

Emilia D'Antuono

DIVINO E UMANO

Lo spirito del paganesimo e il suo destino nel pensiero di Rosenzweig

Polisemia del paganesimo

«Paganesimo» è nella scrittura rosenzweighiana un termine polisemico, che accoglie in sé tanto il rimando al credere pagano, fede dei singoli e religione della *polis* greca e di quella romana, quanto al tema dell'ellenismo, una delle potenze genealogiche dell'Occidente, ed alle molteplici figure della Grecia che la cultura nel suo secolare svolgimento ha costruito.

«Filosofia del paganesimo» è espressione con cui Rosenzweig fa del paganesimo, sciolto da qualunque connessione con il tempo storico, una dimensione perenne dell'esistenza dispiegantesi al di qua della rivelazione, dimensione che appartiene al singolo uomo che in quanto tale viene al mondo *naturaliter* pagano, ma appartiene anche al pensiero che, rigettati i risultati dell'ontologia della totalità approdo ultimo del cammino del vecchio filosofare, ancora privo del rimando alla rivelazione costitutivo di un «nuovo» pensare, muove, in una originarietà riconquistata e quindi in voluta solitudine, alla ricerca di un sapere vivente di Dio, mondo, uomo. Il paganesimo è tanto l'al di qua rispetto all'incontro con l'alterità, che in forza della parola rompe la solitudine originaria in cui l'uomo come singolo è murato, quanto l'antefatto «premondano», il percorso antecedente l'accesso al «sapere vivo» che il nuovo pensiero costruisce. Un antefatto che è raccontato attraverso il ricorso alla metafora della catabasi nel regno

delle ombre, che sono evocate sia come mondo notturno delle Madri sia come mondo superno delle luminose figure dell'arte greca, entrambi collocati in un passato perenne che ha nome Grecia. Nell'arduo cammino di pensiero della *Stella della redenzione*¹ la filosofia del paganesimo salda in unità il tema del paganesimo come religione ed il rimando all'ellenismo.

Con il rimando al tema «religione», termine che l'autore non ama per l'usura che la trasformazione in istituzioni ha prodotto sulla realtà del rapporto vivente Dio-uomo-mondo, dimensione di rilevanza assoluta, giungiamo ad un punto concettualmente centrale della rosenzweighiana filosofia del paganesimo.

Nella sua realtà di vissuto rapporto umano-divino, latore di modalità di relazione tra Dio, uomo e mondo quali che esse siano, anche il paganesimo assume il ruolo che Lévinas attribuisce a merito di Rosenzweig avere individuato per la religione: «emergente nell'economia dell'essere, al livello stesso in cui vi sorge il pensiero filosofico ..la religione prima di essere una confessione, è la pulsazione stessa della vita in cui Dio entra in rapporto con l'uomo e l'uomo con il mondo. Religione come trama dell'essere, anteriore alla totalità filosofica»². Il paganesimo in quanto religione estranea alla totalizzazione operata dal filosofare, si autoespone in un'originarietà

¹ F. ROSENZWEIG, *La Stella della redenzione*, tr. it. di G. Bonola, Casale Monferrato 1983 (Le citazioni rinviano all'edizione italiana che sarà indicata con *S*). Le opere di Rosenzweig sono edite presso M. Nijhoff a Haag/Dortrecht, con il titolo *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, ordinate nelle seguenti quattro sezioni: I. *Briefe und Tagebücher*, Haag 1979, 2 voll. (in seguito cit.: *B.u.T.*); II. *Der Stern der Erlösung*; III. *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dortrecht 1984; IV. *Sprachdenken im Übersetzen*, Dortrecht 1984, 2 voll. Non sono incluse in questa raccolta le seguenti opere: *Hegel und der Staat*, München/Berlin 1920, 2 voll.; *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Düsseldorf 1964; *Brief an M. Buber vom 22-9-1922*, in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Heidelberg 1973, 2 voll., p. 136 sgg. Sono tradotte in italiano (oltre la citata *Stella*): *Hegel e lo Stato*, tr. it. di A. L. Künkler Giavotto e R. Curino Cerrato, Bologna 1976; *Il nuovo pensiero*, tr. it. di G. Bonola, Venezia 1983; *Dell'intelletto comune sano e malato*, tr. it. di G. Bonola, Trento 1987; *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, tr. it. G. Bonola, Roma 1991; *Lettere di F. Rosenzweig a F. Meinecke*, tr. it. di E. D'Antuono, in «Archivio di storia della cultura», IV, 1991, p. 295 sgg; *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, tr. it. di G. Bonola, Genova 1992. Con il titolo *Ebraismo, Bildung, filosofia della vita*, (Firenze 2000), G. Sola ha tradotto in italiano una raccolta di saggi rosenzweighiani. Un repertorio bibliografico è stato pubblicato da L. Anckaert e B. Casper, *An Exhaustive Rosenzweig Bibliography: Primary and Secondary Writings*, Lovanio 1995².

² E. LÉVINAS, «Entre deux mondes» (*La voie de Franz Rosenzweig*), in *Difficile Liberté*, Paris 1976, p. 235-60, tr. it. di G. Penati, *Fra due mondi (La via di Franz Rosenzweig)*, in *Difficile libertà*, Brescia 1986, pp. 101; 104.

analoga e opposta a quella da cui è sorto il pensiero filosofico e rende manifesta la irrelatezza dell'originaria pluralità delle sostanze, Dio, uomo, mondo. La «trama dell'essere» ha consistenza e senso in quanto vita vissuta sicché anche al di qua della rivelazione il rapporto è forte e sensato. Ma nella sfera dell'«irrivolato», la relazione non trova per l'autocoscienza umana la saldezza e l'univocità che vengono alla luce con la rivelazione e trovano espressione nella parola, che alla rivelazione appartiene, perché solo nella rivelazione essa è veramente tale, è *Wort e Antwort*, appello e risposta, pertanto rapporto inclusivo di dualità. Universo privo di parola dialogica, il paganesimo è luogo di immagini e ombre, che trovano espressione nell'arte, la cui nascita Rosenzweig correla alla religione pagana. Genesi della religione, affiorare alla luce della storia di un'idea di Dio, uomo e mondo, definizione delle «leggi» che trasformano la potenziale creatività estetica in realizzazione di opere d'arte si coappartengono in un processo originario e oscuro, il cui senso ultimo resta inaccessibile al pensiero che non si confronta con la rivelazione.

Luogo genetico di un paganesimo pensato in modalità tanto inusuali è la Grecia. Greca è la patria del genio creatore del mito nella duplice dimensione di ctonio regno delle Madri³ e di luminoso mondo dell'arte che il nuovo pensiero evoca, riproponendo la centralità dell'ellenismo anche per l'apertura di un nuovo inizio del filosofare. Greca è la terra natale degli archetipi Dio, uomo e mondo, che presiedono al costituirsi dei tre ambiti dell'umano esperire, l'ambito configurato dall'intreccio uomo-Dio, l'ambito del rapporto dell'uomo con l'uomo, l'ambito del rapporto dell'uomo con il mondo, sfere di esperienza appunto, che il nuovo pensiero intende rendere «sapere», sapere metafisico di Dio, metaetico dell'uomo, metalogico del mondo.

Il mito della Grecia

Nel contesto del pensiero rosenzweighiano, dagli scritti sparsi a *Hegel e lo stato* infine alla *Stella della redenzione*, il tema dell'ellenismo si dipana

³ Il «regno delle Madri», evocato da Plutarco (cfr. PLUTARCO, *Vite parallele*, tr. it. di C. Carena, Milano 1974, vol. II, p. 218) è tema goethiano che Rosenzweig correla all' *Ade ante vitam* della hegeliana *Scienza della logica*: cfr. W. GOETHE, *Faust II*, Atto I, v. 6215 sgg.; G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, 2 voll., Bari 1968, vol. I, p. 31 sgg.; per il «regno delle ombre», *ibid.*, p. 41.

innanzi tutto attraverso l'evocazione delle molteplici immagini della Grecia che sono apparse come figure nell'orizzonte della cultura occidentale.

*Das Land der Griechen*⁴, la «terra dei Greci» che Rosenzweig evoca in un saggio del 1916, o Grecia classica è l'immagine della Grecia costruita dallo spirito tedesco nel corso di due secoli e più di ritorni verso il passato mitico dell'Occidente. È La Grecia oggetto di desiderio, di culto, di studio da parte dell'«anima tedesca del 1800», come scrive Rosenzweig, la Grecia del classicismo, di Goethe e Humboldt, di Schiller e Winkelmann, la Grecia nata dallo *ieros gamos* tra ellenismo e spirito tedesco, per evocare la splendida espressione burckhardtiana⁵ che introduce ad una coappartenenza strutturale tra due culture, disvelandone ad un tempo il carattere mitico, come immediatamente dice la definizione del rapporto come *nozze sacre*.

