

Il Libro del Mese



all'irrompere dell'eterno nel tempo, sono il segno dell'avventura conversione di orientamento, di un'attività, del tutto personale, irripetibile, con cui ciascuno si pone autonomamente e responsabilmente dinanzi a se stesso, al mondo e alla divinità.

Nella "logica della rivelazione" quel che si presenta come pura passività, attenzione e ascolto, è al contrario la forma più alta e coinvolgente di partecipazione ad una realtà che diviene in quanto è, che non cerca se non se stessa, ad un messaggio che non giunge dall'esterno ma dal cuore stesso dell'esistenza. Nel volto dell'altro (quanti aspetti della riflessione di Levinas sono qui anticipati!) ognuno scorge l'avvento del "regno", della compiutezza che si perfeziona e giunge in due diversi modi alla pienezza dell'eternità futura: "Alla porta chiusa del futuro si busca quindi da due parti. In una crescita oscura, sottratta ad ogni calcolo, si accalca la vita del mondo; in ardente sovrabbondanza del cuore l'anima che si santifica cerca la via che la porta al prossimo. Entrambi, il mondo e l'anima, bussano alla porta chiusa: quello crescendo, questa agendo. Anche ogni agire, infatti, va verso il futuro ed il prossimo che l'anima cerca è sempre quello che ogni volta le sta davanti e la precorre e viene soltanto anticipato in quello che al momento le sta concretamente davanti. Mediante tale anticipazione sia crescere che agire divengono eterni. Ma che cosa anticipiamo? Semplicemente ciascuno anticipa l'altro (...) E la crescita del regno nel mondo, quando, nella speranza, anticipa la fine già al prossimo istante, che cosa si attende da questo prossimo istante se non l'atto d'amore?".

Nell'apertura all'altro, al nuovo e all'imprevedibile, nella veglia e nell'attenzione, si rende per Rosenzweig manifesto il principio — enunciato nel *Cantico dei cantici* — che "l'amore è più forte della morte", che ciò che sembra perire, cadere nel nulla e sorgere dal nulla, è in verità redento, è un "qualcosa". Hermann Cohen aveva elaborato — mediante una metafisica dell'analisi infinitesimale — una teoria secondo cui il differenziale riunisce in sé le proprietà del nulla e del qualcosa, è un nulla che allude a qualcosa e un "qualcosa che ancora sonnecchia nel grembo del nulla". Analogamente, in Rosenzweig, anche la morte non è un nulla assoluto, bensì un nulla che rinvia a qualcosa, alla redenzione e alla vita. I filosofi (come suona il solenne attacco del libro, in una sorta

di marcia funebre destinata a risolversi in un inno alla vita) hanno sempre cercato di rimuovere e di ignorare la morte, di "strapparle il suo aculeo velenoso" e di "togliere all'Ade il suo miasma pestilente". Hanno negato la paura che essa suscita in ogni essere, che "attende con timore e tremore il giorno del suo viaggio nelle tenebre".

È difficile, alla fine, sostenere che Rosenzweig abbia compiuto qualcosa di diverso dall'esorcizzazione della morte perseguita da tutte le filosofie contro cui polemizza. Anche il

suo "nuovo pensiero", infatti, non può impedirsi di trasformare — secondo le espressioni usate contro l'idealismo nella cosiddetta *Urzelle della Stella della redenzione* — "l'io comunissimo soggetto privato, io con nome e cognome, io, polvere e cenere" nell'uomo "trionfante con il ramo di palma in mano", che esce, come Giona, vincitore dal ventre della "balena" della morte. Rosenzweig sceglie soltanto un'altra strada: non il "crocevia, la *via Crucis*" della cultura cristiana, lo sforzo di autosuperamento e di autorealizzazione

nel tempo del mondo, ma quella dell'eternità futura ebraica. Dal giorno della sua drammatica conversione a Berlino, l'11 ottobre 1913, per lo Yom Kippur, allorché sperimentò il "crollo" di tutta la sua vita e fu costretto a scendere "nei sotterranei" e sotto le "volte" del suo essere, per accostarsi alla fede dei padri, "allo scrigno antico del tesoro, la cui esistenza non avevo mai dimenticato", Rosenzweig cerca nella tradizione ebraica, aperta ad una dimensione universale, la "porta" che dalla morte conduce alla vita, l'orienta-

mento che separa la stella e la croce, ma che le riunifica in una collaborazione complementare.

