

Premessa

Per chi abbia voluto fare l'esercizio, non privo di fascino e di suggestioni intellettuali, del "pensiero ebraico", non ha potuto non verificare la rilevante incidenza (in-discontinuità?) tra le esperienze pre-filosofiche e lo svolgersi della riflessione filosofica. Ne è convinto, tanto per dare un primo esempio, E. Lèvinas che in Etica e Infinito ricorda come la lettura della Bibbia abbia costituito per lui un'esperienza "fondante", rispetto all'evoluzione del suo pensiero filosofico e, in particolare per la sua peculiare attitudine, che ha, per così dire, la valenza originaria «di pensare rivolgendosi a tutti gli uomini» (Etica e Infinito, Città Nuova, Roma 1984, pp. 46-47). Valenza originaria la quale affonda le sue radici, appunto, nell'ebraismo, dispiegatasi, in Lèvinas, come esperienza etica dell'«infinitamente altro», che detta i doveri sui quali va fondata l'alleanza con Dio.

Israele, le Scritture e la fatica dell'interpretazione, la storia tormentata di un Popolo, chiamato incessantemente alla testimonianza della fedeltà, costituiscono «una figura nella quale si mostra un modo essenziale dell'uomo e nella quale Dio viene all'idea/Sfida di un rovesciamento ontologico!» (L'aldilà del versetto, Guida, Napoli 1986, p. 54). Ma qui è consumata l'autonomia (pretesa!) del filosofare, costretto ad un continuo rimando alle radici del pensiero ebraico, alla etereogenità di questo rispetto alla tradizione metafisica dell'occidente, alla nuova lettura del rapporto soggetto-oggetto, non più solo in termini gnoseologici, speculativi, ma anche, ed essenzialmente, come recupero della relazione con la trascendenza, con l'altro, fatto «primordiale», «an-archico», che chiama a responsabilità e imprime una svolta decisiva al «pensiero», costretto ad andare al di là del pensare, per effetto dell'incontro con l'Altro, che lo mette in questione e lo conduce, come pensiero, oltre i limiti angusti, determinati, autoreferenziali della riflessione filosofica, all'etica.

Ciò che ci preme rilevare è come, proprio a questo punto (punctum crucis!) comincino a mettersi in gioco i destini del filosofare e quindi del pensare. E se si va alla ricerca di una conferma ulteriore, basta sostare di fronte ad un altro pensatore ebreo, H. Jonas, per il quale allorché tutte le risposte della teodicea sul «silenzio» di Dio, posto all'origine del male (o conseguenza!) sono esaurite, occorre cambiare registro e pensare a un Dio il cui «silenzio» è sì un ritrarsi, ma non per punire l'oltraggio dell'uomo nella storia, ma per esaltare, nella pur tragica parola dell'uomo, un nuovo modello di pensiero, che si renda responsabile di ogni articolazione e decisione, senza più alcuna possibilità di appello e di imputazione all'onnipotenza divina (H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, in H. Jonas, Gedanken über Gott, Suhrkamp Bibliothek, Frankfurt a. Main, 1994, p. 35 e ss.).

Si tratta di un'impostazione che assicura una notevole ricaduta sulla fatica e sulla responsabilità del pensare. Si pensi all'inevitabile individuazione del «modo» in cui l'essere viene chiamato a giustificarsi rispetto al nulla, e che impegna Jonas nella questione di un possibile «dover essere dell'essere», in quanto uno dei problemi della filosofia, che può costituire la cerniera con la gnoseologia e con il problema della valutazione, del valore.

La centralità del valore, come è facile rilevare, dà un significato radicalmente nuovo alla questione dell'essere, che per la sua giustificazione viene collocata, da Jonas, alla «valutazione» e al valore in generale, rivendicando l'essere e la sua continuità e fondando, quindi, la pretesa di essere «un dover essere dell'essere», cioè l'ineludibilità dell'essere come dovere, la doverosa vittoria dell'essere sul nulla.

E se facciamo ripartire tutto da Auschwitz e riportiamo tutto ad Auschwitz (pensare, filosofare, agire, credere!), con un'operazione tanto gravida di rischi, quanto ricca di aperture ermeneutiche sul secolo breve (!), non ci sarà riformismo intellettuale che resista alla ricaduta tragica di un evento, che non è un segmento drammatico della storia contemporanea, ma la parola teologica che dice l'autonegazione di Dio e rende le creature debitorie dell'esistenza e l'uomo responsabile nel «dare». «E l'uomo può dare, se nei sentieri della sua vita si cura che accada, o non accada troppo sovente, e non per colpa sua, che Dio abbia a pentirsi di aver concesso il divenire del mondo» (Der Gottes Begriff nach Auschwitz, cit, p.48). Non ci si deve stupire del fatto che Jonas, riferendosi al passo del Talmud Chullin 92, riprenda la certezza, accolta dalla fede popolare, che in ogni generazione vi siano trentasei giusti fra gli ebrei e altrettanti fra i gentili. Almeno

per impedire che il giusto perisca insieme con l'empio (assunzione pre-filosofica per eccellenza, che scardina la logica causale!) non può essere legittimata la domanda che ritorna insistente nella metafisica antica (e moderna) «perché l'essere e non piuttosto il nulla».

