevrino, sia tipico di un io fragile e incerto che tenta di affermarsi. Secondo l'autore in Rousseau permane *l'intenzione di darsi un'oggettività*, e quindi si impone la necessità di porre un'alterità come condizione per la costruzione del proprio Sé. Ciò avviene grazie al tentativo di riconoscersi nel mondo della natura. A questa particolare forma di sdoppiamento Rousseau aveva già dato vita con i *Dialogues*. In essi infatti egli difende Jean-Jacques di fronte al Francese, il quale è sì il portavoce del complotto, ma è anche un giusto che desidera conoscere la verità, vale a dire la *vera* immagine di Jean-Jacques: «Bisognava assolutamente che io dicessi con che occhi, se fossi stato un altro, avrei visto l'uomo che sono». Il ginevrino così mette in scena la capacità di guardare se stessi uscendo da sé, di leggere se stessi come *altro*. Egli, per così dire, va alla scoperta di un essere sconosciuto, Jean-Jacques. All'assurda idea che gli uomini si sono fatta di lui egli sostituisce una conoscenza chiara e profonda della sua individualità. Il tentativo è quello di dare una *forma oggettiva alla conoscenza di sé* attraverso un'*interpretazione* della sua vita interiore.

Forni Rosa approfondisce quest'aspetto dell'esperienza autobiografica rousseauiana ricorrendo alle categorie interpretative di Ernst Cassirer messe in luce in *Cassirer e la dimensione simbolica*. Nel suo *Saggio sull'uomo* il filosofo tedesco cita più volte il paradigma dell'autobiografia di Goethe, *Poesia e verità*, per spiegare che ogni ricostruzione del Sé si accompagna sempre a una forma di ermeneutica. In effetti in Goethe l'autoconoscenza assume lo scopo di annullare il frammentario, organizzando il caos delle vicende in un tutto armonico. Ma nessun ricordo è semplice *copia* del reale, bensì sua trasformazione, nuova creazione. Ricordare non equivale a riflettere e riprodurre fedelmente gli eventi passati. Questi vengono organizzati e ricostruiti a partire da una forma attuale. Ciò significa che la memoria si serve dell'*immaginazione* e della *fantasia* per ordinare il materiale caotico delle esperienze vissute. Essa raccoglie il tutto frammentario in una forma, in modo da rendere visibile, innanzitutto a se stessi, un suo senso.

In un altro saggio poi, intitolato *Un mondo oltre il mondo. Vita e poesia nella formazione del concetto di spirito*, Forni Rosa mette in evidenza che il concetto di spirito ha un significato non incentrato sul primato della filosofia e del pensiero concettuale, come si pensa di solito per un riferimento spontaneo allo spirito di Hegel. In realtà la nozione di *spirito* affonda le sue radici nella *fantasia* e nella *produzione poetica e artistica*. Ripercorrendo la genealogia di questo radicamento nella fantasia e nell'*immaginazione* (attraverso le figure di Rousseau, Goethe, Nietzsche, Dilthey) l'autore rende palese il forte influsso rousseauiano sulla filosofia e sulla letteratura di area germanica,

soprattutto quello proveniente dalla rivendicazione da parte del ginevrino del suo *vissuto singolare* (che avrebbe poi avuto la sua traduzione nei concetti di *Leben e Erlebnis*). Vita è tutto ciò che è sentito e vissuto in noi o fuori di noi; esso entra prepotentemente in gioco allorché si decide di configurarlo in parole, trasfigurandolo nell'opera d'arte. È quanto entra nella scrittura di un'*autobiografia*. Nella ricostruzione del passato ricordo e immaginazione collaborano e si intrecciano; è questa tra l'altro la tematica diltheyana della *fantasia poetica*. Ogni autobiografia, osserva Forni Rosa, è come se fosse sempre un'opera d'arte, poiché non è possibile separare nettamente l'esperienza accumulata e la fantasia che liberamente ricostruisce, interpreta, *ri-crea* il passato. Quest'ultimo è insieme il già stato e il sempre nuovo, il noto che diventa una *nuova creazione* passando attraverso il filtro della memoria e dell'immaginazione. Quella dell'autobiografia è forse un'arte che si allontana dal reale (se con reale intendiamo i particolari del passato, così come allora si svolsero), ma per essere più vicino alla *vita*, per meglio comprenderla. È la tesi di Goethe: produrre nella vita una seconda vita, più vera e più autentica, per mezzo della poesia.

Alla fine del volume, nell'ultimo atto del teatro filosofico messo in opera da Forni Rosa, la scena si apre nuovamente sulla figura di Rousseau. Quella del filosofo ginevrino è in realtà un'immagine continuamente presente nelle pagine del volume. Si potrebbe quasi dire che è come una pagina bianca capace di accogliere, ma anche di *riflettere* (quasi fosse uno specchio), le riflessioni dello stesso Forni Rosa. *L'amore impossibile. Passione e matrimonio nella Nuova Eloisa* è il saggio che chiude l'opera, quello che forse meglio la spiega. La spiega come ogni *fine* spiega l'inizio e lo svolgimento. Usando un termine greco, questo saggio rappresenta il *τέλος* dell'intero volume, perché è a un tempo *la fine* e *il fine* di questo movimento di pensieri e riflessioni. In esso l'autore ricorda come il dramma di Rousseau sia sempre stato il problema dell'*identità personale*. Egli scrive le *Rêveries*, la sua ultima opera, perché il suo continuo assillo è ancora l'inquietante domanda: *Chi sono io?* Quella scissione tra *être* e *paraître*, che appartiene alla stessa condizione umana, egli la avverte dentro di sé. Il movimento confessorio che attraversa la sua opera, ossia la sua completa autoesposizione allo sguardo altrui prima e a quello di Dio poi, rappresenta l'incessante (e impossibile) tentativo di ricostruzione della propria identità.

Nelle cosiddette *opere dottrinali* (*Julie, ou La Nouvelle Héloïse; Contrat social; Émile ou de l'éducation*), Rousseau ha teorizzato l'impossibilità di ricomporre la scissione dell'uomo lacerato da un'insanabile divisione. La coincidenza tra *être* e *paraître* non può essere ristabilita. Egli tenta di ottenere l'unità, la ricomposizione *immaginaria* dell'identità da un lato attraverso la confessione,

l'esibizione totale (la *messa a nudo*) di sé<sup>8</sup>, dall'altro attraverso l'*esposizione allo sguardo di Dio*, l'istanza ultima che concilia nella *Nouvelle Héloïse* la coscienza lacerata di Julie. Divisa tra l'amore per Saint-Preux e la decisione di costruire un rapporto con Wolmar fondato sulla virtù, durante la cerimonia matrimoniale Julie avverte su di sé lo sguardo di Dio, che le fornisce quell'identità che il mondo scisso non può dare. Ma l'episodio della sua morte attesta in definitiva che la passione violenta per Saint-Preux è stata sottomessa solo in apparenza. Esso non soltanto mette in discussione il cammino verso la virtù compiuto dalla giovane, ma getta un'ombra sull'idilliaco quadro di Clarens. La morte riapre la ferita della lacerazione, della divisione. Durante la sua vita Julie ha trasformato la sua anima in un quieto lago. Nel momento della morte però ella sente insorgere la tempesta che quella superficie calma nascondeva. Ha perseguito un progetto di *compattezza del Sé*, ma ciò ha rivelato la sua insanabile scissione. Julie morente racchiude perciò lo spazio del proprio *bonheur* in una dimensione ultraterrena; scrive a Saint-Preux affermando che «la virtù che ci ha separati sulla terra ci unirà nell'eterno soggiorno». Con grande finezza interpretativa Forni Rosa mette in luce che il *rinvio* di Julie a una *dimensione ulteriore* è lo stesso di Rousseau, il quale pone in primo piano il mondo della rappresentazione artistica, il *paese delle chimere*. In tal modo il ginevrino proietta tutte le sue speranze nel mondo della creazione artistica, del romanzo, perché il mondo irreali dell'arte contiene più verità, felicità e armonia del mondo reale. Nel periodo della stesura della *Nouvelle Héloïse* egli vede nel suo romanzo «l'unico luogo degno di essere abitato, e la superiore bellezza di ciò che non esiste». Julie lo afferma con forza: «Non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste». Ciò che è vero, bello, buono è soltanto ideale.

