

Giacomo Bonagiuso

L'EROE TRAGICO E LA FILOSOFIA NARRANTE  
*Franz Rosenzweig e la genesi del Nuovo pensiero*

«Tutta la fiducia nella verità riposa su una fiducia ultima, e cioè che il terreno su cui poggia la verità con i propri piedi sia in grado di reggerla. La verità è essa stessa il presupposto ultimo della verità e non lo è in quanto verità, che si regge sui propri piedi, ma in quanto dato di fatto su cui si fa affidamento».

F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*

*Il soggetto: un singolo peculiare dotato di carattere*

Nella nota e vasta polemica mossa da Franz Rosenzweig contro la tradizione idealistico/occidentale – *la venerabile comunità dei filosofi dalla Jonia fino a Jena* – trova spazio anche quella che egli ha definito provocatoriamente «psicologia negativa». La posizione de *La stella della redenzione* su questo punto non potrebbe apparire più netta<sup>1</sup>. Anche del soggetto

---

<sup>1</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, edite da M. Nijhoff a Haag/Dortrecht, ordinate in quattro sezioni: I. *Briefe und Tagebücher*, 2 voll., Haag 1979; II. *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976; III. *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dortrecht 1984; IV. *Sprachdenken im Übersetzen*, 2 voll., Dortrecht 1984. Per l'edizione italiana di *Der Stern der Erlösung*, dalla quale, per comodità del lettore,

conoscente e volente intorno al quale è ruotata l'intera storia del pensiero – l'io – la filosofia idealistica avrebbe saputo mettere in ombra gli aspetti più eclatanti e di per sé evidenti. E infatti, per Rosenzweig,

rimane una delle acquisizioni più stupefacenti di Kant aver fatto dell'io, del dato più ovvio e di-per-sé comprensibile della coscienza il problema per eccellenza [...]. Dell'io conoscente egli insegna che si dà solo in ciò che esso conosce, dunque in rapporto ai frutti e non se ne dà conoscenza "in sé". E persino dell'io volente, egli sa che la moralità vera e propria, merito e colpa delle azioni, anche delle nostre azioni, ci rimane sempre celata<sup>2</sup>.

Secondo Rosenzweig, l'uomo, come tale, è invece «un fatto» (*die Tatsache*); e come tale, per di più, è un che di indubitabile e, perciò, indimostrabile, al di là di ogni psicologia negativa fondata dall'idealismo, o della conseguente psicologia *senz'anima* del primitivo comportamentismo di stampo wundtiano. Il tentativo gnoseologico di approdare ad una dimostrazione logica dell'io – come in precedenza mostrato, su altri versanti de *La stella della redenzione*, per quanto riguarda il mondo e Dio – finisce miseramente per perdersi nel nulla proprio di ogni sapere dimostrativo. Anche sul versante soggettivo, quindi, Rosenzweig assume come punto di partenza del proprio itinerario speculativo quel *nulla del sapere* intorno all'uomo che è stato appunto il risultato della cosiddetta psicologia negativa. Se con Kant il soggetto non sa più se stesso se non come teatro o sfondo di condizioni trascendentali su cui si svolgono atti concettuali e movimenti di pensiero, e se con Hegel il circolo della scienza si muove *dal pensiero al pensiero* – fondandosi per altro proprio nell'elemento del pensiero –, il nulla su cui si stagliano la sintesi a priori o la dialettica del divenire può ben essere il principio idoneo a compiere un'inversione. Questo nulla, il *nulla del sapere* soggettivo, – in quanto determinato e in quanto relativo – può fungere da luogo su cui ricostruire la

---

traiamo le citazioni testuali (salvo quando indicato diversamente) cfr. ID., *La stella della redenzione*, tr. it. E a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1985 [di seguito indicata con SR seguita dalla sola pagina di riferimento], p. 65.

<sup>2</sup> *Ibidem*. «Si doveva pur pensare almeno una volta l'assurdo. Infatti il senso profondo del molto abusato *credo quia absurdum* è che ad ogni fede occorre come presupposto un *absurdum* del sapere. Quindi, perché il contenuto della fede divenga ovvio è necessario che quanto è, in apparenza, ovvio per il sapere sia bollato come assurdo. Questo è avvenuto via via a tutti e tre gli elementi del contenuto del sapere, Dio, il mondo e l'uomo: per Dio è avvenuto già agli albori del Medioevo, per il mondo all'inizio dell'età moderna, per l'uomo al principio dell'ultimo secolo». *Ivi*, pp. 65-66. Per il complesso rapporto tra Rosenzweig e Kant si veda I. KAJON, *Storia della filosofia e filosofia ebraica. L'interpretazione di Kant in Franz Rosenzweig*, in AA. VV., *La storia della filosofia ebraica*, Cedam, Padova 1993, pp. 305-338.

provocatorietà della domanda sull'uomo.

Qual è quindi il vero essere dell'uomo? Rosenzweig elegge ad interlocutori privilegiati Goethe e il *Libro di Qohelet* al fine di mostrare come sia la *transitorietà* la categoria propria dell'uomo e come essa sia invece estranea al Dio biblico – *l'eterno* – ma anche agli *dèi viventi* del pantheon greco – gli immortali –:

l'uomo è perituro, essere perituro è la sua essenza così come l'essenza di Dio è di essere immortale ed assoluto e quella del mondo è d'essere universale e necessario [...]. L'essere dell'uomo [è] essere nel particolare<sup>3</sup>.

Rosenzweig riprende la celebre immagine di Goethe sulla differenza abissale che esiste tra la vita degli dèi e quella degli uomini: *che cosa differenza gli dèi dagli uomini? Che davanti a quelli passano molte onde, noi, l'onda ci alza, l'onda ci inghiotte e ci inabissiamo*. Anche l'*Ecclesiaste*, d'altra parte, insiste sulla transitorietà della vita umana e sulla permanenza, invece, del mondo come tale: «generazione va, generazione viene, ma la terra rimane in eterno»<sup>4</sup>. Questa datità dell'uomo si traduce anche in una limitazione gnoseologica: egli, infatti, pur tentando di conoscere tutto ciò che lo circonda, è costretto ad arrendersi di fronte all'oggetto proprio del suo sapere che gli è costantemente sovraordinato:

il sapere non sta sotto di lui come per Dio, non sta intorno a lui ed in lui come per il mondo, ma sta sopra di lui [...]. Egli non è quando il sapere cessa, ma è prima che il sapere cominci<sup>5</sup>.

L'uomo, tuttavia – transitorio dal punto di vista temporale ed ignorante per quanto riguarda l'oggetto proprio del conoscere – non si lascia facilmente *mettere in bottiglia*; l'uomo, proprio in quanto non-è un'astrazione concettuale, né un'impassibile strumento d'una provvidenza necessitante o d'una astuzia razionale che può dominarne le sorti, è capace di gridare costantemente il suo «io sono qui» contro ogni pretesa dell'universale che lo

<sup>3</sup> SR, pp. 66-67.

<sup>4</sup> QOHELET, 1,4. Gianfranco Ravasi così commenta: «La terra “eternamente” ferma assiste indifferente alla morte delle creature viventi e alla nascita di nuovi esseri. Essa è come un palcoscenico fisso sul quale si passa ininterrottamente dalla tragedia alla danza. [...] Nell'originale ebraico [infatti] è solo “la” terra ad avere l'articolo perché essa è l'unica che permane, fissa nella sua glaciale indifferenza; le generazioni sono senza articolo, sono mille e mille, diverse eppur senza significato, specificità e identità». G. RAVASI, *Qohelet*, Mondadori, Milano 1997, p. 77.

<sup>5</sup> SR, p. 67.

minacci di un incomprensibile annientamento attraverso la forza propria che gli è data dal suo essere particolare, ovvero dalla sua più intima fattualità: la peculiarità (*die Eigenheit*)<sup>6</sup>. L'uomo è dunque originariamente e costitutivamente un singolo peculiare, ovvero un singolo gettato in uno spazio infinitamente vuoto, che nulla sa degli altri singoli a lui vicini proprio in quanto gli è ignota anche l'esistenza di un *vicino*: egli potrebbe essere ovunque; e, difatti, è *dovunque*:

questa peculiarità dell'uomo è quindi qualcosa di diverso dalla individualità che egli assume in quanto singolo fenomeno all'interno del mondo. Non è una individualità che si separi da altre individualità, essa non è una parte<sup>7</sup>.