La forza drammatica dell'evento Auschwitz fa correre il rischio di inchiodare l'esercizio del pensare a quell'evento e, ancor di più, a legare indissolubilmente e irreversibilmente il pensatore/pensiero giudaico a quel fatto. Come abbiamo già rilevato, molto spesso i più significativi filosofi di origine ebraica partono e riconducono il blocco del loro "pensiero" ad Auschwitz: si pensi al lapidario titolo del saggio contenuto nella piccola raccolta jonasiana per la Suhrkamp Bibliothek, Gedanken über Gott e da noi citato: Der Gottsbegriff nach Auschwitz.

Per smentire, almeno in parte questa tendenza interpretativa, spesso di maniera, e per insistere sulla radicalità e originarietà di un esercizio di pensiero filosofico, credo basti lavorare con serietà su un filosofo giudaico che non è stato toccato, per semplici motivi anagrafici, da quegli eventi e, che come insinua e contestualmente giustifica Paola Ricci Sindoni nel suo bel volume (Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929), Ed. Studium, Roma 1987), proprio per questo ha tardato a imporsi adeguatamente all'attenzione degli studiosi.

Lasciamo ai ricchissimi saggi dei tanti specialisti che hanno voluto offrire alla rivista "Idee" una dovizia di analisi che farà sicuramente del fascicolo doppio nn. 52-53, 2003 il luogo di un confronto propositivo sul filosofo, il compito di mostrare la possibile radicalità di apertura del filosofare contemporaneo e la ricchezza dei temi e delle suggestioni.

Per parte nostra scopriamo, in anteprima gli esiti di cui si fa carico il preconizzatore coraggioso del Nuovo Pensiero (das neue Denken), il temerario ricompositore dell'unità infranta della parola dell'uomo e della parola di Dio. «Ciò che l'uomo percepisce nel suo cuore come suo proprio linguaggio umano è la parola che proviene dalla bocca di Dio. La parola della creazione, che in noi riecheggia e parla dal nostro interno, a partire dalla parola-matrice che sale direttamente dal mutismo della parola originaria, fino alla forma narrativa, perfettamente oggettivante tipica del passato, tutto questo è anche la parola che Dio ha pronunciato e che noi troviamo scritta nel libro dell'inizio» (La stella della Redenzione, Marietti, Casale Monferrato, 1985, p. 160).

Che cosa c'è di più originario e arcaico della fede in un nuovo pensiero (quanti sono oggi i cercatori di una fonte nuova e fresca!), guarito dalla malattia, una volta riconquistata la salute attraverso il recupero del Ge-

sunder Menschenverstand, dell'intelletto umano "sano", che si eserciti nel pensare dia-logico, e si fa pensiero narrativo che non è vinto dalla tentazione di ridurre "la complessità", decostruisce il fondamentalismo del pensiero logico, accoglie il pensiero della pluralità. Ce n'è abbastanza perché il pensatore d'occidente (anche l'ebreo colonizzatore!) sia sospinto a recuperare lo sguardo lungo sull'altro, sul mondo e su Dio. Per il nuovo pensiero, «conoscere Dio, mondo e uomo significa conoscere che cosa essi fanno o cosa accade loro in questi tempi della realtà» (Il nuovo pensiero, in *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Città Nuova, Roma 1991, p. 268).

Niente di più nuovo e di più ... antico dell'amorevolezza di un conoscere che si prende cura, nei tempi della realtà, di ciò che accade intorno e in alto.

Concludiamo, come al solito, con qualche spunto di lettura, intorno ai vari contributi qui pubblicati.

È stato importante aprire il volume con il contributo sempre prezioso di Xavier Tilliette, il quale legge la III parte della Stella della Redenzione, laddove Rosenzweig sviluppa il confronto tra Ebraismo e Cristianesimo (il primo definito "fuoco eterno" che arde nel cuore stesso della verità, il secondo "via eterna" verso la verità). L'Ebraismo che è già presso Dio, rischia di farsi sordo alla chiamata divina e quindi di autorecludersi nella propria autoreferenzialità, e di non ammettere alcun dialogo con l'altro; il cristianesimo (e Rosenzweig pensa al cristianesimo paolino) è sulla via, in cammino; esso è missionario nella sua essenza, e rischia di disperdersi nel mondo, restando impigliato alle sue tentazioni secolari.

