



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

La fondazione trascendentale de

La Stella della Redenzione

Un dialogo tra Rosenzweig e Kant

Relatore

Dott. Emiliano TRIZIO

Correlatore

Ch. Prof. Gian Luigi PALTRINIERI

Laureando

Alberto ZORZETTO

Matricola 898197

Anno accademico 2023/2024

*Il nulla del nostro sapere
non è unico ma è triplice.
Con questo esso contiene in sé
la premessa della sua determinabilità.
E perciò a noi è concesso sperare
di ritrovare in questo nulla
il Tutto che avevamo dovuto fare a pezzi.*

Franz Rosenzweig

PREFAZIONE

Avere a che fare con Franz Rosenzweig è un'esperienza filosofica molto particolare: *La Stella della Redenzione* è uno di quei libri che difficilmente lasciano indifferenti, tanto da un punto di vista esistenziale quanto da uno intellettuale. Quella che era iniziata come una lettura originata da semplice curiosità si è rivelata, mentre proseguiva, una vera e propria *avventura filosofica* che mi avrebbe portato, un passo alla volta, a sondare i fondamenti stessi della tradizione teoretica occidentale, accompagnato da questo improbabile Virgilio del XX secolo che aveva avuto il coraggio di lanciare un guanto di sfida così poderoso. Nel confrontarmi con la *Stella*, mi resi progressivamente conto di essere di fronte a una costruzione filosofica *suntuosa e ardita* che meriterebbe probabilmente una considerazione maggiore in ambito accademico di quanto non ne abbia sinora ricevuta. Molto presto ebbi l'impressione che, complici alcune asperità e oscurità del testo attribuibili al suo stesso autore, la sua (relativamente) scarsa ricezione potesse essere dovuta al continuo riferirsi, da parte di Rosenzweig, a tematiche e linguaggi che avrebbero potuto far scambiare la *Stella* per un progetto teologico confessionale malamente mascherato da filosofia. Nonostante questa sensazione, però, nella mia mente continuava a permanere anche un'altra, cioè che, in realtà, l'operazione intellettuale a fondamento della *Stella* fosse di natura prettamente teoretica.

Nacque così la volontà di provare a scavare sotto la superficie del testo della *Stella* nel tentativo di verificare fino a che punto *il nuovo pensiero* si sarebbe rivelato come un progetto teoretico ben definito. Progressivamente, mi accorsi che la coerenza interna del sistema e la solidità dell'impianto generale assumevano connotati molto vicini a quelli della teoria critico-trascendentale di Immanuel Kant. L'idea di una tripla di nozioni irrinunciabili per la ragione prodotte nel tentativo di riunire la realtà pensabile in forma sistematica, il ricorso alla distinzione di un livello di idealità concettuale che nulla impone su un piano di conoscenza empirica e, in generale, l'idea che la realtà non potesse essere legittimamente pensata come un cosmo ordinato razionalmente a priori, sembravano tutti segni di una sorprendente vicinanza tra i due pensatori. Da queste considerazioni nacque l'idea alla base di questo testo: cercare di mostrare come Rosenzweig sia un degno, seppur inconsapevole, erede della critica

kantiana, almeno nei suoi aspetti sostanziali. La ricerca che è seguita mi sembra abbia prodotto una serie di dati che sembrano supportare questa tesi, sebbene sia evidente che essa andrebbe ulteriormente indagata tramite un lavoro di ricerca che, necessariamente, richiederebbe un impegno e un'estensione diverse da ciò che è possibile mettere in campo per una tesi di laurea magistrale. La speranza, comunque, è di aver prodotto almeno una valida introduzione a questo possibile filone di ricerca.

È opportuno, in questa sede, esprimere la mia gratitudine a coloro che hanno contribuito a rendere possibile questo elaborato. Il primo, sentito, ringraziamento va al dott. Emiliano Trizio, che si è gentilmente reso disponibile per accompagnarmi in veste di Relatore, credendo in un progetto che, nei suoi primi momenti, era ancora poco definito e a rischio di implosione su se stesso. Altro ringraziamento è da rivolgere alla dott.ssa Flavia Bruni, con cui ho avuto modo di avere lunghe e *difficili*, ma molto arricchenti e apprezzate, conversazioni filosofiche che mi hanno permesso di mettere alla prova tanto la tenuta del pensiero di Rosenzweig quanto le mie tesi riguardo la sua vicinanza intellettuale a Kant. Per quanto informale, il suo contributo a questo testo è stato fondamentale. Pur non essendo intervenuto direttamente, sento di dover ringraziare profondamente anche il dott. Carmelo Alessio Meli che, durante gli studi di laurea triennale mi ha permesso di venire a contatto con l'opera kantiana in maniera approfondita e rispettosa della sua dimensione critico-trascendentale propria rifuggendo da semplici e fuorvianti riduzionismi.

Ai ringraziamenti legati strettamente alla stesura di questo testo, si aggiungono quelli più generali, ma non meno importanti, rivolti a tutte le persone che hanno lasciato un segno nella mia vita in questi anni di studio, rendendoli possibili e ricchi di relazioni umane; mi piace pensare che, in una qualche misura, Rosenzweig aveva in mente relazioni come queste quando parlava di azione redentrice reciproca che vivifica chi ne prende parte. I primi ringraziamenti vanno dunque alla mia famiglia – i miei genitori Angela e Massimo insieme ai nonni Rita, Anna, Giuseppe e Antonio – i cui membri mi hanno insegnato quella filosofia vissuta che nessun libro può veramente veicolare. Per quanto riguarda tutte le altre persone, mi limito a riportarne i nomi, lasciandoli risuonare in pieno spirito rosenzweighiano, certo che ognuno saprà ritrovarsi, anche se forse alcune delle persone nominate non si rendono pienamente conto dell'importanza che hanno avuto: Pietro, Andrea, Elena, Adelaide,

Maddalena, Camilla, Anna, Giovanna, Matteo, Carla, Renzo, Anna, Alessio, Leonardo, Umberto, Riccardo, Flavia, Giulia e Giulia, Martina, Nadia, Francesco, Jacopo e Jacopo, Raul, Tommaso, Margherita, Anna, Matteo, Chiara, Letizia, Francesca, Elia, Simone, Nandino, Francesco.

Infine, a chiudere simbolicamente il cerchio, l'ultimo ringraziamento va alla prof.ssa Cristiana Freni, senza la cui opera didattica mai sarei venuto a contatto con l'opera di Rosenzweig; se l'incontro c'è stato è perché lei, in un assoluto semestre di qualche anno fa, ne è stata la facilitatrice, generando in me un interesse che andava oltre le necessità didattiche. E, sono certo che lei condividerà questa valutazione, è difficile pensare a un merito più alto di questo per un docente.

Venezia, 2024

Alberto Zorzetto

ABBREVIAZIONI

- DSdE* F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt 1921 (tr. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005).
- KdrV* I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1787 (tr. it. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Firenze 2019).
- KdpV* I. KANT, *Kritik der practischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788 (tr. it. *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004).
- KdU* I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, Lagarde und Friederich, Berlin 1790 (tr. it. *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2019).

INTRODUZIONE

Un percorso che avvia dalla morte per giungere alla vita: questo è, in estrema sintesi, il sentiero su cui Rosenzweig conduce il lettore de *La Stella della Redenzione*, un sentiero che si costituisce secondo un percorso dal carattere propriamente teoretico. Fin dalle prime battute dell'opera, si nota subito la particolarità del progetto del *nuovo pensiero*, il quale si articola in una costruzione sistematica del tutto originale e ardita. Chi si affaccia per la prima volta sul panorama teoretico dipinto dall'autore si imbatte, prima di tutto, in quello che, con un paragone preso in prestito dalla narrativa, si potrebbe denominare un avvio *in medias res*. Rosenzweig non prepara il lettore annunciando quale sia l'intento della sua opera né, a maggior ragione, indicando quale sia il percorso che egli intende tratteggiare. *La Stella* è un testo che necessita di essere affrontato un passo alla volta, senza lasciarsi prendere dalla sensazione di aver inteso dove l'autore voglia portare il proprio discorso. Le sorprese, durante la lettura del testo, non sono un evento raro e l'argomentazione generale, sebbene strutturata in maniera progressiva, assume talvolta un andamento vagamente a spirale, tornando spesso su ciò che era stato affermato molte pagine prima per riprenderlo e approfondirlo. *La Stella* è uno di quei testi filosofici che richiede di essere considerato come un blocco unitario che mal si presta ad essere *sezionato* nel tentativo di ricavarne parti semi-autonome. Ciò che però trovo più interessante, è che la *Stella* si articoli secondo una coerenza teoretica interna molto solida e, al contempo, si muova su un percorso davvero originale e *nuovo*, sicuramente rispetto al contesto in cui è stata pubblicata per la prima volta ma probabilmente anche oggi.

Spesso, l'opera di Rosenzweig viene letta e inserita all'interno del filone della ricca tradizione mitteleuropea ebraica di inizio XX secolo; ciò è certamente corretto, tuttavia ritengo che la *Stella* e, in generale, il *nuovo pensiero* da essa illustrato, presenti delle caratteristiche distintive rispetto a quello di matrice fenomenologica, in particolare buberiana,¹ cui spesso viene associato. La tesi di fondo che si vuole

¹ I due pensatori si conoscevano e avevano intessuto una stretta collaborazione, ma più da un punto di vista di studi ebraici che non strettamente teoretico-filosofico. Rosenzweig era certamente inserito all'interno del fiorentino ambiente intellettuale germanofono ebraico del suo tempo, con cui collaborò anche intensamente, specialmente durante gli ultimi anni della sua vita e dopo aver già pubblicato le opere in cui espone il suo *nuovo pensiero*, tuttavia condivideva con esso più un senso di appartenenza culturale che non esplicitamente teoretico: «Rosenzweig's turn from philosophy to life, after

sostenere con il presente testo è che Rosenzweig proponga un sistema metafisico strutturato e coerente e che solo una lettura superficiale della *Stella* possa portare a interpretazioni riduzionistiche che vedrebbero in essa un pur particolare *libro ebraico*, nel senso di un testo ad uso interno di una comunità specifica di fedeli.² Come si vedrà, si arriva persino a contestare parzialmente Rosenzweig stesso su questa questione: egli infatti, quando si trovò a pubblicare quello che potrebbe essere considerato il suo testamento filosofico, ammise di aver volutamente inserito in questo una esagerazione del significato universal-filosofico della *Stella*.³

La difesa della posizione centrale di questo testo poggia, in buona sostanza, nell'argomento secondo cui l'intero discorso della *Stella* muova da basi critico-trascendentali, in una qualche misura in continuità con il pensiero kantiano, sicuramente molto di più di quanto il suo stesso autore non avesse riconosciuto. Il primo capitolo sarà dedicato interamente a una ricostruzione generale del contesto di elaborazione e pubblicazione della *Stella* e a riassumerne sinteticamente l'*ossatura teoretica* generale, tralasciando – o citando solo marginalmente – le pur ampie sezioni del testo che trattano di temi storici, etici e più specificamente religiosi. L'obiettivo di questa prima sezione sarà di restituire quelli che ritengo essere i passaggi teoretici fondamentali del *nuovo pensiero*, quasi passando la *Stella* al setaccio, al fine di far emergere il cuore del sistema rosenzweighiano: la fatticità pre-mondana dei tre elementi (Dio uomo e mondo), la possibilità delle tre relazioni *reali* tra essi (creazione rivelazione e redenzione) e la prospettiva di un compimento veritativo al termine della storia del mondo.

Nel secondo capitolo si metteranno a confronto alcune interpretazioni del *nuovo pensiero* da parte di pensatori contemporanei, riferendosi in particolare alla questione della natura teoretica dello stesso e di come esso debba essere considerato. Nello specifico, si mostrerà come non vi sia consenso universale sul problema della

completing the *Star*, was dramatic and remarkable. Although Rosenzweig continued to think and write after the *Star*, he engaged in very little *philosophical* writing, traditionally conceived—an indication of both his satisfaction with the way the *Star* expressed what he had to say, and the seriousness of his commitment to turn away from philosophical writing and towards Jewish life after having completed it» (B. POLLOCK, *Franz Rosenzweig*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2019).

² Cfr. G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della «Stella»*, prefazione alla prima edizione italiana di *DSdE*, 1985.

³ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Nijhoff, Den Haag 1976-1984, I, 1025s.

natura confessionale o meno della *Stella* e se essa debba essere considerata, piuttosto che un testo di teoresi filosofica, come un'inusuale forma di apologia di una determinata posizione religiosa. Nell'affrontare queste tematiche diventerà fondamentale approfondire la considerazione intellettuale che Rosenzweig aveva dei fenomeni religiosi della storia umana e come egli li distinguesse dalla tradizione di fede giudaico-cristiana. La sezione culminerà in un confronto serrato con la lettura di Gianfranco Bonola, curatore e traduttore italiano della *Stella* e di gran parte dei testi di Rosenzweig, che muove molteplici e puntuali osservazioni al *nuovo pensiero*, affermando con forza la natura profondamente confessionale dello stesso. Nel rapportarsi alla lettura operata da Bonola, ci si concentrerà poi sulla prefazione alla seconda edizione italiana della *Stella*,⁴ in cui lo studioso presenta delle critiche di natura teoretica che sembrano minare alla fondamenta ogni intento di lettura del *nuovo pensiero* secondo un'ottica universal-filosofica.

Il terzo capitolo riprenderà le tre critiche fondamentali di Bonola, cercando di mostrare come esse non evidenzino una debolezza teoretica della *Stella*, bensì il suo fondamento trascendentale. Si cercherà di cogliere in profondità il significato teoretico della descrizione dei tre elementi del pre-mondo presentata da Rosenzweig, ponendola a confronto con la teoria kantiana che emerge dalle tre critiche: l'obiettivo sarà quello di mostrare non solamente che Dio uomo e mondo nel *nuovo pensiero* sono intesi in maniera quasi del tutto sovrapponibile a come Kant intende le tre idee trascendentali della ragione, ma che essi originino, analogamente a quest'ultime, da un fondo trascendentale – il pensiero puro a cui Rosenzweig accenna solo brevemente in apertura al testo per poi darlo come fatto acquisito – che ha molto in comune con l'unità sintetica dell'appercezione kantiana. La trattazione terminerà, dunque, nell'affermare che la *Stella* sembra poggiare su diversi tratti che la rendono molto affine al discorso kantiano e, in chiusura, ci si chiederà se non si possa pensare a una composizione del pensiero dei due autori.

Questo testo non ha l'ambizione di esporre una visione sistemica del pensiero di Rosenzweig, né tantomeno di coglierne la sua breve ma intensa biografia intellettuale; il mio obiettivo è quello di rimanere il più possibile aderente al testo della *Stella* e di alcuni scritti, precedenti e preparatori o successivi ed esplicativi,

⁴ Cfr. G. BONOLA, *Prefazione alla seconda edizione italiana di DSdE*.

cercando di metterne in luce le implicazioni teoretiche contenute. Certamente, il contesto e le determinazioni culturali che hanno condizionato l'autore non potranno essere ignorate, tuttavia verranno molto marginalizzate, in favore di un approccio che lasci libero il testo della *Stella* da considerazioni ad esso estranee, persino, in certa misura, dalle intenzioni meta-teoretiche e di acceso confronto con il mondo accademico del suo stesso autore. Ugualmente, questo testo tralascia volutamente di soffermarsi sulla ricca letteratura contemporanea che interpreta il *nuovo pensiero* secondo criteri ermeneutici di natura fenomenologica, di filosofia del linguaggio, di antropologia culturale o propriamente teologica.⁵ Anche il fatto di aver selezionato una porzione limitata di interpreti contemporanei del pensiero di Rosenzweig è deliberato e discende dal volersi concentrare maggiormente su un confronto diretto tra la filosofia della *Stella* e quella kantiana, sfruttando piuttosto i commentatori – dell'uno così come dell'altro autore – come solida e aggiornata base di appoggio per svolgere le argomentazioni.

⁵ Forse, l'ambito della filosofia del linguaggio è quello che più si è interessato al testo di Rosenzweig, insieme a quello degli studi sulla religione ebraica, sia in campo antropologico che di filosofia della religione. Nel contesto italiano valga a titolo di esempio, per una lettura di Rosenzweig che unisca tutte queste prospettive in maniera organica, la sezione dedicata al linguaggio per come viene delineato nella *Stella* che si trovano nei trattati di Gaspare Mura e di Emilio Baccharini (cfr. G. MURA, *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*, TAB, Roma 2021 e E. BACCARINI, *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2002).

Capitolo primo
IL PROGETTO DE
LA STELLA DELLA REDENZIONE

1. Intenti e contesto dell'opera

La Stella della redenzione venne pubblicata nel 1921 a Francoforte. Il suo autore aveva pensato l'opera diversi anni prima, mentre si combatteva la Prima guerra mondiale; più precisamente, Rosenzweig rivelerà di aver iniziato a occuparsi del tema che avrebbe poi portato a identificare il nucleo teoretico centrale su cui poggia l'intera trattazione nel 1914, in seguito a una conversazione avuta con l'amico Rudolf Ehrenberg.¹ La domanda che i due si ponevano allora era «se e come fosse possibile tracciare una linea di demarcazione tra la rivelazione da un lato e tutta la conoscenza propria dell'uomo dall'altro».² La risposta a tale quesito inizierà a delinearsi solo in seguito a una corrispondenza tenuta con Eugen Rosenstock, che fornirà una chiave interpretativa della rivelazione tramite cui inizierà a delinearsi per Rosenzweig l'intuizione centrale di tutta la *Stella*, cioè la differenza tra la filosofia tradizionale, irrimediabilmente idealistica nel suo tentativo di accedere a una verità *per se*, e un ragionare filosofico-teologico che accetti il fatto che la verità stia al termine del percorso della storia, tanto del singolo quanto del mondo, e che si sveli una porzione alla volta, nella prospettiva di un *non ancora del tutto compiuto*.³ Sebbene questa intuizione sia riconosciuta dall'autore stesso come fondamento dell'opera che avrebbe redatto – e più in generale del suo rinnovato modo di pensare e filosofare – essa non rappresentò una folgorazione momentanea, ma il parziale punto di arrivo di un cammino precedente, iniziato anni prima con il rifiuto dell'idealismo hegeliano e il riavvicinamento alla fede. Il nucleo teoretico che ne derivò fu tuttavia davvero punto di svolta definitivo per il pensiero di Rosenzweig, che da quel momento continuerà ad espandere le implicazioni ad esso conseguenti, fino ad elaborare la

¹ Cfr. F. ROSENZWEIG, «*Cellula originaria*» della *Stella della redenzione*, in ID., *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, Arsenale Editrice, Venezia 1983, 19.