Questa originarietà peculiare, questo insistere in un luogo che non rivela i suoi confini ma anzi li dilata costantemente oltre ogni sguardo comprendente, questa solitudine storica e gnoseologica che nulla vuol sapere al

---

<sup>6</sup> La rivolta del Singolo alle pretese totalizzanti del Sistema è esposta da Rosenzweig nel celeberrimo *incipit* de *La stella della redenzione*. Qui il tema della singolarità – cifra e perno dell'*individuum* – ruota attorno alla questione dell'origine della filosofia. Per Rosenzweig il pensiero filosofico trae la propria linfa e il proprio carattere a partire dalla nullificazione della morte. Ma è proprio l'ineludibilità del suo essere un *nulla* fattuale e terribile a fare della morte l'*incipit* primo della ricerca filosofica, l'arcano da cui si origina il verbo del pensiero umano. Alla *meraviglia* prima platonica («*codesta meraviglia è veramente da filosofo, né altro inizio ha il filosofare all'infuori di questo*»). PLATONE, *Teeteto* in *Tutte le opere*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Sansoni, Milano 1993, p. 182) e poi aristotelica («*gli uomini hanno incominciato a filosofare ora come in origine a causa della meraviglia*»). Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, ed. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991 [libro A, 982b, 13-15]) posta all'origine del filosofare, si contrappone drasticamente un inizio a partire proprio dall'ineludibile realtà della morte. Qui, il netto rifiuto della nullificazione dello statuto ontologico della morte – operato arbitrariamente, per Rosenzweig, dall'intero canone ellenico/occidentale confluito nell'idealismo al fine di mostrare la propria radicale mancanza di presupposti – ripropone la questione del principio sotto una luce del tutto diversa. Se la morte è un nulla, ma il nulla della morte è la tragedia della creatura, questo nulla è più che mai fattuale; esso è dunque un *qualcosa* e – pertanto – ogni nuovo nulla della morte è un inedito ed ineludibile *qualcosa* che ne amplifica e rafforza lo scandalo. Vano appare, quindi, ogni tentativo *idealistico* di esorcizzare la portata reale della morte tramite la negazione dell'abisso operata per mezzo della dicotomia anima/corpo («*Che la paura della morte nulla sappia di una pretesa divisione in anima e corpo, che essa urla: io, io, io! e non voglia saperne di far risalire la paura esclusivamente al "corpo", che importa questo alla filosofia?*»). SR, p. 3), o per mezzo dell'invenzione *pietosa* della Totalità («*Poiché, certo, un Tutto non morrebbe e nel Tutto nulla morirebbe. Soltanto ciò ch'è singolo può morire*»). *Ivi*, p. 4).

<sup>7</sup> «Solo l'uomo può, lui solo, l'impossibile, può conferire durata all'istante e lo può perché egli stesso porta in sé [...] la particolarità. Per lui soltanto la particolarità non diventa una "individualità" parziale bensì resta l'illimitata peculiarità del "carattere"». SR, p. 67-68.

di fuori del proprio fattuale nulla, appartengono all'uomo ancor prima del suo costituirsi come cifra del mondo. La peculiarità, quindi, appartiene ad un singolo che non può ancora dirsi tale, ad un singolo che non ha voce per chiamare avanti a sé ogni differenza legittimandola col conferimento del nome. Egli appare originariamente come *l'uomo solo*, ontologicamente anteriore alla «chiamata» (*Wort*) che gli conferisce l'indizio del suo esistere, e alla «risposta» (*Antwort*) che gli fornisce lo strumento linguistico per costruire un mondo come unità. L'uomo, originariamente, è quindi un *tutto* che esclude da sé nulla, ché solo nulla gli appartiene e tuttavia solo nulla gli consente di appartenere all'esistenza.

### *L'autoreferenzialità del sé*

Gli attributi propri dell'individuo umano, del singolo peculiare dotato di un proprio carattere, debbono tuttavia aprirsi, dialetticamente, ad una fase di negazione, preludio necessario al riconoscimento di una libertà peculiare: questa apertura all'altro, secondo Rosenzweig, avviene originariamente proprio all'interno della dialettica della libertà.

L'individuo ha infatti di fronte a sé – e ciò, crediamo, giunga a Rosenzweig dalla interpretazione kierkegaardiana della libertà adamitica come sintesi paradossale di innocenza e di ignoranza – un'illimitata possibilità d'azione che, gettandosi nel nulla d'ogni possibilità, finisce per rimanerne impigliata, de-terminata. La libertà del singolo originario non è circoscritta da cose, non è limitata da orizzonti di senso pre-costituiti ed è perciò «incondizionata» (*un-bedingte*), non presupponendo null'altro che nulla, e non già «la cosa». Tuttavia, pur nell'ambito illimitato che lo caratterizza, il singolo peculiare resta pur sempre un finito, in quanto necessariamente inscritto nell'orizzonte temporale. La singolarità umana, a differenza di quella divina, nel «no» pronunciato dalla libertà contro il nulla dell'origine – ovvero nella negazione libera del proprio cominciamento – si trova di fronte ad una realtà sia pure illimitata, ma finita:

la libertà umana è finita, ma in conseguenza della sua immediata origine dal nulla negato, è incondizionata, non-determinata-da-cose, è libertà che presuppone nulla e solo nulla, e non presuppone cose di alcun genere. Dunque essa non è, come quella di Dio, libertà per l'azione, ma libertà per il volere,

non libera potenza, ma volontà libera<sup>8</sup>.

In tale diversità tra uomo e Dio – condotta lungo i binari della libertà e dell'infinità – s'è già aperto, per Rosenzweig, lo spazio proprio del con-essere strutturale che lega, nella differenza, Dio e uomo, e che consente al primo uomo di decifrare il nulla che lo chiama dall'origine come *creazione*, e quello che lo re-clama dal futuro come *trans-creazione*. Lo JHWH che passeggia con Adam nell'Eden del *Genesi* rappresenta ancora il necessario prologo attraverso cui leggere la differenza come comunione delle diversità nel fine unico dell'amore<sup>9</sup>. Infatti, mentre in Dio potere e volere coincidono appieno – tanto che la creazione è libero gesto della volontà divina che si traduce in azione e fatto attraverso la semplice articolazione del verbo *barà*<sup>10</sup> –,

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>9</sup> Rosenzweig circoscrive con lucidità la differenza che separa il *Nuovo Pensiero* dall'idealismo, e lo fa attraverso un'analisi grammaticale dell'*incipit* di *Genesi*, e del *Cantico dei Cantici*. Tramite *Genesi*, Rosenzweig mostra come la creazione sia istituita dalla parola, coronata dalla parola (la chiamata di JHWH ad Adam) e conclusa tramite la parola (la risposta di Adam), mentre, il *Cantico dei Cantici* viene analizzato da Rosenzweig in funzione della sua fenomenologia dell'amore. Si tenga presente, anche, che nel singolo fattualmente posto, secondo Rosenzweig, vive già l'interlocuzione stessa alla parola-creatrice di JHWH, ma che tale interlocuzione può avvenire soltanto come risposta alla chiamata che squarcia la tenebra della solitudine del sé. Cfr. *ivi*, p. 199-201. Se è già il conferimento del nome proprio – Adam – , in potenza, a porre in essere un dialogo tra due diversi legati dalla differenza per il tramite di una parola comune, è solo la stretta porta del peccato e della morte a realizzare, in atto, il dialogo, ponendo Adam nella condizione esistenziale di rispondere all'interlocuzione divina. Cfr. *ivi*, p. 165. Se Adam non fosse "altro" da Dio non potrebbe dire d'esser nudo né ascoltare la pro-vocazione della morte come fatto proprio della vita creaturale, perché si è nudi soltanto di fronte a qualcuno che ci osserva e ci chiede una risposta, e si può morire soltanto come vita aperta all'oltre della trascendenza. Entrambe le risposte possono tuttavia avvenire, rispettivamente, solo tramite la parola e il tempo. Da qui prende le mosse la via rosenzweighiana che collega l'istituzionalizzazione della parola all'anima stessa della Legge, a quel comandamento che – come *corpus* della *Torah* – può risuonare *semplicemente* come dovere d'amore, di un amore *forte come la morte*. In questo, appunto, consiste l'imperativo etico del precetto ebraico [*Mitzwah*]. Per i suggestivi scenari della fenomenologia dell'amore in Rosenzweig si veda *ivi*, pp. 167-176 e 185-198.

<sup>10</sup> Nel *Genesi* l'operato di JHWH è espresso quasi sempre dal verbo ebraico *barà* che, pur significando l'atto del *fare* – e non designando esplicitamente una *creatio ex nihilo* – connota tuttavia l'azione divina come un *fare peculiare*, e mai come un costruire umano. Il *barà* ebraico indica piuttosto l'atto di separare, l'atto con cui Dio separa il distinto dall'indistinto. D'altra parte l'azione creatrice di Dio è quella immediatamente conseguente l'articolazione del linguaggio: JHWH dice e tutto accade secondo la forza della parola. La versione dei LXX, dovendo far aderire la semantica ebraica alle strutture della lingua greca, cercò di rendere la specificità del verbo *barà* con *poieo*. Su questo si veda JENNI – WESTERMANN, *Dizionario*

nella libertà umana il potere è negato sin dall'origine, anche se il volere umano è altrettanto incondizionato e sconfinato quanto la potenza di Dio.

Tale distanza incolmabile tra creatore e creatura si traduce anche in termini morali: «in Dio “essere buoni” significa fare il bene, nell'uomo: volere il bene». Ma è proprio tale peculiare libertà umana ad essere straordinaria all'interno del mondo dei fenomeni: essa, da un lato «appare come un contenuto in mezzo agli altri», ma nel mondo stesso della vita «essa appare come un “miracolo”», proprio perché «diversa da tutti gli altri contenuti»<sup>11</sup>. L'uomo vivo, come dice Rosenzweig, – ovvero il «sé» più nascosto ed impenetrabile dell'individuo – si rispecchia nel mondo tramite una serie di azioni. Azioni nominanti, all'inizio, che tuttavia, da sole, hanno il potere di costituire un mondo – che tuttavia già *c'è* come *creato* – sotto il segno della gravidanza. Il «sé» è dunque una tale libertà che, seppure finita nelle sue espressioni compiute, è parimenti infinita nel suo anelare ad altro e nel suo tendere ad una più compiuta designazione del cosmo.