Le parole di Julie sembrano le stesse pronunciate da Caspar David Friedrich sul veliero (raffigurato a tutta pagina sulla copertina di questo volume<sup>9</sup>) che conduce lui e sua moglie Caroline a Greifswald. La coppia è seduta a prua e osserva la città lontana illuminata da una luce chiara e intensa. Come nota Eva Di Stefano in una monografia dedicata al pittore tedesco, in questo quadro è possibile leggere la «rappresentazione dell'ane-

<sup>8</sup> Emblematica a tal proposito il *dessin* di Charles-Nicolas Cochin (inciso da Trière nel 1798), diventato il frontespizio di un'edizione postuma delle *Confessions*. Tale disegno rappresenta la perfetta traduzione figurativa del senso più profondo dell'opera. Esso infatti vede raffigurato proprio Rousseau nell'atteggiamento di chi si lascia completamente *s-velare, de-nudare*. Al centro dell'immagine, il ginevrino appare circondato da alcune figure che si accingono a togliere, dal suo corpo già quasi nudo, l'ultimo esile velo che lo ricopre.

<sup>9</sup> Caspar David Friedrich, *Sur le voilier*, 1818/1819, olio su tela, San Pietroburgo, Ermitage.

lito verso un mistico altrove o del viaggio della vita verso la città celeste»<sup>10</sup>. Si tratta cioè di «un sogno romantico, la cui mèta resta ambivalente, prestandosi all'interpretazione soggettiva: la luminosa città sulla costa è davvero la Gerusalemme celeste, la visione dell'ultimo approdo, o piuttosto il *miraggio del futuro ideale* [(im)possibile, aggiungeremmo noi] che attende Friedrich e Caroline da poco sposi?»<sup>11</sup>. Per Friedrich Greifswald è il *paese delle chimere*, un mondo irreali, futuro e fantastico che può assicurare la durata a un amore terreno e, per questo, fragile e caduco. Paradossalmente, è come se Friedrich raffigurasse un amore impossibile ma vero (vero proprio perché impossibile) che non avrà fine, perché non si consumerà nella quotidianità dell'esistenza. La città lontana è allora il luogo di un *possibile* riscatto per la limitatezza e la contraddittorietà della condizione umana.

Filo Verderame

GIANCARLO GAETA, *Il Gesù moderno*, Einaudi, Torino 2009, pp. 140.

1. Questo libro è dedicato a una delle vicende culturali più significative e sintomatiche della coscienza moderna: la ricerca sulla vita di Gesù. Essa attraversa con alterne vicende e fortune tutta la modernità, almeno a partire dall'Illuminismo e dai suoi prodromi. Di essa Giancarlo Gaeta ci offre un resoconto limpido e approfondito. Limpido, perché presenta con estrema chiarezza, tale da renderle perspicue, le varie scansioni e impostazioni di quella ricerca. Approfondito, perché ne coglie e ne presenta di volta in volta il metodo di approccio alle fonti e al contesto storico, nonché l'impianto epistemologico di volta in volta differenziato che viene adibito, unitamente ai problemi che esso solleva. In verità si tratta di un resoconto autentico di quella ricerca, nel senso che non solo espone narrativamente, ma dà conto problematicamente e tematicamente, adducendone quindi le ragioni, della *ricerca moderna* su Gesù, sulla sua vicenda e la sua *storia*, nonché sui problemi che essa pone. Anche poi se di fatto il resoconto si focalizza sulla ricerca avviata e sviluppata a partire da Albert Schweitzer.

Ma prima di addentrarmi nell'analisi e nella discussione di questo resoconto mi sembra opportuno richiamare alla memoria quali sono questi problemi che hanno stimolato e promosso la ricerca sulla vita di Gesù e sull'*enigma* che essa rappresenta. E lo rappresenta tanto per lo studioso che si misura con le fonti e con i formidabili problemi e le più svariate prospet-

<sup>10</sup> E. Di Stefano, *Friedrich*, Giunti Editore, Firenze 2006, p. 141.

<sup>11</sup> *Ibid.* Il corsivo è mio.

tive che esse presentano, quanto per il credente che si sforza di attingerne i significati per l'esistenza, nonché per il teologo che non si accontenta del compito apologetico, ma si adopera per ricostruire le strutture portanti di una *esperienza credente* di dimensioni comunitarie, e persino poi per il grande pubblico che a sua volta nella modernità è al tempo stesso fattore e fruitore di curiosità e di interessi culturali. In sintesi, e direi anche sostanzialmente, i problemi che nella modernità hanno costituito il propellente della ricerca sulla vita di Gesù, sulla sua storia e vicenda, sul suo enigma, sono i seguenti. 1) La divaricazione che nella modernità si è percepita, e eventualmente si è radicalizzata (da entrambi i fronti opposti) tra storia e dogma, e più esattamente, almeno per quanto concerne il nostro problema, tra il Gesù della storia e il Cristo della fede. Lo iato percepito e consapevolmente assunto come base di comprensione (si pensi ad esempio a Lessing, che ha nettamente evidenziato il differenziale tra la *fede di Gesù* e la *fede in Gesù*, il Cristo e Signore) ha non solo radicalizzato e allontanato le impostazioni della dogmatica ecclesiastica e della ricerca storico-critica, per lo più a impianto razionalistico (si pensi a Reimarus, ma non solo), ma ha contribuito potentemente a promuovere la ricerca sull'enigma di Gesù/Cristo e sul contesto storico e culturale della sua presenza effettuale e terrena. 2) Il problema della distanza storica che separa il vissuto credente, nonché la sua conformazione ecclesiale presente variamente istituita, dalla vicenda storica di Gesù dalla quale tuttavia esso dipende e attinge. La questione che qui si apre è duplice, perché almeno duplice è il livello problematico qui in gioco: il primo riguarda appunto la *distanza storica* che separa l'evento della storia di Gesù e la sua appropriazione credente; il secondo riguarda la *contemporaneità* (si pensi a Kierkegaard, che ha enunciato con palese intenzione questa questione) auspicabile e possibile tra quell'evento/storia e questa appropriazione credente. Ora su questo terreno le posizioni e i punti di vista in competizione possono essere così schematizzati. La ricerca storico-critica, e quindi la ricostruzione storiografica, intende allargare quella *distanza storica*, rendendo dunque inattuabile la *contemporaneità* esigita dall'atto di appropriazione credente, insomma lavora per allontanare i due poli dell'esperienza credente (il *vedere* e il *credere*, detto nei termini del Vangelo di Giovanni)? Oppure è un'impresa che mira a creare l'arco ermeneutico possibile tra la *fattualità* dell'evento Gesù e la ripresa credente del suo *significato* per l'esistenza, e invero dell'esistenza complessiva, che abbraccia passato, presente e futuro? Insomma il vedere (storiografico) è estraneo o alieno dalla fede, e viceversa, oppure le due polarità non possono essere reciprocamente esaurite, e la fede non può dispensarsi dal *vedere*, vedere appunto l'effettualità storica (che poi beninteso, almeno nel caso di Gesù, coniuga insegnamento