² *Ibid.*, 19.

³ Cfr. *ibid.*, 19-37.

complessa architettura della *Stella*, con la quale tenterà di fornire una visione unitaria e sistemica della verità.⁴

1.1. Contesto di genesi dell'opera

Franz Rosenzweig, nato nel 1886, apparteneva all'alta borghesia tedesca. La sua famiglia, sebbene di discendenza ebraica, aveva abbandonato l'osservanza rigorosa delle tradizioni e della ritualità giudaica in favore di costumi tipici della *mitteleuropa* di cui lo stesso Franz si sentiva parte integrante. I suoi studi universitari lo porteranno, dopo una breve parentesi da studente di medicina, a occuparsi di filosofia e storia, concludendo la propria formazione nel 1912. Dalla sua tesi di dottorato, ricaverà il primo testo di rilievo accademico: *Hegel e lo Stato*,⁵ in cui inizia a manifestarsi l'intento di superare una concezione idealistica della realtà. La vera svolta nella vita di Rosenzweig è però rappresentata dalla frequentazione con Eugen Rosenstock e al gruppo di ebrei convertiti al cristianesimo che gravitava attorno a questi. Franz stesso sarà vicino a richiedere il battesimo ma, in seguito alla celebrazione dello Yom Kippur del 1913, cambierà idea e comprenderà di voler rimanere in tutto e per tutto nel giudaismo, che abbraccia con rinnovata fede. Significativo è come egli parli di questa decisione, già pochi giorni dopo, in una maniera che preannuncia la sua futura concezione dei rapporti tra la propria fede e il cristianesimo: «[La conversione] non mi sembra più necessaria e quindi non più possibile nel mio caso».⁶ In questo breve passaggio appare evidente come, *in nuce*, sia già presente al filosofo l'idea per cui l'ebreo è già all'interno del compiersi della redenzione senza aver necessità di assumere su di sé la via del cristianesimo.⁷

Negli anni della Prima guerra mondiale, Rosenzweig presta servizio al fronte come volontario, segno di come il suo senso di appartenenza al popolo ebraico non sia conflittuale con quello alla nazione tedesca, convinzione, questa, acquisita a

⁴ Come si vedrà, per Rosenzweig questo è il cuore del discorso sulla verità: che essa sia anzitutto un *sopraggiungente* nella vita del singolo che la cerca nel modo corretto, poiché, in fin dei conti, verità è ciò che attende l'uomo al compiersi della redenzione (cfr. *infra* §I, 2.5.).

⁵ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, Berlino 1920 (tr. it. *Hegel e lo Stato*, a cura di R. Bodei, Il mulino, Bologna 1976).

⁶ F. ROSENZWEIG, *Lettera a Rudolf Ehrenberg del 31 ottobre 1913*, trad. mia, cit. in G. BONOLA, *Pietre di confine. Al limitare della «Stella della redenzione»*, in F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, 8.

⁷ Bonola, curatore della pubblicazione italiana delle opere di Rosenzweig, fa notare come «qualunque fosse, la motivazione psicologica [della scelta di rimanere nel giudaismo] qui è già maturata in una forte traduzione teoretica» (G. BONOLA, *Pietre di confine*, 8).

partire dal suo rinnovato intendere l'identità giudaica, capace di essere *collaterale* a quella della propria collocazione storico-geografica. In quello stesso periodo, egli lavora alla stesura del proprio sistema teoretico, che verrà pubblicato, come già si è visto, nel 1921 con il nome di *La Stella della redenzione*. È necessario, a questo punto, spendere qualche parola sulle intenzioni di Rosenzweig circa tale pubblicazione, prima di affrontarne il contenuto. Mentre scriveva le porzioni di quella che sarebbe diventata la *Stella*, inviandole agli amici tramite posta, l'autore appose ad essi l'appellativo di *opus posthumus*.⁸ Aldilà del riferimento alla precarietà delle condizioni in cui avveniva la stesura del testo, Rosenzweig intendeva con questa dicitura affermare la natura di compimento teoretico che la *Stella* possedeva. Egli infatti era consapevole di aver raggiunto tramite essa la costruzione dell'impianto teoretico definitivo del suo cammino di riflessione e che se si fosse occupato di scrivere altro, si sarebbe trattato di «appendici che forse il momento o le sollecitazioni esterne potranno occasionalmente suggerirmi».⁹ In un primo tempo, aveva persino manifestato il desiderio di attendere la propria morte per la pubblicazione, a sottolineare ulteriormente la consapevolezza di non aver più altro di sostanziale da dire oltre la conclusione della *Stella*. Questa infatti termina con l'invito a esperire la verità nella conduzione della propria esistenza come realtà sempre sopraggiungente e mai data una volta per tutte; in estrema coerenza con tale concezione, la verità stessa della *Stella* si sarebbe dovuta saggiare lungo la vita dell'opera stessa, consegnata alla storia e alla lettura del pubblico, chiamato a valutarla istante per istante nel volgere delle generazioni. La decisione di pubblicare l'opera prima del momento previsto sarà dovuta alla presa di coscienza dell'autore che il termine del proprio cammino di ricerca teoretica non coincideva con quello del proprio cammino esistenziale. Egli si sentiva chiamato a entrare nel vivo del movimento intellettuale ebraico, portando ad esso il proprio contributo; per fare ciò, era necessario anzitutto presentarsi tramite la propria visione teoretica.¹⁰ Tuttavia, alla pubblicazione pensata per il mondo intellettuale ebraico, seguirà una scarsa considerazione, per cui, di fatto, la *Stella* rimarrà sconosciuta al grande pubblico per poi essere reinserita nel discorso filosofico

⁸ Cfr. G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della «Stella»*, VIII.

⁹ F. ROSENZWEIG, *Lettera a Martin Buber*, cit. in *ibid.*, VIII, nota 6.

¹⁰ Cfr. G. BONOLA, *Franz Rosenzweig ai lettori della «Stella»*, X-XI.

e accademico solo dopo la prematura dipartita dell'autore, avvenuta nel 1929.¹¹ Decisiva, per questa riscoperta, sarà la pubblicazione de *Il nuovo pensiero*, scritto in cui Rosenzweig tenterà di fornire all'ideale lettore ebreo una chiave interpretativa della *Stella*, sottolineandone la dimensione teoretico-filosofica.¹² Come si vedrà, infatti, il rischio che correva – e che ancora può correre – l'opera di Rosenzweig è quello di essere letto come un libro ebraico, pensato per un *uso interno* alla riflessione delle scuole giudaiche o, comunque, di pensatori ebrei. Prima di occuparci di questo punto, tuttavia, sarà bene sottolineare quale sia il cuore, l'intuizione di fondo della *Stella* cui per ora si è solo accennato; a partire da questa, diverrà evidente come l'opera non possa essere ridotta a un semplice trattato di filosofia della religione in prospettiva giudaica.

1.2. L'intuizione di fondo

È lo stesso Rosenzweig a dirci quale sia il cuore teoretico della *Stella* tramite una sua lettera, scritta nel 1917, diretta all'amico Rudolf Ehrenberg¹³ e, come già accennato, che fu la riflessione sulla natura teoretica della rivelazione ad aprire la via che avrebbe portato ad esso. Rosenzweig afferma che, in un primo momento, sia stata la risposta ottenuta da Rosenstock a diradare le nebbie in cui si trovava; l'amico gli aveva risposto che, secondo lui, la rivelazione è, fondamentalmente, la garanzia contro il relativismo. Infatti, solo con la rivelazione «nella natura c'è un "alto" e un "basso", reale, non relativizzabile [...] e nel tempo c'è un "prima" e un "dopo", reale, stabile».¹⁴ Questo poiché la rivelazione rappresenta il punto fisso e inamovibile di una conoscenza realmente oggettiva, tale poiché il soggetto ne partecipa solo come voce passiva. Rosenzweig ammette che questa risposta, per quanto valida, non sia sufficiente per una persona come lui, cresciuto con una mentalità modellata sul pensiero sistematico. Su questo punto inizia dunque a innestare la propria riflessione, occupandosi, prima di tutto, di evidenziare come la filosofia raggiunga il suo apice

¹¹ «Così [...] trova adempimento proprio la primitiva destinazione e s'invera la prima parola pronunciata al suo nascere: [la *Stella*,] ignorata o travisata durante la vita del suo autore, viene progressivamente scoperta e messa a frutto negli anni successivi, quasi fosse davvero un'opera postuma, anzi come se solo l'intero di quella vita conclusa le avesse conferito infine la forza di una testimonianza della verità» (*ibid.*, XIV).

¹² Cfr. *ibid.*, XIII.

¹³ Cfr. F. ROSENZWEIG, «*Cellula originaria*» della *Stella* della redenzione, 19-37.

¹⁴ *Ibid.*, 20.

nel produrre un sistema idealistico in cui ogni cosa è compresa sotto un medesimo principio e di come tale progetto sia destinato a naufragare di fronte alla resistenza dell'individualità del soggetto singolo.¹⁵

Dopo che essa [= la ragione filosofante] ha accolto tutto in sé ed ha proclamato unica ed esclusiva la propria esistenza, l'uomo d'improvviso scopre che egli, pur filosoficamente digerito da molto tempo, è ancora qui. [...] Io comunissimo privato individuo, io nome e cognome, io polvere e cenere, io sono ancora qui. Ed esercito filosofia, [...] dominatrice universale. [...] La filosofia ha fatto dire che io, nome e cognome, me ne debbo stare zitto; [...] ed a questo punto sopraggiungo d'improvviso io, come se nulla mi fosse accaduto [...] illuminando tutto quanto.¹⁶

Questa constatazione, porta Rosenzweig fin da subito a riconoscere l'essenza della persona umana in quell'originario *libero orientamento della propria personalità* che sarà anche fondamento della visione antropologica della *Stella*, nonché primordiale scintilla che consentirà di accendere il fuoco della distruzione del progetto idealistico e di rifondazione di un pensiero realmente aderente alla verità. Il resto della lettera espone sinteticamente la maggioranza dei temi che andranno a costituire la prima parte della *Stella*, proponendo anche la peculiare notazione logico-matematica che li si ritroverà.¹⁷ Ciò che ci interessa evidenziare, per il momento, è quello che l'autore afferma nella conclusione dello scritto e che fornisce il senso remoto della sua riflessione. La rivelazione diventa il centro del sapere, come voleva Rosenstock, ma non in senso generale, bensì particolare, per quanto universale. Essa infatti rappresenta la possibilità per il singolo soggetto, quello definito dalla propria condizione esistenziale particolare, di riconoscere un ordine veritativo tra le parti che compongono la sua esperienza conoscitiva, la quale sarebbe nient'altro che caotico avvicinarsi di idee e concetti e non di realtà effettive, le quali necessitano di determinazioni relazionali reciproche per esistere. La rivelazione diventa così l'unica via per illuminare il campo del possibile, questo sì esauribile dalla semplice ragione, per conferirgli oggettiva e indiscussa realtà, senza il bisogno di ricorrere a postulati razionali, assiomi o costruzioni idealistiche. In questo senso, il pensiero che deriva da tale conclusione non può più dirsi né pienamente filosofico, né teologico, poiché

¹⁵ In queste primordiali considerazioni, risuonano i passaggi logici che saranno alla base dell'*Introduzione* della *Stella* (cfr. *ibid.*, 21 e *infra* §I, 2.1.).

¹⁶ *Ibid.*, 21.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, 24-35.

redime la contrapposizione tra le due discipline, obbligandole a cooperare per giungere ad un'unica verità, temporale nel suo costituirsi ed eterna nel suo fondamento.¹⁸ È dunque proprio il problema della verità, di cosa essa sia e di come vi si possa accedere, a guidare e fondare il pensare teoretico di Rosenzweig, che su questo punto assume una prospettiva spiccatamente contemporanea, rinunciando a pensare alla verità secondo i canoni classici del pensiero filosofico, in favore di un'idea di essa come di un insieme di fatti – pur tutti convergenti, come si vedrà nel prossimo paragrafo – che hanno sì un'origine precedente all'attività noetica dei soggetti, ma che, contemporaneamente, si costituiscono solo come porzioni di un'unità veritativa che non si dà a priori dell'esperienza, tanto soggettiva quanto, soprattutto cosmica. Si potrebbe dire che, in un certo senso, tutto il cuore della *Stella*, stia nell'idea che la rivelazione mostri come la verità sia un processo cosmico oggettivo e soggettivo allo stesso tempo. In questo senso, sarebbe davvero quella garanzia di *orientamento* del conoscere di cui aveva parlato Rosenstock.

1.3. Verso una lettura della *Stella* aderente agli intenti dell'autore

Una volta esplicitato il cuore teoretico della *Stella*, appare evidente come questa non possa essere ridotta a semplice trattato di filosofia della religione o, peggio ancora, come un libro di riflessione sulla rivelazione giudaica. Se questo è ciò che a molti apparve in seguito alla pubblicazione e che, in una certa misura, alcuni ancora ritengono oggi, lo si deve a un'evidente incomprensione degli intenti teoretici dell'autore. È certamente complesso racchiudere la *Stella* all'interno di un genere filosofico preciso; lungo il trattato si avvicendano, secondo un'esposizione a spirale, svariati temi di interesse filosofico, teologico, estetico, storico e sociologico. A detta dell'autore, anzi, l'unico ambito classico di riflessione che manca quasi totalmente lungo il testo è proprio quello di una filosofia della religione.¹⁹ Con ancora più forza, inoltre, egli ribadisce che sia solo a causa di un «equivoco collettivo»²⁰ se il trattato viene letto come un libro ebraico.

Nel suo tentativo di spiegare cosa sia effettivamente la *Stella*, si nota una certa difficoltà anche da parte dello stesso Rosenzweig. Egli riconosce di aver percorso, in

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 35-37.

¹⁹ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, 43.

²⁰ *Ibid.*, 41.

buona misura, la strada dell'esposizione di un sistema filosofico in senso classico, ma allo stesso tempo di aver prodotto un testo che si discosta dalla tradizione, proprio sul campo del principio sistematico.²¹ In realtà, la *Stella* vuole essere un'esposizione sistemica del *nuovo pensiero* cui il suo autore ha aderito in seguito a quella che potrebbe essere definita la sua *conversione gnoseologica*. Come abbiamo visto, infatti, al cuore dell'intera opera c'è una concezione specifica della verità e tutto il sistema che da essa scaturisce non è altro che un tentativo di mostrarla in azione. In ultima analisi, quella operata da Rosenzweig è la tessitura di una complessa e articolata teoria della conoscenza, di una «gnoseologia messianica»,²² che parta dalle componenti statiche della verità – logica, matematica e coerenza interna – per poi elevarsi a quelle dinamiche – le relazioni tra gli oggetti del pensiero che vengono proposte dalla rivelazione – e infine prospettare il compimento di una possibile verità ultima come un vero e proprio *eschaton* cosmico.²³

La Stella della redenzione, dunque, si presenta al lettore come la proposta di un percorso teoretico che ha l'ambizione di presentare una prospettiva gnoseologica originale, invitando a lasciarsi guidare lungo il proprio sentiero e a verificarne la correttezza dopo averlo terminato. Nel resto dell'attuale capitolo, pertanto, ci incammineremo lungo la strada preparata da Rosenzweig, cercando di coglierne i passaggi fondamentali, consapevoli che una qualsiasi riflessione circa la *Stella* può essere operata solo avendo davanti a sé l'interezza della proposta, che, in ultima analisi, aspetta di essere messa alla prova nelle sue conclusioni, piuttosto che nelle sue premesse.

2. Struttura dell'opera e presentazione del suo percorso teoretico interno

La Stella della Redenzione presenta una struttura finemente articolata secondo una logica triadica e simmetrica: il testo è diviso in tre parti, a loro volta composte da tre *libri* ciascuna a cui si aggiungono ogni volta un'introduzione e una conclusione. I

²¹ «[La *Stella*] contiene, certo, tutti i consueti ingredienti di un ponce-sistema come si deve, ad eccezione del quarto [= filosofia della religione]. [...] Ma [...] il principio sistematico di questa filosofia è un altro» (*ibid.*, 43).

²² *Ibid.*, 68.