Così accade di contro che, costruitosi un ambito, all'interno di questo il «sé» si identifichi con il risultato limitato della sua azione, non accetti l'erranza nomade della sua radice, e si riconosca nella sua finitezza chiudendosi all'interno dei suoi confini, occupandoli in senso temporale, spaziale ed etico, abbracciandone completamente ogni ambito, e divenendo quindi una volontà caparbia, un «orgoglioso tuttavia», una peculiarità testarda che implode all'interno delle pieghe del carattere:

il sé è ciò che sorge in questa usurpazione della volontà libera sulla peculiarità, come “e” di caparbità e carattere. Il sé è assolutamente chiuso in sé [...]. Il sé non ha relazione alcuna con i figli dell'uomo, ma sempre e soltanto con un unico uomo, con «sé» appunto<sup>12</sup>.

Risulta evidente, quindi, come il *sé caparbio* che non comunica nulla all'altro da sé – incapace com'è di distinguere e/o riconoscere altro oltre il suo limite – non possieda alcuna dimensione plurale: la personalità dell'individuo, il carattere proprio, non può essere posto in relazione, non può essere comparato.

---

*teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Genova 1990; D. ARENHÖVEL, *Genesi. Preistoria. Memoria dei Patriarchi, Storia di Giuseppe*, Cittadella, Assisi 1986; G. RAVASI, *Antico Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1991, e ID, *Il racconto del cielo*, Mondadori, Milano 1995; S. QUINZIO, *Un commento alla Bibbia*, 4 voll., Adelphi, Milano 1972 (ora in vol. unico, 1991<sup>1</sup>); P. E. TESTA, *Genesi. Introduzione. Storia primitiva*, Marietti, Genova 1969.

<sup>11</sup> SR, p. 70.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 71.

E, tuttavia, del «sé» è assolutamente impossibile disfarsi perché esso è inscindibilmente legato all'unicità del singolo. Il «sé» non s'identifica con uno qualsiasi dei figli dell'uomo, ma con l'uomo stesso: Adam. E questo Adam, posto nell'Eden, è fatto come *icona* di Dio, come suo specchio fedele, come immagine e stampo, come presenza nominante nel paradiso creato da JHWH. Adam è realmente proprio come Dio, solo che egli «è finitudine laddove quello è pura infinità»<sup>13</sup>, ma egli, prima di divenire Adam, come consapevolezza e carattere, è anche tal quale *un pezzo di mondo*. Adam, nel giorno della nascita naturale, non ha ancora acquisito il carattere e la peculiarità del «sé», ed è quindi *un'anima bella*, anche di fronte alla sua stessa coscienza. È il «sé» – in un giorno ben preciso della vita – ad irrompere nell'uomo (in Adam come in ogni creatura naturale) e ad assalirlo *come un soldato in armi*:

l'irruzione del «sé» [...] depreda [l'uomo] in un sol colpo di tutte le cose e i beni che egli si vantava di possedere. Egli diviene totalmente povero, ha ormai soltanto «sé», conosce solo sé, nessuno lo conosce, poiché qui non c'è nessuno al di fuori di lui. Il «sé» è l'uomo solo, nel senso più duro del termine<sup>14</sup>.

Rosenzweig insiste parecchio sul *giorno preciso* in cui il «sé» prende *per sé* tutto l'individuo; egli è convinto che il carattere dell'individuo non divenga gradatamente nel tempo, ma si manifesti improvvisamente nell'uomo in un istante preciso dell'esistenza. Come a dire che la caparbia del «sé», inscritta nella volontà come cifra caratterizzante l'individuo, si manifesta repentinamente nelle prove decisive cui la libertà è soggetta. Anzi, il *giorno preciso* con cui il «sé» espropria la volontà, facendone virare i connotati verso l'orgoglio e l'arroganza, indica tutt'altro che una maturazione graduale del soggetto, quanto piuttosto una subitanea e determinante – quanto tragica – scelta della libertà dell'io.

Diventare *un* individuo significa, per Rosenzweig, porsi al di fuori della necessità del mondo naturale pur continuando ad occupare uno spazio reale all'interno di quello stesso mondo; trovarsi per un'intera notte «faccia a faccia» col nulla e, tuttavia, non lasciarsi tentare dalla scappatoia delle vie assolutamente contro natura<sup>15</sup>. Lo scandalo delle nascite perennemente rinnovate – irruzione non razionale ma reale all'interno del sistema del mondo – pone il Soggetto come un Giano bifronte nei confronti del cosmo: da

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 4.



un lato, infatti, egli è *un pezzo di mondo*, tal quale le cose create; ma, d'altro canto, egli è nel mondo come un ospite – un *cittadino in una patria* – in grado di leggerne il senso, ed anzi, di conferirgliene uno tramite la capacità d'ascolto e la facoltà di parola<sup>16</sup>.

Ma, per far ciò, è necessario che il «sé» – questa sorta di *daimon* – assalga l'uomo, per la prima volta, mascherando il proprio volto con l'effigie di *eros*, per convivere sempre nell'uomo, entro ogni vita d'uomo, fino all'estremo dell'esistenza quando il «sé» può mostrare la maschera di *thà-natos*. L'uomo, *trans-creazione* all'interno della creazione, cosa *molto buona* rispetto alle cose semplicemente *buone* del mondo tutto, annuncia sin dal suo apparire la soglia stessa su cui s'innesta il suo esistere: la morte. Una morte intesa come

*ultraterreno* entro la dimensione terrena [...] qualcosa *di altro* dalla vita che tuttavia appartiene alla vita e solo alla vita, [qualcosa che] è stato creato insieme alla vita come suo *estremo*, e che tuttavia fa presagire un compimento solo *oltre* la vita stessa<sup>17</sup>.

È come se la finitezza inscritta nell'esistenza richiamasse la creatura a un dialogo con l'altro da sé, a fare i conti con la *sequela mortis* che è il recinto della vita, imparando a fissare i tratti della propria stessa fine, soglia e «porta» (*Tor*) per l'«oltre» (*über*). L'*eros* della nascita – l'*eros* naturale dell'accoppiamento – infatti, lungi dall'essere relativo a un'esperienza di incontro con l'altro, spinge invece proprio all'occupazione d'ogni alterità circostante. Così, piuttosto che manifestarsi come amore *per* l'altro, il «sé» è rivelativo di un'usurpazione caparbia dello spazio e del tempo. Tanto che l'oggettivazione della morte creaturale – morte d'altri – appare piuttosto come un regredire del «sé» ad uno stato d'autoconservazione perenne.

A tal proposito è d'uopo connettere il nodo tematico costituitosi tra *e-ros*, *thà-natos* e predominanza del «sé», con il mito narrato dalla *Epoepa di Gilgamesh*, del quale Rosenzweig parla a proposito dell'eroe tragico preattico. Lo stessa leggenda di Gilgamesh rende tangibile – come figura narrata del mito – il *nexus* portante che lega l'erotica rosenzweighiana, il tema della morte e l'avvento caparbio e violento del «sé» nell'individuo. Il risveglio del «sé», nell'uomo Gilgamesh, è, infatti, strettamente congiunto al tema dell'amore dell'eroe; a questo fa seguito il racconto interminabile delle imprese, mentre la vicenda eroica si chiude nell'incontro che Gilgamesh

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 13-15.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 165 (corsivi miei).

*vive con thàntos*. Incontro *vissuto* nel senso più pregnante del termine. Infatti, la morte tocca dapprima non già l'eroe, ma l'amico. *Thàntos* appare come assolutamente oggettivata, e quindi non come delirio o sogno, ma come realtà vissuta sotto gli occhi del «sé».

In quest'episodio conclusivo dell'epopea, l'eroe

non può parlare né tacere, ma neppure si sottomette; tutta la sua esistenza diventa superare con successo quest'incontro; la sua vita assume così la morte, la sua propria morte, che egli ha scorto nella morte dell'amico, come unico contenuto<sup>18</sup>.

Secondo Rosenzweig, il giorno della morte dell'individuo, è come un gioioso ritorno alla nascita per il «sé» superstite: infatti, in tal modo,

la morte naturale fa sì che divenga manifesto anche all'occhio più miope che la personalità deve lasciarsi spersonalizzare e l'individuale deve lasciarsi rigenerare [...]. Nell'intervallo tra queste due nascite del *daimon* si trova tutto quanto si rende a noi visibile del «sé» dell'uomo<sup>19</sup>.

Per tali ragioni Rosenzweig considera la vita come una parabola che transita sempre nell'ignoto: il «sé», infatti, non conosce mai né la sua origine né la sua meta ultima. Il «sé» ha soltanto cognizione del tragitto, dello sviluppo di questa parabola, e ad esso aderisce nel suo supremo *distacco da tutte le relazioni della vita*, nella sua solitudine sconfinata e vasta, attestata dalle figure arcaiche del mito. Tale «sé» è *l'uomo meta-etico*, l'artefice della *pòlis* e del *nòmos*; ma anche la pretesa vivente d'essere *mètron* d'ogni cosa. È questo tipo d'uomo che, infine, si traduce nel "silenzioso" eroe della tragedia attica. Il prototipo eroico dell'epopea di Gilgamesh è, infatti, considerato da Rosenzweig l'antesignano del mito greco. Il carattere che lega le due tipologie eroiche è quello del *silenzio*. Per quel Gilgamesh che ha sperimentato oggettivamente e *de visu* la realtà di *thàntos* nella morte dell'amico «il mondo con la sua alternanza di grida e silenzio si rende estraneo»<sup>20</sup> e non resta quindi che tacere. Secondo Rosenzweig, dunque, l'eroe tragico ha soltanto un linguaggio che gli corrisponde alla perfezione: il silenzio.

Proprio per questo il tragico si è costruito la forma artistica del dramma, per

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 75 (corsivo mio).

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 81

potere mettere in scena il silenzio<sup>21</sup>.