e azioni/comportamenti), sia pure nell'atto stesso di coglierne e sfruttarne i *significati* precipui e sostanziali. Peraltro dentro questo plesso problematico si cela un'altra questione, anche questa enunciata chiaramente da Lessing: la questione della divaricazione (per Lessing si tratta di un nodo aporetico) tra verità storica o di fatto e verità eterna o di ragione. Ma davvero la fattualità storica non può contenere il paradosso di una verità assoluta, si chiederà Kierkegaard interloquendo con Lessing. E che senso ha un *vero assoluto* veicolato in una fattualità storica? 3) Un problema ulteriore, che è venuto alla luce dentro la cultura animata dalla ricerca storico-critica e insieme dalla ripresa del kantismo, riguarda l'interrogativo circa il *fondamento della fede* (*Glaubensgrund*). Qui il problema si pone (ad esempio in Wilhelm Herrmann) in termini peculiari, che in definitiva tendono a mantenere separata da una parte la ricerca storico-critica sulla fattualità storica di Gesù, la quale si avvale di propri metodi e persegue suoi risultati che non interessano e non intaccano il vissuto credente, e dall'altra la fondazione della fede e del suo vissuto, la quale viene individuata non nella impossibile fondazione storica o storiografica (che appartiene a quella modalità precipua di conoscenza del mondo che è la conoscenza empirica propria della storiografia), bensì nella certezza di sé e nel sentimento di sé che si accompagnano alla moralità. È su questo secondo cardine in definitiva che si istituisce la fede, la quale dunque non ha bisogno del fondamento storiografico, perché non viene minimamente scalfita o toccata dalla ricerca storico-critica e dai suoi risultati. Siamo qui palesemente agli albori dell'approccio bultmanniano. 4) Un problema, e un tema ulteriore, anche se marginale nella ricerca che qui ci interessa, riguarda la distinzione tra la storia narrata o ricostruita (la *Historie*, ovvero la *historia*), cioè quella della storiografia, e la storia effettiva ovvero quella agita (la *Geschichte*, ovvero le *res gestae*). La questione è tanto più interessante in quanto essa contiene una questione assai rilevante, relativa questa volta alla *storia degli effetti* (*Wirkungsgeschichte*) che una fattualità storica (mettiamo, l'evento Gesù) produce nella lunga durata e nella storia contemporanea. A ben vedere è su questo perno che faceva leva in ultima analisi la distinzione, che facilmente si converte in contrapposizione, tra il *Gesù storico*, quello cioè della storiografia, e il *Cristo della fede*, che è quello effettivamente storificante (*geschichtlich*) e coincide con quello *biblico* (nella visuale di Martin Kähler). Una tesi questa tutta da discutere, ma che meriterebbe maggiore attenzione. 5) Nel corso della bisecolare ricerca sulla vita di Gesù si incontra ancora una distinzione, che facilmente si controverte in divaricazione, anche se per fortuna spesso si traduce invece in coniugazione, tra fattualità storica e suo significato. In effetti non sembra che si possa, e si debba, separare impunemente (cioè senza gravi conseguenze, sia

sul piano teoretico che sul piano della comprensione e interpretazione) il fatto dal significato. In effetti il fatto senza significato è cieco, ossia non dice molto, o non dice affatto nulla all'intelligenza in cerca di comprensione; viceversa un significato senza fatto rischia di essere una illusione o una *fiction* dell'intelligenza, e quindi è deprivato di base reale. 6) Infine un problema importante, che si affaccia spesso all'orizzonte di questo resoconto di Gaeta, è quello che interessa il rapporto tra l'*immagine di Gesù* (vale a dire quella del Gesù terreno) che ci facciamo, vuoi per effetto della ricerca storico-critica in tutta la sua differenziata articolazione metodologica e complessità visuale, vuoi per effetto delle volgarizzazioni di vario taglio e tipo che ne vengono promosse nel vasto pubblico, e la sua congruenza contemporanea con la nostra modernità. In fondo dal titolo stesso del volume sembra questo essere il problema che più assilla l'Autore: se e fino a che punto è possibile una inserzione della figura di Gesù erogata dalla ricerca storico-critica, che peraltro non riesce a risolverne l'enigma, nella nostra attualità sia a livello di comunità (s'intende, di comunità credente), sia a livello della cultura (ovviamente quella moderna occidentale), sia ancora a livello del mondo attuale globalizzato. Ma qui forse, pur mantenendo intatta la serietà e rilevanza della ricerca storico-critica, occorre fare ricorso a altri agenti o fattori della contemporaneità (come le comunità vive dei credenti che si costituiscono nella sequela e nell'obbedienza all'evangelo), che forse sarebbero più atti sia a valorizzare (non sciogliere) quell'enigma, cioè a esplicarne effettivamente e storicamente (sul piano delle *res gestae*) il *significato* (forse inesauribile), sia a inserirlo in modo congruo nei bisogni e nelle aspirazioni intorno alle quali si costituisce la storia effettiva del nostro mondo.

2. Ma fin qui la sequenza problematica ha evidenziato l'*oggetto*, per così dire, della ricerca sulla vita di Gesù. Tuttavia un altro versante di questa ricerca riguarda i suoi *strumenti*, vale a dire le fonti nonché le testimonianze che ci possono consentire (data la distanza storica e ermeneutica) di accedere a quell'oggetto e di ricostruire una immagine plausibile di Gesù, anche se non una biografia. Dico non una biografia, per vari motivi. Vuoi per la natura o il genere letterario delle fonti disponibili, vuoi per l'interesse precipuo e nettamente delimitato delle testimonianze accessibili, vuoi infine per gli stessi confini e limiti della ricostruzione storiografica e forse per la stessa natura insondabile e inesauribile del *bios* di una *persona*; nel nostro caso della *persona* di Gesù. Sotto questo profilo la ricerca sulla vita di Gesù, come nota giustamente l'Autore, ha analizzato, dissezionato e smontato in lungo e in largo gli scritti che lo riguardano, senza mai riuscire a placare la *tensione* sempre insorgente intorno al suo *enigma* tra la *storia* e il suo *significato* storico

(vuoi per la comunità credente, vuoi per la storia dell'Occidente). E come sarebbe possibile ciò? È l'oggetto stesso che non lo consente, trattandosi di un oggetto che non può essere assolutamente smontato e serializzato, ma può essere unicamente accostato con un trattamento *idiografico*, perché esibisce le profondità e le unicità di vissuti intrasferibili proprie dello statuto della persona umana. Attraverso la mediazione, insuperabile, delle fonti e delle testimonianze (è qui indicata la direzione dell'allargamento del ventaglio e delle prospettive di indagine evidenziato opportunamente dall'Autore) ci troviamo di fronte a un *evento* (meglio sarebbe dire a una serie di eventi), che assume quasi i contorni di un *affare* (come, mettiamo, l'affare Dreyfus), il quale si svolge tra Nazareth e Gerusalemme, ove ha il suo epilogo tragico. Ebbene la domanda ovvia che si pone il ricercatore, e che forse, non va dimenticato, è all'origine stesso della letteratura evangelica, nonché di tutta la letteratura susseguente che lo concerne, è questa: qual è la peculiarità di questa storia (*res gestae*) di Gesù? Insomma qual è il messaggio (profetico, religioso, apocalittico, o comunque esso sia) e la prassi di vita effettiva del suo protagonista, o se vogliamo del suo agente? La domanda è pertinente e è al centro di tutta questa vasta e plurisecolare ricerca. Il problema è che, come rileva subito l'Autore, le risposte offerte, sia pure da varie angolature (cioè quella di storici, di sociologi, di antropologi e persino di teologi), non sembrano giungere a una *comprensione* effettiva e soddisfacente. In fondo il suo enigma sembra sottrarsi a una *comprensione* soddisfacente.