Bernard Casper, teologo e filosofo tedesco già in efficace commercio intellettuale con noi, introduce la Stella leggendo la filosofia "esperiente" di Rosenzweig alla luce della categoria di "evento". Partendo dai "fenomeni originari" (Dio, mondo e uomo) e dunque dalla radice fenomenologica e neo-kantiana di Rosenzweig, Casper considera il pensiero di Rosenzweig soprattutto nella sua portata ermeneutica, sviluppando, nella chiusa, un confronto con Heidegger sulla scia degli studi di Loewith.

Giacomo Bonagiuso approfondisce la filosofia di Rosenzweig a partire dal confronto dialettico che si instaura tra "narrazione" e "tragedia". Mentre la lettura dell'eroe tragico presenta i tratti autoreferenziali della chiusura ad ogni comunicazione che valichi i confini del "Sé stesso" finendo per precipitare in un "orgoglioso" e "caparbio" silenzio, l'ermeneutica del mito ebraico (in specie la Genesi e la creazione dell'uomo) consente a Rosenzweig di sorpassare l'assenza di voce contenuta nel trágos e di aprire l'uomo al dialogo ed alla rivelazione d'amore,

fino ad approdare ad una vera filosofia narrante che rimette in discussione l'essenza come radice di senso dell'essere, in favore di una temporalità che guarda al futuro come sua origine. A Bonagiuso, tra l'altro, il merito e il plauso per i risultati ottenuti tenendo personalmente le fila dei rapporti con tutti gli autori dei saggi pubblicati.

Francesco Camera sviluppa una interessante e approfondita analisi dei debiti e delle questioni "in comune" tra Rosenzweig e Lévinas. Se è vero che Lévinas ammette nell'introduzione a Totalità e Infinito il suo debito "troppo presente per poter essere citato" nei confronti di Rosenzweig e del suo Stern der Erloesung, è pur vero che questioni come quelle della relazione tra Sé e Altro hanno avuto un esito (talvolta "vertiginoso") proprio negli sviluppi levinasiani.

Francesco Paolo Ciglia più volte cimentatosi, con importanti risultati, col pensiero ebraico, presenta l'inedita anima della sua attuale ricerca (che confluirà in una monografia) delle relazioni teoretiche tra il pensiero di Rosenzweig e quello di Agostino. Infatti, se Rosenzweig cita Agostino spesso per farne polemica, è pur vero che il pensiero "segreto" che percorre la Stella contrae – in specie sul tema del "miracolo" – un debito nei confronti del pensatore cristiano.

Massimo Giuliani si sofferma sull'opera di E. Fackenheim per sviluppare aporie e esiti problematici del pensiero della Stella. Secondo Giuliani il fatto che Rosenzweig non assistette all'olocausto e alla follia del nazionalsocialismo tedesco del Reich, rappresenta – per un pensiero del dopo-Auschwitz – una sorta di limite impensato che, rielaborato e riproposto, non può che precipitare la teoresi di Rosenzweig in una sorta di empasse.

Nunzio Bombaci presenta una lettura "filosofica" ed "esistenziale" del rapporto epistolare (inedito) tra Buber e Rosenzweig (da notare che in appendice pubblichiamo uno stralcio di brani che ridiscutono il rapporto tra "rivelazione" e "legge" nel carteggio tra i due autori e che è una vera novità editoriale), intessuto non solo di confidenze, ma di un ripensamento delle tematiche filosofiche e teologiche inerenti la complessa opera di traduzione della Scrittura, cui i due autori lavorarono insieme fino alla morte di Rosenzweig.

Emilio Baccarini, tra i primi a introdurre in Italia il pensiero ebraico e i temi della "differenza" tesse un rapporto – in merito al concetto di "rivelazione" – tra Rosenzweig, Buber e Heschel. Se in Rosenzweig la rivelazione è tutta inscritta in quella "grammatica dell'amore" che dischiude all'altro e al senso di ogni rapporto; in Buber è il versante relazionale dell'incontro a stabilire la centralità della relazione sulla soggettività; in

Heschel è il punto di vista di Dio ad essere letto come pathos e come sofferto modo che l'Assoluto palesa al mondo per comunicare la propria legge.

Infine il saggio di Emilia D'Antuono che approfondisce lo scenario del cosiddetto "pre-mondo perenne", ovvero del "paganesimo" originario che, secondo Rosenzweig, è iscritto – come una sorta di presupposto o di fondamento, ad ogni possibile rivelazione d'amore. Il mondo mitologico, "polisemico" ed inquietante, fornisce quel substrato mitico sul quale la parola della rivelazione trova orecchie, e il Wort originario trova Antwort in grado di acconsentire. Inoltre la D'Antuono approfondisce anche la componente "estetica" dell'arte "pagana" che la Stella pone in risalto, e su cui invece la critica spesso è stata distratta.

Mentre si andava in stampa, abbiamo appreso la notizia della scomparsa del prof. Giovanni Santinello, emerito dell'Università di Padova e già docente di Storia della filosofia nell'Università di Lecce.

Al prof. Santinello dedichiamo questo fascicolo di "Idee".

Mario SIGNORE