²³ «Le verità disperatamente statiche [...] sono da intendere come il caso limite inferiore, come la quiete è il caso limite del moto, mentre le verità superiori e supreme solo da qui in poi [cioè in seguito all'adozione del *nuovo pensiero*] possono essere considerate verità invece di essere bollate come finzioni, postulati, bisogni» (*ibid.*, 68).

libri di ogni parte, inoltre, sono costruiti favorendo il più possibile una simmetria espositiva che, non di rado, conferisce alla trattazione un andamento a spirale, per cui un tema trasversale a tutta la parte – quando non a l'interezza del testo – viene ripreso periodicamente, per approfondirlo alla luce delle nuove acquisizioni. Da un lato, la struttura scelta dall'autore denota e comunica un'evidente organicità dell'opera, che può essere compresa e considerata solo secondo una logica unitaria, evitando il più possibile di frammentarne l'analisi, al contrario però tale composizione rende complesso estrapolare un tema della trattazione per comprenderne immediatamente la posizione dell'autore a riguardo. Si potrebbe affermare che Rosenzweig non ama svelare subito le proprie idee, preferendo piuttosto farlo un poco alla volta, mentre accompagna il lettore in un lungo itinerario teoretico coerente e omogeneo. Solo la terza parte si distacca, anche se non del tutto, dal movimento argomentativo scelto; se è pur vero che essa si ancora saldamente sulle due precedenti, è altrettanto ammissibile isolarla analiticamente dando come presupposte le prime due senza il bisogno di dover continuamente ricorrervi per spiegare quanto affermato in questa. Ciò è dovuto alla peculiare natura della terza parte che, a differenza delle prime due, non rimane nel puro campo della trattazione teoretica ma si occupa di analizzare, alla luce di quanto precede, il giudaismo e il cristianesimo nella loro manifestazione storica.

Ogni parte della *Stella* è preceduta da un'esortazione in lingua latina che dovrebbe sinteticamente evidenziare i destinatari ideali di quella sezione: *in philosophos!*, *in theologos!*, *in tyrannos!*, aprono rispettivamente le parti in cui vengono trattati gli *elementi*, cioè i tre *pezzi del Tutto*, le tre «grandi “essenze” indipendenti»²⁴ in cui si articola l'esperienza conoscitiva del soggetto umano, i tre movimenti del *percorso*, inteso come l'auto-svelamento dei rapporti che intercorrono tra gli elementi, possibile solamente in seguito a una rivelazione, e per finire, la *figura* che si viene a comporre nell'incarnazione storico-sociale del processo di rivelazione nel giudaismo e nel cristianesimo. In questo paragrafo, mi concentrerò sul presentare sinteticamente il contenuto delle tre parti, cercando in particolare di evidenziare i passaggi teoretici fondamentali dell'architettura argomentativa dell'opera, riservando

²⁴ G. BONOLA, *Prefazione alla seconda edizione italiana*, XXXI.

solo pochi accenni alle pur corpose trattazioni marginali poste dall'autore in parallelo ai temi principali.²⁵

2.1. *L'emergere degli elementi dalla frantumazione del Tutto*

La *Stella* si apre trattando della morte, presentata come inizio di ogni conoscenza circa il Tutto.²⁶ Secondo Rosenzweig, è proprio il timore della morte a originare la tradizione filosofica²⁷ e a spingerla lontana dalla verità fattuale, dal momento che essa tenta di negare quella che sembra la prima delle verità: la morte come destino di ogni soggetto. L'essere umano teme la morte in quanto *eterna testimonianza* contro la propria pretesa di *rimanere e vivere*. La posizione di scacco in cui si trova l'uomo è totale e la prima e più immediata via di fuga dalla propria condizione di *destinato alla morte* sarebbe il procurarsela anzitempo, fatto che tuttavia contraddirebbe l'anelito stesso alla permanenza che dalla morte è minacciato. La filosofia, dunque, sarebbe sorta proprio come alternativa via di fuga, con lo scopo di coprire la morte con l'illusione del Tutto: «Poiché, certo, un Tutto non morirebbe e nel Tutto nulla morirebbe. Soltanto ciò che è singolo può morire, e tutto ciò che è mortale è solo».²⁸ Alla luce di ciò, il primo passo per accedere alla verità è quello di valutare la proposta filosofico-idealistica di un Tutto, per comprendere quale delle due realtà, il Tutto o la morte, sia da rigettare.

Il problema di una filosofia impostata in senso idealistico, però, si trova già a priori nella propria pretesa di conoscere il Tutto. Infatti, se la filosofia è la conoscenza del Tutto, essa non ha nulla come presupposto o, per meglio aderire al dettato dell'autore, «prima dell'unica ed universale conoscenza del Tutto vige solo il nulla unico e universale».²⁹ Poiché però in un siffatto sistema il nulla è unico e universale, tutto ciò che *non è* non è altro che questo nulla; pertanto, anche la morte sarebbe nulla. È proprio davanti alla nullificazione della morte che il progetto filosofico classico inizia a naufragare, dal momento che essa non si lascia ridurre a una negazione

²⁵ Caso emblematico è la teoria estetica che viene presentata frammentata lungo tutta l'opera, ponendo le varie sezioni in parallelo ora agli elementi, ora alle relazioni, ora alla liturgia giudaico-cristiana.

²⁶ Cfr. *DSdE*, 3-5.

²⁷ Si noti che per Rosenzweig, la tradizione filosofica occidentale è un *continuum*, escluse rare eccezioni, di tentativi di raffinare un sistema idealistico (cfr. *ibid.*, 4).

²⁸ *Ibid.*, 4.

²⁹ *Ibid.*, 5.

universale, poiché è originariamente negazione di un particolare e di un particolare soltanto. L'esperienza dell'incombere della propria morte rende evidente ciò: essa spaventa proprio in quanto fatto che intercetta la propria individualità; non ci apparrebbe meno intimorente se fossimo le uniche persone ad esserne destinate e, al contrario, non ci susciterebbe alcun timore qualora ce ne sentissimo gli unici esentati. Alla luce di tale considerazione, una filosofia che volesse autenticamente adoperarsi per la verità, dovrebbe accettare la morte come un nulla che «non è nulla, è qualcosa»,³⁰ più precisamente la negazione di un particolare e perciò una negazione che, a differenza del nulla assoluto, possiede un contenuto cognitivo.³¹

Quello che si presenta dunque al pensatore che non si è lasciato illudere dal canto ammaliatore della filosofia è il Tutto che va in frantumi davanti a suoi occhi. Il primo pezzo a staccarsi vistosamente e a reclamare la propria identità individuale è proprio l'uomo, inteso come soggettività particolare e irriducibile, che si ribella alla prospettiva della morte. L'uomo così inteso sembrerebbe potersi connotare come una soggettività etica, dotata di un proprio carattere che la svincola dal cerchio della necessità naturale. Tuttavia, se davvero l'uomo fosse riconducibile perfettamente alla sfera etica, non sarebbe realmente separato dal Tutto, poiché ciò richiederebbe di poter porre l'agire completamente al riparo dall'essere. Solo Kant si sarebbe avvicinato a compiere tale impresa teoretica, ricadendo tuttavia in una concezione idealistica, affermando «la formulazione della legge morale come atto dotato di validità universale».³² L'ambito proprio dell'uomo, dunque, non sarebbe quello etico, ancora riconducibile a una *concezione del mondo*, ma meta-etico, afferente piuttosto a una *concezione della vita*.³³ Solo così l'uomo potrebbe davvero presentarsi come parte indipendente e teoreticamente compiuta in se stessa: non l'uomo inteso come agente vincolato a una legislazione universale e oggettiva, ma come un agente che, a

³⁰ *Ibid.*, 5.

³¹ Mi limito a segnalare qui che Rosenzweig rileva nel pensiero di Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche la graduale, seppur non del tutto esplicitata, presa di coscienza della contraddizione interna della filosofia occidentale e del fallimento del suo progetto nei termini da lui illustrati (cfr. *ibid.*, 7-9).

³² *Ibid.*, 10.

³³ La rapidità con cui Rosenzweig passa su questo punto non consente, a mio avviso, di chiarificare quanto tale lettura dell'etica kantiana possa essere frutto di un'errata comprensione della stessa da parte dell'autore. Anche alla luce delle considerazioni seguenti, non sembra così ovvio che per Kant l'etica, intesa in senso critico-trascendentale, rimanga una *concezione del mondo* piuttosto che delinearci come *concezione della vita*. In ogni caso, l'analisi del rapporto tra le due posizioni filosofiche sarà il cuore delle battute finali di questo testo (cfr. *infra* §III).

priori di ciò, è determinato solamente dal proprio carattere e dalle proprie convinzioni individuali.

Se l'uomo si presenta come una individualità meta-etica, non è più possibile pensare al mondo come al sistema di tutto ciò che esiste, proprio perché vi è almeno una cosa – l'uomo, appunto – che ad esso non è riducibile. Il mondo, tuttavia, si presenta fin da subito come paradossale nella sua forma di *unitas multiplex*, a causa della propria pensabilità. L'unità del pensiero fa sì che il mondo venga inteso come un insieme organico e unitario della molteplicità dei fenomeni e che ciò si fondi sul presupposto di un'unità tra pensiero ed essere. La tradizione filosofica avrebbe intuito ciò fin dalle origini³⁴ e solo in età contemporanea, si sarebbe tentato di negare l'unità del pensiero per ridare spazio alla molteplicità.³⁵ Tuttavia, ogni tentativo di rifiutare l'identità di pensiero ed essere si trova nella scomoda posizione di dover far convivere una molteplicità contingente con la necessità del pensiero di essa. Infatti, anche ammettendo una contingenza a priori della molteplicità fenomenica mondana, rimarrebbe invariata la necessità del pensarla così com'è. In altre parole, se anche si volesse negare l'identità a priori tra essere e pensiero, sarebbe comunque poi necessario recuperarla a posteriori, e tale processo troverebbe comunque dimora nel pensiero, a meno di non invocare un terzo che non sia né essere né pensiero. Questa è la via da percorrere per evitare da un lato l'illusione tradizionale di un'identità totalizzante tra essere e pensiero, e allo stesso tempo porsi al riparo dal rischio di una deriva irrazionalistica e, in ultima istanza, dogmatica.³⁶ Proseguendo lungo questa strada, ci si imbatte dunque nella constatazione di una necessità di una forma del pensiero da riconoscere come dotata in se stessa di molteplicità, a causa proprio del fatto di essere pensabile solo secondo specifiche forme. Alla luce di ciò, il pensiero è da intendere come un'unità di una molteplicità formale, il che rende possibile per esso portare a unità anche la molteplicità dell'essere. Il risultato di queste considerazioni è che il mondo si dà effettivamente come identità di pensiero ed essere ma che tale identità non è nel mondo, poiché l'unità non si riferisce all'essere se non

³⁴ «In quella prima asserzione della filosofia, nel “tutto è acqua” è già contenuto il presupposto della pensabilità del mondo, benché sia soltanto Parmenide il primo ad esprimere l'identità di essere e pensiero» (*DSdE.*, 12).

³⁵ Cfr. *ibid.*, 11-13.

³⁶ Questo è l'errore in cui incapperebbe, secondo Rosenzweig, Schopenhauer parlando della Volontà (cfr. *ibid.*, 12).

passando attraverso la mediazione del pensiero. Specularmente, la molteplicità dell'essere, in se stessa, rimanda a un'altra forma di unità, non intesa come una totalità conclusa ma *inclusa*. Se da parte del pensiero giunge il principio unificatore, dalla parte dell'essere giunge la totalità del molteplice unificabile. In questo senso, il mondo, la totalità di ciò che è conosciuto, viene privato con ancora maggior forza della propria pretesa di essere il Tutto, non più solo perché l'uomo gli si pone dialetticamente di fronte, ma anche perché non ha in sé il principio dell'unità, che appartiene invece al pensiero, il quale può essere *accolto* nel mondo, ma non può pretendere di identificarsi con esso.³⁷ Così come l'uomo ci appariva meta-etico a causa della propria individualità a priori di ogni possibile legislazione universale, così il mondo ci si presenta come meta-logico a causa della propria posizione a priori di ogni possibile logica. Quello che si è ottenuto è dunque un mondo *creaturale*, non necessariamente in senso teologico, ma piuttosto inteso come aperto alla possibilità dell'esistenza di altro da sé.

Questa apertura originaria del mondo non si esaurisce solamente nel lasciare spazio al meta-etico, ma si estende alla possibilità di un meta-fisico: Dio. Dal momento che ogni possibile panteismo è stato negato dall'impossibilità del mondo di poter essere identificato con il Tutto, si può pensare a una natura realmente assoluta e totalmente altra dall'essere del mondo, una natura propria di Dio. Al contempo, dal momento che ogni possibile eteronomia etica è stata negata dall'impossibilità dell'uomo di essere ricondotto a una norma fuori di sé, si può pensare una libertà realmente assoluta e totalmente altra rispetto a quella umana, una libertà propria di Dio.³⁸ Al termine di questa operazione, abbiamo davanti agli occhi ciò che rimane dalla frantumazione del Tutto: Dio, mondo e uomo, che insieme costituiscono l'interezza dell'esperienza teoretica. Rimane tuttavia il problema di se – e come – sia possibile analizzare i concetti di questi tre elementi. Kant aveva certamente ragione nel ritenere che dei tre non fosse possibile alcuna scienza razionale. Quelle che lui chiamava idee di ragione sono davvero un nulla del sapere; non un nulla assoluto però, bensì un nulla specifico, cioè qualcosa. Lo avevamo già capito affrontando il tema della morte: la negazione di un particolare è pur sempre qualcosa, poiché non è

³⁷ Cfr. *ibid.*, 13-14.

³⁸ Cfr. *ibid.*, 16-19.

negazione pura; così, negare lo statuto di oggetto di scienza per Dio, mondo e uomo non implica che essi, foss'anche solo come pure idee, non siano dotate di contenuto.³⁹ Tutta la prima parte della *Stella* dunque, si occuperà di analizzare i tre elementi a partire da ciò che essi non sono, per afferrarne il contenuto concettuale. Il metodo che si utilizzerà per compiere questa analisi è di tipo matematico. Infatti, la matematica è fondata proprio su un *quasi-nulla*, il differenziale, perfetto strumento logico per la trattazione delle *non-cose* che sono Dio, mondo e uomo.⁴⁰

2.2. L'analisi dei tre elementi a partire dal loro nulla

La conoscenza di partenza possibile per Dio, mondo e uomo è rispettivamente quella di una teologia, cosmologia e antropologia *negative*.⁴¹ Come si è visto,⁴² i tre elementi non sono oggetti di conoscenza ma delle *non-cose* che, pur essendo negate nella loro oggettività razionale, rimangono pur sempre *qualcosa*. Poiché il loro specifico nulla è pur qualcosa, però, si aprono due vie di conoscenza per ciascuno di essi: la via del *sì*, che afferma il non-nulla assoluto dell'elemento in questione, e la via del *no*, che nega il nulla assoluto dello stesso.⁴³ È bene ricordare che, a questo punto del ragionamento, il nulla assoluto in generale, la negazione del Tutto, è già stato rigettato come vuoto ed inutile concetto e che quando si parla di nulla assoluto si intende sempre e solo quello specifico dell'elemento in questione: solo in questo senso la definizione delle due vie può avere una pretesa di correttezza; ancor più, però, è essenziale tenere a mente questo presupposto per quanto verrà a risultare dal percorrere le due vie: i risultati ottenuti per ogni elemento saranno validi solo per esso e non potranno essere estesi ad altro. Rimane solo un unico principio, puramente formale, che può essere applicato a tutti e tre gli elementi e cioè che, da una lato, la via del *sì*, poiché afferma un non-nulla, pone necessariamente un infinito, mentre

³⁹ «Noi non pensiamo affatto di [erigere Dio, mondo e uomo] a nuovi oggetti di scienza razionale, bensì al contrario di recuperarli come oggetti "irrazionali". Come primo rilevamento del posto che loro compete ci siamo serviti del metodo espresso dal prefisso "meta"; esso esprime un orientamento rispetto all'oggetto razionale da cui quello irrazionale che cerchiamo si separa per attingere il suo esser irrazionale. [...] Noi cerchiamo ciò che è perenne, ciò che non ha bisogno del pensiero per poter essere. Perciò noi non avevamo il diritto di negare la morte e dobbiamo assumere il nulla comunque e dovunque ci venga incontro e siamo tenuti a farne il perenne punto di partenza di ciò ch'è perenne» (*Ibid.*, 20).

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 21-22.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 23, 41, 63.

⁴² Cfr. *supra* §I, 2.1.

⁴³ Cfr. *DSdE*, 23-26.

quella del no non può che porre un finito, dal momento che nega il nulla dell'elemento, definendolo. Sarà poi compito di un *e*, che tenga insieme il sì e il no di ogni elemento, tentare di fornire una rappresentazione unitaria di ciascuno, ammesso che ciò sia possibile.

Il primo elemento ad essere analizzato è Dio.⁴⁴ L'affermazione dell'infinito non-nulla di Dio altro non è che la sua semplice essenza infinita, l'idea per cui Dio non è altro che una natura assoluta e incondizionata, che Dio è *ciò che è* assolutamente. Ciò è vero per Dio e per esso soltanto, dal momento che il suo nulla è la sua non esistenza, essendo esso scaturito dalla frantumazione del Tutto in qualità di possibile *altro-esistente* rispetto ai, per così dire, *ovvi esistenti* che sono invece uomo e mondo. Ecco perché, dunque, affermare Dio è affermare un'essenza; il fatto che sia da affermare come infinita, poi, è dato dal fatto che la si afferma come non-nulla, come già detto.⁴⁵ Se si afferma un'essenza infinita, però, la negazione di questa, cioè tutto ciò che Dio non è, non può che essere privato dell'infinità. A Dio, dunque, si contrappongono solo degli esistenti finiti, per quanto ancora non si possa escludere che il loro numero sia infinito. Giunti a questo punto, cosa può essere il no di Dio, la sua delimitazione rispetto a ciò che esso non è? Deve essere necessariamente libertà, nello specifico libertà infinita, capace cioè di negare tutto il possibile *non-Dio* esistente, per preservare l'assoluta infinita essenza divina. Il quadro che così si ottiene, l'*e* che congiunge sì e no, è quello di un Dio necessitato proprio in forza della sua assoluta libertà. E questo perché solo pensando alla sua essenza come necessitata è possibile salvaguardarne l'assoluta *libertà di potenza*, che senza una configurazione e un orientamento eterni sarebbe impossibile: infatti, un'essenza infinita non può che essere statica e, dunque, determinare anche un agire libero ma immutabile.⁴⁶ Il Dio che si configura nell'*e* è un Dio vivo, contemporaneamente libero nella propria potenza infinita e vincolato infinitamente alla propria natura. Un Dio, inoltre, che è

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 26-33. Si noti, comunque, che l'ordine dell'analisi è arbitrario, data la natura elementale di ciò di cui si sta trattando.