Per il cristiano la redenzione è già avvenuta nel passato, con la nascita di Cristo, che si insedia nel tempo del mondo e della storia facendone un presente soggiogato. Per lui ogni istante è un centro, certo di se stesso, un'epoca che struttura gli eventi secondo una prima e un poi: "Passato, presente e futuro, i tre che si spingono uno nell'altro incessantemente, e continuamente si trasformano, sono ora divenuti quiete figure, dipinti sui muri e sulle volte delle cappelle". Agli ebrei l'attimo mostra invece l'eternità in altro modo: non nell'espansione, simboleggiata dai bracci della croce, che si irradiano in tutte le direzioni, verso il tempo del mondo e inseguono l'eternità quale punto di fuga, ma nella concentrazione, nel "nucleo di fuoco" della stella. Il fatto è che il cristiano nasce pagano e diventa cristiano solo attraverso il battesimo (egli si trova in una continua lotta di autotrasformazione, "deve sempre allontanarsi da sé, rinunciare a sé", per riconquistarsi come cristiano), mentre l'ebreo nasce ebreo, si identifica col suo essere e nessun esilio riesce ad estirparlo da se stesso. Anzi, la diaspora spaziale, il vagare per il mondo e per il deserto, lo radica sempre di più nella sedentarietà temporale dell'eternità futura. Egli fa parte del popolo eterno, che stabilizza e rende quotidiana l'attesa del regno. "Davanti a Dio", cristiani ed ebrei — secondo la proposta conciliatrice di Rosenzweig — sono tuttavia chiamati ad un'opera comune: "A noi egli diede la vita eterna, accedendo nel nostro cuore il fuoco della stella della sua verità. I cristiani li ha posti sulla via eterna, facendo loro inseguire i raggi di quella stella della sua verità in ogni tempo fino alla fine eterna. Noi la contempliamo nel nostro cuore, la fedele immagine della verità, ma in cambio ci distogliamo dalla vita nel tempo e la vita nel tempo si distoglie da noi. Loro camminano invece seguendo la corrente del tempo, ma hanno la verità soltanto alle loro spalle; vengono, è vero, guidati da essa, poiché seguono i suoi raggi, ma non la vedono con i loro occhi. La verità, la verità intera, non appartiene quindi né a loro né a noi".

Come leggere questo libro inclassificabile, proteso tra la filosofia e la riflessione teologica, denso di metafore e di analogie, di toni edificanti e, insieme, provvisto di una sua coerente struttura, di folgorazioni di



dall'ebraismo un "pensiero nuovo" che rompesse con l'idealismo: nella lettura della *Religione della ragione* Rosenzweig trovò lo stimolo a riscrivere quel libro in un modo assai più radicale: a scrivere, cioè, la *Stella*.

Negli anni Venti un folto gruppo di intellettuali, spesso amici tra loro, dava vita, appunto, al "pensiero nuovo". Rosenzweig stesso, ripercorrendo la nascita della *Stella*, cita i nomi di Eugen Rosenstock, Hans Ehrenberg, Viktor von Weizsäcker, Rudolf Ehrenberg. La loro riflessione ruotava intorno ai temi del linguaggio e del tempo: il primo diviene l'organon della ricerca filosofica; il secondo è assunto come centrale nell'analisi dell'essere. Il dialogo diviene allora l'espressione del mutarsi del linguaggio nel concreto accadere del tempo: nella dialogicità si dispiega l'essere, che è temporale e linguistico.

Tra gli autori del "pensiero nuovo" vanno ricordati, almeno rapidamente, Ebner e Buber. Das Wort und die geistigen Realitäten dell'austriaco Ferdinand Ebner apparve quasi contemporaneamente alla *Stella*: l'autore insiste sull'esser-parlato della lingua, cioè sulla concretezza del divenire linguistico all'interno di una struttura dialogica che contrappone un *Io e un Tu*, entrambi originari. Secondo Ebner, che lesse la *Stella* restando colpito dalle molte analogie con la propria opera, la relazionalità costituisce il principio e la struttura stessa del reale. Nonostante una certa frammentarietà del pensiero ebneriano, Das Wort è forse il libro più simile alla *Stella* apparso in quegli anni.

Diverso è il discorso su Buber. Ich und Du (1923) rese popolare il "pensiero nuovo", delineando una filosofia dialogica fondata sul duplice rapporto *Io-Tu* e *Io-Esso*. L'esperienza umana, secondo Buber, si articola in due forme: la prima (*Io-Esso*) considera l'altro un mero oggetto di esperienza, manipolabile e utilizzabile; la seconda, che è sempre una relazione tra alterità irriducibili, si pone come rapporto tra un

Io e un Tu, ed è l'unica esperienza autentica, perché riconosce l'altro come altro. Rosenzweig lesse Ich und Du dopo aver pubblicato la Stella: è quindi da escludere un'influenza di Buber sulla formazione del suo pensiero e, forse, si può ipotizzare il contrario. Rosenzweig dichiarò la sostanziale estraneità della propria riflessione rispetto a quella di Buber: l'impostazione religiosa buberiana pone Dio come orizzonte ultimo, origine e punto di riconciliazione della dualità Io-Tu. Per Rosenzweig, invece, il linguaggio, in quanto concreto svolgersi e accadere dell'essere come temporalità, è l'orizzonte della realtà con cui la filosofia fa i conti. Dio non è riconciliazione, ma frattura dell'ordine temporale delle cose: la sua figura è quella della redenzione (in un significato non dissimile da ciò che scrive Benjamin nelle Tesi).