In *Hegel e lo Stato* Rosenzweig ricostruisce nascita e sviluppo della forma «Grecia classica»: la sua scaturigine è la volontà di identità, di autoconfigurazione dello spirito tedesco, è la decisione di costruire il proprio sé ed una patria ideale, modello di realizzazione di una possibile patria reale, in cui vivere ed agire.

Esplicitamente Rosenzweig afferma che la forma Grecia classica ha un luogo ed un tempo di nascita: lo spirito tedesco ha evocato il passato greco, attivato da istanze del suo presente in vista della costituzione del proprio futuro. Motivato da esigenze vitali così cogenti, ha realizzato una sorta di simbiosi con la greicità, rendendo la forma Grecia classica, una potenza costruttrice di storia, sollecitazione di «germanità»⁶. Una germanità senza ombre, in quanto è la germanità degli «spiriti magni», i «classici» tedeschi.

Sorta da istanze del tempo storico, i bisogni dello spirito tedesco, quella Grecia è coinvolta nelle vicende che al tempo danno realtà. Sicché quando la parabola dell'identità tedesca e della costruzione della patria tedesca giunge a conclusione secondo modalità e con esiti semplicemente inimmaginabili all'altezza del «1800»⁷, la Grecia classica diviene negli

⁴ F. ROSENZWEIG, *Volksschule und Reichsschule*, in *Zweistromland...*, cit., tr. it di G. Sola, *Volksschule e Reichsschule*, in *Ebraismo, Bildung...*, cit., p. 190.

⁵ Cfr. J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin/Stuttgart 1898-1902, tr. it. di M. Attardo Magrini, *Storia della civiltà greca*, 3 voll, 5 tomi., Firenze 1992, vol. I, tomo I, p. 13.

⁶ F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 31.

⁷ «1800» e «1900» sono le singolari categorie a cui fa ricorso Rosenzweig per indicare (e contrapporre) la *Goethezeit* ed il proprio tempo. Per il «concetto di 1800» cfr.

ultimi anni del secolo XIX e i primi del XX o un simulacro vuoto o il veicolo di una rinascita di idoli, che, nulla custodendo dell'antica vita, si esibiscono come maschere funebri, foriere esse stesse di morte. Il mito, forza creativa all'epoca dei costruttori dello spirito tedesco, immagine fulgida del passato che ha confortato la speranza di un'epoca, evocato da un'epoca diversa che ha smarrito le ragioni vitali di quella grandezza, minaccia di diventare nel Novecento un idolo tratto ad essere da magia negromantica.

Rosenzweig, che storicizza il mito svelandone nascita e senso, rimanda a ben altra possibilità: la Grecia classica sorta dallo *ieros gamos* tra la germanità pura nella sua fase aurorale e la grecità fonte inesaurita di *humanitas* è il prezioso lascito della classicità tedesca all'indigente presente, immagine ideale in cui è possibile contemplare il disegno primigenio di un'identità possibile per la Germania, che il tempo ha reso puro sogno.

Ora i sogni, anche travolti dall'urgere di una realtà ad essi opposta, non cessano di essere «potenze creatrici di storia»⁸, pertanto la Grecia classica ed il mito tedesco di essa sono un'eredità che non va dissipata. Per l'assunzione di eredità condizione indispensabile è la storicizzazione, sicché urge la collocazione di questa forma ideale nel luogo e tempo della sua nascita: è ineludibile necessità che ci si separi dal presente e idealmente ci si collochi nel passato della Germania. Rosenzweig auspica una sosta presso « i grandi morti del 1800 »⁹ dal cui «sangue», secondo la metafora audace che egli propone, trassero vita e visibilità le ombre del passato greco. Soltanto attraverso questo estrarsi dal presente e l'acquisizione di consapevolezza della storicità del mito tedesco del passato greco, si offre un riparo dal rischio che la riproposizione cieca del mito veicola nel XX secolo.

La «Grecia dei filosofi».

La *Stella della redenzione* rende visibile una figura della grecità ben più problematica, per non dire inquietante, dell'immagine utopica della Grecia sorta nell'età classica tedesca, o della «Grecia reale» resa conoscibile da filologi e storici. È la «Grecia dei filosofi» potremmo dire, la Grecia *terra*

F. Rosenzweig, «Cellula originaria» della *Stella della redenzione*, in *Il nuovo pensiero*, cit., p. 20.

⁸ F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 473.

⁹ ID., *Volksschule e ...*, cit., p. 190.

mater del *logos* ontologico ma anche e soprattutto la Grecia che continua a vivere nel dispiegarsi secolare della filosofia, una Grecia sottratta al divenire del tempo perché divenuta perenne presente della filosofia. In Grecia risuona per la prima volta la domanda «che cos'è?», produttiva della risposta «Tutto è», che ha per Rosenzweig segnato il destino della filosofia «dalla Ionia fino a Jena»¹⁰, strutturandola come filosofia della Totalità. L'Uno-Tutto, risultato da una *reductio ad unum* resa possibile dal «giochetto logico»¹¹ che sostituisce al reale un essere già preliminarmente fatto coincidere con il *logos*, dunque già da sempre *essere-pensato*, ingloba al proprio interno la vivente vita di Dio, uomo e mondo, vanificandone l'autonoma vitalità.

Originariamente tratta ad essere dalla domanda circa il mondo – «che cos'è il mondo?» è per Rosenzweig la domanda costitutiva del filosofare: «sempre il pensiero ha risalito la china dello stesso problema: che cos'è il mondo?»¹² – l'unitotalità ontologica ha un contrassegno cosmologico intrascendibile. L'ontologia della totalità è una sorta di cosmologia che trasforma Dio, uomo e mondo in enti intramondani, interni al Tutto.

Formulato in Grecia come soggetto della prima frase filosofica il «Tutto è dei fisici ionici» non ha mai perso questo suo ruolo, pur assumendo la forma di centralità del cosmo nell'età antica, di Dio nel medio evo teologico, di uomo nel mondo moderno.

Assumendo come soggetto il Tutto e non i molti, il logo ha istituito e difeso la propria unità fin nel presente, sicché «la ribellione vittoriosa contro la totalità del mondo significa al tempo stesso una negazione dell'unità del pensiero»¹³. Quell'unità è divenuta egemonia: il filosofare riconducendo ogni interrogare al presupposto del Tutto pensabile ha preteso la subordinazione a sé di ogni sapere. Pertanto quanto reclamava autonomia da quel presupposto venne costretto al silenzio: «fu così ridotta al silenzio la voce che affermava di possedere, in una rivelazione, la fonte del sapere divino che sgorga al di là del pensiero»¹⁴.

Panteismo dell'Uno-Tutto, rischio idolatrico del filosofare, già illuminati dalle argomentazioni di H. Cohen circa il sorgere del panteismo alle «so-

¹⁰ S., p. 12.

¹¹ F. ROSENZWEIG, «*Cellula originaria*»..., cit., p. 22.

¹² S., p. 6.

¹³ S., p. 12.

¹⁴ S., p. 6.

glie della filosofia greca»¹⁵ nella formulazione parmenidea dell'essere come Uno, sono dunque iscritti, con gli altri contrassegni della totalità, qui rapidamente accennati, nella parola aurorale della filosofia, risuonata nella Grecia dei filosofi.

Il nuovo pensiero intende dissolvere questa immagine della Grecia, per proporre oltre l'inconvertibile paganesimo del filosofare, il pensiero che muove dall'ascolto della rivelazione, nel duplice senso di relazione originariamente duale, opposta al procedere monologico del *logos*, e di ascolto di quanto giunge all'uomo dall'esterno dell'universo autoreferenziale in cui la ragione filosofica da sempre si muove.

Il credere pagano e la «Grecia reale»

Al paganesimo come fede di esseri umani che si rapportano a Dio, quali che siano le modalità, al paganesimo dispiegatosi storicamente al di qua della Rivelazione, F. Rosenzweig, «genio religioso»¹⁶, per ricorrere alle parole di Scholem, che al lettore dell'opera rosenzweighiana immediatamente evocano gli infiniti orizzonti di comprensione che la profondità del sentire religioso dell'autore e del pensare nutrito da un tale sentire dischiudono, offre un inusuale riconoscimento di reale dialogo tra uomo e Dio. I pagani, venuti al mondo, sia pure a loro insaputa, come «creature» volute dall'unico Creatore, ostaggi come tutti i viventi del tempo latore di dolore e di morte, sacrificando agli idoli, hanno rivolto la loro preghiera a Dio vivente e dal Dio vivente sono stati ascoltati: «la giaculatoria che si levava da un cuore in tormento, le lacrime versate dal padre ... che conduceva il proprio figlio come vittima ... non possono essere rimaste inascoltate o trascurate. Oppure Dio avrebbe dovuto attendere il Sinai o il Golgotha? No, come dal Sinai o dal Golgotha non muovono strade sulle quali Egli possa essere raggiunto con certezza, così

¹⁵ H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt/M 1929, tr.it di P. Fiorato, *La religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, Cinisello Balsamo 1994, p. 105.