⁴⁵ «In principio è il "sì". E siccome al "sì" non è concesso muovere verso il nulla, esso deve di necessità essere diretto al non-nulla. E poiché questo non-nulla non è dato autonomamente, giacché al di fuori del nulla nulla è dato, allora l'affermazione del non-nulla circoscrive, come confine interno, l'infinità di tutto ciò che nulla non è. Si afferma un infinito: l'essenza di Dio, la sua infinita fattualità, la sua *physis*» (*Ibid.*, 26).

⁴⁶ Se una natura necessitata sembra in contraddizione con una libertà assoluta di azione è solo perché solitamente noi umani concepiamo la libertà in analogia con quella che ci è propria e che, però, come vedremo, è di natura completamente diversa da quella divina.

vivo indipendentemente da tutto ciò che esso non è, un Dio chiuso nella propria intima vitalità, rappresentato dall'equazione $A=A$.⁴⁷

Il secondo elemento preso in considerazione è il mondo.⁴⁸ Poiché il nulla del mondo sarebbe l'impossibilità di una qualsiasi conoscenza, il non-nulla da affermare in questo caso è una pensabilità infinita, o meglio, la possibilità di un pensiero di infiniti finiti. In altre parole, il sì del mondo altro non è che la dimensione di infinita applicabilità del pensiero ai possibili oggetti pensati.⁴⁹ Si riscopre, a questo punto, una certezza che ricorda l'originaria pretesa di un Tutto, ormai però, solo parziale. Il mondo si costituisce davvero come la globalità del conosciuto, il grembo accogliente di tutti gli oggetti di scienza; non c'è alcuna difficoltà ad ammettere ciò, poiché la pretesa che questo fatto possa confondersi con una pretesa di assolutizzazione del mondo è ormai lontana. Se il mondo è dunque affermato come la *casa del conoscere*, ciò che si ottiene sulla via del no, negando ogni possibile limitazione del conoscere, è la molteplicità fenomenica degli oggetti la quale, per così dire, si impone sulla facoltà di conoscere. Il mondo si presenta come un nucleo fertile da cui possono sempre scaturire fenomeni inattesi e unici che, pur essendo tutti individualmente finiti, garantiscono l'infinità di possibilità di conoscenza richiesta dal sì.⁵⁰ Nella sintesi del sì e del no del mondo si vede dunque come esso sia la *totalità aperta di ciò che è pensato* più che la totalità del pensabile. Infatti, il pensiero non è qualcosa che possa informare la realtà, bensì è proprio la realtà materiale dei fenomeni a incalzare il pensiero perché si costituisca secondo forme universali. Il mondo configurato nell'*e* è un mondo pienamente reale, fatto di individualità cangianti, le quali non sono meri particolari, ma particolari che già sono teleologicamente orientati verso l'universalità, dal momento che l'individualità presuppone tanto l'esistenza di una specie a cui si appartiene quanto la possibilità di divenire altro; possibilità che, invece, non

⁴⁷ Già si è detto come per Rosenzweig la disciplina che meglio è in grado di esprimere la natura degli elementi è la matematica. Pertanto, per ognuno di essi verrà proposta un'equazione – o meglio, una notazione che Rosenzweig considera analoga a equazioni matematiche – con l'obiettivo di sintetizzare la complessità dell'analisi. Per quanto concerne Dio, $A=A$ indica la sua piena e assoluta vitalità, svincolata, in principio, dalla necessità di una qualche relazione con *altro* per sussistere (cfr. *DSdE*, 33).

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 41-51.

⁴⁹ «L'infinità del non-nulla affermato del mondo si mostra [...] come infinita applicabilità del *logos* del mondo» (*ibid.*, 44).

⁵⁰ In analogia con quanto accade per Dio, per cui la sua libera potenza si fa garante della sua essenza infinita, che solo così può essere messa al riparo da qualunque ingerenza da parte di altre essenze (cfr. *ibid.*, 44-45).

appartiene al particolare puro. Il mondo si presenta dunque, al pari di Dio, come un elemento chiuso in se stesso, reale e dinamico indipendentemente da ciò che è altro da lui e in costante mantenimento di sé pur nell'eterna divenienza delle parti. L'equazione in grado di rappresentare questa realtà è $B=A$.⁵¹

L'ultimo elemento analizzato è l'uomo.⁵² La negazione dell'uomo, lo abbiamo visto già nell'*Introduzione*, sarebbe la negazione dell'individualità irriducibile del singolo soggetto umano, quella singolarità che si opponeva fin da subito alla morte e da cui aveva preso avvio la frantumazione del Tutto e che viene definita come carattere. Pertanto, il sì dell'uomo, l'affermazione del suo non-nulla, non può essere nient'altro che l'affermazione di una peculiarità infinita che è qualcosa di diverso dall'individualità del singolo oggetto del mondo, poiché non vi è specie o altro universale a cui possa essere ricondotta. Certo, l'essere umano in quanto individuo di *homo sapiens*, è semplice fenomeno del mondo, ma non è di questo che si tratta quando si ha a che fare con l'elemento meta-etico; questo infatti si impone come unico e infinito particolare che esclude la compresenza di altri particolari – pur non escludendo la possibilità di altri particolari meta-etici fuori di sé – proprio perché non ha alcuna esperienza di un *fuori di sé*.⁵³ La via del no dovrà, a questo punto, respingere la possibilità di un orientamento di vita che possa limitare la natura incondizionata della singolarità dell'uomo. Anche in questo caso, come per Dio, sarà una libertà a operare tale garanzia, ma non si tratterà più di una libertà di potenza, dal momento che non si deve negare l'ingerenza di un'essenza, bensì una *libertà di volontà*, denominata anche caparbità. Negare il nulla dell'uomo significa negare l'assenza di una determinazione eteronoma di orientamento di vita e una tale negazione non può essere operata che dalla possibilità originaria dell'uomo di *scegliere* quale orientamento adottare.⁵⁴ La sintesi di sì e no offre quindi un uomo che

⁵¹ In questa equazione, B rappresenta il particolare e A, come in Dio sebbene con altri significati, l'universale. $B=A$ significa pertanto che il mondo si caratterizza come insieme di particolari che si universalizzano sollecitando il pensiero, che li interpreta come individui appartenenti a rispettive specie. È bene notare che in questo caso non vale per Rosenzweig l'inversione dei termini dell'uguaglianza, $A=B$ sarebbe un'interpretazione idealistica del mondo per cui è l'universale a dare forma al particolare (cfr. *ibid.*, 50-51).

⁵² Cfr. *ibid.*, 63-71.

⁵³ In altre parole non si sta affermando nient'altro che l'indivisibilità dell'orientamento di vita del singolo soggetto e l'impossibilità che questo possa vivere secondo due orientamenti diversi contemporaneamente (cfr. *ibid.*, 65).

⁵⁴ Si noti che questo non significa altro se non che l'uomo è capace di darsi il proprio orientamento di vita e non implica alcunché circa l'effettiva capacità di agire di conseguenza.

è caparbio, capace di orientarsi da sé in completa autonomia. L'e dell'uomo ne restituisce la sua essenziale indipendenza da tutto e, al contempo, ne mostra la totale chiusura in se stesso, come avveniva già per Dio e per il mondo. Non stupisce dunque che l'equazione che lo rappresenta sia $B=B$.⁵⁵

L'analisi dei tre elementi si conclude,⁵⁶ dunque, ponendoci davanti i tre elementi, chiusi nella propria autoreferenzialità. Al soggetto che intenda conoscere la verità non resta, a questo punto, che rimanere nella sospensione di un *forse*, di un *chissà*.⁵⁷ Non vi è alcuna relazione tra la vitalità di Dio, che può al massimo essere immaginata nella forma del mito, la realtà del mondo, al massimo esperita nella plasticità artistico-pragmatica degli oggetti che lo compongono, e l'indipendenza dell'uomo, al massimo sentita come condizione di tragica solitudine. Non solo abbiamo assistito al frantumarsi del Tutto, ma ora sembra che siamo anche condannati al Caos di una realtà divisa e che sembra tirarci da ogni parte rischiando di spezzare il nostro vivere e disintegrando l'aspirazione a un'unità della verità che pure ci muove costitutivamente in quanto soggetti coscienti. Rimane, a questo punto, un'unica possibilità per evitare la disgregazione totale: che almeno uno degli elementi sia capace di uscire da sé per instaurare delle relazioni con gli altri due, ponendo un ordine là dove sembra che prevalga il Caos. Ma se una tale uscita da sé è possibile, lo è solo per Dio, poiché esso solo ha il potere di *estroiettarsi* per primo senza negarsi, in forza della propria libera potenza e infinita essenza. Se vi è un ordine, esso è posto da un'originaria azione divina, l'unica a poter fondare delle relazioni eterne tra gli elementi.⁵⁸

⁵⁵ Così come $A=A$ rimandava a un'universalità identica solo a se stessa (Dio), $B=B$ significa che l'uomo è una particolarità ugualmente identica a se stessa (cfr. *DSdE* 69-71).

⁵⁶ Per ogni elemento, Rosenzweig affianca all'analisi teoretica vera e propria uno studio sulle religioni pagane, intese come non dotate di rivelazione, e di come tra di esse, le uniche che si mantengono aderenti alla realtà degli elementi siano quelle della tradizione greco-romana, presentando un Dio vivo nella forma del mito, un mondo reale nella sua plasticità artistica e un uomo indipendente nella sua tragicità di condizione esistenziale. Al contrario, secondo lui, le religioni pagane dell'Oriente avrebbero invisibilizzato la tensione interna di ogni elemento privilegiando ora il sì, ora il no di ciascuno di essi. Queste sezioni sembrano soffrire in maniera importante di un accentuato occidentalismo, ma rimangono comunque inessenziali rispetto alla trattazione teoretica e non mi sembra opportuno soffermarsi oltre su di esse, così come non mi soffermerò sulle pur interessanti trattazioni estetiche che chiudono ogni capitolo. Basterà qui ricordare che ad ogni elemento si associa una dimensione dell'opera d'arte: forma interna per Dio, forma esterna per il mondo e contenuto per l'uomo (cfr. *ibid.*, 33-40, 51-61, 71-83).

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, 85-88.

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 89-92.

2.3. Le relazioni che intercorrono tra i tre elementi

La seconda parte della *Stella* è interamente dedicata a studiare le relazioni tra Dio, mondo e uomo, i quali, proprio in forza del loro entrare in una rete relazionale reciproca, perderebbero il proprio status di elementi per divenire, finalmente, realtà. L'introduzione di tale percorso teoretico si apre, come è stato per quella precedente, con un concetto, accompagnato da relativa trattazione, sorprendente: il *miracolo*.⁵⁹ Il motivo di una tale scelta si può solo intuire all'inizio del discorso, ma diverrà chiaro alla conclusione. Come avvio, ci si limita a far notare come in tutta la tradizione giudaico-cristiana, la prima ad aver coniato il concetto di rivelazione storica, il miracolo sia da intendere come «il figlio della fede»,⁶⁰ cioè sua conseguenza. Questa concettualizzazione del miracolo è già di per sé sufficiente a distinguerlo dal prodigio, poiché la caratteristica propria del miracolo è il fatto di essere la realizzazione di una profezia, di una promessa, creduta da qualcuno. In linea di principio, il miracolo potrebbe essere un evento oggettivamente mondanissimo e spiegabile razionalmente da chiunque, poiché ciò che lo rende davvero tale è che qualcuno lo attendesse in relazione a una promessa. In questo senso, il miracolo sarebbe anche la conferma, il sigillo, della verità di quella fede, del fatto che la sorgente da cui la profezia proviene è effettivamente degna di fiducia. L'attendibilità dunque di un messaggio di fede deve essere passata al banco di prova del miracolo: se le promesse costitutive di un sistema di fede si avverano nella vita del singolo fedele, allora la sua fede può trovare una conferma.⁶¹

Il problema, però, è che tanto la filosofia quanto la teologia occidentali hanno progressivamente perso la capacità di trattare del miracolo in seguito all'epoca illuminista⁶² e, anzi, hanno cercato, la prima di disfarsi completamente di tutto ciò che potesse anche solo ricordare una vicinanza alla fede, al massimo interpretabile come sistema di idee, la seconda di fondare la ragionevolezza della fede a prescindere

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 95-100.

⁶⁰ *Ibid.*, 95.

⁶¹ Si noti subito come Rosenzweig sembri suggerire un'aderenza di fede solo in una prospettiva del *per ora* e mai come orientamento di vita acquisito una volta per tutte. Come si vedrà, questa sarà invece la caratteristica dell'amore verso Dio, che di per sé non è ancora del tutto fede.

⁶² Più precisamente, Rosenzweig rileva tre illuminismi lungo la storia occidentale. Il primo, quello della classicità antica, e il secondo, quello rinascimentale, sarebbero stati involontari alleati della fede a differenza del terzo, quello del XVIII secolo, che l'avrebbe invece apertamente e abilmente osteggiata proprio sul "terreno" del miracolo (cfr. *DSdE.*, 100-101).

dalla categoria del miracolo.⁶³ Abbiamo però già osservato che, se si vuole tentare di uscire dai *forse* e dai *chissà* in cui ci ha gettato l'analisi degli elementi, è necessario aprirsi alla possibilità di una rivelazione e perché questo accada bisogna che filosofia e teologia riescano nuovamente a parlare del miracolo e a interloquire tra di loro. Si propone dunque una nuova concezione del rapporto filosofia-teologia-verità: la filosofia tenterà di essere profetica, indicando le condizioni di possibilità di una eventuale rivelazione, mentre la teologia ne analizzerà i contenuti, verificandone la coerenza con quanto richiesto dalla filosofia.⁶⁴ Di chi si debba occupare della verifica effettiva della verità di quanto presentato da filosofia e teologia si tratterà invece in modo particolare nella terza parte. Date queste premesse, il percorso della *Stella* prosegue in un intreccio di filosofia e teologia nel senso sin qui delineato. Rimane un'ultima notazione da operare circa il linguaggio capace di esprimere la logica sottesa a questo tipo di analisi. La matematica, infatti, non è in grado di spingersi oltre la frontiera degli elementi, poiché non è linguaggio reale ma solo ideale, al pari degli elementi stessi. Nel trattare quindi i processi possibili di manifestazione e inveramento reale di Dio mondo e uomo si dovrà passare a una logica non più di ciò che è ideale ma di ciò che può essere reale. Si dovrà cioè passare dalla matematica alla grammatica, intesa come insieme delle regole logiche di una qualsiasi lingua reale possibile, cioè di una lingua non solo capace di esprimere una logica interna ma anche di corrispondere alla realtà manifesta.⁶⁵

La prima relazione che può intercorrere tra gli elementi e che rappresenterebbe la prima assoluta profezia che precede ogni possibile miracolo è la *creazione*.⁶⁶ Questa infatti è il passaggio obbligato di ogni possibile rivelazione, che può solo essere miracolo, realizzazione di una promessa precedente, se vuole evitare di essere puro prodigio magico, inatteso e inattendibile, e pertanto incapace di

⁶³ L'autore si adopera in una disamina storica dei due processi ma, ai fini di questo testo, sembra sufficiente passare oltre e limitarsi a esporne le conseguenze (cfr. *ibid.*, 101-108).

⁶⁴ «Visto nella prospettiva della teologia, ciò che la filosofia può fare per lei non è già la costruzione a posteriori del contenuto teologico, bensì la sua anticipazione o anzi, più correttamente, la sua fondazione, l'indicazione delle condizioni preliminari sulle quali la teologia riposa. E siccome la teologia stessa coglie il proprio contenuto [...] come evento, allora per lei le condizioni preliminari non sono elementi concettuali bensì realtà presente [...] La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione» (*ibid.*, 110).

⁶⁵ In questo senso, e in seguito a come l'autore proporrà tale trattazione lungo i libri della seconda parte, sarebbe forse più opportuno parlare di meta-grammatica o logica grammaticale (cfr. *ibid.*, 111-113).