Infatti «la poesia drammatica [...] conosce solo il parlare e solo per questo il silenzio diventa in essa eloquente». È proprio tacendo che l'eroe decostruisce i ponti che potrebbero collegarlo, nella lingua, a Dio e al mondo. Infine, secondo Rosenzweig, gli eroi attici non hanno affatto acquisito, nel tempo, una più ampia capacità di parola; il loro abito resta quello del silenzio. Con Sofocle ed Euripide «essi non imparano per niente a parlare, imparano [*semmai soltanto*] a destreggiarsi nel dibattito»<sup>22</sup>.

Al contrario del mito occidentale, invece, il mondo orientale – indiano e cinese in special modo – non ha introdotto il carattere tragico all'interno del suo universo rappresentativo: infatti, nel modulo rappresentativo orientale, la ricerca della perfezione (ovvero il raggiungimento della stessa da parte della casta dominante) libera l'uomo da ogni accidentale particolarità del carattere, facendone un santone privo di dilemma ed eroismo, una sorta di mago che ha espunto da sé ogni dramma, e che – con ciò – «è redento da tutto», ma «non però dalla propria perfezione»<sup>23</sup>.

Il Buddismo, in particolare, attraverso la sua dottrina del superamento del «sé» perviene all'estinzione dell'individuo peculiare; estinzione effimera e del tutto formale, nota Rosenzweig, poiché l'uomo – come Dio e il mondo – «non si lascia mettere in bottiglia»<sup>24</sup>, non si lascia negare, «poiché tanto nel superare, quanto nell'occultare colui che supera ed occulta è tuttavia ancora l'uomo»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 77-78.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 67

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 79. Così come il mondo e Dio, anche l'uomo è; ovvero *esiste*, e la sua esistenza, il suo «*sono qui*» si staglia sempre come baluardo ineludibile contro ogni tentativo nichilistico che tenti *di ridurne a zero l'ovvia comprensibilità*. Il mondo orientale, invece, nel suo complesso – dal cosmo cinese a quello indiano, dalle dottrine di Lao-Tsu a quelle del Buddha – non convince per nulla l'Autore de *La stella della redenzione*. Nel cosmo orientale «accanto al terrore di Dio e all'illusione circa il mondo si presenta l'ultima delle potenze elementari tipiche dell'età primordiale: la presunzione umana del mago, il quale mediante la forza e l'astuzia sa sottrarsi al destino che ha potere unicamente sul «sé» e così si risparmia la caparbia dell'eroe [...]. Su quel terreno [...] anziché all'eroe tragico si perviene tutt'al più alla situazione commovente [...] [dove] il sé soffoca nella sua sventura». *Ivi*, pp. 79-80.

*Il silenzio come cifra del tragico: tra Kierkegaard e Rosenzweig*

Ma quali sono le ragioni profonde che inducono al silenzio l'eroe tragico? Abbiamo visto come l'eroe della tragedia attica, secondo la chiave di lettura adoperata da Rosenzweig, è la raffigurazione più eclatante del «sé» e del suo mutismo. Sia gli eroi di Eschilo – più propensi al monologo – che quelli di Sofocle ed Euripide – sulla scena più propensi al dialogo – in realtà sono degli eroi muti. Per Rosenzweig, infatti, lo stesso dialogo attico, come meglio emerge nel dramma più arcaico, «non istituisce nessuna relazione tra due volontà, poiché ciascuna di queste volontà può volere soltanto la propria singolarizzazione»; esso è quindi una sorta di monologo bivalente, un giustapporsi di due caparbità, di due «sé» che si sconoscono l'un l'altro. In fondo, all'interno della drammaturgia attica non ha mai spazio evidente la scena d'amore. L'amore, invece, spesso compare come monologo, come *aspirazione irrealizzata* dell'eroe, o come presupposto arcano della vicenda (e, in tal caso, esso è *eros* naturale, accoppiamento). Nella drammaturgia greca, inoltre, non può aver mai svolgimento la scena *della persuasione* operata da una volontà su un'altra, poiché mai ha luogo un confronto diretto tra due personaggi al fine reciproco di ottenere la verità dal dibattito. Tipico dell'eroe tragico è invece la lucida coscienza di ignorare l'*archè* della situazione drammatica. Egli «non comprende che cosa gli accade, ed è cosciente di non poterlo comprendere, non cerca neppure di penetrare gli enigmatici decreti degli dei»<sup>26</sup>.

In questa parte de *La stella della redenzione* Rosenzweig istituisce un parallelismo assai singolare tra la figura dell'eroe tragico e quella di Giobbe.

Le domande di Giobbe sulla colpa e sul destino se le pongono forse i poeti; gli eroi stessi, a differenza di Giobbe, non sono neppure sfiorati dal pensiero di tali domande. Se lo facessero sarebbero costretti a rompere il loro silenzio. Ma ciò significherebbe fare una sortita fuori dalle mura del loro «sé» e, piuttosto che fare ciò, soffrono in silenzio e salgono i gradini dell'elevazione interiore del «sé», come Edipo, la cui morte lascia completamente irrisolto l'enigma della sua vita e tuttavia, proprio perché egli neppure sfiora questo enigma, richiude e consolida totalmente l'eroe nel suo «sé»<sup>27</sup>.

La differenza posta in essere da Rosenzweig tra l'archetipo dell'eroe tragico e la figura del Giobbe biblico si esemplifica dunque nell'uso cosciente

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 83.

della parola che il secondo avrebbe rispetto al silenzio inconsapevole del primo. Sembra quasi che Rosenzweig abbia voluto consapevolmente saltare a piè pari l'intera categoria biblica della «prova» quale luogo di svolgimento, nel tempo e nella storia, del confronto tra giustizia divina e giustizia umana, escludendo quindi dalla trattazione degli *Elementi del pre-mondo* il problema della teodicea (ed infatti di teodicea Rosenzweig parlerà soltanto a proposito della preghiera; considerandola – *in toto* – vero approdo gnoseologico ed, insieme, vero squarcio di profezia, in quanto in grado di porre e, al contempo, risolvere la terribile domanda sull'esistenza tramite il congiungersi critico della mano *incredula* e di quella *fedele*)<sup>28</sup>.

A ben vedere, infatti – proprio sulla scorta delle argomentazioni del Kierkegaard così caro a Rosenzweig<sup>29</sup> – potrebbe emergere con facilità come le fatidiche domande di Giobbe, e persino il suo grido da leone ferito, hanno una risposta da Dio soltanto nel silenzio dell'uomo e nell'abbandono del metro di giustizia retributiva proprio del mondo. Anzi, è proprio Giobbe a dover scegliere, come suo abito linguistico ed esistenziale, il silenzio quando la voce divina svolge, una dopo l'altra, un'infinita serie di domande sul principio e sull'inizio cui Giobbe non sa nemmeno come accostarsi.

Così, il grido dell'uomo è destinato a spegnersi di fronte all'imperscrutabile verità di Dio; e, parimenti, soltanto quando Giobbe – stracciate le sue vesti e cosperso di cenere il capo – pronuncia le parole di sottomissione: «il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore»<sup>30</sup>, ha inizio la sua «ripresa». Ma è pur vero, correggendo il tiro dell'approccio semantico al testo biblico, che, nonostante il silenzio nel quale il grido è zittito, Giobbe è bene in grado di parlare a Dio, anzi, addirittura, di «contendere con Dio», di convocare la giustizia infinita di JHWH al suo stesso tribunale, di porre l'Altissimo nelle condizioni di dover dare all'uomo una risposta.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 285 ss. Si tratta dell'*Introduzione alla Terza parte de La stella della redenzione*, intitolata *Sulla possibilità di impetrare il regno*. In particolare, sul congiungimento di *incredulità* e *fede* nella preghiera silenziosa ma corale assunta a dignità di gesto liturgico, si vedano le pp. 317-318.

<sup>29</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *La Ripresa*, Edizioni di Comunità, Milano 1983. Kierkegaard, o meglio *quel Singolo* dotato di nome e cognome che fu Søren Kierkegaard, è un interlocutore imprescindibile per la prospettiva inaugurata da *La stella della redenzione*. Kierkegaard è presente, infatti, in diversi versanti dell'opera. Citato all'inizio come precursore della rivolta anti-hegeliana (Cfr. SR, pp. 7 ss.) ricompare, per riferimenti, in vari siti dell'opera. Tra tutti, si vedano quelli inerente l'eroe tragico e la figura jobica e quelli sulla gnoseologia messianica. *Ivi*, pp. 80 ss. e pp. 357 ss.

<sup>30</sup> JB, 1, 20-21.

Altro esempio-chiave nell'universo biblico del silenzio del «cavaliere della fede» – utilizzando ancora la prospettiva kierkegaardiana come apice del confronto<sup>31</sup> – è quello significato da Abramo che, sempre tacendo, s'avvia verso il monte ove dovrà compiere il sacrificio del suo unico figlio. Qui il silenzio appare in tutta la sua fredda consistenza: esso può ben essere letto come «paradosso semantico»<sup>32</sup> poiché piuttosto che aprire al pianto o ad alte grida, prelude essenzialmente all'impossibilità di dire nulla che possa essere comprensibile per l'uomo. Abramo, nel vivere come "sacrificio" il gesto che chiunque altro valuterebbe come assassinio, ha acquisito un ambito d'espressione che eccede il recinto istituzionale della parola morale. Il suo è un *dire-tacendo*, un dire silenzioso e, comunque, non più umano, ma divino: per questo, Abramo non può più dialogare con se stesso e con ogni uomo del mondo.