¹⁶G. SCHOLEM, *Franz Rosenzweigwefro kokaw hag-ge'ulah, divreazkurav*, Gerusalemme 1930, tr.it (dalla versione francese di B.Dupuy in «Les Cahiers de *La nuit surveillée*», n° 1, 1982, dal titolo *Franz Rosenzweig*) di M.Bertaggia, *Franz Rosenzweig e il suo libro «La stella della redenzione»*, in F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, Venezia, 1983, p. 78.

egli non può essersi rifiutato di venire incontro anche a chi lo cercava sulle mulattiere che s'inerpicano sull'Olimpo»¹⁷.

Nella distretta dell'anima che nulla sa della rivelazione, per collocazione storica, per casualità di nascita, per appartenenza culturale, per formazione, il pagano ha una modalità di relazione con il Dio vivente, un suo percorso, che è certamente una delle «molte vie» di Dio di cui Isaia, citato nella *Stella*¹⁸, dice che sono diverse dalle vie dell'uomo, ma che, nelle convinzioni esplicite di Rosenzweig, in quanto vie di Dio, mai sono ostruite dalle contingenze storiche.

Al tema del paganesimo come fede di uomini viventi, non immagini dell'umano, «uomini dal bel ramo di palma»¹⁹ o quanto altro nel corso del tempo ha sostituito nell'immaginario culturale dell'Occidente la dolente realtà dell'uomo «polvere e cenere», perenne morituro, indomito resistente alla morte, fa da rimando la considerazione rosenzweighiana dell'esistenza di una Grecia reale (*das wirkliche Hellas*), che, sollevata la cortina intessuta a trama fitta dalla creazione del mito greco, è dischiusa alla visibilità della mente tra Ottocento e Novecento da storici, filologi, filosofi.

L'«Ellade vera» è la greicità resa visibile da Wilamowitz, Burckhardt, Nietzsche, ma è già stata patrimonio di Hölderlin, il *doctor serphicus* dell'Idealismo, che sulla soglia dell'ignoto mondo della follia, custode di sensi inaccessibili ad altri, secondo l'esplicita affermazione del saggio del 1916, getta il suo sguardo chiaroveggente nell'universo della Grecia reale.

La Grecia reale è espressione che evoca l'esser accaduto di una vicenda umana, che in splendore e miseria, permane come tema di ricerca al di là del suo mito. Mito incentrato sull'idea di armonia e di splendidamente riusciti processi di unificazione e di conciliazioni, mito che ha occultato con l'intensità della sua luminosità, l'esserci delle dissonanze, dei conflitti infine di un destino tragico. Se Wilamowitz è doverosamente ricordato e se Nietzsche è sotteraneamente onnipresente nel confronto rosenzweighiano con la greicità, è Burckhardt colui che fornisce a Rosenzweig la mappa fondamentale per percorrere la terra della Grecia senza miti.

È *La storia della civiltà greca* di Burckhardt a disegnare con consapevole libertà interpretativa e plastica potenza la Grecia della frammentazione e della pluralità irrisolta, refrattaria alla *reductio ad unum*, che sia quest'ultima praticata dalla *mens* filosofica o sia vanamente

¹⁷ F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 61.

¹⁸ *S*, p. 359.

¹⁹ Cfr. F. ROSENZWEIG, «*Cellula originaria*»..., cit., p. 21.

perseguita dall' *agere* politico o anche plasticamente configurata dalla tensione religiosa verso l'uno-tutto.

Burckhardt, in forza del suo straordinario talento a «pensare per immagini»²⁰ e a rendere plasticamente i contenuti del suo pensare, ha reso visibili le realizzazioni della civiltà greca, nella loro molteplicità spesso irrelata, illuminando il polimorfismo del suo spirito. Ha individuato il sorgere in Grecia non solo della molteplicità di quelle «forme», che nel corso del tempo si sono rivelate archetipi per la costruzione della *mens* occidentale e di tutte, o quasi, le sue realizzazioni, dal credere al pensare al conoscere al creare artistico, ma anche delle istituzioni fondamentali, prima fra tutte la *polis* e i *nomoi*, che dando ordine al volere e all'agire, hanno raffrenato le oscure potenze che, in Grecia non meno che in ogni altro angolo del mondo abitato, caoticamente animano l'umano. L'oscuro e il luminoso hanno trovato nel popolo della forza apollinea il proprio *principium individuationis*. Con potenza intuitiva ed espressiva non minore Burckhardt ha descritto la sventura della civiltà greca, morta *ante diem*, come tanti suoi eroi. Un'infelicità non riconducibile soltanto alla condizione umana, di cui i greci sono partecipi, ma al supplemento di dolore attivato dalla consapevolezza della miseria del destino umano.

La Grecia reale, a cui fa riferimento Rosenzweig, è la Grecia della contiguità di grandezza e sventura, di solarità e tenebre che Burckhardt contempla con equanimità e *pathos*, illuminando per il disincantato lettore del XX secolo il destino storico di un popolo contrassegnato dal genio creatore e ad un tempo dal demone della distruzione, un popolo che ha esaurito in un tempo storico breve il suo ciclo vitale, per restare infine perenne, in forza dei risultati eccelsi conseguiti dal suo pensare, dal suo creare e dal suo agire lasciati in eredità all'umanità.

La forza dominante di questa Grecia reale è il mito, «vero oceano spirituale di questo mondo»²¹, la cui caratteristica dominante è di essere regno della molteplicità. Dire politeismo è limitare il senso di questa pluralità al solo ambito del religioso, misconoscendo che pluralità e frammentazione sono il contrassegno di questo universo.

Credenti negli idoli ma oranti rivolti al Dio vivente, senza conoscerne il nome, Grecia della pluralità irrisolta, di un politeismo il cui senso è esteso

²⁰ K. LÖWITH, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, in *Sämtliche Schriften*, vol. VII Stuttgart 1984, tr.it. di L. Bazzicalupo, *Jacob Burckhardt*, Bari 1991, p. 64.

²¹ J.B. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca ... cit.*, vol. I, tomo I, p. 8.

al di là dei confini della «teologia» pagana, Grecia splendida e desolata, costituiscono l'universo che Rosenzweig evoca col termine paganesimo e ripropone, debitamente rielaborato, come filosofia del paganesimo.

La filosofia del paganesimo

La critica radicale della tradizione filosofica, che Rosenzweig consegna alle pagine iniziali della *Stella*, con il suo finale esito di frammentazione della totalità, pone il nuovo pensiero di fronte alla nuda realtà di Dio, uomo e mondo quali termini di riferimento dell'umano esperire ed oggetti degli unici saperi che la tradizione ha elaborato con rigore: la teologia, la cosmologia e l'antropologia negative di Kant²². Correlando il sapere negativo con l'esperire ed i saperi plurimi non filosofici che assumono l'esperire senza traslarlo, in un suo intricato percorso il pensiero rosenzweighiano nel primo tratto del cammino della *Stella* abbozza lo schema di ognuna delle tre sostanze: il Dio metafisico, contrassegnato da intrascendibile *physis* ed indomabile potenza, il mondo metalogico sostenuto nella sua forma da un *logos* interno o *Anima mundi* e caratterizzato quanto a contenuto dall'abbondanza dei fenomeni, l'uomo metaetico configurato da finitezza e volontà indomabile. Alle sostanze mute, in quanto esito di un percorso «logico-metafisico», il «nuovo pensiero» presta anche un linguaggio in cui dirsi, quel «linguaggio oggettivo», come Rosenzweig lo chiama, che è costituito dal muto dire delle formule algebriche, che la *Stella* propone. Agli schemi esprimibili nel linguaggio matematico corrispondono archetipi e forme a cui forniscono identità percepibile i linguaggi del mito e dell'arte, affiorati in un intreccio inestricabile nell'universo della civiltà greca. Rosenzweig evoca il regno delle Madri ed il mondo dell'arte per dare percepibilità a schemi, archetipi, figure. È il «linguaggio soggettivo dell'arte» che dà forme visibili alle tre sostanze: al Dio metafisico del percorso teoretico dà visibilità il dio del mito, al mondo metalogico il cosmo greco, nella duplice figura di macrocosmo e di *polis*, all'uomo metaetico l'eroe della tragedia attica.