⁶⁶ Cfr. *ibid.*, 115-160.

rappresentare una relazione stabile tra gli elementi. La creazione, dunque, si presenta come originaria apertura, primo manifestarsi dell'elemento Dio, unico tra i tre a poter vincere le radicali chiusure ed estraneità reciproche che li caratterizza. Ciò che era no in Dio, la sua libera potenza, può riversarsi fuori di sé come attributo unico ed essenziale. Infatti, nella sua chiusura meta-fisica, Dio è privo di attributi, dal momento che nulla di esso è noto, se non la sua idealità; una volta inteso come creatore, invece, qualcosa del suo sé, la potenza appunto, si rende nota e coglibile, anzi, diventa tutto ciò che è noto di Dio. Per il Dio manifesto, ciò che era no diventa sì; l'essere onnipotente di Dio diventa la verità stabile su di lui, data una volta per sempre. È da notare come l'idea di creazione escluda le categorie dell'atto e dell'arbitrio dall'attività creatrice di Dio. Infatti, come si è già sottolineato, la potenza creatrice è un sì eterno e stabile e, per di più, necessitato. Il rischio che tale concezione possa risultare contraddittoria rispetto al Dio vivo conosciuto come elemento non è da sottovalutare: sembra infatti che porre l'attività creatrice come necessaria contravvenga non tanto alla libera potenza, che già si era detta necessitata rispetto all'infinita essenza, quanto piuttosto a quest'ultima, poiché un creare necessitato indurrebbe a ritenere una manchevolezza a tale infinita essenza, che sarebbe dunque portata ad uscire da sé. Tale rilievo critico sarebbe giustificato solo se la creazione non fosse profezia di una rivelazione, autentico inveramento del sì divino elementale.⁶⁷ Viceversa, sarebbe possibile anche pensare a una rivelazione senza creazione, non invertendo il sì e il no nel passaggio da elemento a realtà manifesta. In questo caso, Dio darebbe esistenza a ogni fenomeno singolarmente e istante per istante, pertanto la sua potenza libera rimarrebbe puro arbitrio così come l'esistenza della creatura rimarrebbe assolutamente contingente. Ciò minerebbe alle fondamenta l'idea di rivelazione, poiché la sottrarrebbe da ogni possibile fondamento profetico.⁶⁸

⁶⁷ «Quella segreta automanifestazione della libertà divina, antecedente alla creazione [il no dell'elemento], la quale solo nell'urto con la necessità-destinale della divina essenza, da arbitrio incondizionato si chiarì in potenza feconda di opere, era l'oscura profezia che, nella potenza essenziale del creatore [il sì del manifesto], muoveva verso il manifesto compimento [l'e del manifestarsi che sarà la redenzione]» (*ibid.*, 119). Si ritornerà più avanti e maniera più approfondita sulla questione del rapporto tra necessità e contingenza dell'atto creativo, dal momento che, come vedremo, da questo punto derivano alcune considerazioni teoretiche di ordine generale ubiquo in larga parte della *Stella* (cfr. *infra* §II, 3.1.).

⁶⁸ Rosenzweig ritiene che tale formulazione sia alla sorgente dell'Islam, che tenterebbe di costruire "artificialmente" una rivelazione e nel fare ciò rimarrebbe intrappolato in un razionalismo che esclude l'inversione dei sì e dei no degli elementi, necessaria invece per una rivelazione coerente (cfr. *ibid.*, 119-121, 125-127).

Il termine passivo della relazione di creazione è il mondo. Così come Dio viene liberato dalla sua chiusura meta-fisica tramite la creazione, lo stesso avviene per la chiusura meta-logica del mondo. Bisogna innanzitutto evidenziare come l'idea di un mondo creato dal nulla sembri in contraddizione con il fatto che per noi il mondo sia già *più-che-un-nulla* in quanto elemento; in realtà, però, tale problema sussisterebbe solo se si ritenesse che, dal punto di vista del mondo, la creazione sia compiuta. Al contrario, nulla vieta di ritenere che se per Dio la creazione è *fin dal principio*, cioè manifestazione originaria di sé al di fuori del tempo, così non deve essere per il mondo, per cui l'atto creativo eterno di Dio può estendersi per tutta la durata della temporalità mondana:

Ciò che per Dio è passato, e passato immemorabile, ossia è realmente «in principio», per il mondo può essere soltanto nella redenzione; la creazione del mondo deve trovare il suo termine soltanto nella redenzione; solo vista retrospettivamente a partire di là, [...] essa dovrebbe essere «creazione dal nulla». Di fronte a questo mondo creato-alla-fine [...] il mondo configurato dalla concezione meta-logica del mondo dovrebbe essere di necessità davvero «nulla», [qualcosa che] è ormai passato.⁶⁹

Per il mondo, dunque, l'esser creato è manifestazione del suo sì elementale, poiché non è il manifestarsi di un produrre, ma di un *così* infinito, cioè della sua capacità di lasciarsi conoscere. Tale manifestazione è dunque la natura creaturale dell'universale, un *esserci*. Con questo termine si intende «l'universale che è ripieno di particolare e [...] deve incessantemente divenire nuovo per conservare la propria esistenza». ⁷⁰ Vediamo dunque come anche per il mondo manifesto avvenga un'inversione di termini nel passaggio dall'essere elemento: il sì dell'universale, si muta nel no di un esserci che deve essere rinnovato ogni momento.⁷¹ La logica della creazione, alla luce di tutto ciò, si deve fondare su una *parola-matrice* in grado di esprimere il semplice sì creativo, la quale non può che essere l'aggettivo usato come puro predicato valutativo, ad esempio “bello” o “buono”, poiché solo questa tipologia di parole può esprimere la totale originarietà.⁷² A partire da questa parola-matrice,

⁶⁹ *Ibid.*, 123.

⁷⁰ *Ibid.*, 124.

⁷¹ Proprio alla luce di queste considerazioni, Rosenzweig si sofferma a criticare l'idea di una Provvidenza divina operante verso il particolare, affermando invece una Provvidenza rivolta alle specie e che solo tramite esse raggiunge gli individui (cfr. *ibid.*, 125).

⁷² «Per quanto concerne [...] un aggettivo che esprime una valutazione, come ad esempio “bello”, bisognerebbe al massimo negare l'opposto [...] Un movimento circolare [quello della reciproca

inizia una densa trattazione linguistico-grammaticale che ragiona sulla relazione aggettivo-sostantivo-copula, della funzione dell'articolo determinativo e dell'uso del tempo passato, tutti indicanti una realtà ormai *accaduta* e fissata nel suo *essere così*, tutti movimenti logici propri della relazione di creazione.⁷³

La seconda relazione possibile, contemporaneamente miracolo rispetto alla profezia della creazione e profezia della redenzione, è la *rivelazione*.⁷⁴ Nel creare, si è detto, Dio inverte i termini del suo essere elemento e così nella sua manifestazione si ottiene un Dio la cui essenza è nascosta come un no e che può essere noto solo per il suo unico attributo che è la sua onnipotenza. Quella che era intesa come sua essenza infinita, dopo la manifestazione deve necessariamente diventare un «accadere sorto dall'attimo»⁷⁵ capace di negare la fissità necessitata della creazione. Così, si svela il no del Dio manifesto, che da fato si muta in affetto momentaneo, capace di essere del tutto autonomo rispetto a ogni fato che tenti di imporgli dall'esterno: l'amore. È questo affetto, infatti, l'unico in grado di ridare un volto al Dio manifesto che altrimenti si sarebbe esaurito e disperso nell'infinità del suo essere creatore. Nell'amare, Dio può manifestare la propria intima natura ogni singolo istante, eguagliando l'estensione infinita del suo creare dato una volta per sempre tramite una somma di infiniti – e infinitesimi, poiché dati nell'attimo – atti d'amore. Tale darsi nell'amore poi, non confligge con la necessità che Dio sia privo di bisogni; infatti l'amare in conseguenza di un essere manchevole sarebbe un attributo, che però non può stare «nello spazio angusto di un istante»,⁷⁶ dal momento che prevederebbe un rapporto causale tra due termini. Così, la rivelazione si costituisce come manifestarsi dell'essenza infinita divina come amore dato e rinnovato istante per istante.

Così come il mondo era il termine passivo della creazione, l'uomo è altrettanto per la rivelazione. Nello specifico, è il polo della caparbia a essere colpito da questo movimento divino. Essa infatti era lo scudo, la corazza, dell'uomo elemento e nel

negazione in funzione definitoria] che noi tronchiamo riconoscendo che la valutazione [positiva] semplicemente avviene, la valutazione positiva non è altro che il sì-originario esplicitato in suono» (*ibid.*, 131).

⁷³ Il capitolo prosegue oltre la trattazione grammaticale con un'analisi del libro della Genesi, archetipo scritturistico della logica della creazione e con un confronto con la logica idealistica che pretende di risalire dall'idea meta-logica del mondo a una creazione, di fatto negandola in favore di una *produzione* ed *emanazione* (cfr. *ibid.*, 127-160).

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, 159-211.

⁷⁵ *Ibid.*, 164.

⁷⁶ *Ibid.*, 168.

momento in cui viene toccata dall'amore può – in quanto libera volontà infatti ha sempre la facoltà di non accogliere la rivelazione, a differenza del mondo che non ha alcuna voce in capitolo sul suo essere creato – aprirsi ad esso, manifestandosi come umiltà dell'anima.⁷⁷ Quest'ultima, altro non è che la versione manifesta della libera volontà dell'uomo, che si trasforma da originario no caparbio a quieto e stabile sì che riposa nell'orgogliosa sicurezza di essere eternamente al riparo nelle braccia dell'amante divino. L'anima umile dunque, si costituisce come sì dell'uomo manifesto, non più chiuso in se stesso ma inserito in una relazione con Dio. Si tratta davvero di un sì, poiché, a differenza dell'amore divino, che si rinnova ogni istante, la risposta dell'uomo è posta come duratura, come una risposta di fedeltà data una volta per sempre. In ultima analisi si potrebbe dire che il sì dell'uomo manifesto altro non è che caparbieta della libera volontà trasformata in fedeltà.⁷⁸ La logica della rivelazione, o dell'amore, che abbiamo visto essere contemporaneamente contenuto e mezzo della stessa, deve fondarsi su una parola-matrice di segno diametralmente opposto a quella della creazione. La parola che è in grado di esprimere questa logica è pertanto il pronome "io". Come avvenuto per la creazione, poi, dalla parola matrice si passa ad altre strutture grammaticali fondate, in questo caso, sulla relazione io-tu, quali la domanda, l'ascolto e il comando. A ciò si aggiunge anche un'analisi del tempo presente, specificamente adatto per esprimere una realtà data nella continuità di istanti di singola presenza.⁷⁹

Creazione e rivelazione sono dunque le due relazioni in cui Dio esce da sé, ora verso il mondo, ora verso l'uomo. D'altra parte, ciò che si è sin qui ottenuto sono un uomo totalmente passivo nella beatitudine della propria fedeltà e un mondo totalmente attivo nel suo costante auto-rinnovarsi nel via vai degli esserci. Si tratta di evidenti riduzionismi nei confronti di entrambi, dal momento che ne uscirebbero

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, 172-174.

⁷⁸ Anche in questo caso, Rosenzweig prende in considerazione la possibilità di una rivelazione che non inverta i termini degli elementi. In questo caso, l'amore divino sarebbe un sì, un *onniamore* indifferenziato e uguale per tutti, mentre la risposta dell'uomo sarebbe un no, cioè uno sforzo morale da rinnovarsi istante per istante al fine di aderire al primo. Come nel caso della creazione, l'autore propone l'Islam come esempio di questa formulazione: tale religione non opporrebbe quindi solo una produzione razionalistica a un'autentica creazione, ma anche un moralismo a un'autentica fedeltà (cfr. *ibid.*, 176-178).

⁷⁹ Anche in questo caso, dopo aver approfondito ulteriormente la logica della relazione in questione (cfr. *ibid.*, 178-204), segue un'analisi di un libro biblico. Si tratta del Cantico dei Cantici, inteso come massima espressione scritturistica della logica della rivelazione (cfr. *ibid.*, 204-211).

l'uno come puro ricevente inabile all'gire, l'altro come puro meccanismo di divenienza. Oltre a ciò, rimane il problema di un *e*, di una sintesi tra la dimensione creatrice e rivelatrice di Dio. La via d'uscita a questi problemi non può dunque che essere una terza relazione che sia solo miracolo e non più profezia, un vero e definitivo compimento: una *redenzione*.⁸⁰ Si parte, per comprendere tale relazione, dall'uomo. La tentazione che potrebbe presentarsi ad esso una volta reso manifesto in quanto ricevente di una rivelazione d'amore è quella di aprirsi solo a Dio e di ricadere nell'errore del mistico. Questi infatti, con un atto di piena superbia che vorrebbe Dio tutto per sé, si chiude rispetto agli altri uomini e al mondo. Ma poiché quest'ultimo si impone con il proprio esserci eternamente rinnovato in quanto creato, non resta altra via che rinnegarlo e accoglierlo come puro accidente solo contingentemente utile per le proprie necessità fisiche.⁸¹ Al mistico, apice dell'uomo superbo, si contrappone la figura del santo. Costui è l'uomo che ascolta umilmente la rivelazione fino in fondo, scoprendo che essa gli impone di uscire da sé e muoversi verso il mondo, cioè di agire. In questo caso, il carattere che era il sì dell'uomo elemento, in seguito alla rivelazione si trasforma nel no dell'uomo manifesto: un agire istante per istante, secondo l'orientamento dato dalla fedeltà, che si caratterizza come amore del prossimo.⁸² Questo non è frutto di una legge morale, che può essere solo formale, per poter così preservare l'autonomia dell'uomo elemento, ma obbedienza all'unico comando implicito alla rivelazione divina a cui il santo vuole conformarsi orientandosi ad amare proprio perché amato per primo.⁸³

Il secondo termine della relazione da prendere in considerazione è necessariamente il mondo, dal momento che ad esso è indirizzato l'agire dell'uomo. Dalla creazione avevamo ottenuto un mondo il cui no era il semplice esserci dell'universale che si rinnova di volta in volta nel particolare a cui afferisce. Questo faceva del mondo un non-ancora-compiuto e rischiava di portare a concepirlo ora

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 213-262.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, 215-216.

⁸² Cfr. *ibid.*, 219-223.

⁸³ Ovviamente, per le costruzioni teoriche che, erroneamente, non avevano previsto l'inversione dei termini tra elementi e corrispettivi manifesti, il discorso risulta diverso. Infatti in una versione moralista per cui la risposta all'amore di Dio rimane un no, l'agire nei confronti del mondo non può che risultare un sì, cioè un espletamento di una serie di norme positive date una volta per tutte. Anche in questo caso, l'autore porta l'Islam come esempio di questa concezione, presentandola come una «religione del dovere» (cfr. *ibid.*, 223-225).

come incantato e magico reticolo di forze misteriose di inveramento e permutazione alchemica, ora come pura rappresentazione di un'esperienza fenomenica.⁸⁴ Per scongiurare questi errori, è necessario operare la trasformazione del no del mondo elemento nel sì del mondo manifesto. Avviene così che il particolare debba acquistare un permanere dato una volta per tutte, infinitamente individuato solo in forza di se stesso. Ciò che più sembra avvicinarsi a questa struttura logica è la vita, ma perché sia vero sì del mondo manifesto dovrebbe essere una vita assoluta, estesa all'interezza del mondo. Il fatto che una tale realtà non si dia alla nostra conoscenza è in realtà perfettamente coerente con quanto affermato finora. Bisogna ricordare, infatti, che il mondo, a differenza di Dio e uomo, si manifesta primariamente come un no, un non ancora compiuto e, pertanto, non è necessario che il suo sì sia già dato, purché possa darsi alla fine.⁸⁵ Per evitare aporie circa il mondo è dunque necessario e sufficiente che esso possa essere un *non ancora tutto quanto vivo*, che possa cioè essere teleologicamente orientato verso un compimento, un *regno* la cui vita è eternamente salva dalla morte.⁸⁶

A questo punto, si scopre che nel campo della redenzione la simmetria che si era potuta osservare nella trattazione degli elementi e delle prime due relazioni viene a mancare. In particolare, se creazione e redenzione erano relazioni che vedevano Dio come agente, e rispettivamente mondo e uomo come ricevente, in questo terzo caso possiamo osservare come questi due siano contemporaneamente termini attivi e passivi di una reciproca interazione. Tanto l'agire dell'uomo quanto l'attendere del mondo sono i mezzi con cui i due si liberano dalla propria chiusura e si proiettano l'uno verso l'altro, ma nel fare ciò finiscono semplicemente per legarsi vicendevolmente.⁸⁷

L'agire svincola l'azione dall'uomo, ma a sua volta vincola l'azione svincolata al mondo. E l'attendere svincola il regno dal mondo; infatti se il

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 225-229.

⁸⁵ Nel caso invece di una teoria che non preveda l'inversione dei sì e dei no, i particolari del mondo manifesto continuano ad afferire al campo del no, per cui non vi è crescita orientata verso un compimento e un allargamento della sfera della vita, ma piuttosto ogni singolo fenomeno rimane una semplice individualità inserita in una successione puramente cronachistica dei particolari stessi (cfr. *ibid.*, 233-236).

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 230-233.

⁸⁷ Può sembrare non immediatamente evidente il motivo per cui l'attendere del mondo sia legato all'agire dell'uomo. Secondo l'autore, ciò è dovuto al fatto che con il suo agire l'uomo può vitalizzare i morti universali del mondo, costituendoli parte di sistemi organici e finalizzati (cfr. *ibid.*, 232-233).

mondo non attendesse, procederebbe «avanti» all'infinito ed il regno non verrebbe mai; ma questo attendere vincola a sua volta all'agire dell'uomo anche ciò che era stato svincolato. Da questo reciproco vincolo mondo e uomo non possono sciogliersi da soli [...] essi, insieme, possono soltanto essere sciolti/redenti [...] da un terzo che li redime l'uno nell'altro, l'uno mediante l'altro. Per mondo e uomo c'è solo *un* terzo [che] può divenire il loro redentore.⁸⁸

Si inserisce così anche Dio nella relazione di redenzione, per liberarla da un circolo infinito di inter-retroazione. Nel portarla a compimento, Dio pone l'ultimo e grande *e*, capace di operare la sintesi definitiva della realtà manifesta. Tale parola diventa l'architave su cui poggia la *frase-matrice* della redenzione, in grado di collegare le parole-matrici di creazione e rivelazione. Una frase che possa essere “pronunciata” contemporaneamente da uomo e mondo, ma anche da Dio, poiché come apparirà chiaro, nella redenzione egli redime anche se stesso. La connessione tra *io* – ricordiamo che tale pronome si riferisce primariamente alla soggettualità divina – e *buono* risulterà dunque, quando pronunciata da uomo e mondo come *Dio è buono*.⁸⁹ Tale frase-matrice ha come prima e immediata conseguenza di porre mondo e uomo sullo stesso versante, quello del riconoscimento del beneficio ricevuto e del rendimento di grazie; l'atto di amore verso il prossimo diventa atto d'amore dell'uomo rivolto al mondo nella sua porzione più prossima in ogni determinato istante, così come l'attesa del regno da parte del mondo diventa riconoscimento della porzione della propria *vitalizzazione* già realizzata nel singolo uomo. In questo modo, i due manifesti iniziano a confondersi l'uno nell'altro e, almeno parzialmente, possono superare le loro reciproche barriere di individuazione e diventare un *noi*.⁹⁰ L'ultimo atto, però, spetta a Dio, che opererà il compimento del processo di redenzione, redimendo mondo e uomo l'uno nell'altro e, nel fare ciò, redimerà se stesso, portando all'interno della propria unità quelli che prima erano due e che nello svolgersi del tempo si sono avvicinati asintoticamente a diventare uno. Al compimento della redenzione, dunque, si avrà ciò che «l'avventatezza del pensiero umano ha da sempre cercato ovunque, affermato ovunque, e tuttavia non ha mai trovato, poiché [...] ancora non era: Tutto ed Uno».⁹¹ E così, l'idolo intellettuale che

⁸⁸ *Ibid.*, 237.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, 237-239.