Ora certo detto così la questione non sembra enunciata in termini problematicamente efficaci e pertinenti. Perché non ci viene fornito un *filo conduttore*, né conseguentemente un *criterio di giudizio*, per districarci in questo bailamme, in questo guazzabuglio della ricerca sulla vita di Gesù; che sembra inesorabilmente consegnata al giudizio scettico, perché votata al fallimento di una *comprensione soddisfacente*. Ma cos'è una *comprensione* soddisfacente? È una *comprensione* che scioglie l'enigma e ne esaurisce (ne viene a capo) il significato? Oppure è una *comprensione univoca* sulla quale tutti gli attori possono trovarsi d'accordo? Non credo che la ricerca storico-critica possa dare né l'uno né l'altro risultato: né una *comprensione* esaustiva o risolutiva, e quindi soddisfacente, né una *comprensione univoca*. Viceversa una ricerca guidata da un *filo conduttore*, per quanto adottando metodologie disparate ma sempre messe in opera con rigore, può dare esiti ermeneutici più o meno soddisfacenti, può dare luogo a *comprensioni* diverse ma non divergenti o peggio ancora reciprocamente esclusive, e dunque può offrire criteri di giudizio e di discernimento tra i risultati della ricerca e persino tra gli approcci metodologici adottati. Ebbene io credo che il *filo conduttore* di una ricerca sulla vita di Gesù possa essere fornito solamente dalla

peculiarità più inalienabile della sua vicenda, che consiste specificamente in una esperienza particolarmente densa del divino connotata da dimensioni culturali e sociali interne all'ebraismo. Nondimeno non bisogna dimenticare che lo statuto dell'esperienza umana del divino ha una struttura particolare, e l'ha anche laddove in ipotesi essa faccia esplodere i confini e le possibilità dell'umano stesso: essa è sempre un vissuto non *oggettivabile*, ma tutt'al più *soggettivabile*, per così dire, in quanto istituisce un *soggetto peculiare di esistenza*. Pertanto tale vissuto non è afferrabile né risolvibile in un fatto/evento empirico, ma è sempre incluso e integrato nel suo magma insolubile; e d'altra parte esso è all'origine di una *storia degli effetti* potenzialmente inesauribile sul piano della storia effettuale (della *Geschichte*).

3. Questa ricerca sul Gesù storico, afferma l'Autore, nasce nel tardo Illuminismo come sfida e critica alla dogmatica ecclesiastica. In realtà essa ha dei prodromi cospicui, che non conviene dimenticare, nella critica biblica di Spinoza e nella stessa nascita e formazione della storiografia scientifica, nell'ambito tra l'altro della Neologia. E d'altra parte è motivata non solo, e forse non tanto, dalla critica della dogmatica ecclesiastica, quanto piuttosto dai tentativi di una sua storicizzazione (vedi ad esempio Johann Salomon Semler). Le tappe che segnano la parabola di questa ricerca (sul Gesù storico) vengono succintamente, ma anche efficacemente, delineate da Gaeta in queste quattro ondate successive. 1) La prima è caratterizzata da una sfida alla teologia (s'intende, tradizionale); essa è animata dall'intento di mettere in luce le discrasie del Gesù storico rispetto alla consapevolezza maturata tra il pubblico degli intellettuali (dei dotti, si usava dire allora) e le contraddizioni interne delle fonti rispetto alla coscienza ingenua dei credenti e degli stessi teologi. 2) La seconda persegue il tentativo di ricostruire la figura umana di Gesù sotto il manto della divinità, finendo peraltro per stabilire una opposizione o addirittura in certi casi una divaricazione tra i due poli, come li ho chiamati sopra, o i due ingredienti della sintesi credente. 3) La terza, che si avvia all'inizio del Novecento e in sostanza prende le mosse dopo la *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* di Schweitzer, si concentra sulle fonti e sul loro studio analitico (*Formgeschichte*); tale lavoro mira a rendere disponibile il Gesù della storia, sia pure estenuandone lo spessore di effettività e di fattualità, alla dialettica dell'incontro esistenziale. 4) Con la quarta ondata infine si ritorna a occuparsi positivamente della ricostruzione storica della vicenda che interessa Gesù, e lo si fa adibendo metodologie e visuali plurime nonché innovando e spostando l'impianto epistemologico. In effetti l'indagine storica si è emancipata da interessi e esigenze di ordine teologico; e anzi per certi versi l'indagine critica sulla personalità e la vicenda storica

di Gesù è diventata in qualche modo fondamentale (nel senso che non se ne può prescindere a cuor leggero senza pagare un prezzo esorbitante) per la stessa cristologia, ossia la visione e la rappresentazione credente della vicenda del Gesù terreno.

Ora siccome il resoconto di Gaeta si focalizza sulla fase più recente e attuale della ricerca sul Gesù storico, in sostanza quella che si è sviluppata dopo Bultmann dalla sua stessa scuola e poi si è ramificata in ambiti di ricerca assai vasti e tra loro differenziati (il “nuovo Gesù storico”, la cosiddetta terza ricerca, il versante europeo della nuova ricerca), vale la pena avanzare alcune osservazioni con l'intento di sollevare alcuni interrogativi sui paradigmi epistemologici soggiacenti alle varie visuali di ricerca. Anzitutto la tendenza a una sfida alla teologia per certi versi sembra connaturata all'impianto stesso dell'indagine sul Gesù storico; tanto è vero che essa permane anche nei filoni di ricerca successivi alla prima ondata e persino in quelli contemporanei. In realtà quell'impianto contiene una sfida più che alla teologia, che di fatto è diventata generalmente più trattabile e più aperta ai metodi e ai risultati della ricerca storico-critica, alla coscienza e alla certezza credente. Questa in verità mantiene in connessione, sia pure con una tensione tollerabile, la figura umana di Gesù e il senso della sua divinità. Questa figura, al netto delle sempre possibili rappresentazioni di stampo docetistico e/o monofisitico, non costituisce per quella coscienza una coltre o un rivestimento facilmente rimovibile (quasi fosse un soprammobile) o attraversabile, ma fa tutt'uno con la carne stessa di quella figura umana. Pertanto la divinità che la certezza credente attribuisce a quella figura non è una coltre che cela o una maschera che deforma la figura del Gesù terreno, anche se corre costantemente il rischio di diventarlo. Essa costituisce bensì la sua *significazione* o risignificazione dentro un vissuto credente (una fede) in cui il *vedere* si struttura come *credere*. È per questo che la figura umana, storica di Gesù, la quale come ogni figura umana e storica condensata e costituita in *persona* è inesauribile e incalcolabile nelle sue profondità esistive, non è refrattaria o aliena (estranea) all'esperienza credente. Al contrario essa entra nei costitutivi essenziali e fondanti di tale esperienza, sia pure attraverso la piega ermeneutica della sua *risignificazione*. Quest'ultima in effetti è una operazione, al tempo stesso mentale, immaginifica e motivazionale (perché investe l'intero volume della persona impegnata nell'esperienza credente), di risignificazione, vale a dire di sovradeterminazione assiologica e esistiva, rispetto ai *bruta facta* della vicenda terrena di Gesù. Invero questi *facta* sono oggetto della visione empirica (del vedere) cui è ultimamente intenzionata la ricerca storico-critica; e non importa se tale visione è diretta (ad esempio per i contemporanei) o indiretta, cioè ottenuta attraverso la visione storiografica.