Ma perché è la cultura greca, unificata nel termine paganesimo, a riflettere nel suo magico specchio in «pura visibilità», per ripetere la

²² Per la ricostruzione di questo percorso cfr. E. D'ANTUONO, *Ebraismo e filosofia. Saggio su Franz Rosenzweig*, Napoli, 1999, p. 51 sgg. Appartengono a questo volume le pagine che, da qui alla fine del saggio, vengono riproposte come riflessione sulla «filosofia del paganesimo»: cfr. cap. III, *Filosofia del paganesimo*, pp. 101-120.

formula di Wölfflin²³ che aveva attratto Rosenzweig in gioventù, le figure di Dio uomo e mondo? Perché il paganesimo, notturno o superno che sia, è morfologia originaria ed è «metafora storica del pre-mondo»²⁴? La risposta è nel ricorso al dato di fatto storico: per il «nuovo pensiero» la classicità del mondo classico sta nell'aver offerto senza alcuna contaminazione filosofica le *figure* di Dio, uomo e mondo; sono le forme «euclidee»²⁵ spengleriane, debitamente riplasmate nella loro reciproca trascendenza e ripensate come la faccia luminosa arcanamente rinviante alla faccia oscura delle tre sostanze.

Il paganesimo, che si vuole «ricostruire a partire dalle forme storiche»²⁶, è in realtà luogo di visualizzazione dei risultati del percorso logico-metafisico della *Stella*. La forza mitopoietica e plastica, che Rosenzweig, come già Burckhardt e Nietzsche, ritiene il *più proprio* dei Greci, «il popolo degli scopritori, le guide del genere umano sulle vie della chiarezza»²⁷, rende possibile la contemplazione dell'eidetico.

La capacità di dare corpo luminoso allo schematico e allo spettrale è nella *Stella* produzione estetica e configurazione della religione, organizzazione della *polis* e delineazione del volto divino, infine evocazione, in forza del «flauto magico dell'arte»²⁸ ed esposizione sulla scena del teatro tragico dell'autocoscienza umana. Religione, arte figurativa, politica, tragedia, scaturiscono tutte da una forza demiurgica che, strutturalmente impossibilitata ad essere creatrice *ex nihilo*, si dispiega come inesausta volontà di forma, di *chiarezza*, diffrangendosi in realizzazioni molteplici. Così l'arcano corrispondersi di schemi logici, trascrivibili con *prestate* formule matematiche, di archetipi intuibili in forza di deduzioni *metafisiche* come grigie Madri e delle iridescenti *forme storiche* della grecità, trova la sua ragion d'essere nel fatto che per Rosenzweig il paganesimo, collocato storicamente e concettualmente al di qua della rivelazione, è regno della forza formatrice e del *theorein*, è l'universo del figurale, paese di ombre proiettate sull'incolore schermo della mente e delle parvenze disegnate dall'arte, che tutte alludono a

²³ Wölfflin è definito da Rosenzweig «dio della sua giovinezza»: cfr. *B.u.T.*, vol. II, p. 94. Per la pura visibilità cfr. H. WÖLFFLIN, *Kunstgeschichte Grundbegriffe*, München 1915, tr. it. R. Paoli, *Concetti fondamentali della storia dell'arte*, Milano 1984².

²⁴ S., p. 157.

²⁵ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 51.

²⁷ S., p. 63.

²⁸ S., p. 86.

qualcosa che non sono in grado di *rivelare* ma che ineludibilmente è. È questa forza che dà forma al divino, che pur custodendo in sé la sua *physis*, diviene termine intenzionale della religiosità pagana, al mondo che pur continuando a poggiare solo su di sé in un'autosufficienza che è assoluta contingenza dà dimora all'uomo in quanto ente intramondano ed in quanto sé umano che in abissale solitudine si tiene ostinatamente contrapposto ad ogni alterità. Il paganesimo, morfologia originaria, può solo *metaforein* l'«irrivelato» custodendone il mistero nel renderlo visibile. Una verità *abscondita* è veicolata nella sfera del manifesto, ma il suo nucleo resta inaccessibile mistero.

Teogonia e nascita dell'arte dallo «spirito del mitico».

L'intreccio, divenuto classico dopo Romanticismo e Idealismo, di genesi della religione pagana e di nascita dell'arte e imprescindibile dopo Nietzsche e Burckhardt, trova in Rosenzweig un'ulteriore e peculiare espressione. Siamo con ciò ad un'articolazione della filosofia del paganesimo che merita un'analisi specifica.

Il dio metafisico, sfuggito al vecchio filosofare restio all'ascolto della parola della rivelazione, e afferrato, sia pure come schema e archetipo, dunque come ipotesi, dal nuovo, nella difficile catabasi nella *Vor-welt*, tratto iniziale del percorso della *Stella*, è il dio in cui ha fede il credente pagano. Certo «il gioco interno delle forze che ha formato questa vivente figura di dei si è inabissato», sono sprofondati i percorsi che hanno condotto alla delineazione del divino, ma il risultato, la «pura vitalità», misteriosa correlazione di *physis* e libertà che *La Stella* illumina, coincide con la vita del dio mitico. La religione pagana proietta nel dio in cui crede la vitalità pura, chiusa in sé, perfettamente armonica, semplicemente impossibilitata ad aprirsi e gettare lo sguardo fuori dal proprio orizzonte. Gli dei, scrive Rosenzweig, sono «viventi», anzi essi «non sono altro che vivi, sono immortali»²⁹. Ignari di conflitto con la morte e di relazione con l'altro da sé, uomo e mondo che sia, vivono beati, *sine cura* nell'Olimpo, sicura cittadella, «cielo di bronzo», per usare l'espressione della *Nemea* pindarica³⁰ che qui sembra essere davvero la più pertinente. La contemplazione di questa vita, che appare beata allo sguardo e che è tale

²⁹ S, p. 36.

³⁰ PINDARO, *Nemea VI*, v. 7.

solo perchè chiusa all'interno di sé, impossibilitata a qualsiasi movimento *ad extra*, consente la definizione dell'«essenza» e della «legge» che domina il mondo del mito. L'essenza del mito è appunto «vita che non conosce nulla al di sopra e nulla al di sotto di sé [...]. Una vita che, chiunque ne sia di volta in volta il protagonista, dei, uomini e cose, è priva sia di cose governate che di dei dominatori, una vita che si svolge puramente dentro di sé». La sua fondamentale legge è «l'interno accordo, che non risuona mai al di là di sé e sempre a sé ritorna, di arbitrio e destino. La passione del dio, che sgorga libera, si frange sull'argine interno dell'oscuro comandamento della sua natura. Le figure del mito non sono né semplici potenze né semplici essenze; se fossero l'una o l'altra cosa non sarebbero così vive; soltanto nella corrente alterna di passione e verdetto del destino sorgono i loro tratti sommamente vivi».

Lo «spirito del mitico» in cui Dio «diviene dio vivente», differenziandosi nettamente dalla semplice essenza e dalla semplice potenza, identificanti il divino nelle religioni di India e Cina secondo la tesi rosenzweighiana, è patrimonio della greicità che, pertanto, consegna in eredità alla storia «una forma di religione superiore rispetto alle religioni spirituali dell'Oriente», orientate verso divinità che sono *astrazioni*, «costruzioni immani formate da macigni del tempo primordiale», elementari parti costitutive che non giungono alla composizione figurale esprimente la vitalità. Tant'è, scrive Rosenzweig, che «la rivelazione quando si diffuse nel mondo»³¹ intraprese un cammino verso Occidente e non verso Oriente, in quanto per Dio-che-si-rivela gli dei viventi della Grecia erano avversari più degni delle smorte ombre orientali. E tuttavia la vitalità indisponibile all'apertura verso l'esterno, priva di forza effusiva, è essa stessa ombra sia pure della vivente vita, immagine *fissata*. Il divino pagano è metafora che fa apparire un nucleo cristallizzato di verità ma non lo dispiega. L'enigma del nascosto non è sciolto dalla bella figura che lo veicola, sicché il dio pagano diviene la sfinge che sbarra le porte della greicità verso ogni oltre, segnando il limite invalicabile che separa il *metaforein* dal rivelare. E dunque non a caso la forma storica della fede nel dio che gode di vita separata e beata, ignara di altro da sé, vita retta da una legge interna che correla le parti costitutive, è tramontata ormai e i templi sono crollati. Ma «essenza» e «legge» del mondo mitico sono perennemente custodite dall'arte, anch'essa, con destino non altrettanto storicamente effimero, sorta dallo «spirito metafisico del mitico». La

³¹ S., 37.