⁹⁰ Cfr. *ibid.*, 239-247.

⁹¹ *Ibid.*, 247.

si era frantumato all'inizio del percorso, la realtà a priori che bisognava negare con forza, si ripresenta come meta finale della storia universale.⁹²

Si è giunti, pertanto, alla conclusione del cammino della filosofia. Essa ha svolto il suo ultimo compito, presentando i confini entro cui deve muoversi una rivelazione che sia coerente con la natura degli elementi che le si imponevano come "idee fattuali" del pensiero. In realtà, anche la teologia non può spingersi più di tanto oltre il punto a cui si è giunti, poiché ha solo la capacità di analizzare il contenuto di una proposta di rivelazione per verificarne il messaggio (quindi anche valutandone l'aderenza con i principi dettati dalla filosofia).⁹³ Ciò che rimane è verificare la validità della proposta che sembra convincentemente aderire alle richieste logiche rilevate. Per operare ciò, però, non si potrà più ricorrere né alla filosofia né alla teologia vera e propria. La terza parte della *Stella* infatti, si concentrerà su analizzare le due forme di vita che scaturiscono dalla rivelazione biblica, giudaismo e cristianesimo, mostrando come la loro strutturazione sia il riflesso delle riflessioni filosofico-teologiche sin qui portate avanti e consegnando, alla fine, il criterio ultimo di verifica da adottare per valutarle al singolo soggetto.

2.4. *Le due identità che sorgono dalla rivelazione*

La terza parte della *Stella* si prefigge il compito di analizzare la *traduzione esistenziale* di ciò che si è ottenuto nella seconda. Infatti, se filosofia e teologia hanno combinato le proprie forze per presentare una proposta ragionevole di rivelazione, solo vivendo tale proposta è possibile saggiarne la portata veritativa reale. Il campo privilegiato di tale esperienza è anzitutto quello della preghiera, poiché essa si costituisce come agire nei confronti di Dio.⁹⁴ In quanto tale, sembra qualcosa capace di sovvertire i rapporti della realtà manifesta, oltre che di contraddire l'intima costituzione degli elementi. In particolare, sembra superare i confini posti all'agire orientato verso l'amore del prossimo che costituiva il no dell'uomo manifesto, dal momento che questo è conseguenza diretta del *comandamento divino ad amare il mondo* in una serie potenzialmente infinita di prossimi; al contrario, invece, la

⁹² Cfr. *ibid.*, 247-251.

⁹³ In questo testo mi limito a ribadire come per ogni relazione l'autore abbia svolto una breve analisi di quello che ritiene il testo biblico archetipico che ne rivela la natura: Genesi per la creazione, Cantico dei Cantici per la rivelazione, Salmi per la redenzione (cfr. *ibid.*, 258-262).

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 273-283.

preghiera si proietta oltre il prossimo, nella tensione teleologica verso il compimento della redenzione, quasi disconoscendo l'attesa del mondo, come se negasse la realtà intima della redenzione, come se volesse forzare la mano a Dio. Per questo motivo, l'unica preghiera giusta da parte del singolo uomo può solo essere quella che si rivolge esclusivamente al proprio presente, eternizzandolo, rivolgendosi cioè al significato eterno del proprio agire nei confronti del prossimo.⁹⁵ Esiste però un'altra forma di preghiera, questa sì adatta a superare i confini dell'istante e ad anticipare il regno senza opporre violenza ai tempi della redenzione: si tratta della preghiera comunitaria, la liturgia. Essa, divenendo cuore vitale dell'insieme dei fedeli, è il linguaggio preposto ad anticipare il compimento della redenzione, la manifestazione della verità del Tutto che sta *in avanti* evitandone ogni privatizzazione. Per questo motivo essa non falsifica la rivelazione ma proietta l'esperienza del singolo che vi aderisce verso il *noi* finale, dando un assaggio di questo tramite il *noi* attuale, parziale sì, ma costituito come un tutto aperto e teleologicamente orientato all'universalità.⁹⁶ Per questo motivo la terza parte si occuperà di analizzare la vita delle due comunità che nascono dalla proposta di rivelazione giudaico-cristiana⁹⁷ e lo farà attraverso la loro esperienza liturgica.

L'essenza del giudaismo viene identificata nel suo costituire un popolo eterno, sottratto allo scorrere del tempo.⁹⁸ La profezia che sta al cuore del giudaismo è infatti la promessa che l'adesione all'Alleanza, sancita dal rispetto della Legge, garantirà il permanere del popolo, per lo meno nella sua porzione fedele, fino alla fine dei tempi. Il fatto che esso sia *disperso* tra gli altri e che nonostante ciò mantenga una propria identità, senza che però i propri membri, singolarmente, evitino di assumere contemporaneamente un'appartenenza locale, non è che il miracolo costantemente rinnovato della realizzazione della profezia. Il modo con cui tale miracolo si perpetua lungo i secoli è dovuto alla sottrazione del popolo ai quattro componenti mondani di una nazione: lingua, ormai riservata alla liturgia, cioè alle parole che preannunciano

⁹⁵ Rosenzweig giunge a tale conclusione dopo una densa, per quanto sintetica, trattazione sull'evoluzione storica del cristianesimo su cui non mi soffermerò (cfr. *ibid.*, 283-300).

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, 302-305.

⁹⁷ È bene qui ricordare che per l'autore tale rivelazione è sempre stata l'ovvia e unica proposta di rivelazione conforme alle richieste della filosofia, poiché l'unica a presentare realmente un'inversione dei sì e dei noi degli elementi nel loro divenire manifesti (cfr. *supra* §I, 2.3.).

⁹⁸ Cfr. *DSdE*, 307-317.

l'eternità; terra, mai rivendicata come propria ma solo promessa da Dio, che ne rimane il vero *padrone*, permettendo così di poterla considerare davvero santa; legge, operante solo nella vita del fedele, ma non imponentesi come ordine normativo del vivere civile; storia, ormai conclusa e relegata all'interno della tradizione sacra, cioè sottratta al tempo.⁹⁹ Per questo motivo, il popolo ebraico rappresenta la *vita eterna* posta da Dio nel mondo, primizia di ciò che sarà il regno al suo compimento.

La liturgia giudaica manifesta durante il proprio ciclo annuale l'interezza della vita eterna del popolo.¹⁰⁰ Il sabato è la festa della creazione, poiché ne ricorda il compimento, il suo essere l'eterno passato del mondo, il suo fondamento perenne, già da subito proiettato profeticamente alla rivelazione e alla redenzione. Contemporaneamente, è anche la festa della profezia della nascita del popolo, poiché nel presentare la libertà del mondo creato rispetto al creatore, preannuncia la libertà del popolo dallo scorrere della storia mondana. La prima festa della rivelazione è, conseguentemente, quella che ricorda la liberazione dall'Egitto. Essa è contemporaneamente rivelazione, poiché compie il miracolo profetizzato dal sabato, e creazione del popolo, poiché contiene in essa le profezie che lo riguardano. Si tratta, in altre parole, della festa della rivelazione della creazione. La festa che ricorda la consegna della Legge e la stipulazione dell'Alleanza con Dio presso il Sinai è invece quella della rivelazione della rivelazione, poiché compie il miracolo profetizzato dalla liberazione e pone la promessa dell'eternità del popolo fedele, profezia che si può inverare solo di momento in momento e che quindi rappresenta la logica della rivelazione in purezza, come atto d'amore di Dio particolare e istantaneo a cui l'uomo risponde con una fedeltà costante. La festa delle Capanne, invece, è quella della rivelazione della redenzione, poiché profetizza il riposo che il popolo vivrà al compimento del proprio *pellegrinaggio statico* lungo la storia. Oltre alla festa della creazione, rinnovata settimanalmente, e alle tre feste annuali della rivelazione, la liturgia giudaica prevede poi anche la festa della redenzione, non come sperata a

⁹⁹ Si noti come Rosenzweig scriva precedentemente all'istituzione dello Stato di Israele e della ricostruzione dell'ebraico come lingua corrente. Non solo, egli, conseguentemente alla sua visione, risultò una delle voci contrarie, a inizio Novecento, al progetto sionista, ritenendolo un percorso che avrebbe negato la natura di *popolo eterno* alla comunità ebraica, riportandola forzatamente in una dimensione storica, contravvenendo così alla propria intima natura eccezionale conferitale dalla rivelazione divina (cfr. R. HORWITZ, *Franz Rosenzweig and Gershom Scholem on Zionism and the Jewish People*, in *Jewish History*, VI (1992), 99-111).

¹⁰⁰ Cfr. *DSdE.*, 317-344.

causa di una rivelazione, ma come verità realmente sopraggiungente. In questa festa, che inizia con il Capodanno, attraversa i dieci *giorni terribili* e si conclude con lo Yom Kippur, la soggettualità del popolo si concentra nel singolo fedele, che diventa, singolarmente appunto, rappresentante dell'intera umanità e anzi, dell'umanità per come sarà aldilà della morte e del tempo: un insieme di singoli posti davanti a Dio nella loro condizioni di amati peccatori – tali non per via di trasgressioni particolari, ma poiché incapaci di amare il prossimo ogni istante – che vengono redenti e possono finalmente inginocchiarsi davanti alla divinità per entrare in piena comunione con essa.

L'essenza del cristianesimo risulta complementare a quella giudaica. Se questa infatti era l'aver vita eterna come popolo, l'altra è invece costituita come cammino eterno della comunità.¹⁰¹ La profezia che sta al cuore del cristianesimo, infatti, è che l'adesione a Cristo, sancita dalla costante conversione al Vangelo, garantirà che la comunità dei fedeli, nonostante il possibile sviamento delle proprie istituzioni, non si perda lungo il proprio cammino verso la redenzione tornando pagana. A differenza del popolo ebraico, dunque, i cristiani sono orientati non a resistere al tempo contrapponendogli una permanenza eterna, ma a dominarlo inserendolo nell'eternità tramite il proprio agire. In altre parole, il cristiano è l'archetipo dell'uomo manifesto che ama istante per istante eternizzando il mondo *un proximo alla volta*. A differenza dell'ebreo, che è solo contingentemente nel tempo, ma essenzialmente già nell'eternità come anello di una successione di generazioni che condividono tutte la stessa natura davanti a Dio, il cristiano è essenzialmente tanto nel tempo quanto nell'eternità, più precisamente la sua essenza si trova esattamente a cavallo tra i due, non potendo situarsi in nessuno di essi pienamente, ed è chiamato a trovare la propria sintesi personale tra le due istanze. Infatti, egli nasce necessariamente pagano e, in una certa misura, lo rimane anche dopo essere diventato cristiano, poiché il suo cristianesimo è orientato a far entrare anche il paganesimo nell'eternità. A causa di questa natura chiamata a tenere assieme gli opposti, il cristianesimo si trova a dover affrontare costantemente delle contrapposizioni dialettiche sconosciute tanto all'ebreo quanto al pagano. Dio, uomo e mondo appaiono al cristiano come scissi in due polarità tra loro paradossali che

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, 345-362.

però non possono mai risultare mutualmente escludenti: Dio è contemporaneamente trascendente e immanente, veramente divino ma simultaneamente umano; l'uomo è contemporaneamente prete e santo, legato alle forme dell'appartenenza e di una legge tramite cui si realizza progressivamente la redenzione ma simultaneamente autonomo ricevitore di una rivelazione che svela l'immediatezza e la particolarità dell'amore divino aldilà di ogni formalismo; il mondo è contemporaneamente stato e chiesa, frammentazione delle istituzioni che reggono legittimamente il convivere civile ma simultaneamente sistema visibile e normato di una convivenza universale di tutti i fedeli aldilà della propria appartenenza locale. Così, il cristianesimo diventa il cammino che immette la realtà nel processo della redenzione universale, la *via eterna* aperta e sorretta da Dio affinché il compimento giunga, un passo alla volta, ad abbracciare l'interezza dell'umanità e del mondo.¹⁰²

La liturgia cristiana esprime, nello svolgersi dell'anno liturgico, il proprio costituirsi come *via eterna*.¹⁰³ La domenica è la festa della creazione, poiché ne ricorda l'inizio e proietta il cristiano verso il cammino sempre rinnovato che è chiamato a compiere. Anche in questo caso, come per il sabato giudaico, si tratta primariamente di una festa profetica proiettata alla rivelazione e alla redenzione, ma secondo il senso proprio del cristianesimo. Con la domenica si preannuncia infatti l'apertura della *via*, nonché la fondazione della Chiesa, che è poi la stessa cosa, la quale conduce saldamente lungo i sentieri del tempo e della storia in una prospettiva di eternità. Questa è garantita proprio dal fatto che il cristiano è sempre uomo della domenica, sempre all'inizio del cammino, indipendentemente da quanto abbia camminato nel passato, che non lo riguarda più, e di quanto gli manchi da percorrere nel futuro, misura per lui pressoché irrilevante rispetto al fatto stesso dell'essere in cammino. Per quanto riguarda la rivelazione, il cristianesimo condivide con il giudaismo l'esistenza di tre feste ad essa dedicate. Il Natale, insieme alle celebrazioni ad esso collegate, è la festa della rivelazione della creazione, poiché da un lato rivela il compimento delle profezie dell'antica Alleanza e dall'altro preannuncia l'apertura della *via*, che verrà operata da Cristo, e la nascita della Chiesa. Il compimento della

¹⁰² Si noti come qui si possa rilevare la singolare radice della riformulazione operata da Rosenzweig di un antico principio cristiano, che lui fa suonare così: *extra ecclesiam nulla salus nisi judaeis in eorum religione manentibus* (cfr. G. BONOLA, *Prefazione alla seconda edizione italiana*, in *ibid.*, XXXV).

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, 362-388.

profezia natalizia è festeggiato con la Pasqua, festa della rivelazione della rivelazione. Infatti, ciò che per gli ebrei è la Legge, rivelazione costantemente rinnovata e compiuta nel permanere del popolo che le rimane fedele, così è per i cristiani il mistero pasquale di Cristo, che rivela il cuore della via eterna e se ne fa al contempo garanzia di fedeltà per coloro che vi rimangono aderenti, assumendone la logica di morte e resurrezione nella propria vita. La Pasqua è dunque la rivelazione costante che garantisce il *non-sviamento* del cristiano, effetto diretto dell'amore divino rinnovato istante per istante nei confronti del singolo fedele. Infine, la Pentecoste è la festa della rivelazione della redenzione, poiché preannuncia, mostrando la natura universale della Chiesa, il compimento del regno futuro, la costituzione del sommo e definitivo *noi* che entrerà nell'intimità di Dio andando a costituire il Tutto. In questo senso, la Pentecoste è anche la festa che istituisce la natura missionaria del cristianesimo che, a differenza del popolo ebraico, chiamato ad attendere la redenzione resistendo allo scorrere del tempo, è spinto a presentare la via per la redenzione a tutti gli uomini che vivono ancora nel tempo. La simmetria liturgica tra giudaismo e cristianesimo non è, tuttavia, perfetta; al secondo, infatti, manca una festività propria della redenzione. Questo non significa però che la liturgia cristiana non la contenga, ma semplicemente che essa è presente al modo proprio del cristianesimo, in una tensione di due polarità da tenere insieme nonostante l'impossibilità di una perfetta sintesi. La redenzione per il cristiano è liturgicamente presagita nella tensione tra *popolarizzazione* della festa e *sacramentalizzazione* dell'atto. Il cristianesimo infatti, in tutte le proprie declinazioni confessionali, non opera una netta cesura tra i propri festeggiamenti e quelli del sostrato popolare in cui si inserisce; anzi, spesso sono proprio le forme pagane a venire recuperate e cristianizzate per essere inserite nella via. Così forme rituali come processioni, rappresentazioni teatrali, canti e balli, immagini artistiche e simili retaggi del mondo precedente alla rivelazione vengono inseriti all'interno della prassi liturgica, mostrando la peculiare visione della redenzione che è propria del cristianesimo. Se per il giudaismo la redenzione è anzitutto rappresentata da un universale prostrarsi di ogni uomo davanti a Dio (un'estensione cosmica della vita giudaica) il cristiano vede invece il lato complementare a questo, ossia l'ingresso di tutto ciò che è autenticamente umano nell'eternità di Dio (un'estensione cosmica della via cristiana,

che non esclude alcunché all'infuori del male). L'altro polo della tensione circa la redenzione è altrettanto essenziale ed è rappresentato dai sacramenti e, in particolare, dal primo e più importante di questi: il battesimo. Esso opera la redenzione fin dall'inizio della via cristiana del singolo, consacrandola e assicurandole il suo futuro non sviarsi in eterno. Gli altri sacramenti, ad eccezione dell'eucarestia che è strumento di eterna presenza della rivelazione, sono specificazioni dell'azione battesimale secondo fasi e orientamenti specifici di vita cristiana. I sacramenti dunque diventano i garanti del *buon instradamento* del fedele e ciò che gli concede la forza di assumere ciò che è pagano e trasportarlo con sé lungo la via, senza timore alcuno di incappare, per questo, nell'erranza. È dunque nell'inserimento delle forme pagane nella liturgia, possibile grazie alla forza del sacramento che ne garantisce la *cristianizzabilità*, che la liturgia della via eterna rende intenzionalmente presente il compimento della redenzione.