Se queste sono le tracce dell'itinerario kierkegaardiano svolto attorno alle figure del *cavaliere della fede*, parimenti antitetiche sono quelle esposte dal filosofo danese sulla figura dell'eroe tragico. Per Kierkegaard, il silenzio – come abito di vita e, paradossalmente, di parola – non si addice affatto all'eroe tragico: Agamennone che sacrifica Ifigenia ha sempre aperta di fronte a sé la possibilità di una *koinè* linguistica con il suo popolo e con il criterio *generale* dell'etica, del *nòmos* e della religione degli dèi viventi. Egli è l'eroe compreso da tutti, laddove Giobbe è solo contro moglie ed amici, ed Abramo è solo finanche contro se stesso allorché diventa preda dell'incertezza di possedere l'autorizzazione divina.

Sul fronte tragico si potrebbe analogamente argomentare che Edipo morante è sì ignaro circa i moventi del fato, ma è consapevole circa la certezza della sua azione colposa: e sebbene il suo grido non possa leggersi come risarcitorio, è pur sempre una voce ben udibile e ben comprensibile dagli altri; laddove, invece, – sul versante biblico – inspiegabile può apparire al lettore dell'Antico Testamento la lotta di Giacobbe con l'angelo/ JHWH, e la sua vittoria *con Dio e con gli uomini* che lo fa *Israel* al cospetto di Dio<sup>33</sup>.

È invece una caratteristica propria dell'eroe attico, secondo la lettura rosenzweighiana, quella di morire senza venir mai a capo delle *ragioni*

<sup>31</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore in Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972.

<sup>32</sup> Per questa interpretazione si veda G. MODICA, *Fede libertà peccato, figure ed esiti della "prova" in Kierkegaard*, Palumbo, Palermo 1992, in particolare cap. II, pp. 41 ss.

<sup>33</sup> Cfr. GN, 32, 23-32. Su questo mi sia consentito rinviare a G. BONAGIUSO, *La dimensione dell'oltre. Tentazione mistica e utopia della storia in F. Rosenzweig*, in «Filosofia e Teologia» (XV), 2, 2001, pp. 313-327, in particolare il § 3.

della Moira e dei capricci degli dèi: egli è eroe giacché soccombe,

poiché il tramonto è per lui la più alta consacrazione ad eroe [...]. Egli anela alla solitudine del tramonto, poiché non vi è solitudine più grande di questa<sup>34</sup>.

Questa è la prospettiva che fornisce all'eroe il suo tratto più universale: l'immortalità. È proprio dell'eroe, infatti, sopravvivere a se stesso; la morte lo uccide soltanto in quanto individuo, ma il carattere peculiare del *sé eroico* sopravvive al tempo e permane come immortale. Rosenzweig lega addirittura tutte le dottrine antiche sull'immortalità dell'anima a questo perdurare del «sé» oltre l'oggettività:

teoreticamente tutta la difficoltà consiste soltanto nel rinvenire un soggetto naturale di questo non-poter-morire, un "qualcosa" che non possa morire<sup>35</sup>.

Da questa esigenza di immortalità per *qualcosa* di noi nasce la psicologia antica, la teoria filosofica sull'anima quale substrato non soggetto a corrosione e morte. In ciò stesso si è avuta, per Rosenzweig, la diversificazione dello spirito dal restante *qualcosa* mortale e, quindi, la sua separazione, finanche teoretica, dal corpo. La conseguenza filosofica, dapprima orfica e pitagorica ed infine platonica, fu l'enunciazione della dottrina della trasmigrazione delle anime:

l'anima, si sostiene, non può morire, ma poiché essa è intessuta nella natura, il non poter morire diviene un'inesauribile capacità di trasformarsi: l'anima non muore ma trasmigra di corpo in corpo<sup>36</sup>.

Così fu fatta salva l'identità del «sé» e, nel contempo, venne garantito il suo perdurare in figure sempre diverse, attraverso l'oblio e l'irricongiungibilità del suo migrare. Il «sé» rimase, per ciò, singolo e muto, privo di lingua – così come di corpo e di spazio proprio – e quindi di relazione con l'*éteron* a lui vicino. Proprio a tale silenzio e solitudine – secondo Rosenzweig – il «sé» dovrebbe rinunciare per acquisire, insieme con la parola, l'identità con se stesso e con il proprio corpo: esso dovrebbe appunto *farsi* anima in questo nuovo significato: come una totalità dell'uomo al di là di ogni presunta opposizione tra *un* corpo e *l'*anima. Il «sé» dovrebbe varcare

<sup>34</sup> SR, p. 83.

<sup>35</sup> *Ibidem*. Si tratta ancora di quella dicotomia anima/corpo che sarebbe garante di una vita oltre la morte creaturale. Si vedano anche i passi de *La stella della redenzione* sulla morte creaturale dove, tra l'altro, è citata l'importanza filosofica di Kierkegaard. *Ivi*, pp. 3-10.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 84.

quindi il limite del proprio carattere e divenire altro da se stesso; l'uomo solo, dovrebbe, nel confronto e nel riconoscimento dell'altrui diversità, divenire solo *un* uomo.

Ma il «sé» muto non può certo uscire fuori da sé; egli è sordo e cieco ad ogni richiamo proveniente dal di fuori; anzi, al suo cospetto non esiste affatto alcun fuori da sé. La sua è una vita protesa soltanto verso l'interno: nessuna legge emerge o splende al di fuori della sua; nessuna luce infrange la sua solitudine costitutiva.

### *Dall'autoreferenzialità pagana al pensiero dialogico*

La *filosofia del paganesimo*<sup>37</sup> raggiunge quindi, nell'analisi sviluppata da Rosenzweig all'interno del I libro de *La stella della redenzione*, alcuni traguardi alla luce dei quali è possibile inquadrare l'intero universo conoscitivo che ha a che fare con l'orizzonte articolato del mito: Dio, mondo e uomo – ognuno preso per sé, nella propria ipseità – si chiudono a qualunque rapporto linguistico, nonché interattivo, che non sia la mera e strumentale nozione di uso.

Il caso che più ci interessa – quello del costituirsi della singolarità tramite il passaggio dalla caparbità muta del «sé» all'esigenza dell'altro posta in essere tramite la parola – può di certo essere preso a modello per il divenire del mondo. In modo assai simile, poi, il divino dei filosofi occidentali – o quello più articolato e bizzarro del mito arcaico (e, per Rosenzweig, non migliori sono le conclusioni cui approda l'universo filosofico orientale), come anche gli dèi del Pantheon greco – finisce per costituire *per sé* un mondo iperuranico (*intermundia* epicurei o dimensione olimpica che sia) ponendosi, di contro, in relazione alla sfera dell'umano, come di fronte ad un *ob-jectum* privo di vettore relazionale: un mondo minore, abitato da esseri infinitamente deboli, non degni di colloquio ma utili piuttosto

---

<sup>37</sup> Il primo libro de *La stella della redenzione* assume i contorni di una *filosofia del paganesimo* proprio in virtù del suo isolare ed evidenziare gli elementi basilari e fondamentali dell'esperienza, elementi presi per sé, lontani quindi dalla *contaminatio* che il pensiero, con l'istituzione di eventuali relazioni, potrebbe operarvi. Il paganesimo, così inteso, è «nulla più e nulla meno che la verità. Ma la verità in forma elementare, invisibile, non-rivelata». Soltanto quando il paganesimo rifiuta il suo essere elemento e pretende di farsi intero, rifiuta il suo essere invisibile e vuol farsi figura compiuta e definitiva, abiura a questa sua segretezza e a questo suo essere sottaciuto per farsi in pieno rivelazione, esso diventa menzogna: «ma come elemento componente e come segreto dentro all'intero, al visibile e al rivelato, è perenne». *Ivi*, p. 266.



soltanto ad essere barattati, combattuti, utilizzati e, alla fine, abbandonati.

Questo divino – anche nella sua accezione più nobile di *èidos* platonico o di *nòesis noèseos*<sup>38</sup> aristotelico – resta irrimediabilmente lontano, nascosto, chiuso in sé, distante ed impossibile da penetrare per le capacità umane, assurdo da comprendere poiché, sempre o quasi, immotivato nell'odio come nell'amore; un siffatto "divino" rimane, dunque, ostile alle ragioni dell'uomo, distolto com'è dai destini del mondo, ed esso stesso succubo degli inoppugnabili decreti della Moira, nonché impotente nei confronti della realtà della morte<sup>39</sup>.

A fronte di un tale divino, incarnato dall'archetipo dell'Olimpo mitico e, talvolta anche contro di esso, s'era alzata maestosa la silente figura dell'eroe tragico; eroe muto, chiuso nel suo «sé» impenetrabile, ignaro del proprio destino come anche delle "ragioni illogiche" dei Numi; un eroe, quindi, monologante, che non avanza alcuna pretesa di dialogo con l'altro a lui simile, poiché – introverso nell'oscuro fondamento della sua caparbia – ignora persino l'esistenza di qualcosa al di fuori di sé. Un eroe incapace finanche d'amare, di provare un sentimento compiuto – completo e corrisposto – se non sotto le mentite spoglie dell'aspirazione mai realizzata – e quindi ideale – o della conquista dello spazio circostante. Un eroe, per ciò, tragico, che vive nell'incapacità perenne di persuadere o d'essere persuaso; muto e sordo, infine, poiché inadatto sia all'uso della parola che alla prassi dell'ascolto:

Le monde des Grecs est un cosmos plastique, autonome, indépendant des dieux et de l'homme, pour autant que celui-ci est davantage qu'un simple maillon de la chaîne de causalité naturelle, et l'homme, dans sa vie humaine,

<sup>38</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, ed. it. cit. [libro Λ, 1074b, 35].