«contraddittoria ricchezza di vita resa possibile mediante la chiusura propria del mondo mitico» è accolta e resa perenne dall'arte. Separata «da un muro di cristallo da tutto ciò che essa non è», l'arte possiede la medesima libertà del dio mitico da leggi estrinseche, di qualunque natura esse siano. Ignara di vincoli può trasporre il comune vivere degli uomini, attraversato dal dolore e dalla morte, in un universo separato, dove il soffrire si smorza al «soffio» di «mitica beatitudine», con cui l'arte anima ciò che rappresenta. Nello «spirito del mitico» Rosenzweig colloca l'origine del «miracolo della forma esterna», la plastica autonomia delle figure dell'arte, che anche dove e quando rivestono «i più umili panni del vivere quotidiano» riproponendo «miserie e lacrime»³² dell'esistenza producono un'atmosfera di felicità olimpica.

Affini nel loro sorgere dalla potenza demiurgica della grecoità, religione ed arte si coappartengono, per la comune capacità di *manifestare*, di dar forma, e però l'arte, non soggetta a tramonto, sembra avere in proprio una misteriosa potenza risanatrice con quella sua capacità di instillare mitica vita alle sue realizzazioni. E tuttavia come il manifestare non ha molto in comune con il rivelare, così il potere lenitivo dell'arte nulla ha in comune con il redimere. Il Nietzsche della *Nascita della tragedia*, presente in queste pagine, scompare del tutto nell'invalidabile confine che Rosenzweig scava tra il consolare di un'improponibile «teodicea estetica» e la redenzione.

Antropogonia: la polis «opera d'arte».

Con solare perspicuità la visione del *kosmos*, che Rosenzweig nella sua meta-logica oppone alla nozione di mondo della tradizione filosofica, trova attuazione piena e «pura visibilità» nella *polis*. È all'*ars politica* costruttiva della città-stato che Rosenzweig affida il compito di dar corpo vivente allo schema logico e all'archetipo protologico del mondo, quel Tutto dotato di figura e contrassegnato dal movimento di *caduta* del particolare, spinto dal cieco peso del suo «esserci», verso l'immoto universale, che l'antichità ha elaborato non senza difficoltà sul piano teorico e però ha pienamente realizzato sul piano politico, secondo l'esplicita tesi della *Stella*. La *polis* infatti è uno *speculum mundi* tanto perfetto da sfumare fino a renderle impercettibili, le imperfezioni che la luminosa figura del *kosmos* comunque

³² S., p. 40.

ha nel pensiero antico. La cosmologia metalogica ha, per Rosenzweig, difficoltà irrisolte perché «il pensiero fondamentale dell'idealismo, l'identità di essere e pensiero si era già dischiuso nell'antichità» costituendo il modello vincente di «rapporto particolare-universale», rapporto «generativo», «attivo», tra «idea e fenomeno, concetto e cosa, specie e individuo»; modello antitetico dunque rispetto al *movimento* metalogico, che è immobilità dell'idea e movimento del fenomeno. Ma, malgrado la presenza dell'ottica idealistica comunque operante, Platone e Aristotele, secondo Rosenzweig, non applicano il pensiero produttivo al piano cosmologico, non insegnano «all'interno del mondo» attività dell'idea e passività del fenomeno. Per entrambi nella sfera cosmologica «l'idea è immobile, il fenomeno muove verso di essa»³³. C'è insomma una frattura tra la metafisica *idealistica* platonica e aristotelica e la cosmologia metalogica dei due filosofi che resta operante, anzi si rivela alla fine vincente nel costruire l'immagine antica del mondo. In specifico la politica, che per Rosenzweig è una microcosmologia, accredita un modello di mondo, il microcosmo *polis* appunto, che risulta perfettamente metalogico. Ossia: un intero autofondato su di un *logos* che possiamo ben chiamare in senso stretto *auto-ctono*, consustanziale al mondo e ad esso coevo, riempito da una molteplicità di individui collocati nelle forme in cui il *logos* si articola, le accoglienti braccia dell'*Anima mundi*, ultimo asilo dei particolari in libera caduta, ognuno parte, ognuno solo rispetto a tutti gli altri, ognuno perfettamente al suo posto, disindividualizzato alla fine del proprio movimento d'inclusione nell'intero, perché divenuto ormai pietra costruttiva di un edificio che, al pari del Partenone, è «figura bella», «opera d'arte»: «il problema dei rapporti tra individuo e specie venne risolto dall'umanità antica [...] in senso metalogico [...]. Popolo, stato, e quante altre forme di comunità l'antichità conobbe sono caverne piene di leoni verso le quali l'individuo scorge più di una traccia inoltrarsi, ma nessuna uscire»³⁴. «L'individuo dell'antichità non si perde nella comunità per ritrovarsi ma semplicemente per edificare la comunità; l'individuo come tale scompare»³⁵. La comunità costituisce un intero rispetto all'individuo-parte, anzi: «questi interi di fronte ai quali è soltanto parte, queste specie di fronte alle quali è solo un esemplare, sono potenze assolute nella sua vita morale, benché non siano affatto degli assoluti in sé,

³³ S., p. 56.

³⁴ S., p. 57.

³⁵ S., p. 58.

anzi a loro volta degli esemplari della specie stato, della specie popolo in generale. Proprio in forza di questa chiusura verso l'esterno e di questa assolutezza verso l'interno esse divengono quelle singole essenze pienamente strutturate che una riflessione approfondita accosterà del tutto automaticamente all'opera d'arte»³⁶.

Lo stato «opera d'arte» è un edificio dalla statica perfetta. Nessuna attività che non sia la distribuzione delle pietre di costruzione al giusto posto lo anima. Nel suo rigido corpo non circola la vita da cui è animato lo stato-organismo, caro alla tradizione idealistica che ha proiettato all'indietro nel tempo un ideale totalmente moderno: «lo stato dell'antichità conosce solo il rapporto immediato del cittadino con sé, poiché esso è proprio l'intero nella cui figura si integrano tutte le sue parti, mentre lo stato moderno è il Tutto dal quale le membra suggono la forza necessaria alla loro strutturazione». Lo stato moderno implica un principio di comune dimensione umana, un'idea forte di comunanza interpersonale, un essere strutturalmente solidali degli uomini, che nulla ha in comune con il *destino* naturale di un agire che è solo *caduta* verso la forma. L'agire politico interno alla città è praticabile solo come riempimento dell'intero, non implica relazione all'altro uomo come proprio simile. L'impossibilità della *rappresentanza*, idea estranea al mondo antico, è strutturale: la rappresentanza esige il riconoscimento dell'umanità dell'uomo in tutti, di un'appartenenza reciproca oltrepassante il nesso univoco che lega *naturalmente*, secondo il *logos* del *kosmos*, il singolo alla specie di appartenenza: «nel diritto antico l'idea di rappresentanza cozza contro difficoltà assai caratteristiche. Ciascun singolo è solo se stesso, solo un individuo. Anche là dove occorre giungere necessariamente all'idea di rappresentanza, nel culto ed in special modo nel sacrificio, nell'uomo che viene sacrificato, anche là questa difficoltà si manifesta nello sforzo, costantemente percepibile di attribuire al sacrificatore una condizione di purità personale, al sacrificato quello di essere votato alla morte, ora come delinquente, ora almeno come oggetto di una maledizione magicamente operante. Che proprio chi è personalmente impuro sia adatto a celebrare il sacrificio e chi è personalmente puro sia atto a subire il sacrificio per tutti, questa idea dell'assoluta responsabilità collettiva dell'uomo/umanità (*Menschen-heit*) in tutti rimane lontana per l'individualismo dell'antichità,

³⁶ S., 57.

almeno quanto rimane lontana appunto l'idea della comune responsabilità reciproca degli uomini tra loro»³⁷.