D'altra parte il fatto che la ricerca storica si sia emancipata dagli interessi di ordine teologico è senz'altro un guadagno della modernità che non è possibile dismettere. Tuttavia il problema è se tale distacco prende congedo anche da qualsiasi riferimento all'esperienza credente. E non è la stessa cosa. In effetti l'esperienza credente ha interesse a che la ricerca faccia luce sulla vicenda di Gesù, e anzi è un alimento insostituibile di quell'interesse, perché il suo statuto esperienziale si incardina su quella vicenda, su un *vedere* che ha come oggetto precipuo e non surrogabile il messaggio e la prassi di vita di Gesù. Qualsiasi distacco o dimenticanza di quell'oggetto, che è sempre implicito, sia pure a livello ingenuo (e ha quindi sempre bisogno di essere irrobustito da una riflessione adeguata, che beninteso competerebbe alla teologia e alla trasmissione omiletica e catechetica), nell'esperienza credente comporterebbe (come di fatto ha comportato e comporta) una deformazione della fede in Gesù e una sua diluizione in una cultura antropologica particolare. È vero che qui si pongono due gravi questioni che nel presente volume vengono soltanto sfiorate, ma che sono intimamente legate all'inquisizione sul Gesù storico. La prima è relativa al rapporto tra la fede e la teologia, se cioè questa esprime quella (e in che modo) oppure se sovrappone a quella sovrastrutture ideologiche. La seconda è relativa all'interesse che può promuovere una ricerca sulla figura del Gesù terreno: è l'interesse credente o è un più generale (e generico) interesse culturale? E in che rapporto possono entrare questi due interessi, mettiamo quello dello storico responsabile di applicare il suo paradigma epistemologico e di mettere in opera ovvero di verificare la sua metodologia specifica (sociologica, antropologica, storiografica e, perché no, teologica) e quello del credente? Una terza questione, peraltro connessa alle due appena enunciate, è quella relativa alla rilevanza culturale (per la cultura occidentale? Per il mondo globalizzato?) della eventuale figura di Gesù ottenuta dall'indagine storico-critica sulle fonti e sul suo contesto storico di appartenenza. In ogni caso l'interesse per la ricerca sul Gesù storico è tributario dell'esperienza credente, senza la quale l'enigma di Gesù non si porrebbe neppure, e la sua fattuale marginalità storica e sociale avrebbe da lungo tempo cancellata la sua figura dal nostro orizzonte di cultura e di esistenza. Viceversa la teologia può in varie maniere bypassare quella figura, lasciandola sullo sfondo fin quasi a deformarla o a farla sparire del tutto. Del resto qualcosa del genere è avvenuto di fatto, così come è avvenuto con molte asserzioni del simbolo di professione di fede e con la stessa dottrina delle due nature. E qui mi viene opportuna una osservazione. L'indagine sulla vicenda storica di Gesù è sempre stata fondamentale per l'esperienza credente e per la sua eventuale traduzione teologica in una cristologia. Essa lo è stato almeno

implicitamente e in maniera ingenua, vale a dire non riflessa. Solo che lo scavo storico-critico, per superare la distanza storica, e la perenne messa a fondamento di quell'evento che è la storia di Gesù si sono dispensati su larga scala dalla ricerca e dalla proposizione degli interrogativi critici che viceversa sono sorti numerosi con l'avvento della coscienza storica moderna. E ciò è avvenuto anche per la scarsa disponibilità di strumenti di ricerca adeguati e di un congruo impianto (o paradigma) epistemologico. Nondimeno questi strumenti e questo impianto sono stati messi a punto sostanzialmente anche e soprattutto sotto la spinta alimentata dall'esperienza credente, anche se non dalla stessa teologia, la quale spesso e per lunghi tratti (almeno in certi contesti culturali) è stata sulla difensiva e in atteggiamento apologetico.

4. Questo resoconto lascia l'impressione di una oscillazione tra due visuali che si pongono in alternativa. E anzi quando introduce la nuova ricerca, sostanzialmente quella post-bultmanniana e coeva, che segna la ripresa cospicua dell'interesse per il Gesù storico, questa impressione viene avvalorata da una netta enunciazione dei termini in questione: la ricerca sembra oscillare in un'alternativa tra *mistero* e *critica*, quasi che il mistero, ossia la significazione credente dell'enigma Gesù, sia refrattario alla critica e non abbia interessa a alimentarla, e la critica a sua volta sia refrattaria al mistero e sia in obbligo di prenderne le distanze. In realtà, come giustamente rileva l'Autore, siamo in presenza di due culture diverse (direi forse meglio: di due sottosistemi di una medesima cultura), che però sono difficilmente separabili. Una è incentrata sull'enigma teologico, cioè sul Gesù Cristo e Signore, l'altra sull'enigma storico, cioè sulla figura del Gesù terreno e sulla sua inserzione nel contesto sociale e culturale (che comprende beninteso il religioso) della sua epoca. La prima tende, diciamo così, a stabilire una contemporaneità di quella figura; la seconda tende a conservarne la distanza storica. Questi due punti di vista sono difficilmente separabili, e anzi la loro divaricazione paga un prezzo non sempre tollerabile, tra l'altro proprio sulla base delle fonti storiche che quella figura ci hanno consegnato. Da essa, per quanto si allarghi la prospettiva epistemologica e si arricchiscano le metodologie di indagine, non sembra ci si possa dispensare. Queste fonti dimostrano palesemente che la coniugazione dei due enigmi, quello teologico e quello storico, è originaria, e anzi probabilmente è costitutiva dell'esperienza credente, della quale beninteso gran parte di quelle fonti sono espressione.

Se dunque il bisecolare percorso della ricerca sul Gesù storico ha evidenziato un errore di impostazione, denunciato perentoriamente da Gaeta, c'è da chiedersi se esso consiste semplicemente nell'adozione di un *paradigma*

*epistemologico* discutibile, da cui poi discenderebbero risultati incoerenti, o se invece esso va ravvisato proprio nella dissociazione ripetutamente perseguita di quegli ingredienti e di quelle polarità che nell'*oggetto* stesso (atingibile attraverso l'approccio della coscienza storico-critica) e nelle *fonti* risultano fortemente integrati e indissolubili. In verità un paradigma epistemologico è un costrutto noetico e procedurale complesso che consente un accesso ipotetico e parziale all'oggetto di indagine storiografica; per cui si può pensare a una pluralità di paradigmi epistemologici, e la loro fertilità scientifica e conoscitiva dipende sempre dal filo conduttore che ne guida l'impiego e l'applicazione nonché dal rigore metodologico col quale viene esplicito nella ricerca. E è quanto avviene effettivamente nel concreto percorso storico di questa ricerca, come assai efficacemente viene messo in luce da questo resoconto. È chiaro che i risultati, sempre ipotetici e parziali (ma beninteso non palesemente falsanti o fantasiosi; questi tradiscono di solito operazioni ideologiche intenzionali di vario tipo e formato), richiedono poi di essere integrati in una *sintesi di risignificazione* che ha la sua sede appropriata nella coscienza credente e nella comunità di fede, e solo attraverso quest'ultima può diventare fattore incisivo nella autocoscienza occidentale, di cui peraltro quella possibile sintesi credente trascende l'orizzonte. Ma questo, vale a dire il rapporto tra la sintesi religiosa instaurata dentro la consapevolezza storico-critica e la sintesi culturale del mondo occidentale, è un problema che eccede l'orizzonte problematico qui in gioco, anche se in qualche modo quest'ultimo ne costituisce un ingrediente che non è più possibile disattendere.