<sup>39</sup> L'analisi degli *dèi viventi* del pantheon greco fornita da Rosenzweig porterebbe il fuoco di questa disamina troppo lontano dall'obiettivo proposto. Tuttavia è importante sottolineare come gli *dèi viventi* della Grecia siano considerati da Rosenzweig in una duplice chiave: da un lato, essi sono gli unici avversari degni del Dio vivente («*I viventi "dèi della Grecia" erano per il Dio vivente avversari ben più degni che non le ombre dell'Oriente asiatico*». SR, p. 37); dall'altro lato, però, – e qui sta la loro indigenza – nulla possono contro l'orribile realtà della morte. Infatti, quando i figli di *Chrònos*, vittoriosi sul padre, si spartirono l'intero universo greco degli elementi, uno dei tre, Ade, ottenne per sé il regno dei morti e l'impronunciabilità del proprio nome, assunta a simbolo dell'immane potere della morte. A partire da questo mito – che rilancia il terribile ascendente che il non-nominato/nominabile esercitava sull'immaginario mitico ellenico –, con ogni probabilità, Rosenzweig deduce quindi che gli *dèi* greci non hanno affatto vinto la morte, l'hanno bensì solo esorcizzata, confinandola nel Tartaro, e relegandone il nome tra gli indicibili. *Ivi*, p. 36.

se maintient dans une posture semblable lorsqu'il ne dépend que de lui-même. Ainsi, la tragédie grecque décrit-elle des héros dont la grandeur tient à ce qu'ils existent dans leur nature spécifique, et dont l'isolement dans lequel ils sont enfermés constitue le destin. Les dieux grecs vivent eux aussi des vies séparées, sauf aux moments où ils interviennent pour affirmer leur domination sur le destin du monde et des hommes<sup>40</sup>.

Contro la *metafisica lontananza* del dio mitico, s'alza dunque – come una muraglia addossata contro un'altra muraglia – la solitudine del «sé», il carattere di quell'eroe tragico che vive un'intera esistenza al fine di oggettivare la morte: un eroe pre-ellenico come Gilgamesh, il cui destino è quello di lottare affinché l'*eros* della nascita, sperimentato nei pochi istanti dell'accoppiamento, ritorni a lui sotto la maschera orribile di *thànatos*.

È il silenzio assoluto a regnare come despota in un mondo siffatto; mondo *occidentale* che – pur brulicando di figure sempre nuove – se da un lato non degenera nel nichilismo orientale del Buddha, dall'altro lato non offre più nulla di nuovo sotto il sole dell'umano, né tanto meno fornisce una via certa per l'eroe: via certa che conduca non solo alla salvezza – o all'annullamento della realtà della morte – ma soprattutto ad una comunicazione efficace e piena tra gli elementi. Lo scotto della comunicazione interrotta, non compiuta, tra gli elementi del pre-mondo, è sancita dall'esperienza del mutismo del sé, nella figura dell'eroe tragico, e dalla *solitudine* morale in cui piomba questa vita materiale qualora non si riesca compiutamente a fornirle un senso gratificante per l'individuo.

Basterebbe dunque – secondo Rosenzweig – l'introduzione di una parola comune – che vada al di là dei monosillabi affermativi e negativi «sì» e «no» che hanno caratterizzato l'intero *climax* del I libro<sup>41</sup> – a costruire un rapporto: una parola originaria da porre come pietra angolare a fondamento di una comunicazione tale per cui, pur nell'assoluta diversità ed alterità degli elementi, si stabilisca un linguaggio comune, una *koinè* concettuale, che serva da lingua madre d'ogni *detto, fatto e scritto*. Solo attraverso la parola-matrice-del-linguaggio, il mutismo del sé potrà dischiudersi alla comu-

---

<sup>40</sup> J. GUTTMANN, *Historie des philosophies juives*, trad. dall'inglese di Silvie Cortine-Denamy, Gallimard, Parigi 1994, p. 467. Non citiamo il testo di Guttman dall'originale tedesco del 1933 poiché in esso non figurano i capitoli dedicati a F. Rosenzweig, aggiunti dall'Autore in occasione dell'edizione inglese del 1964 (*Philosophies of judaism*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1964). Tuttavia, preferiamo citare dal testo francese, per l'attuale reperibilità dell'edizione Gallimard.

<sup>41</sup> SR, pp. 26-36.

nicazione, così come l'assenza/latitanza del divino potrà farsi presenza piena *nel* mondo, e lo scandalo dettato dall'individualità, e rinnovato dal miracolo d'ogni *altra* nascita, sarà recuperato nell'alveo di un unico segno: poiché, per Rosenzweig,

le vie di Dio e le vie dell'uomo sono diverse, ma la parola di Dio e la parola dell'uomo sono la stessa cosa<sup>42</sup>.

Ecco quindi che, in una anticipazione delle conclusioni a cui perverrà il saggio sul *Nuovo Pensiero* (ed, in particolare, della concezione della filosofia come *narrazione*)<sup>43</sup>, Rosenzweig rovescia la prospettiva *muta* del primo libro, ed approda ad un'analisi dei *ponti* che Dio, mondo e uomo gettano l'un l'altro nel tempo sempre nuovo dell'accadere.

È dunque il linguaggio come *Zeit-Wort* – come concordemente affermano i maggiori commentatori del testo rosenzweighiano – a varcare la staticità *meta-logica, meta-fisica e meta-etica* dei tre elementi, fornendo, al contempo, ad ognuno un orientamento possibile verso i restanti, tramite il differente declinarsi della parola-matrice nel *racconto della creazione*, nel *dialogo della rivelazione* e nel *coro della redenzione*.

Questi tre momenti ulteriori, secondo Rosenzweig, costituiscono dunque, sincronicamente, il nuovo e più attendibile cominciamento *parlante* della filosofia.

È superfluo ribadire che, in tale cominciamento, i termini in gioco vengono ri-valutati in una prospettiva diversa da quella offerta dal mito greco o dal pensiero idealistico della totalità; essi sono adesso letti *semplicemente* come Dio, mondo e uomo – a prescindere dal «sì» e dal «no» della loro conoscibilità da parte del pensiero – mentre l'*et* che ne stabilisce il nesso, ne costituisce, al contempo, la relazione biunivoca *nella* oramai assodata differenza<sup>44</sup>. Il linguaggio è quindi l'*òrganon*, ed insieme, il *mètron* depu-

<sup>42</sup> «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». *Ivi*, p. 160.

<sup>43</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, Arsenale, Venezia 1983, ora anche in ID., *La Scrittura, saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. di G. Bonola e G. Benvenuti, Città Nuova, Roma 1991, pp. 267 ss. [di seguito ci si rifarà a quest'ultima edizione indicandola con NP seguita dalla sola indicazione della pagina].

<sup>44</sup> Cfr. SR, pp. 117-118. A tale proposito si innesta uno dei livelli di contributo alla riscoperta del pensiero rosenzweighiano operato da Lévinas: «Il rapporto instaurato dalla vita

tato a compiere questo nuovo approccio: si tratta in fondo di un ricominciamento dell'*iter* de *La stella della redenzione*, o meglio, di un cominciamento che recupera la differenza a partire da ciò che adesso è udibile e, *eo ipso*, narrabile.

### *La nuova prospettiva: una filosofia come narrazione*

Non che il cammino fin qui svolto sia oramai inutile; anzi, esso è il solo – filosoficamente parlando – in grado di identificare con certezza, e quindi attraverso i canoni della *filosofia esperiente* e dell'*intelletto comune sano*<sup>45</sup>, gli ambiti propri nei quali – e, come si vedrà, persino nell'*oltre* dei loro ponti – è ancora possibile fare filosofia<sup>46</sup>.

---

non è un legame formale o una sintesi astratta. È ogni volta specifico e concreto. Dio e il Mondo: la congiunzione è *per l'appunto* Creazione. Dio e l'Uomo, il legame è *per l'appunto* Rivelazione. L'Uomo e il Mondo (ma l'uomo già illuminato dalla rivelazione e il mondo già segnato dalla creazione): è *per l'appunto* la Redenzione. Creazione, Rivelazione e Redenzione fanno così il loro ingresso nella filosofia con la dignità di "categorie" o di "sintesi dell'intelletto" per esprimersi in un linguaggio kantiano. Dio e l'Uomo, significa immediatamente Dio nella vita dell'Uomo e l'Uomo nella vita di Dio. La congiunzione *e* designa un legame vissuto, realizzato e non una forma vuota di collegamento constatabile da un terzo all'interno dello spettacolo». E. LÉVINAS, *Franz Rosenzweig: un pensiero ebraico moderno* in ID., *Fuori dal Soggetto*, Marietti, Genova 1992, p. 59.

<sup>45</sup> Cfr. F. ROSENZWEIG, *Dell'intelletto comune sano e malato*, a cura di G. Bonola, Reverdito, Trento 1987. «Quando si tratta di indicare in modo più ravvicinato la dimensione intellettuale in cui comprende la sua opera, Rosenzweig insiste sul rapporto tra il pensiero e il *gesunder Menschenverstand*, il sano senso comune, il comune intelletto umano dell'uomo comune integro, il *ganzer Kerl*, non senza una punta di compiacimento antiaccademico». Cfr. G. BONOLA, *Introduzione* a SR, p. XIX.