Scompare dalla *polis* rosenzweighiana la dimensione della comunità, mito idealistico, almeno della comunità nel senso più pregnante della parola, radicata cioè nell'*ethos* e non nel *logos* cosmico. La *polis* è un edificio fatto di individui che come pietre di costruzione si dispongono nello spazio progettuale della forma architettonica che le stringe in unità. La vita è comune per questa connessione, né l'antichità elabora «una diversa dottrina della vita comune». Neanche la rivolta dei sofisti introduce alcunché di nuovo. I sofisti partono dal «singolo che non vuole ammettere di essere soltanto parte di un intero», «pezzo di mondo», ma si limitano alla proclamazione della centralità dell'uomo *metron apanton*, senza elaborare alcuna dottrina circa il modo in cui «la libera natura dell'uomo», l'uomo staccato dalla *mondità* e dunque altro da essa, e solo perciò misura, debba farsi attivamente «valere in tutte le cose e su tutti gli ordinamenti»³⁸. I sofisti hanno sentore dell'alterità dell'uomo rispetto al cosmo, ma nel loro concetto di uomo non affiora la dimensione dell'azione costruttiva di nessi intersoggettivi e dunque di mondo umano, unica potenza in grado di sciogliere il nodo del concetto metalogico della *polis*. Così sotto la penna di Rosenzweig la *polis*, modello della libertà di cui ha usufruito l'uomo antico proposto dalla cultura tedesca del XVIII e XIX secolo, diviene «fossa dei leoni» in cui l'individuo si inoltra senza poterne più uscire. La vita nella *polis* è questo sacrificio del particolare nell'universale, che la guerra porta a piena evidenza. L'unità onniabbracciante della forma-istituzione assume figura di morte, diviene da vita politica tomba monumentale. Il felice essere presso di sé, l'autoctonia greca celebrata dalla filosofia hegeliana della storia³⁹, l'appartenenza del *logos* al microcosmo politico come *nomos*, principio di autonomia in sé compiuta, si trasforma in prigionia se non in vero Moloch, onnivoro distruttore di uomini. La *libera* individualità greca è definita così nella tragica alternanza della necessità del *logos* e della casualità semovente del suo esserci, la cui combinazione disegna il movimento più proprio del microcosmo, secondo la tesi della *Stella*. Movimento sempre uguale: non muta infatti la statica istituzionale, «l'ordinario [...] ciò che sempre fu e sempre ritorna e domani

³⁷ S., p. 58.

³⁸ S., p. 60.

³⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, tr. it di E. Coddignola G. Sanna, *Lezioni di storia della filosofia*, Firenze 1967 3 voll., vol. I, p. 170.

sarà valido»⁴⁰, ed inarrestabile è la caduta del particolare. Movimento che rende vero anche per il mondo umano l'antico pensiero dell'eterno ritorno, conferendogli significati angosciosi. Per esso all'uomo greco, cittadino della *polis*, si addice in un senso mai concettualmente tanto pregnante l'appellativo di figlio del caso e della necessità. Né speranza alcuna, ignota in terra di Grecia, come già sapeva Burckhardt, può balenare: l'*ordo* cosmico divenuto politico non muta, chiuso in sé non si apre, né può arrestarsi la ruota della ripetizione. Neanche la morte ha presa su questa perennità. L'*athanasia* della *polis*, di cui diceva Isocrate⁴¹ e il *Nichtsterbenkönnen* (non-poter-morire) di Rosenzweig, dichiarano l'intangibilità del *destino* greco, sicché il non poter nemmeno morire della Grecia diviene l'ultima parola, l'estremo rovesciamento del mito idealistico. Il dolore che abita la *polis* si offre senza riscatto e si autoesporrebbe in totale indigenza se l'arte non offrisse il velo della sua potenza fascinatrice. Ma la bellezza dello stato «opera d'arte», lenimento riservato allo spettatore, primo fra tutti Hegel «sereno contemplatore e sistematore del mondo», non offreredenzione dal dolore all'uomo reale che visse nei suoi invalicabili confini. Solo come oggetto di contemplazione estetica, come «figura bella» che per l'interna connessione e compiutezza incarna «l'idea stessa del bello», originando la seconda legge dell'arte, «la legge della forma interna», lo stato greco conserva il suo splendore. Mancanza di una vita comune qualitativamente diversa dall'appartenenza alla forma-istituzione, libertà ridotta a sacrificio, inesistenza dunque di azione creativa di un mondo eticamente umano, rendono inutilizzabile la *polis* come modello politico. Con queste argomentazioni Rosenzweig dà compiuto senso filosofico al rimprovero da lui mosso a Hegel: l'aver, rispetto alla *polis* «falsato la visione estetica prospettata dai classici di Weimar per farne un ideale politico»⁴².

Antropogonia: dalla politica alla tragedia.

Nella sfera del politico non appare, come vuole il mito idealistico della Grecia, la figura dell'uomo come bella individualità contrassegnata dall'esercizio della libertà partecipativa. Per Rosenzweig, l'abbiamo visto, la *polis* è il «fenomeno» che esibisce la potenza propria del «genere», «la

⁴⁰ S., p. 49.

⁴¹ ISOCRATE, *De pace*, 183 d.

⁴² F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 6.

forza demolitrice della personalità senza essere limitata da forze contrastanti», sicché il suo abitante, il *polites*, è veramente, come vuole Aristotele, animale politico, la cui facoltà di parola, necessaria all'individuazione e alla relazione, non basta a separarlo dal genere, a tutelarlo dalla sua forza, a scinderlo dall'unificante *animalità* e dal destino di dis-individuazione che incombe su ogni ente che sia solo esemplare di una specie. La libertà che gli compete ha gli angusti margini della facoltà di sacrificio per la patria, di consegna cioè nelle braccia aperte dell'universale.

Accanto all'*agorà*, contiguo ma assolutamente separato, Rosenzweig apre lo spazio della scena tragica per collocarvi «con il peso della visibilità» quella dimensione dell'uomo che non è riconducibile all'appartenenza al cosmo, naturale o politico che sia, piuttosto tanto ne è separata da «arro-garsi» «orgogliosamente tutti i diritti della specie» fino a «prendere posto in caparbio isolamento sul suo trono»⁴³, e dunque essere *forma* a se stessa. È il sé ossia l'uomo visto dall'interno, nel suo nucleo, l'uomo come possibilità etica, l'autocoscienza insomma a cui ha dato figura compiuta unicamente lo spirito greco. Solo i Greci hanno avuto il «coraggio»⁴⁴ del tragico, il coraggio di non arrestarsi sulla via che porta la volontà a volere la singolarizzazione assoluta, a volere cioè la finitezza e la caducità che l'uomo è *per natura*, a volerla fino a strapparla alla sua appartenenza al genere e a consolidarla in carattere caparbio, indifferente al *nomos* del cosmo non meno che agli enigmatici verdeti degli dei. Rosenzweig pensa la *ybris* della tragedia attica come figura della caparbietà eroica, volere attivato dall'esperienza della morte e subito, al primo apparire, divenuto inestinguibile. Nell'incontro con la morte l'eroe, già uomo parte della terra, non si sottomette, ma sente nello sgomento che pure lo rende incapace di tacere e di gridare, destarsi una volontà che orienta la sua «esistenza» a «superare con successo questo unico incontro»⁴⁵. La vita assume così la morte a suo unico contenuto, destituendola del carattere di potenza esterna *naturale*. L'assunzione della morte, il confronto che non è sottomissione ma attivazione di una potenza interna fin qui ignota, una volontà di durare malgrado la caducità, strappa l'uomo all'«alternanza di grida e silenzio», frastuono dell'*agorà*, e lo consegna al mutismo abissale dell'interiorità: «tacendo l'eroe spezza i ponti che lo collegano a Dio e al mondo e si eleva dai campi

⁴³ S., p. 77.

⁴⁴ S., 79.

⁴⁵ S., p. 80.

piatti e uggiosi della personalità, che parlando si limita e si individualizza rispetto agli altri uomini, nella glaciale solitudine del sé». La tragedia attica sorge dall'urgenza del «poter mettere in scena il silenzio»⁴⁶ e in Eschilo trova il maestro indiscusso del grandioso tacere che dura interi atti, unico linguaggio dell'interiorità ormai configurata. L'«afasia tragica»⁴⁷ dice anche l'impossibilità di liberazione dalla solitudine, dice il destino connesso alla *ybris*, la condanna interna alla volontà caparbia che volendo solo se stessa non può mai uscire da sé, mai dispiegarsi *motu proprio* in azione instauratrice di relazioni. D'altronde, di questa impossibilità l'eroe soffre ma poco si cura: «dalla volontà del sé tragico non c'è ponte che conduca ad un qualsiasi "fuori" [...]. La volontà come caparbia orientata verso il proprio carattere raccoglie tutto il peso al proprio interno»⁴⁸. Ed è proprio l'ostinata chiusura in sé, il rifiuto di ogni exteriorità che avanzi pretesa di giurisdizione, vuoi come *nomos* del cosmo e della *polis*, vuoi come verdetto divino, ad essere condizione che rende possibile la sospensione del tempo, l'arresto del divenire-perire nel *nunc stans* della perennità che il sé esige. L'eroe sconfigge la morte opponendole il disconoscimento di potenza, rifiutandosi come interiorità alla presa che essa comunque esercita su di lui come parte di mondo. L'eroico è per Rosenzweig questo disdegno che scaturisce dall'aver fatto di ogni exteriorità un proprio contenuto, non attraverso la sottomissione né la lotta, che in fondo sono speculari, come già sapeva Hegel, ma imponendo il sigillo del proprio volere: «sigillo sempre uguale che porta il motto: *si fractus illabatur orbis*»⁴⁹.