La radicalità del pensiero di Rosenzweig rispetto ai contemporanei, che pure si muovevano in una stessa prospettiva di ricerca, è data dalla rigorosa e assoluta temporalizzazione dell'essere; la struttura dialogica non è aprioristica o estrinseca, né tralascia una parte del reale (Buber, nel rapporto *Io-Tu*, mette da parte la creaturalità del mondo), ma è l'espressione, forse la metafora, del divenire dell'essere come tempo.



manifestarsi, e soltanto così, possiamo riconoscerla. Creazione e Rivelazione sono, in Rosenzweig, i fondamentali aspetti di questo Evento. Come in Schelling la critica dell'idealismo filosofico mette capo ad una filosofia della Rivelazione. Non si tratta, come si vede, di un tema accidentale, tantomeno di un'esigenza apologetica; è la stessa critica dell'idealismo, la stessa indagine intorno alle sue costitutive aporie, che obbliga ad affrontare, a pensare Creazione e Rivelazione (e Redenzione) come inscindibili momenti del manifestarsi del Presupposto. Ma qui iniziano nuovi, decisivi problemi. Con essi dovrà fare i conti ogni contemporaneo pensiero che almeno intenda non ripercorrere il metodo dell'idealismo.

In Rosenzweig l'immediatamente esistente è già-detto: esso è Dio, anzi: il Dio-che-crea. L'immediatamente esistente è qui già determinato. La positività dell'inizio è qui già

pensata come Dio, è già, insomma, rappresentata. L'inizio de *La Stella* sta nell'ambito della rappresentazione. Rosenzweig sembra non avvedersi delle conseguenze di tale approccio; egli sembra non interrogare con sufficiente radicalità l'inizio schellinghiano. L'inizio schellinghiano non coincide con la pura, immediata positività dell'esistenza, ma con l'assolutamente precedente ogni rappresentazione o "potenza" di rappresentazione. Se il Presupposto è Dio, esso si dà ancora nella forma del qualcosa determinato: ente tra enti — e non nella forma dell'assolutamente Puro, cioè nella forma dell'aprioristicamente impensabile e irrepresentabile. Nel suo inizio, la filosofia positiva di Schelling è soltanto tratta al positivamente determinato, e non si fonda, invece, sul determinato. Il Presupposto schellinghiano non è un determinato; quello di Rosenzweig sì. L'assolutamente esistente di Schelling non è già Dio. Per Schelling, all'inizio «bisogna abbandonare ogni cosa [...]

Dio stesso, perché anche Dio sotto questo riguardo non è che un esistente [cioè: un ente tra enti]. Immemorabile è il Presupposto di Schelling — per Rosenzweig, invece, Dio in quanto crea.

Dal punto di vista di Schelling, allora, la filosofia di Rosenzweig dovrebbe ancora definirsi religiosa: essa si vincola, cioè, nel suo principio, a un contenuto determinato. Possiede una radice positivamente rappresentabile. Ma, allora, come far valere quel comandamento semplice e tremendo: vattene, che chiama Abramo via da Ur dei Caldei? Eroico movimento del pensiero di Schelling: se la critica del nihilismo idealistico va pensata fino in fondo e se non vogliamo illuderci di superarlo semplicemente attraverso una qualche filosofia religiosa, è necessario far valere il Presupposto come l'Immemorabile-Irrepresentabile dell'esistente e, dunque, della stessa esistenza di Dio. D'altro canto, sono anche evidenti le ragioni che trattengono Rosenzweig dall'accedere alla fondazione

schellinghiana della filosofia positiva. Se Dio ha un Presupposto, se egli è in una «cieca eternità», nell'essere immemorabile, perché si dia la potenza della creazione, occorre concepire quell'essere alla luce di una possibilità originaria di essere-altro. Se Dio è espressione dell'essere immemorabile, allora bisogna che questo ne contenga la possibilità. Ma il rapporto tra Immemorabile e Dio vivente-creatore torna così ad essere concepito secondo uno schema discorsivo da potenza ad atto. E, in effetti, proprio da queste conseguenze Schelling ha cercato, lungo tutta la sua seconda filosofia, di liberarsi.

Tutta la ricchissima fenomenologia de *La Stella*, l'analisi del rapporto tra la «eterna via» del Cristianesimo e «la vita eterna» ebraica, è comprensibile soltanto alla luce di questa problematica. Il Dio di Rosenzweig è immediatamente Presupposto nel suo stesso donarsi. Nulla in lui di immemorabile o nascosto: manifesta radice dell'errare del suo popolo. Continuamente «tentato» dall'Imme-

morabile, continuamente «libero» di porre il nulla di nuovo invece che l'ente, il Dio-non-Pre-supposto di Schelling, oscillante tra nulla e creazione. Egli esige che si cerchi la sua faccia nascosta, e poiché questa ricerca è eterna, egli obbliga all'eterna via. Si tratta di due dimensioni del pensiero che si interrogano e inquietano reciprocamente. Che contrassegnano, come si è visto, forme di vita. Direi che esse formano una costellazione di idee inseparabili e mai unite. E di che cosa mai dovrebbe essere unità l'unità se non dell'assolutamente diverso?