2.5. *L'ultimo passo verso la verità*

Dopo aver analizzato le due identità esistenziali che sorgono dall'unica rivelazione che sembrava poter ardire ad essere veritiera, rimane un ultimo problema da affrontare, quello più determinante per il singolo. Si tratta, ovviamente, del problema della verità effettiva di tale rivelazione, che a questo punto deve poter essere affermata per entrambe le identità che da essa procedono. Prima, però, di poter esprimere quest'ultimo e sommo criterio, è necessario gettare un ultimo sguardo a ciò che giungerà al compimento della redenzione. Infatti, solo nell'ultimo atto del percorso si formerà quel Tutto che, in fondo, la filosofia idealistica aveva giustamente riconosciuto come verità. Il suo errore era stato porlo a priori della realtà fenomenica, ma nondimeno ne aveva inteso l'intima natura. Questa sarà definitiva solo al compimento, è vero, ma poiché la redenzione è presente parzialmente fin dall'origine, essa è già essenzialmente identificabile, sebbene non tutto ciò che è rappresentabile dall'intelletto sia vero con certezza, ma lo sia solo provvisoriamente e nella misura in cui non smette di essere rappresentato mano a mano che il compimento si avvicina.

Dio, nella redenzione, redimerà direttamente solo se stesso, come abbiamo già accennato. Mondo e uomo verranno redenti uno tramite l'altro da lui, che invece agirà immediatamente solo su se stesso, ponendo il proprio definitivo e tra l'essere creatore

provvidente e l'essere rivelatore amante nella silenziosa signoria che eserciterà sul Tutto. Questo non sarà semplice somma ma unità assoluta di ogni cosa e Dio sarà proprio l'Uno del Tutto redento, la verità suprema, poiché verità della realtà intera.¹⁰⁴ Affermare che *Dio è verità* comporta però l'affermazione complementare per cui la *realtà è verità*. Nella redenzione infatti l'interezza del mondo ormai diventato regno, cioè un tutto organico/vivo, si presenterà contemporaneamente come realtà e come innegabilità, poiché fuori di esso vi sarà davvero soltanto il nulla assoluto che era sembrato solo un miraggio all'inizio del cammino, quando in realtà era semplicemente un non-ancora. In questo modo, il mondo redento sarà il contenuto reale del Tutto, inverato dall'essere sottoposto alla signoria di Dio, l'Uno e vero. In questo modo sarà compiuto in maniera definitiva anche il suo *e*, sintesi di un'abbondanza di particolari tutti uniti in un unico organismo/sistema che lascia solo il nulla fuori di sé.¹⁰⁵ Per l'uomo, il problema della verità riguarda invece il possesso della stessa; non conta la verità idealmente totale, quanto piuttosto che tutto ciò che si sa sia vero. In altre parole, per l'uomo ciò che importa è *la verità propria*, intesa come la parte di verità che è propria del singolo, di cui egli è stato messo a parte. In questo senso, l'*e* dell'uomo sarà compiuto nella misura in cui la sua collocazione, il suo destino di nascita mondana manifesto una volta per tutte come amore ricevuto da Dio, e il comandamento ricevuto in vista dell'agire, l'invito a rinascere in ogni istante, si congiungeranno nella contemplazione del Tutto attraverso lo sguardo dell'Uno per cui ogni *se* e *ma* perdono significato, mostrando all'uomo la verità della realtà nella sua definitiva strutturazione e, pertanto, svelando l'unico orientamento di vita possibile in confronto ad essa, facendo così convergere fedeltà e direzione della singola azione.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 391-396.

¹⁰⁵ Cfr. *ibid.*, 396-403.

¹⁰⁶ Trattando della verità dell'uomo, Rosenzweig si addentra anche nella questione delle differenze di tale significato dal punto di vista giudaico, più concentrato sullo statico orientamento, e cristiano, più concentrato sul dinamico agire, e di come esse siano però destinate a convergere al compimento della redenzione. Contemporaneamente, l'autore coglie l'occasione di presentare anche i pericoli di errori intrinseci alla vita giudaica e cristiana, derivanti da una parzializzazione del senso della propria rivelazione e di una conseguente ipertrofia di altre. Per questo motivo, Rosenzweig chiude il terzo libro di quest'ultima parte evidenziando la complementarità di cristianesimo e giudaismo, entrambi strumenti della redenzione ed entrambi capaci di correggere gli errori e le parzialità dell'altro (cfr. *ibid.*, 403-428).

Un Dio che è fonte della verità, un mondo che è totalità della verità e un uomo che è totalmente capace di verità: di questi elementi si compone il Tutto nel compimento universale. I tre non si confonderanno uno nell'altro ma diventeranno parti di un unico sistema ordinato in cui ciascuno svolge la funzione che gli è propria. Questa, in ultima analisi è la profezia cosmica universale, il punto di arrivo del cammino percorso. Rimane, ormai, solo da esplicitare il criterio secondo cui giudicare la verità di una tale proposta. Siccome però, esso deve essere coerente con le premesse di questa, il criterio non può che essere soltanto uno: l'esperienza viva della proposta stessa. In definitiva, non si può dare alcun criterio di verità in senso stretto, poiché la verità sta alla fine universale del cammino e non a priori di questo. Tutto ciò che è accessibile all'esperienza è solo la verifica del miracolo del compimento parziale di istante in istante, che non dà alcuna certezza assoluta, ma solo una porzione di questa, una certezza *fino ad ora*. Pertanto, a chi desidera incamminarsi lungo la strada della redenzione, sia essa quella dell'essere sempre più intimamente sé (vita giudaica) sia essa quella dell'essere sempre più rinnovato sé (via cristiana), non resta che camminare alla luce della rivelazione, sempre pronto ad aderirvi nuovamente nella misura in cui la si coglie nel suo realizzarsi.¹⁰⁷

¹⁰⁷ «Quest'ultima cosa non è nulla di estremo ma qualcosa di sempre vicino, la cosa più vicina e prossima; non l'ultima quindi ma la prima. [...] Praticare la giustizia ed essere buoni nel cuore; questo appare ancora come una meta. Davanti ad ogni obiettivo la volontà può ancora sostenere di dover prendere un poco fiato. Ma camminare in semplicità con il tuo Dio, questo non è più un obiettivo, questo è così assoluto, così libero da ogni condizione [...] così completamente "adesso" e quindi tanto eterno quanto lo sono la vita e la via. [...] Qui non si richiede nulla più della completa presenza della fiducia. Ma fiducia è una parola grande. [...] Essa osa dire "è vero!" alla verità» (*ibid.*, 435).

Capitolo secondo
UNA LETTURA TEORETICA DELLA
STELLA DELLA REDENZIONE

1. Interlocutori e senso generale dell'opera da un punto di vista teoretico

La peculiare architettura della *Stella della redenzione* può cogliere alla sprovvista il lettore poiché è arduo identificarne immediatamente argomento centrale e finalità. Come si è già potuto notare,¹ l'autore stesso desiderava articolare, tramite questo testo, un sistema che illustrasse nella maniera più completa possibile il *nuovo pensiero* da cui scaturirebbe. Rosenzweig passa con estrema semplicità – e, almeno la maggior parte delle volte, con estrema coerenza argomentativa – tra ambiti distinti e spesso percepiti come distanti della filosofia e del pensiero in generale. Nella ricostruzione sintetica operata nel precedente capitolo, non c'è stata occasione di soffermarsi sulle digressioni di natura estetica, teologica, storiografica e proto-sociologica di cui la *Stella* è ricca. Risulta evidente, a una lettura attenta, che tali considerazioni non sono pensate come semplici appendici o approfondimenti all'interno dell'economia argomentativa dell'opera, ma come veri e propri tentativi di confermare le asserzioni teoretiche di cui l'autore si fa portatore tramite un confronto con altre discipline e con la realtà storica.²

Sebbene tali passaggi *collaterali* siano senza dubbio interessanti e ricchi di osservazioni originali, ogni tentativo di considerarli separatamente rispetto al sostrato argomentativo fondamentale su cui si muove la *Stella* rischia di lasciare da parte il cuore del testo, cioè il *nuovo pensiero*, che si articola, in ultima analisi, secondo una prospettiva e degli intenti squisitamente teoretici. Che gli elementi costitutivi dell'opera d'arte siano veramente *forma interna*, *forma esterna* e *contenuto*, ad esempio, non è essenziale ai fini della tenuta del sistema di Rosenzweig, mentre sulla natura elementare di Dio mondo e uomo non ci può essere alcun dubbio se si vuole seguire il percorso tracciato dall'autore. Ugualmente, le considerazioni sulle religioni tradizionali non rivelate non rivestono una portata argomentativa di uguale

¹ Cfr *supra* §I, 1.3.

² Uno stile argomentativo di questo tipo non deve stupire alla luce della logica stessa del *nuovo pensiero*, per cui la teoria assume i connotati di una profezia il cui compimento, che ne realizza la verità, va ricercato storicamente.

importanza rispetto a quelle legate a islam giudaismo e cristianesimo; a loro volta poi, anche tra quelle che riguardano queste ultime due vi sono gerarchie di pregnanza mano a mano che tali considerazioni muovono dalle forme espressive storiche verso quelle che esprimono le relazioni di creazione rivelazione e redenzione.

Il presente elaborato si sviluppa nella profonda convinzione che *La Stella della redenzione* sia anzitutto un testo primariamente orientato alla speculazione teoretica, non solo nella prima parte, dove comunque tale dimensione del discorso si presenta con maggior evidenza, ma lungo tutta la propria articolazione. Prima di affrontare le pagine di alcuni autori che si sono occupati della teoresi di Rosenzweig, dunque, mi sembra opportuno soffermarsi su tre aspetti di ordine generale legati alla natura teoretica della *Stella*: primariamente, domandandosi quale costruzione speculativa venga sfidata direttamente da Rosenzweig e come tale attacco sia condotto nelle sue linee generali; successivamente, affrontando una questione solo apparentemente marginale, quella dello spazio riservato alla filosofia della religione all'interno della *Stella*, che denota in realtà un'ardita presa di posizione rispetto alla tradizione accademica tutta; infine, mostrare come, nonostante la presa di distanza dalla tradizione occidentale, Rosenzweig la riprenda secondo un'ottica sintetica originale.

1.1. La sfida alla tradizione occidentale

Nella *Stella* appare evidente fin dalle prime pagine come il suo autore fosse pienamente consapevole della portata delle proprie argomentazioni e di come queste andassero a intercettare e a porre in discussione i fondamenti su cui poggia gran parte della tradizione filosofica occidentale.³ Rosenzweig riteneva di aver individuato una sorta di *comune denominatore* dell'intera storia del pensiero *dalla Ionia fino a Jena*⁴ nella matrice teoretica dell'idealismo. È lui stesso a fornire, in apertura al testo, una primaria definizione di cosa egli intenda con questo termine: «è lo strumento artigianale con cui la filosofia rielabora la materia indocile fino a che essa non oppone

³ «Il “nuovo pensiero” nutre [...] ambizioni speculative ben più ampie e radicali, dal respiro teoretico propriamente universale. Esso mira fondamentalmente a ripensare daccapo [...] *il senso stesso complessivo del pensare*» (F.P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme. Il progetto del «nuovo pensiero»*, in *Teoria* XXVIII/2008/1, 92-93).

⁴ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, 9.

più resistenza alcuna alla confusione nebulosa entro il concetto di Uno-Tutto».⁵ L'idealismo sarebbe dunque lo strumento teoretico capace di costituire quel Tutto rassicurante che dovrebbe ridurre al nulla la morte che minaccia esistenzialmente l'uomo. Su cosa si fondi questo dispositivo e come esso agisca viene illustrato molto più avanti nel testo e per il momento può essere tralasciato; per ora, è sufficiente rilevare come Rosenzweig sia convinto che la prima testimonianza di idealismo filosofico sia da rintracciare in Talete e che esso abbia continuato ad articolarsi in maniera sempre più raffinata fino a raggiunger il proprio apice con Hegel. Di fatto, ogni tentativo di costituire un sistema filosofico che pretenda di identificare un principio apriorico a cui ricondurre tutta la realtà sarebbe da considerarsi idealista in una prospettiva rosenzweighiana. Il punto più alto raggiunto in questa serie di tentativi è identificato nella filosofia hegeliana, in particolare nell'«inclusione della storia della filosofia all'interno del sistema»;⁶ in questo modo, infatti, anche le voci di dissenso rispetto al progetto idealistico – in particolare, afferma Rosenzweig, la voce delle fedi rivelate – vengono ricondotte all'interno del sistema come momenti dialettici di costituzione dello stesso.⁷

Sarà solo con Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche che il grande inganno inizierà ad essere svelato.⁸ Il primo riuscì a mostrare come la pretesa idealistica di un Tutto fosse incapace di rispondere alle domande esistenziali profonde del singolo uomo, eternamente messo di fronte al problema di una propria salvezza personale non esauribile in una dissoluzione cosmica; tuttavia, tale attacco non era stato portato sullo stesso livello della filosofia che già aveva totalmente espunto dal proprio orizzonte il tema di un destino trascendente al mondo. Il risultato era dunque il rischio che un pensiero come quello di Kierkegaard potesse essere tranquillamente ignorato dalla filosofia, che non era da questi minacciata veramente. L'idealismo aveva *allargato* il problema dell'essenza del mondo fino a fargli occupare l'interezza della scena teoretica, inglobando in esso tanto Dio quanto l'uomo; pertanto, se dovevano giungere degli attacchi, questi dovevano essere condotti proprio sul campo della conoscenza mondana, per mostrarne i limiti intrinseci e le porzioni di *realtà*

⁵ *DSdE*, 4.

⁶ *Ibid.*, 6.

⁷ Cfr. *ibid.*, 6-7.

⁸ Cfr. *ibid.*, 7-9.

eccedente rispetto ad essa. Il primo a incrinare l'immagine perfetta del sistema idealistico fu dunque Schopenhauer, che pose a sigillo della propria costruzione filosofica non una teoria ontologica o gnoseologica, bensì una tipologia d'uomo, una concezione di vita di un singolo.⁹ Con questa operazione, egli inseriva di fatto all'interno del discorso filosofico l'uomo meta-etico nella misura di una irriducibilità rispetto al mondo. Infine, con Nietzsche si ebbe la possibilità di assistere al sorgere filosofico della libertà meta-etica dell'uomo, già intravista nella critica kantiana, di cui il pensatore sarebbe stato il cantore più appassionato.

È da notare come, per Rosenzweig, Schopenhauer e Nietzsche non rappresentino dei veri e propri punti di riferimento nella costituzione del *nuovo pensiero*; è anzi intuibile come egli non condividesse molte delle loro posizioni. Il ruolo che i due pensatori ricoprono, nella ricostruzione operata dalla *Stella*, è piuttosto quello di *decostruttori* del sistema idealistico; decostruzione, però, che viene operata dall'interno del sistema stesso, mostrandone i limiti interni, in particolare l'incapacità di rendere ragione della soggettività spirituale del singolo uomo e del suo costituirsi come *mondo a parte* rispetto al mondo e alle sue leggi; poco importa all'autore della *Stella* della *pars construens* del loro pensiero. Da questo punto di vista si ha l'impressione che siano considerati come irrilevanti ai fini di articolare il *nuovo pensiero*, che infatti prende avvio da considerazione esistenziali elaborate autonomamente da Rosenzweig stesso; il contributo veramente fondamentale dei due pensatori è stato quello di infrangere l'immagine di apparente compiutezza del Tutto idealistico, mostrando la necessità di un ripensamento del progetto filosofico nella sua interezza. La filosofia di Schopenhauer e Nietzsche, dunque, non riveste per Rosenzweig, il ruolo di una premessa argomentativa ma solo di presupposto storico che permette di liquidare in poche battute il sogno idealistico come insufficiente e manchevole, così da poter agevolmente passare all'illustrazione

⁹ È bene sottolineare che, con questo, Rosenzweig non sta insinuando che l'opera di Schopenhauer non sia di natura eminentemente teoretica; piuttosto, egli ritiene qualcosa di opposto e cioè che la riflessione schopenhaueriana prenda avvio proprio da un discorso teoretico per approdare poi alla sua insufficienza, colmabile solo tramite una riflessione meta-etica. Il punto è affermare che Schopenhauer è il primo tra i metafisici a mostrare chiaramente che qualsiasi costruito teoretico deve comunque fare i conti con la domanda, propria del singolo soggetto umano, di come orientare la propria vita e che tale scelta non afferisca a un'etica conseguente al sistema teoretico, ma da una libera scelta del singolo che deve decidere *come rapportarsi* alla realtà: «egli dichiarava che il contenuto della filosofia è il pensiero con cui uno spirito individuale reagisce all'impressione che il mondo ha fatto su di lui» (*ibid.*, 8).

di una proposta di natura diversa che, come abbiamo visto, inverte le premesse originarie della tradizione occidentale, rinunciando al Tutto e affrontando così a viso aperto il problema esistenziale della morte.¹⁰

Successivamente a queste prime considerazioni, che occupano meno di dieci pagine dell'intera *Stella*, Rosenzweig procede con la sicurezza di stare sfidando un nemico già sconfitto, poiché implosivo sotto il suo stesso peso. Ogni altra volta che egli ritornerà sull'idealismo, lo farà più con un occhio *autoptico*, di chi ricerca le cause di una dipartita piuttosto che un ulteriore punto debole da attaccare. Al lettore della *Stella* rimane l'impressione che l'avversario dialettico del *nuovo pensiero* non sia tanto il sistema idealistico in sé, sconfitto già in partenza, ma il retaggio del pensiero idealistico che minaccia di inquinare l'articolazione del *nuovo pensiero*. In alcuni snodi fondamentali del suo argomentare, infatti, Rosenzweig si sofferma su lunghe analisi del pensiero idealistico e dei suoi fondamenti teoretici, non tanto per criticarli, quanto piuttosto per evidenziare la distanza della sua proposta rispetto a quelli e per evitare che la si possa travisare in senso idealistico.¹¹

Ciò che risulta da questa prima analisi è che, sebbene si possa certamente affermare che è la prima parte della *Stella* a essere particolarmente concentrata su temi di stretta teoresi, è pur vero che l'afflato critico-dialettico su questioni logiche, ontologiche e metafisiche accompagna tutto il testo dell'opera. Questa infatti, come già più volte ripetuto, si caratterizza come proposta ambiziosa di presentazione di una vera e propria *rivoluzione intellettuale* rispetto alla quasi totalità del panorama filosofico occidentale di cui è paradossalmente più pronta a conservare singoli contributi ben circoscritti piuttosto che i fondamenti teoretici essenziali. Almeno nelle intenzioni, dunque, Rosenzweig si pone in dialogo diretto e serrato con i grandi nomi della tradizione speculativa e risulta pienamente consapevole della portata del proprio progetto, destinato ad essere accolto o rigettato senza possibilità di appello a causa della sua rigorosa costituzione sistemica.