Così, nel disdegno dichiarato dall'«io voglio», l'eroe diviene indifferente alla morte che pure aggredisce la sua dimensione intramondana, esigendo immortalità: «l'immortalità [...] è estrema aspirazione del sé». Ma l'immortalità, richiesta dalla caparbia che vuole la sospensione del tempo in attimo che dura e la consegue chiudendosi in interiorità senza varchi verso l'esterno, è soltanto impossibilità di morire: «la dottrina antica dell'immortalità arriva fino a questo non poter-morire (*Nichtsterbenkönnen*) del sé che si è distaccato»⁵⁰. L'eroe, figura dell'interiorità, porta sulla scena attica quell'impossibilità di morire che la coscienza umana sempre e comunque esperisce come irrapresentabilità

⁴⁶ S., p. 81.

⁴⁷ S., p. 85.

⁴⁸ S., p. 82.

⁴⁹ L'espressione oraziana (cfr. ORAZIO, *Odi*, III, 3, vv. 7-8) è citata anche da Hegel: G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 78.

⁵⁰ S., p. 83.

della propria morte. Nel grido del silenzio eroico il paganesimo dice la sua ultima e più alta parola sull'immortalità. Nel dio mitico proietta la felicità di ignorare la morte, nel cosmo l'immodificabile necessità di un movimento perennemente ripetentesi in assoluta estraneità alla dissoluzione che travaglia l'individuo, nell'eroe la pretesa di sconfiggere la morte perché incompatibile con la potenza della volontà attivatasi fino a scavare l'interiorità come realtà autonoma.

Così nelle pagine della *Stella* l'*athanatizein*, l'aspirazione a non morire che vive in maniera diversa in dei, uomini e mondi della greicità, non è detta dai filosofi, che pure della perennità hanno fatto un'istanza del loro pensare, esigendo da esso un durare per sempre, ma è resa visibile con eloquenza grandiosa dall'arte capace di portare in scena l'«afasia tragica». D'altronde è dallo spirito del tragico che l'arte trae il suo contenuto, «l'identità dell'umano», il nucleo profondo dell'interiorità che è di tutti solo perché è di ognuno. Se tale nucleo è «ciò che nell'uomo è condannato a tacere e tuttavia viene ovunque compreso immediatamente» l'artefice di questa magia è l'arte, unico linguaggio che rende possibile la «muta trasmissione dell'identico»⁵¹. Per essa l'uomo è rinvio all'altro uomo in forza di un interno arcano ritrovarsi e corrispondersi che non è certo istituzione di un'etica comunità di dialoganti. Tuttavia il momento della nascita della muta comprensione universale dell'assolutamente singolo è gran momento nella storia del farsi uomo dell'uomo

Libertà e destino

La filosofia del paganesimo non è solo una sorta di metaforologia scaturita dalla rivisitazione e dal ripensamento delle «forme euclidee» in cui la potenza demiurgica della greicità ha reso visibili la sostanza metafisica, quella metalogica e infine quella metaetica, rispettivamente nella religione, nella politica, nella tragedia, costituendo così dei saperi qualitativamente diversi dal filosofare perché privi della pretesa della *reductio ad unum*. È anche individuazione e rappresentazione di una *elementare*, cioè fondamentale e primigenia insieme, cognizione del volere e della libertà. Priva di spazi nell'ontologia filosofica per l'assoluta assimilazione di essere e *logos* retta dalla necessità, secondo l'appassionata denuncia dell'*Introduzione* della *Stella*, la volontà fa la sua comparsa

⁵¹ S., p. 85.

assumendo figura triplice proprio nella fede olimpica, nella vita della *polis*, nella tragedia. Così il *posse* divino e l'incondizionato arbitrio che gli corrisponde, la spontaneità del fenomeno che è anche la peculiare libertà del *polites* nella forma del suo riconoscersi nelle istituzioni patrie, il *velle* umano dal potenziale incondizionabile da qualunque exteriorità sono le tre figure in cui arcanamente si dice la volontà libera nel mondo pagano. Al *posse*, al *velle*, alla spontaneità, corrispondono come inseparabili ombre le tre figure della necessità: la *moira* limite e resa dell'arbitrio divino, il *daimon* del carattere tragico, il *logos-nomos* del cosmo, destino del fenomeno e dell'uomo come «pezzo del mondo sensibile» e come *polites*. Nel portare alla pura visibilità la vivente unità del divino, il paganesimo consegna alla storia un'arcaica figura della volontà e della libertà, la libertà come puro *posse* o «libertà per l'azione»⁵², l'arbitrio sovranamente ignaro di limiti, «indomita passione del dio mitico» che «può ciò che vuole». Nel suo dio dunque la Grecia proietta una coscienza di libertà come potere illimitato correlato di un volere arbitrario che è certo solo volizione legata all'istante, impossibilitata al progetto che esige durata, atto appunto niente affatto agire creativo. D'altronde non può che essere così: il dio mitico dal volere indomito non è il Dio creatore, il Dio in cui la volontà è «potenza feconda di opere», dunque libertà creativa di *novum*. Come illustra il processo di autocostruzione della sostanza divina, proposto da Rosenzweig nella sua «metafisica», l'arbitrio legato all'istante non ha la potenza di trasmutare l'essere di Dio, immobile *physis* in attività orientata verso l'esterno. La *physis*, pur destata dal «grido della libertà», non va oltre la configurazione in necessità o destino, la *moira* del credere pagano, limite interno alla sostanza che il dio olimpico, visibile figura di essa, deve onorare. L'incomponibilità di atto ed essere, rappresentata come conflitto tra libertà e destino, arbitrio e necessità che trova redenzione solo figurale ed estetica, è disegnata sul volto di Zeus che certo «con un battito delle sue ciglia scuote il vasto Olimpo» e tuttavia è «corruciato e beato perchè conosce il verdetto della Norma»⁵³.

Nel dar forma concreta alla propria cosmologia costruendo l'edificio della *polis*, il genio greco rende visibile, un'altra «elementare» nozione di libertà. «*Spontequae se movent*»⁵⁴ i fenomeni del macrocosmo, spontaneamente i cittadini del microcosmo politico si collocano all'interno

⁵² S., p. 69.

⁵³ S., p. 33.

⁵⁴ S., p. 49.

delle istituzioni. Libertà è qui una sorta di *amor fati* in forma di amor di patria, assoluta accettazione paga di sé, che certo non ha nulla a che fare con un principio dell'agire totalmente indipendente dal radicamento nell'essere, tuttavia ha una parentela con il volere, per quell'assenso, giudicato virtù, alle istituzioni che giunge fino al sacrificio. Anche qui è libertà manchevole, ha latente una penuria di forza attiva che introduce la necessità nella figura dell'inoppugnabile sovranità della *polis*, che domina i suoi figli fino a sancirne la morte.

Ma il luogo in cui la libertà appare in forma di puro *velle*, «libertà per il volere, non libera potenza ma volontà libera»⁵⁵, è il teatro tragico. L'uomo a differenza di Dio non può tutto ciò che vuole ma può volere tutto, il suo *velle* ha la stessa dignità del *posse* divino. Può volere senza limite alcuno e senza limite alcuno il volere eroico vuole, vuole la propria assoluta singolarità che non riconosce su di sé legge, vuole anzi esser legge a se stesso e tuttavia questo volere che non può ciò che vuole pur potendo volere tutto, per questo interno limite è *ybris* evocatrice di destino. Come il *posse* divino è pura potenza impossibilitata a tradursi in azione e la fedeltà del *polites* alla città è decisione senza alternativa, così il *velle* dall'incondizionato potenziale non traducibile in dispiegata forza istitutiva di relazioni si cristallizza in se stesso, si vota all'immobilità e all'afasia. Non il *posse*, né la spontaneità, ma nemmeno il *velle* si traducono in fattivo *agere*: l'atto divino che irrompe come arbitrio non è liberazione progettante «feconda di opere», la collocazione nella *polis* è patire la comunità più che originarla, la sfida dell'eroe è ancora soltanto un no alla soggezione ad altri, distacco e formazione dell'interiorità. In sintesi: *posse*, spontaneità e *velle* rinviano ad una libertà che si esaurisce in pura liberazione. La libertà è dunque solo libertà negativa, incapace di istituire un *novum* che sia *ordo* diverso da quello retto dalla necessità, a cui essa pure in vario modo si sottrae. La metamorfosi della libertà negativa in libertà positiva, in creatività instaurante il regno della libertà, non è esperienza greca. Si comprende allora perché la Grecia non può sciogliere il nodo avviluppato dal destino intorno alla sua pur libera vita. Il destino è speculare alla volontà che non diviene azione creatrice, né nella forma della creatività divina, né in quella dell'umana capacità di costruire l'universo dell'etica, mondo dentro il mondo ma estraneo ed irriducibile ad esso, come ben sapeva Kant, la cui definizione dell'uomo «cittadino di due mondi» è perennemente presente in Rosenzweig. Diviene anche evidente

⁵⁵ S., p. 69.

perché accanto ad una religione che crede in un dio *sine cura* rispetto all'uomo e al mondo, ad una comunità politica il cui ordinamento è riflesso microcosmico dell'ordine naturale, l'etica compare solo come possibilità *fissata* nel volere umano e soprattutto perché questa possibilità è annunciata nella sfera del tragico.