Più urgenti rispetto al nostro contesto religioso e culturale mi sembrano due altre questioni sulle quali Gaeta richiama opportunamente la nostra attenzione, perché denotano da due angolature differenti i possibili rapporti di sottosistemi con l'insieme del sistema di una cultura (la nostra, ovviamente). La prima questione è l'incidenza nel vasto pubblico della coscienza storico-critica che lavora dentro una ristretta cerchia intellettuale, come "dietro una linea d'ombra" di specialismo e di accademia. Sembra che manchi, salvo rare eccezioni, di cui beninteso sarebbe da auspicare l'incremento, l'anello di congiunzione e di trasmissione di una buona divulgazione, in grado di far giungere e far assimilare a un pubblico più vasto la *consapevolezza critica* e i risultati di un lavoro filologico, storiografico e ermeneutico così intensamente condotto da intere schiere di studiosi. Più che altro il grande pubblico sembra investito da operazioni mediatiche e sensazionalistiche che non solo non accrescono alcuna consapevolezza critica, ma sono per lo più addirittura fuorvianti per una appropriazione delle prospettive aperte dalla comunità scientifica in merito all'*oggetto* di indagine al centro della ricerca sul Gesù storico. Insomma il pubblico sembra mero terreno di concorrenza scriteriata

da parte di agenzie religiose e ideologiche; laddove l'impulso ispiratore della coscienza critica moderna viene completamente depotenziato e disatteso a favore di altri interessi non soggetti al discrimine critico. La seconda questione, particolarmente cruciale nel caso di questo oggetto di ricerca (il Gesù storico), è quella di una persistente, e spesso sembrerebbe quasi perseguita, estraneità tra le ragioni della fede e le acquisizioni di conoscenze storiche, che pure sono patrimonio del nostro tempo perché rientrano tra i fattori e i requisiti essenziali della nostra cultura. Questa fatale estraneità della massa dei cristiani praticanti rispetto alla consapevolezza storico-critica maturata grazie ai risultati (sempre parziali e ipotetici, s'intende) della ricerca ha due gravi conseguenze. Da un lato stempera e/o deforma la figura di Gesù cui attinge e da cui è fondata l'adesione credente, confinando quest'ultima in un analfabetismo religioso sintomo di una attitudine passiva e deresponsabilizzante. Dall'altro estenua il contenuto cristologico presente originariamente, anche se a livello e nelle forme della coscienza ingenua, nella sintesi credente, e perciò inclina inevitabilmente a visuali cristologiche poco plausibili, se non addirittura deformate. Certo le responsabilità di questa estraneità sono da addebitare alla comunità religiosa stessa, alle sue istituzioni di direzione e di formazione (*Bildung*); esse vanno denunciate con chiarezza e coraggio, perché ne va della integrità dell'esperienza religiosa specifica e della sua inserzione in un mondo (come quello moderno) che legittimamente rifiuta la messa sotto tutela del pensare (che invece esige consapevolezza critica), della coscienza etica (che viceversa richiede l'esercizio di responsabilità), dei limiti dell'umano (che beninteso richiedono di non essere surrogati). Del resto qui si apre un ampio ventaglio di questioni che investono il rapporto tra la comunità religiosa e la modernità, o comunque la contemporaneità, e quindi il rapporto della fede con le strutture (o i sottosistemi culturali) della coscienza maturata nella modernità. Esse hanno aperto dei percorsi di ricerca e di conoscenza dotati di proprie ragioni e di propria legittimità, sia nel caso della scienza storica sia in quello delle altre scienze. Con quei percorsi la comunità credente è in obbligo di misurarsi, non per imporre tutele e ipoteche, ma per riconoscerne e rispettarne la legittimità e la competenza, nonché per desumerne rigore e capacità di discernimento anche a proprio beneficio; a beneficio cioè del superamento di quell'abisso che nel mondo dei credenti si è scavato, per molteplici fattori storico-culturali di vario genere, tra prassi religiosa e prassi profana.

5. In merito al compito critico che, secondo l'opportuna rilevazione di Gaeta, si profila all'esito attuale di questa lunga e complessa parabola della ricerca sul Gesù storico, la prospettiva tracciata dall'Autore evidenzia alcune

acquisizioni non negoziabili; nondimeno solleva anche alcuni temi di discussione sui quali vorrei avanzare delle domande spero non impertinenti.

La prima acquisizione, dalla quale non si può derogare perché è un costituente integrante della stessa coscienza della modernità, è la *critica storica* ovvero l'approccio storico-critico. In forza di esso un assetto *ingenuo* della coscienza riguardante la storia di Gesù e la sua figura risignificata (nella fede) si trasformerebbe in *coscienza mitica* o peggio ancora in *cattiva coscienza*. In ambedue i casi peraltro si tratterebbe di una coscienza facilmente manipolabile (in quanto le si dà a credere ciò che altri, depositari di un *potere*, sono interessati a far credere), e dunque esposta a tutte le forme di alienazione e di metamorfosi del *credere* (nel senso del *vissuto credente*, della *fede vissuta*) in *credenza*, tributaria di pressioni sociali e di modelli culturali invalsi e vigenti in un gruppo sociale. La coscienza storica può fungere, e di fatto su questo piano si è esercitata questa acquisizione della modernità (una volta esondata dalla ristretta cerchia degli studiosi e dalle aule accademiche), da potente reagente contro quella trasformazione mitologizzante del *credere*, e può contribuire a ricondurre la fede (l'esistenza credente) alla sua ispirazione originaria e solo sotto questo profilo *normativa*.

La seconda acquisizione è la seguente. Il puro *dato storico* è da contestualizzare, ammesso che sia accessibile, e nel caso del Gesù storico, terreno, la cosa è altamente problematica, anche se non impossibile. È per questo che la *coscienza storica* rimane in permanenza una *coscienza critica*. Ciò significa che il puro dato storico riflette e traduce gli orientamenti intellettuali, sociali e religiosi dell'epoca che lo contestualizzano e degli autori che ne scrivono. Su questo piano la legge della contestualità riguarda non solo l'oggetto della ricerca, ad es. il Gesù terreno, vale a dire quello accessibile all'indagine storico-critica, che è un ebreo marginale, portatore di una particolare esperienza del divino ossia un'esperienza religiosa fortemente connotata da una prospettiva escatologica, che ha vissuto e operato in un gruppo di "carismatici itineranti", e ha subito un giudizio e una morte ignominiosa. Quella legge concerne anche le fonti che ne riferiscono, ne risignificano la vicenda e la interpretano teologicamente, e dunque coinvolge il *Sitz im Leben* degli autori; così come si può dire, per estensione legittima, che riguarda lo stesso interprete e lo storico moderno che vi si accosta col suo bagaglio di parametri culturali, convinzioni ideologiche (ordini di discorso), valori e, perché no, pregiudizi. Ciò beninteso non esime la ricerca storica dal trattare quell'oggetto e quelle fonti nel loro specifico tenore di storicità contestuale, da indagare avvalendosi di metodi e presupposti chiaramente definiti. Anzi quanto più si mettono in chiaro i presupposti e i metodi impiegati, e per così dire si giocano apertamente le proprie carte, tanto più approssimato