<sup>46</sup> Mentre la critica è sostanzialmente concorde nel riconoscere il nuovo significato che il linguaggio – come *organon* della creazione, della rivelazione e della redenzione – assume nell'economia de *La stella della redenzione*, resta ancora in discussione il brusco cambio di prospettiva all'interno della partizione vitale dell'opera, che è stato invece diversamente valutato. Per Gianfranco Bonola (cfr. *Introduzione* a SR, pp. XII ss.) si tratta di una visione parallela che andrebbe collocata in sinossi con la precedente trattazione al fine di addolcirne la frattura. Per Paola Ricci Sindoni, invece, è proprio compito del linguaggio quello di «rompere la rigidità logica dei tre elementi», ponendosi quindi come novità rivoluzionaria all'interno del *sistema* rosenzweighiano. Cfr. P. RICCI SINDONI, *Prigioniero di Dio*, Studium, Roma 1989, p. 116 ss. Per Adriano Fabris «il problema di fondo, che accomuna le differenti trattazioni dei tre ambiti tematici, consiste nel tentativo di esprimere la dinamicità insita negli accadimenti che la "nuova" teologia presenta», con ciò leggendo, nell'itinerario proprio de *La stella della redenzione*, una mutata prospettiva dal "filosofico" al "teologico". Cfr. A. FABRIS, *Linguaggio della rivelazione*, Marietti, Genova 1990, p. 100-102. Infine, per

Quel che risulta tangibile è, di certo, che la filosofia di queste pagine centrali de *La stella della redenzione*, si apre con la prospettazione della figura di un «nuovo teologo»<sup>47</sup>, definito testualmente *teologo dell'esperienza vissuta*; e ciò per ribadire il ruolo complice che filosofia e teologia, nell'iter rosenzweighiano, debbono intessere tra loro, poiché – come scritto nel saggio sul *nuovo pensiero* – l'una non può degradare l'altra al ruolo di *ancilla* o, peggio, di *donna a mensile*<sup>48</sup>.

La filosofia della totalità, quella del canone greco-idealisticò, d'altra parte, appare a Rosenzweig oramai spoglia da ogni pretesa sistematica – antica e contemporanea – finanche in campo gnoseologico; a questo è appunto servito l'attacco all'idealismo *dalla Jonia sino a Jena* sferrato dall'introduzione della sua opera. Ne viene fuori, piuttosto, un pensiero finalmente disposto ad ascoltare le *parole-matrici* che costituiscono il cuore del racconto della creazione; un pensiero coraggiosamente disposto a prestarsi come suono della rivelazione, o a fungere da strumento del *coro* che attende la redenzione dell'umano *nel* divino e del divino *nel* compimento dell'umano.

Si tratta di un pensiero, quindi, proiettato pienamente sulla dimensione dell'*oltre* e che è del tutto protesò all'intellezione e alla comprensione dei segni che ne preparano e chiarificano l'avvento; un pensiero in corsa verso gli ambiti del non-più-pensiero, come sigillo, dunque, di una filosofia pronta alla sua stessa fine, nella consapevolezza però d'avere nel suo corso salvato l'uomo dallo «sfacelo dell'*auctoritas* della storia»<sup>49</sup>; un pensiero la cui articolazione rinuncia ai *diktat* logici e alle sintesi razionali per diluirsi

Massimo Cacciari il piano di lettura del II libro de *La stella della redenzione* è squisitamente ed esclusivamente teologico: a partire da esso prende le mosse l'esaurirsi progressivo di quella «rabies philosophica» con cui aveva esordito l'opera. Cfr. M. CACCIARI, *Errante radice* in *Icone della Legge*, cit., p. 33-53. La stessa posizione è sostanzialmente ribadita, pur se in chiave complessiva, anche in ID., *Franz Rosenzweig* in AA. VV., *Novecento filosofico e scientifico. Protagonisti*, Marzorati, Milano 1991, vol. V, pp. 187-212 e ID., *Filosofia e teologia*, in *La Filosofia*, dir. da P. Rossi, vol. II, Garzanti, Milano 1996, pp. 365-421.

<sup>47</sup> SR, p. 114. Si badi anche al fatto che il frontespizio del II libro è dedicato, forse anche provocatoriamente, «*in theologos!*», dove quello del I libro recava come esergo «*in philosophos!*» (Cfr., *ivi*, rispettivamente pp. 3 e 99).

<sup>48</sup> NP, p. 273.

<sup>49</sup> SR, p. 115. Anche Lévinas insiste sul ruolo chiave operato da Rosenzweig in tal senso. Nei saggi su Rosenzweig contenuti in *Fuori dal Soggetto e Difficile Libertà*, Lévinas ricorda come il rifiuto «del verdetto puramente autoritario della storia» possa fungere da nuovo cominciamento della filosofia. Cfr. E. LÉVINAS, *Franz Rosenzweig: un pensiero ebraico moderno*, cit., e ID., *Tra due mondi (La via di Franz Rosenzweig)* in *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, La Scuola, Brescia 1986.

nello scorrere della narrazione.

*Narrazione*, certo. Perché quando la filosofia vuol far proprio l'ambito della vita ed entrare nel tempo dell'accadere, deve farsi necessariamente racconto; deve abbandonare le «domande-che-cos'è?» (*Was ist?-Fragen*) che pretendono di rintracciare essenze eterogenee alla base dell'esistente, ed invece chiedersi «com'è realmente andata», e quindi «mostrare come questo o quell'avvenimento, che come concetto e nome sta sulla bocca di tutti, [...], è propriamente avvenuto»<sup>50</sup>. Il quesito centrale, quindi, non è più quello taletiano scandito dalla domanda circa il «che-cosa-è-propriadmente» questa cosa – né la sua risposta: «tutto è...» – ma quello annunciato dal racconto/narrazione del *com'è propriamente avvenuta* quella determinata cosa. L'interesse filosofico si sposta dagli oggetti e dai sostantivi ai verbi che esprimono l'azione, mentre la variabile del tempo – prima confinata solo ad un immobile ed eterno trapassato remoto – diviene *perfettamente reale*<sup>51</sup>.

Il *pensiero logico*, secondo Rosenzweig, crea pre-concetti unitari, afferma *in toto* con la pre-potenza delle *ist-Fragen*; suo verbo proprio è l'"è", suo avverbio chiave è "propriamente", sua domanda topica è il "che-cosa-è", suo pre-supposto remoto è "l'essenza". Il *pensiero grammaticale* – ovvero l'impalcatura della nuova filosofia – invece "congiunge" nel rispetto della diversità degli elementi, sicché sua parola fondamentale è l'"e" come con-

---

<sup>50</sup> NP, p. 267. La centralità dell'essenza, nell'ambito del vecchio pensiero è testimoniata dalla presenza inquietante di quelle che Rosenzweig definisce «was ist?-Fragen» (*domande-che cos'è?*) – o più semplicemente *ist-Fragen* – sul mondo o su Dio, ovvero domande – assertive già nella forma – che si enunciano nella presunzione di risposte affermative – «ist-Sätzen» (*asserti-è*) – che debbono pur sempre esprimere dopo l'asserzione (è) «qualcosa di nuovo che prima (*nella ist-Frage*) non c'era ancora» (*Ivi*, p. 262). Se mondo e Dio vengono ad essere posti costantemente come accusativi delle *ist-Fragen*, allora è del tutto logico – secondo tale logica – *che venga fuori l'io*, l'unico termine differente che non è stato messo in gioco nel porre la domanda. Ma, per Rosenzweig, gli oggetti ultimi del pensiero – così come gli oggetti primi – sono in realtà *simili a cipolle* che si possono sbucciare fin quando si vuole senza ottenere mai *nient'altro che cipolle!* Ovvero: per quanto la pressante richiesta di essenza possa scavare a fondo nell'uomo, vi scorderà soltanto e ulteriormente null'altro che... l'umano; come nel mondo sempre e soltanto *propriamente* il mondano e in Dio sempre e solo il divino.

<sup>51</sup> Non a caso, l'essere della filosofia occidentale, così come dimostra la sostanza di cui parla Aristotele, è sempre detto al passato, *tò ti èn èinai*; anche nel canone idealistico, che ebbe al suo culmine la filosofia tedesca, l'essere è sempre detto al passato: la lingua tedesca, infatti, dimesso l'uso del verbo *wesen*, mantiene l'essere come sostantivo nell'accezione di ente, sostanza, o essenza, ma lo fa ricomparire come participio passato del verbo essere, *gewesen*. In proposito si veda U. PERONE, *Il racconto della filosofia* in «Annuario Filosofico», (XIV), 1998, pp. 85 ss.

nettivo di tre unità/identità inviolabili in sé, ognuna irrimediabilmente differente rispetto alle altre, ognuna riconoscibile solo *nel tempo* del “com’è andata”, ovvero attraverso la parola della narrazione. Solo così il nuovo pensiero *prende sul serio* il tempo e tutto ciò che al suo scorrere si collega: «non è che ciò che accade accada nel tempo, è il tempo stesso ad accadere»<sup>52</sup>.

Al tradizionale metodo del pensare Rosenzweig sostituisce quindi una nuova metodica legata alla grammatica della parola ed al racconto: «il metodo del parlare»<sup>53</sup>. La parola narrata, infatti, è imprescindibilmente legata al tempo, *si nutre di esso* e si lascia declinare senza alcun preconcetto sul suo punto d’arrivo; essa

lascia che siano gli altri a dare la battuta [perché] vive soprattutto della vita di altri, siano essi l’uditore della narrazione, l’interlocutore del dialogo o il membro del coro [...]»<sup>54</sup>.