La disarticolazione della «totalità etica», disegnata dal pensiero hegeliano come il più proprio della gremità, armonia di libertà e necessità, di politica ed etica, non poteva essere più radicale.

L'implosione del paganesimo «perenne passato»

Al puro contemplare, al *theorein* che si appaga del visibile, il paganesimo offre in figure di sogno le proprie immagini di Dio, uomo e mondo, composte in armonia dalla potenza del suo pensiero figurale e della sua arte. Ma se, come Rosenzweig scrive, allo sguardo vengono sostituiti un interrogare insoddisfatto di quiete forme ognuna in sé conclusa, indifferenti l'una all'altra, quali sono il dio mitico, il cosmo plastico e l'uomo tragico; se è avanzata una richiesta di senso che, non tacitata da teodicee estetiche, esige realtà, cioè connessione tra le sostanze, il dipanarsi del nucleo vivente di ognuna in trama unitaria di relazioni, l'atmosfera di sogno in cui sono immerse le forme si muta in incubo. Vacillano e si scompongono dei, uomini e mondi, frammentandosi all'infinito e oscillando in una ridda di *se* e di *forse* reciprocamente elidentisi, che in luogo di risposte chiare e distinte producono solo una «confusione orgiastica del possibile»⁵⁶. È la modalità rosenzweighiana di ripensare la dualità di apollineo e dionisiaco: la potenza plastica e la contemplazione delle figure apollinee danno forma al *sogno* di una Grecia perenne luogo di armonia e addirittura di allontanamento della morte. L'interrogazione circa la connessione reale delle sostanze, domanda di orientamento e dunque di senso, apre l'abisso e la risposta, impossibile perché il paganesimo è regno dell'essere che antecede la vita, se non è l'invito sofocleo⁵⁷ al morire piuttosto che al vivere, è inudibile nel frastuono insensato del «caos degli elementi» che Rosenzweig significativamente chiama «notte di Valpurga classica»⁵⁸. È un'autentica implosione del paganesimo che la domanda di senso produce: le figure luminose ridiventano spettrali, la notte del nulla in cui il pensiero itinerante si era im-

⁵⁶ S, p. 93.

⁵⁷ Cfr. SOFOCLE, *Edipo a Colono*, vv. 1125-1128.

⁵⁸ S., p. 93.

merso, nella catabasi raccontata dalla *Stella*, alla ricerca di schemi, archetipi, illusoriamente sospesa dalla luminosità dei simulacri dell'arte, ritorna carica di angoscia, priva di un varco verso l'oltre.

L'impossibilità di procedere oltre, oltre il compimento delle proprie figure ma anche oltre l'angoscia di domande irrisolvibili entro l'orizzonte in cui si sono prodotte, è uno degli aspetti della perennità del paganesimo, tema rosenzweighiano dalle molteplici implicazioni. La perennità è connessa indubbiamente al fatto che il paganesimo offre la morfologia originaria della vita dell'Occidente e della sua mente. In fondo il paganesimo dà visibilità all'essere stesso nella sua triplice fattualità, quelle sostanze che Rosenzweig chiama anche *personae dramatis*, perenni *presupposti* non cancellati dal prodursi della storia. Questa traduzione in immagini è opera di una potenza demiurgica che perennemente plasma ed è inesauribile come il fondo oscuro, l'*in sé* a cui dà forma. L'arte è perenne come il paganesimo a cui è profondamente omogenea: dal suo spirito, mitico, plastico, tragico, trae leggi e contenuto, dal suo nucleo, profondo e irrivelato, materia. I tre monismi⁵⁹, come Rosenzweig chiama le tre coscienze di ognuna delle sostanze che sono ciascuna un Tutto, il monismo teologico, quello cosmologico e quello antropologico, sono elaborati non da una *vis* filosofica, che pur apparsa in Grecia ha respinto il molteplice essere e le esperienze di esso per optare per l'Uno-tutto ontologico, ma fondamentalmente dall'arte che ha raffigurato in unità le possibilità plurime latenti in ciascun *monismo*, quelle stesse possibilità che interrogate si espongono in «danza orgiastica». Paganesimo come morfologia e arte come potenza produttiva di figure sono per Rosenzweig al di qua della vita vivente. La loro perennità è inscritta anche in questa condizione paradossale: antecedere il vivente, abitare l'Ade *ante vitam* come Madri e la sfera superna, anch'essa vitale ma non vivente, come dio mitico, macrocosmo e microcosmo plastico, eroe tragico. Il paganesimo è dunque regno notturno delle ombre e superno delle forme, il cui contrassegno è non poter vivere né morire, godere di una perennità che certo è presenza all'interno del tempo della storia, ma presenza che non si dispiega a sua volta in divenire. Carezza di vita dunque, indigenza propria del possibile e tuttavia *compimento*.

Con il riferimento al compimento inoltrepasabile, Rosenzweig propone la sua esemplarità della Grecia. Morfologia che rende possibile il pensiero metafisico, metalogico e metaetico i cui risultati assumono forma in forza di una potenza plastica, la Grecia è paradigma solo come termine di con-

⁵⁹ S, p. 90.

templazione, come visione di cui si appaga la *mens* teoretica in cerca di schemi ed archetipi, la *mens* estetica che esige figure e infine il *pathos* che cerca lenimento. In nessun modo la Grecia può essere modello di agire, né essere immessa come potenza attiva nel presente, che le è strutturalmente disomogeneo. Disomogeneità tra *forme* e *vita* che la rivelazione, come concetto che produce un'inversione nel procedere del pensiero e come evento storico, sancisce in maniera inequivocabile, almeno dal punto di vista della *Stella*.

La comprensione dell'ottica rosenzweighiana è possibile solo a partire dalla sua identificazione della Grecia con il paganesimo e di quest'ultimo con la sfera dell'«irrivelato». «Irrivelato» è il vero al di qua della rivelazione, l'*ante-fatto* assoluto, chiuso in un enigma che non è tale per scarsa chiarezza della rappresentazione e dei saperi che ad essa corrispondono ma perché l'*irrivelato* è la sfera del possibile non univocamente orientato, ancora carente insomma di collocazione stabile e destinazione. L'irrompere della rivelazione, perno di un diverso sapere ma anche evento storico, respinge l'irrivelato nel passato, ne fa anzi il proprio perenne passato, passato che non passa e soprattutto non ritorna. L'orizzonte dell'antichità si chiude e si conclude e nulla può più il tempo storico. La sua forza dissolutiva investe città e templi che decadono ma non corrode le *forme* che, nella loro reciproca trascendenza, restano segrete fonti mai coinvolte nel divenire. La rivelazione fa del paganesimo un'epoca storica e proprio per questo la rende intransigente, non la supera né la *toglie*, non produce alcuna *Aufhebung*, ma la conserva come presupposto ormai dispiegato e mai più dispiegantesi. Mai il paganesimo inteso come morfologia originaria può divenire *momento* di una storia universale ritmata dallo sviluppo. Esso non è in embrione ciò che la rivelazione introduce, non è felice giovinezza a cui segue la pienezza del tempo. È irreversibilmente compimento. L'inversione, come Rosenzweig definisce il movimento che la rivelazione introduce, una sorta di metamorfosi del puramente vitale in vivente vita, non implica sviluppo o decadenza, ma apertura di un diverso orizzonte che fissa l'universo che alle sue spalle si è chiuso contrassegnandolo temporalmente come passato e ad un tempo rendendolo perenne, «perenne passato».