e plausibile, oltre che convincente, è il risultato conseguito e la sua qualità scientifica, vale a dire epistemicamente utilizzabile per la conoscenza del puro dato storico, da mettere a base poi per l'ulteriore operazione (che non è meramente epistemica, ma comporta il coinvolgimento del vissuto credente) di risignificazione, la quale piega il *vedere* in un *credere*. Tutto ciò nondimeno, e questa può essere considerata una terza acquisizione da inventariare della consapevolezza storico-critica, comporta che l'esercizio critico e il metodo (di impostazione di volta in volta differente) oggettivamente applicato devono essere mantenuti il più possibile a distanza da interferenze allotrie. Queste sono quelle interferenze che piegano e deviano, in maniera più o meno inconsapevole, tanto l'esercizio critico quanto il metodo, nel senso di obbedire a protocolli non coerenti o addirittura contraddittori, e perciò di indirizzarsi a risultati difformi da quelli conseguibili in base all'impianto storico-critico. Beninteso questo non vuol dire che l'indagine critica rimane del tutto immune dal rischio di racchiudere la figura di Gesù in griglie interpretative preconfezionate. Una immunità del genere non esiste per la critica storica. Si dà però la possibilità di tenere sempre sotto controllo tale rischio, che in fondo una volta corso effettivamente metterebbe in forse la stessa ricostruzione del puro dato storico, e soprattutto di mantenere sempre vigile la consapevolezza delle griglie interpretative in gioco, perché da tale consapevolezza possono maturare due importanti *criteri di giudizio* che sono insieme *protocolli di discorso*. Essi qualificano il tenore scientifico, e cioè noetico-conoscitivo, della ricerca storica. Il primo è che il *possibile*, che è oggetto di indagine, può essere conoscitivamente elevato a livello del *probabile* e/o del *plausibile*, ma non dell'incontrovertibile. E ciò in forza della stessa natura dell'*oggetto* di conoscenza storica. Esso, pur essendo trascrivibile in termini di *puro dato storico*, non si esaurisce mai nella pura *datità oggettiva*, ma mantiene sempre una riserva insondabile di significato, che è tipica dell'evento storico, in quanto evento che manifesta le profondità di un vissuto personale contestuale in un tessuto relazionale di struttura reticolare. La coscienza storica moderna, se non è piegata a interessi allotri (di carattere ideologico, socio-politico, eccetera), conserva nel dispositivo stesso dei propri protocolli di esplicazione la consapevolezza che l'*oggettività storica* non misura l'evento storico, ma semmai è da esso commisurata. E che dunque l'evento storico affonda le sue radici nelle profondità del vissuto delle persone e dell'esistenza personale.

Il secondo criterio e/o protocollo, in verità sfruttato quasi solo da coloro che non applicano paradigmi epistemologici discutibili e viceversa sono rigorosi nell'applicazione della loro metodologia di ricerca, è che la distanza incolmabile tra l'evento storico e le sue rappresentazioni (che sono

sostanzialmente di fede, e conseguentemente, ma appunto solo in sequenza, teologiche) non può e non deve portare all'alternativa secca tra una ricostruzione plausibile, che è poi la sola conseguibile con la ricerca storica comunque essa sia impiantata, della vita di Gesù (la cui plausibilità dipende sostanzialmente dalla bontà e dall'efficacia delle metodologie critiche adottate) e una visione di essa basata unicamente su una opzione dogmatica, eventualmente in competizione con quella ricostruzione plausibile. In verità sembra un presupposto irrinunciabile della coscienza moderna, e tanto più se essa è qualificata come credente, quello secondo cui al centro della discussione e dell'elaborazione teologica va posta la figura del *vero Gesù*, la quale beninteso è l'obiettivo dell'indagine storica. Si richiede pertanto una coniugazione non surrogabile di ricerca storica e elaborazione teologica, se la coscienza credente deve maturare entro le coordinate della modernità e non essere più catturata dallo statuto della minorità. Ma qui sta forse un formidabile problema, che peraltro stando ai segni dei tempi manifestati dall'attuale congiuntura sembra allontanarsi più che avvicinarsi alla sua soluzione: è in grado la nostra cultura, con la grave scissione che la caratterizza (tra sottosistema culturale laico e sottosistema culturale religioso), di operare questa virtuosa coniugazione? E dove sono i *soggetti* storici capaci di una grande sintesi culturale che sovverta gli assetti attuali della nostra cultura e crei modelli culturali alternativi sì, ma più ricchi di possibilità per le persone (credenti o non credenti, o diversamente credenti) e più congrui con le responsabilità verso il nostro futuro? Su questo punto mette conto di avanzare una domanda che credo pertinente. Gaeta vede la consonanza tra la figura di Gesù erogata dalla ricerca storico-critica e la coscienza contemporanea (ma quale coscienza contemporanea? Quella che bypassa la secolarizzazione e sembra auspicare il restauro di una forma di cristianità?) come la condizione indispensabile per rendere fruibile quella figura che sarebbe, a suo avviso, imprescindibile per la civiltà occidentale; è questa la linea suggerita a suo tempo da Ernst Troeltsch (ma in riferimento alla sintesi culturale operata dal Cristianesimo). Ora certo qui sta il punto. Io credo che la civiltà occidentale si è formata e strutturata, soprattutto negli ultimi secoli, a prescindere da (se non contro) quella figura, e semmai mantenendo un riferimento a una sua controfigura, senza dubbio per responsabilità anche degli stessi credenti e delle loro istituzioni associative. È dunque una civiltà che ormai prescinde largamente (se non vogliamo dire totalmente) da quella figura. Senonché da essa non può prescindere assolutamente l'esperienza credente. E è questa eventualmente, nel suo assetto comunitario, che può a sua volta animare una civiltà, e invero una civiltà che trasformi e innovi profondamente questa nostra, che ad avviso di molti di noi va scardinata

nei suoi assetti attuali, perché questi sono incongrui con i bisogni e le attese delle persone, e per i credenti sono difformi dall'esperienza del Gesù terreno cui attinge l'esperienza di fede delle comunità cristiane.

La quarta acquisizione riguarda le fonti. È acclarato in modo definitivo, si potrebbe dire, che la letteratura evangelica (la quale costituisce fonte precipua anche se non esclusiva dell'evento in oggetto) ha una sua specificità che non può essere trascurata. Di essa anzi bisogna tenere conto, perché funge da filtro che la ricerca storica deve attraversare consapevolmente, se vuole accedere a una figura plausibile del Gesù storico. In realtà quella letteratura si dette un compito peculiare, che va messo in luce, e per realizzarlo mise di volta in volta in opera modalità narrative, interpretative e teologiche differenti e peculiari. Allora si può essere d'accordo con l'Autore: quelle fonti non ci danno una storia, ma molte storie. Ciò può ingenerare delle incongruenze con l'obiettivo che forma l'oggetto dell'indagine storico-critica; questa, con l'assunto di una conoscenza storica oggettiva, quando attraversa il filtro delle fonti evangeliche trova difficoltà insormontabili nel ricondurre lo spettro plurimo delle figure di Gesù che ne risultano a una *figura* (a un oggetto storico) univoca; e allora si forma tutta una serie di alternative reciprocamente escludenti che mettono regolarmente in contraddizione l'*oggetto storico* e la sua *risignificazione credente*. Ma la più matura coscienza storico-critica ridimensiona, in nome stesso e in forza del tenore noetico-conoscitivo dell'approccio storico, l'illusione di una *oggettività univoca* dell'evento storico, e invece assume l'attitudine epistemologicamente corretta di interrogare le fonti per cogliere la figura di Gesù girandovi intorno, come dice Gaeta in maniera calzante.