Questo particolare movimento, tipicamente ebraico, di un pensiero che *si nutre di tempo* e si dimensiona pienamente entro le forme plastiche della parola/linguaggio si volge – come è stato già rilevato – «ad una originale riappropriazione del passato in uno slancio ermeneutico capace di dare senso al futuro e di operare a favore della tradizione storica divenuta approdo delle proprie ansie escatologiche»<sup>55</sup>. Tipico dell’ebraismo è, infatti, il porre in risalto la dimensione continuativa e *onnicomprensiva* del tempo; il tempo è quindi come sottratto alla più rigida e formale declinazione clas-

<sup>52</sup> NP, p. 267.

<sup>53</sup> Il passaggio dal *vecchio* al *nuovo pensiero*, o, se si preferisce, dal *pensiero logico* al *pensiero grammaticale* – che in termini di metodo significa il passaggio dal *metodo del pensare* al *metodo del parlare* – consiste «nel contrapporre alla ragione universale ed astratta, l’esperienza della relazione interpersonale». Il legame biunivoco tra rapporto intersoggettivo e pratica dialogica dell’ascolto è ben evidente nell’analisi di Camera dalla quale ho tratto la precedente conclusione: «Il passaggio, anzi, il salto, è consentito da quella consapevolezza, anzi da quella vera e propria pratica dell’ascolto che costituisce uno dei tratti distintivi dell’ebraismo». F. CAMERA, *Alterità e storia da Rosenzweig a Lévinas*, Il Melangolo, Genova 1997, p. 209. È lo stesso Rosenzweig a dichiarare che non c’è alcuna essenza all’interno dell’ebraismo poiché si tratterebbe ancora una volta di un *concetto*. A fondare Israele come comunità c’è *solo* quello *Shemà Israel* («ascolta Israele») con cui esordisce la preghiera rituale del Deuteronomio. Cfr. DT, 6, 3 ss.

<sup>54</sup> NP, p. 270. Il presupposto della *diacronia* temporale, irrinunciabile assioma per lo stabilirsi di ogni dialogo interpersonale, fa sì che *tempo* e *alterità* vivano in una stretta simbiosi. È lo stesso stabilirsi di un *discorso-tra-diversi* ad escludere ogni possibile logica atemporale o super-temporale; infatti ogni *dia-logare* è fatto di tempo, ovvero di passato, presente e futuro, vettori indispensabili per rapportarsi all’altro.

<sup>55</sup> P. RICCI SINDONI, op. cit., p. 88.

sica fatta di passato, presente e futuro, ed è perciò proiettato – intero – dentro quell'eternità che può conferirgli significato e fisionomia. Solo alla luce dell'eterno da cui esso origina, il tempo dell'accadere – nel passato, nel presente e nel futuro – acquista il senso di ricostruzione, di vita o di attesa; e, mediante le tre forme della narrazione – ovvero mediante il *racconto*, il *dialogo* e il *coro* – esso può divenire verbalità, parola-tempo: *Zeit-Wort*. Infatti:

la differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e pensiero grammaticale, [...] consiste [...] nel bisogno dell'altro, o, che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo [...]<sup>56</sup>.

Il vecchio pensiero (così come il suo metodo) è invece, per Rosenzweig, assolutamente privo di tempo, e, mentre cerca di stabilire mille e più collegamenti in una sola volta, conosce già in anticipo qual è il suo punto d'approdo: «l'ultimo, l'obiettivo – infatti – è per lui il primo». Il pensiero pensante, all'opposto della parola narrata, è comunque un pensiero «solitario anche se avviene in comune tra più persone», in quanto *l'altro* che sta filosofando con me, in realtà mi pone di fronte «soltanto quell'obiezione che io mi sarei potuto porre da solo»<sup>57</sup>. Ecco che, per il pensiero pensante, il tempo come accadimento perde ogni valore, e diviene sterile sub-strato su cui far scorrere pensieri solitari che eludono/escludono ogni *èteron* dal proprio corso. Alla fine, però, ogni pensatore, pur conoscendo anticipatamente i propri pensieri, finisce per esprimerli nel dialogo o nella dimostrazione, e ciò, secondo Rosenzweig, a riprova del fatto che chiunque pensi ha bisogno non già *stricto sensu* del linguaggio, bensì del tempo:

aver bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per ciò ch'è proprio essere dipendenti dagli altri<sup>58</sup>.

*Pensare per parlare*<sup>59</sup>, conclude Rosenzweig: infatti anche il nuovo

<sup>56</sup> NP, p. 271.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*

<sup>59</sup> *Ibidem*. «Divenire “pensatore della parola” (*Sprachdenker*) diventava [...] per Rosenzweig lo stimolo ad un cominciamento nuovo della filosofia [...]». Cfr. P. RICCI SINDONI, op. cit., p. 94. Per Massimo Cacciari, lo *Sprachdenker* è piuttosto «il pensatore che pensa nei limiti del suo linguaggio» (Cfr. M. CACCIARI, *Errante radice*, in op. cit., p. 37). In tali letture, esemplificative d'una radicale differenza, si evidenzia ancor di più il legame biunivoco, assolutamente inscindibile, esistente in Rosenzweig tra pensiero e linguaggio. Se prioritario è il pensiero come complementare alla temporalità – cioè, d'altra parte, appare più probante



*pensiero grammaticale*, il pensiero come narrazione/parola/discorso, è pur sempre un pensiero; allo stesso modo in cui il vecchio pensiero pensante non poteva nemmeno declinarsi al di fuori o al di là di una sua interna temporalità.<sup>60</sup> Al *nuovo pensiero*, dunque, poco importa della questione teologica dell'immanenza o della trascendenza di Dio: il problema cruciale del *modus philosophandi* del narrare è, invece, *propriamente* quello di raccontare *come* e *quando* JHWH divene il Dio vicino del dialogo e dell'amore e quando, invece, si confonde nella figura mitica del Dio lontano, assente dalla storia e dal tempo degli uomini.

Qui la parola è, appunto, il tramite del tempo che consente la narrazione del *come* e del *quando* il "paganesimo perenne" e la "rivelazione d'Amore" fanno il loro ingresso nel quotidiano esperienziale. Assegnare al linguaggio la funzione principale della narrazione e quindi della riconoscibilità e denotabilità del reale, significa anche – per Rosenzweig – respingere *in toto* lo svilimento del linguaggio tipico dell'Idealismo come, infine, le teorie strumentalistiche del linguaggio che, confinando il nome a semplice significante, ne fanno un mero *signum* di importanza relativa.

Come già ribadito, quindi, «la nuova filosofia [...] non fa altro che erigere il metodo del *sensu comune* a metodo del pensare scientifico» perché, sia il vecchio senso comune che il nuovo pensiero, sanno bene che «non si può conoscere in modo indipendente dal tempo»<sup>61</sup>; essi sanno bene che la pretesa avanzata dall'idealismo sistematico – ridurre il tempo ad *accidens*, irrilevante nel disvelamento delle essenze profonde dell'essere – è la metafora impossibile posta a salvaguardia dell'utopia dell'immortalità e

---

nell'itinerario rosenzweighiano – e suo argine è il linguaggio, chiunque pensi può esprimersi tuttavia solo per il tramite di una parola più pesante del semplice *segno*: e tale parola è, appunto, strettamente coniugata al tempo (*Zeit-Wort*), e quindi al nuovo pensiero.

<sup>60</sup> In questa parte Rosenzweig riconosce che il metodo filosofico da lui utilizzato e definito *nuovo pensiero* esordì, nella storia della filosofia, nelle pagine dei *Principi di una filosofia dell'avvenire* di Feuerbach (1843) per essere poi ripreso nell'opera postuma di Cohen. Quasi conquistato da un desiderio di riconoscimento e di radicamento in una tradizione comune, Rosenzweig elenca, in una sorta di discendenza, i *filosofi della parola*: Eugen Rosenstock, Rudolf Ehrenberger, Hans Ehrenberg, suoi interlocutori epistolari, Victor von Weizsäcker, Martin Buber (in particolar modo nell'opera *Io e tu*), Florens Christian Rang e Ferdinand Ebner (per le discrete citazioni indirizzate reciprocamente da Ebner e da Rosenzweig, in una sorta di corteggiamento reciproco mai davvero formalizzato in un incontro, si veda il recente A. FABRIS, *Il problema del linguaggio in Ferdinand Ebner e Franz Rosenzweig. Alcuni motivi di un dialogo a distanza* in AA. VV., *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, a cura di S. Zucal e A. Bertolfini, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 369-378).

<sup>61</sup> NP, p. 268. Ma anche l'intero saggio *Dell'intelletto comune sano e malato*, cit.

dell'unità pre-supposta di pensiero ed essere. Per il *nuovo pensiero*,

conoscere Dio, mondo e uomo significa conoscere che cosa essi fanno o cosa accade loro *in questi tempi* della realtà<sup>62</sup>.

Ovvero conoscere – ma conoscere in questo nuovo significato di *esperire ri-conoscendo* che rifiuta qualsiasi appropriazione o *cum-prensione* violenta – le loro inter-relazioni nel passato della creazione, nel presente della rivelazione e nel futuro della redenzione: è ormai presupposta, quindi, la separazione del loro essere «perché, se non fossero separati, non potrebbero far nulla l'uno all'altro»<sup>63</sup>. Come dire che la teologia narrante de *La stella della redenzione* è *il migliore dei mondi linguistici possibili* nella narrazione storica dell'amore di Dio, ché in questo – e solo in questo – consiste, per Rosenzweig, l'intimo volto della rivelazione<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> NP, p. 269 (corsivo mio).

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>64</sup> SR, pp. 167-219.