Ma qui si pongono due altre grosse questioni con le quali vorrei chiudere questa disamina critica. Il primo è relativo alla contrapposizione, che sembra emergere dal resoconto di Gaeta, tra la figura di Gesù storicamente accessibile all'indagine critica, ma fatalmente lontana e diversa da un'immagine religiosa contemporanea (ma da dove e come si è formata questa immagine?), e l'interpretazione teologica di quella figura (la sua teologizzazione). Insomma l'Autore sembra quasi suggerire che subordinare la figura storica di Gesù all'attuale compito religioso significa perdere la sua estraneità e la sua efficacia eversiva. Viceversa quanto più quella figura è estranea, tanto più è abordabile (storicamente, forse si intende dire) e sfruttabile come modello culturale alternativo, per l'antagonismo sociale, l'aspirazione a un mondo di giustizia e di pace che quella figura veicola e manifesta. Ma, mi chiedo, in questo modo non si crea un cortocircuito tra il soggetto interrogante e l'oggetto della ricerca? E poi siamo proprio sicuri che il filo conduttore per approssimare e cogliere la figura di Gesù vada ricercato

nel suo impatto sociale, politico, e non invece nella sua esperienza religiosa *profonda e unica*; quella esperienza da cui è scaturita una *storia di effetti* che ha lasciato, e forse lascia ancora, una scia di storificazione? E d'altra parte se l'estraneità di quella figura ne costituisce il tratto saliente (dal punto di vista storico-critico), la sua *contemporaneità* col soggetto interrogante non viene resa impossibile? Senonché in tal caso lo sforzo di definire, attraverso una conoscenza storica oggettiva, l'immagine di Gesù diventa funzionale a interagire con un modello culturale esistente, e non eventualmente a inventare un nuovo e diverso ordine culturale. Ciò palesemente è legato alla natura e al ruolo dell'*interesse religioso*, che beninteso a mio avviso costituisce il filo conduttore e l'architrave della contemporaneità tra il Gesù terreno e il soggetto interrogante nonché impegnato nell'invenzione storica di un altro modello sociale. Secondo Gaeta l'interesse religioso (è ovvio che egli fa riferimento a quell'interesse religioso che è subalterno a, e cela, interessi di altra natura) è secondario nel nostro mondo e nella nostra civiltà, e quindi non corrisponde ai bisogni profondi della nostra società. Ma questo mi sembra discutibile. E comunque anche quando lo si dichiara per principio non operativo nell'indagine storico-critica, non significa che l'interesse religioso non abbia *interesse* a essa. Perché tale interesse è l'unico filo conduttore attendibile per creare l'arco di contemporaneità tra l'oggetto dell'indagine e il soggetto interrogante. Peraltro laddove si spezza questa contemporaneità, la ricerca diventa facilmente preda, come afferma l'Autore, di interessi angustamente accademici o di operazioni smaccatamente mediatiche. E ciò va nettamente a scapito della relazione tra soggetto interrogante e oggetto di ricerca. Il primo è sopraffatto dall'obbligo scientifico dell'oggettività (peraltro malintesa), il secondo finisce per identificarsi col metodo e per risolversi in esso.

Il secondo grande quesito che si pone, per finire, è relativo al paradigma fortemente introiettato nella ricerca sul Gesù storico. Esso si attiene ai dati storici disponibili nelle fonti e riguardanti i seguaci del Gesù terreno. Come dire che coloro che lo applicano si attengono al filtro e si disinteressano della storia di Gesù (del Gesù terreno, detto in senso svalutativo) e lo dichiarano inattuabile. Beninteso il paradigma così declinato appiattisce il dato storico offerto dalle fonti, defalcandone il riferimento costitutivo di quel dato all'evento da cui dipende. Senonché in questo modo, e nel paradigma così declinato, l'unica storia che si può scrivere è quella della sua recezione, vale a dire quella delle interpretazioni cui essa è andata soggetta, di cui già le fonti sono una prima sedimentazione e attestazione. Però in questo modo non si depriva le interpretazioni della loro base fattuale, ossia la storia di Gesù? Certo l'ideale di ricostruire una biografia di Gesù non è attingibile dall'indagine storica, e è semmai possibile unicamente (ma non è poco, beninteso)

ricostruire una sua figura storica “girandovi intorno”. Questo significa in fondo, se capisco bene la prospettiva risultante da una critica non tanto larvata del paradigma epistemologico introiettato dalla ricerca moderna, poter soltanto disporre delle tessere di un mosaico da organizzare poi in una interpretazione, ossia in una figura del Gesù storico, possibile e plausibile. In effetti non è questo quanto la più impegnata, e direi pure la più riuscita, più soddisfacente ricerca ha ottenuto grazie all’indagine storico-critica in tutto il ventaglio delle sue effettive applicazioni e metodologie? Di fatto, e direi anche in linea di principio, non è vero che un paradigma epistemologico che divarichi a priori, cioè nell’impostazione stessa dell’approccio di ricerca all’oggetto indagato, il *fatto*, ovvero la *fattualità* dei dati storici accessibili, e il *significato*, ossia il vissuto religioso e la sua recezione lungo la storia dei suoi effetti, in primis quella dei primi seguaci e delle comunità primitive, non è intrinsecamente atta a ricostruire una figura attendibile del *Gesù storico*, ma semmai solo a recuperare alcune tessere di un mosaico non più ricostruibile? Non è forse vero, e quindi da porre a fondamento del paradigma epistemologico stesso, ossia come filo conduttore e criterio operativo dell’indagine storico-critica, che il quel contesto dei primi seguaci (delle prime comunità) si è operata una recezione della *fede di Gesù*, vale a dire della esperienza religiosa effettiva del Gesù terreno, tale da trasvalutarla nella *fede in Gesù*? Certo questo passaggio, o questa trasvalutazione ha introdotto ingredienti e fattori interpretativi di carattere mitico, leggendario e/o anche di natura prettamente teologica. È questo un processo che ricorre spesso nella storia delle religioni. E forse non senza un motivo di fondo che ha a che fare con la struttura stessa dell’esperienza religiosa, nel quale l’esperienza del mondo viene invasa e risignificata dall’esperienza del *totalmente Altro*, con tutta la sequela di espressioni (metaforiche, simboliche, mitiche e anche teologico-eziologiche) che ciò comporta. Ma almeno nel caso della *fede in Gesù* che qui ci interessa ciò non è avvenuto a scapito della (cioè sciogliendo il legame con la) fattualità storica (messaggio e prassi di vita) nella quale l’esperienza religiosa di Gesù si è espressa e depositata. Indubbiamente questa fattualità storica, essendo stata fortemente selezionata e focalizzata nella recezione, come beninteso è giusto che sia (in coerenza con l’interesse in gioco), non consente di ricostruire una biografia a tutto tondo; ma questo non tocca l’interesse sostanziale della significazione credente, a meno che non si entri nell’ottica “mitologizzante” del monofisismo o del docetismo. Se dunque la ricerca moderna sul Gesù storico ha un merito, e quindi costituisce un guadagno, questo probabilmente va ravvisato nel legame e nel riferimento che è stato possibile ristabilire, al di là delle mitizzazioni e delle ideologizzazioni teologiche (ma qui sarebbe pertinente tutto un altro discorso sulle

impostazioni e i paradigmi della teologia cristiana), con la storia di Gesù, con la sua esperienza religiosa (la sua fede) e con la sua fattualità irriducibile. È questa la lezione che ci viene da questo “Gesù moderno”?

Sergio Sorrentino

---