¹⁰ Cfr. *supra* §I, 2.1.

¹¹ Ciò si nota in particolare nella lunga sezione dedicata alla logica e alla metafisica idealistica inserita all'interno del libro che tratta della creazione. L'obiettivo di Rosenzweig è proprio quello di mostrare come, nonostante apparenti similitudini, l'idea di una creazione sia esattamente opposta a qualsiasi possibile teoria idealistica sul mondo e sulla sua origine (cfr. *DSdE*, 138-149).

1.2. La questione di una filosofia della religione

Come si è già potuto notare, nell'autocomprensione di Rosenzweig nei confronti della *Stella* come sistema teoretico unitario viene esplicitamente esclusa la presenza di una sezione di filosofia della religione.¹² Per la precisione, egli non nega che vi siano sezioni afferenti a questo ambito disciplinare, ma che esse non rappresentino dei passaggi costitutivi del sistema del *nuovo pensiero*, bensì analisi di un fenomeno, quello della religione appunto, *estraneo* al suo sistema. Questa presa di posizione così netta, potrebbe risultare paradossale rispetto a un testo e a un sistema teoretico così carico di riflessioni sulla possibili relazioni – umana e mondana – con il divino. Per comprendere il senso di questa particolare scelta, è forse utile partire da una rilevazione puramente lessicale; lungo il testo della *Stella*, il termine *religione* e i suoi derivati compaiono – ad eccezione di un unico caso¹³ – esclusivamente per riferirsi alle credenze tradizionali del continente indiano e dell'estremo oriente, all'Islam e a quella che viene denominata come *religione idealistica*. Quando invece si tratta di parlare dell'esperienza ebraica e cristiana il campo semantico messo in gioco ruota piuttosto intorno al termine *fede*. Già solo una scelta così netta delle parole utilizzate sembra suggerire un uso ben specifico del termine religione da parte di Rosenzweig che non può essere ridotto a semplice *credenza nel divino*.

Per approfondire questo aspetto del *nuovo pensiero*, mi confronterò con l'articolo di Francesco Paolo Ciglia che se ne occupa in maniera approfondita.¹⁴ Per la sua analisi, l'autore dell'articolo prende avvio da un frammento del diario tenuto da Rosenzweig nei suoi anni di giovane studente universitario, datato 30 settembre 1906. In questo testo, viene condotta una metafora fisico-chimica per delineare la natura delle religioni, che avrebbero operato una peculiare e indebita sintesi tra la vita dell'uomo e il suo connaturale *senso di Dio*.

Il «senso di Dio» in questione viene presentato, innanzitutto, nel frammento, come un *dato immediato*, assolutamente *originario* e *costitutivo* della

¹² Cfr. F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, 43.

¹³ «Quando Agostino o un altro padre della chiesa dovevano difendere [...] la divinità e la verità della religione rivelata» (*DSdE*, 96). A mio avviso, questo uso singolo non è di particolare rilevanza rispetto a ciò che si tenta qui di argomentare: mi sembra infatti di poter affermare con ragionevole sicurezza che in questo passaggio Rosenzweig utilizzi il termine *latu sensu* e non secondo la specificità che egli attribuiva ad esso nei passaggi teoreticamente più tecnici.

¹⁴ F.P. CIGLIA, *Morte o trasfigurazione della «religione». La proposta del «nuovo pensiero»*, in *Archivio di filosofia* vol. 75 (2007) 197-217.

condizione umana. Esso viene paragonato metaforicamente ad una sostanza che è presente in natura allo stato gassoso, e che, in questa forma, è in grado di riempire totalmente tutti gli spazi vuoti che sussistono all'interno dell'uomo [...] Le religioni [...] sarebbero sopravvenute, secondo il giovane studioso, solo *in un secondo momento* [esercitando una manipolazione del senso di Dio] come una drastica «compressione» e come una conseguente «condensazione» artificiale di esso [...] Il prodotto ottenuto dall'operazione manipolativa sarebbe stato poi utilizzato, dalle religioni stesse, con grande destrezza, come un *solvente* molto potente, dagli effetti fortemente corrosivi, entro il quale l'essere umano [...] sarebbe stato infine dissolto totalmente e senza alcun residuo.¹⁵

Le religioni, pertanto, si costituirebbero come veri e propri inganni: non secondo la tradizionale critica secondo cui avrebbero *costruito* una divinità o un senso del divino di per sé estraneo alla realtà, ma in quanto sostenitrici di una falsa connaturalità e inscindibilità tra umano e divino. Il vero *peccato* di cui si macchierebbero le religioni sarebbe quello di eliminare la distanza infinita che intercorre tra l'elemento Dio e l'elemento uomo, optando per una via di congiunzione apriorica tra i due, piuttosto che indicare la possibilità di una relazione da sperimentare a posteriori. Nonostante l'evoluzione del pensiero di Rosenzweig negli anni successivi e fino alla stesura della *Stella*, si può affermare che il fondo di tale comprensione del fenomeno religioso rimanga sostanzialmente immutato nel tempo.¹⁶ Quando si tratta di esporre il sistema del *nuovo pensiero*, dunque, non stupisce che il termine *religione* sia riservato a quei fenomeni che, secondo il pensiero dell'autore, distorcono la realtà delle relazioni umane e divine, mentre si evita di chiamare religioni il giudaismo e il cristianesimo, pur ammettendo che possono assumere alcune forme socioculturali di tipo religioso.

Oltre a quanto sin qui osservato, è possibile notare che credenze orientali, Islam e religione idealistica assumono caratteristiche specifiche nell'esposizione della *Stella* e che ciascuna di esse risulta falsificatoria della realtà in un senso proprio e unico. Le sezioni che trattano di questi tre fenomeni storici possono essere considerate come vere e proprie sezioni di filosofia della religione, in cui Rosenzweig analizza in che modo l'inganno religioso può costituirsi a seconda del livello teoretico su cui si posiziona l'errore di fondo da cui scaturisce, in una sorta di *gerarchia* di vicinanza alla realtà. Anche in questo caso, dunque, ci si troverebbe di fronte a sezioni

¹⁵ *Ibid.*, 200.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 203-207.

accessorie rispetto all'esposizione del sistema, con l'intento di mostrare le conseguenze storiche dell'assunzione di prospettive teoretiche inadeguate. L'analisi delle religioni tradizionali dell'Oriente manifesta con evidenza questo aspetto. Rosenzweig ritiene che induismo, buddismo, confucianesimo e taoismo rappresentino in maniera esemplare delle costruzioni religiose fondate sul mancato riconoscimento della natura dei tre elementi, in particolare del loro *e* che unisce i sì e i no. Esse dunque si caratterizzerebbero anzitutto come incapaci di cogliere la vitalità di Dio che si manifesta come sintesi tra l'infinita natura e l'assoluta potenza; in questo modo, si disperderebbero o alla ricerca di un infinito sovrabbondante grembo della realtà (*brahman*, potenza celeste) o rifugiandosi in un quasi-nulla originario (*nirvana*, *tao*), ottenendo paradossalmente una forma di rifiuto di Dio ben più solida dell'ateismo classico occidentale.¹⁷ Rispetto al mondo, poi, si troverebbero a tratteggiarlo ora come illusione fenomenica rispetto a una realtà essenziale più profonda (induismo e buddismo), ora come luogo della reificazione degli universali (confucianesimo e taoismo).¹⁸ Infine, anche riguardo all'uomo si riscontrerebbero una propensione verso uno dei poli e un oscuramento dell'altro nel delineare l'ideale antropologico di riferimento: nella forma di un carattere individuale portato all'estremo del suo essere mondo a sé (illuminazione del Buddha) oppure in quella di un totale occultamento del proprio carattere in favore della libertà rinnovata in ogni istante nella forma del sentimento presente assolutizzato (saggezza di Lao Tsu).¹⁹ Opposte a queste tradizioni, vi sarebbero quelle del paganesimo occidentale, in particolare greco-romano, che non sarebbe rifuggito dal paradosso degli *e* elementali ma avrebbe avuto il coraggio di affrontarli direttamente faccia a faccia. In questo senso, dunque, il paganesimo rappresenterebbe l'unica forma culturale precedente a una fede rivelata capace di restituirci la figura piena di ogni elemento «nella sua più totale integrità».²⁰

Molto diverso è il caso dell'Islam, cui più frequentemente, rispetto a tutte le altre forme di credenza, è riservata la denominazione di religione. Come si già potuto osservare nel capitolo precedente, Rosenzweig ritiene che l'Islam sia

¹⁷ Cfr. *DSdE*, 35-37.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, 57-60.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 74-77.

²⁰ F.P. CIGLIA, *Morte o trasfigurazione della «religione»*, 209.

fondamentalmente segnato dalla mancanza di profezia, risultando così una costruzione puramente razionale di un sistema che tenti di ricreare a un livello solamente teorico le tre relazioni di creazione, rivelazione e redenzione: in altre parole, sarebbe, in un certo senso, la religione per eccellenza, dal momento che tenterebbe di operare quella manipolazione cui si accennava poc'anzi. Infatti, presentando le tre relazioni come fondate razionalmente secondo una necessità logica derivante dalla natura dei tre elementi, e non come mere possibilità contingenti da verificare storicamente, ne discenderebbe anche un tipo di relazione umano-divina e mondano-divina apriorica, non solo risultando nella contraffazione tipica che nega l'irriducibilità degli elementi uno all'altro, ma aggiungendovi anche una contraffazione circa la natura di creazione, rivelazione e redenzione.²¹

Infine, rimane da affrontare il tema della *religione idealistica*. Rosenzweig utilizza tale locuzione all'interno del libro in cui tratta della creazione e in cui inserisce una lunga digressione sui fondamenti logici e metafisici dell'idealismo. Secondo l'autore, una concezione idealistica comporta un pensiero del divino del tutto peculiare: infatti, poiché l'idealismo può tentare di costituire il Tutto che va ricercando solo invertendo la polarità dell'elemento mondo da B=A ad A=B, e poiché questo comporta, a cascata, una scorretta comprensione anche di Dio e uomo, quest'ultimo scisso irrimediabilmente in soggetto conoscente e membro particolare della specie,²² si ottiene, come risultato, un cosmo in cui la divinità si congeda per lasciare spazio a uno Spirito impersonale che altro non è che l'ipostatizzazione del pensiero stesso.²³ Anche in questo caso, in maniera forse ancora più lampante rispetto agli altri due, il termine religione risulta appropriato secondo il senso che gli viene attribuito dall'autore della *Stella*: nella sua variante idealistica, la religione non solo manipola la naturale eterogeneità tra Dio e uomo, ma arriva addirittura a con-fonderli l'uno nell'altro, annullando ogni sorta di differenza tra i due, riuscendo piuttosto a negarli entrambi.

²¹ Non mi dilungo oltre sulla caratterizzazione di tali supposte contraffazioni, poiché se ne è già accennato nel primo capitolo (cfr. *supra* §I, 2.3) e in misura sufficiente rispetto agli intenti di questo testo. Mi limito a sottolineare come nella *Stella* l'autore mostri un'analisi molto più approfondita e raffinata dell'Islam rispetto a quella condotta nei confronti delle religioni orientali.

²² Il motivo di ciò verrà trattato nel prossimo capitolo (cfr. *infra* §III, 1.5).

²³ Cfr. *DSdE*, 148.

Giunti al termine di questo breve *excursus*, appare evidente ciò cui si accennava in apertura al presente paragrafo: la questione dell'estraneità di una filosofia della religione rispetto al sistema del *nuovo pensiero* non risulta solo curiosa, ma dirompente. Rosenzweig, infatti, non si limita ad affermare l'inessenzialità di una sezione di filosofia della religione rispetto alla costituzione di un sistema teoretico unitario – fatto che già di per sé potrebbe suscitare non poche perplessità, considerando come egli individui in Dio uno dei tre elementi fondamentali del pensiero – ma addirittura ne contesta il diritto a trovarvi spazio, se non nella misura di un'analisi critica con lo scopo di portare alla luce gli errori nascosti sotto il manto seducente delle costruzioni religiose. Di converso, questa posizione teoretica così particolare potrebbe risultare incendiaria anche rispetto alla tradizione giudaico-cristiana, dal momento che non solo nega la loro natura religiosa, ma implicitamente le pone fortemente in discussione nel momento in cui assumono per sé forme tipiche delle religioni oppure quando, al contrario, comprendono alcune forme di fede loro proprie come archetipiche della religiosità umana.²⁴

1.3. Un sistema a due anime

Seguendo un altro saggio di Ciglia, pubblicato in seguito al suo intervento al Convegno Internazionale della *Rosenzweig-Gesellschaft* del 2007,²⁵ si può rilevare come, nonostante l'obiettivo dichiarato del *nuovo pensiero* di aprire un'originale via teoretica in opposizione alla tradizione occidentale, tale operazione non sia stata tentata passando per un rigetto di questa, o meglio, di molte delle sue parti, quanto piuttosto operando una sorta di rilettura e un recupero dei suoi maggiori contributi all'interno del nuovo sistema che andava delineandosi. In particolare, Rosenzweig scoprirebbe una sorta di dialettica dinamica tra tradizione greco-romana (Atene) ed ebraica (Gerusalemme) teleologicamente orientata a comporsi secondo la prospettiva del *nuovo pensiero*.²⁶

²⁴ A titolo di esempio, si noti che Rosenzweig considera la *preghiera* come tipicamente antitetica rispetto alle pratiche tipicamente religiose che assumono piuttosto i tratti del dovere da assolvere o del rituale magico (cfr. *DSdE*, 76, 223-225, 273-283 e F.P. CIGLIA, *Morte o trasfigurazione della «religione»*, 204-205).

²⁵ Cfr. F.P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme*, 91-110.

²⁶ «[Il gesto speculativo rosenzweighiano] trova il suo fondamento primario e la sua ragion d'essere ultima nella *presupposizione* di una vitalità e di una floridezza perduranti e straordinarie delle due città-simbolo, che vengono chiamate ad interagire profondamente l'una con l'altra» (*ibid.*, 95).

Da Atene, giungerebbe fondamentalmente il principio della differenza tra i tre elementi.²⁷ La tesi di Rosenzweig è infatti che il mondo socio-culturale pagano sia riuscito a cogliere – forse più nelle proprie produzioni artistiche che non in quelle strettamente filosofiche – la profonda natura elementale di Dio mondo e uomo. I greci avrebbero prodotto una visione mitica del divino, plastica del cosmo e tragica dell'umano, non «come dei prodotti culturali qualsiasi, da inserire, fra gli innumerevoli altri, all'interno dell'imponente catalogo delle creazioni spirituali che la storia dell'umanità ha elaborato, [ma piuttosto] come l'affioramento [...] di una *dimensione universale, perenne ed essenziale* della realtà».²⁸ Il grande contributo di Atene sarebbe dunque quello di aver presentato una realtà ontologica multidimensionale, sebbene, proprio perché incapace di svincolarsi da una visione puramente razional-oggettiva dei tre elementi, prestando il fianco all'avvento dell'idealismo, caratterizzato dal tentativo di riportare a unità questa realtà frammentata proprio per mezzo della ragione. Paradossalmente, secondo il *nuovo pensiero* è più vicina alla verità una prospettiva che moltiplica gli idoli e divinizza mondo e uomo, piuttosto che un tentativo di riportare sotto *l'impero della ragione* la molteplicità che sembra imporsi al pensiero, poiché, almeno, nel primo caso viene rispettata la fatticità degli elementi.

Al contrario, Gerusalemme rappresenterebbe la tradizione che si impenna sulle relazioni che intercorrono tra Dio mondo e uomo.²⁹ La sapienza biblica infatti, analogamente a quella pagana, sarebbe portatrice di un'intuizione ontologica, ma in questo caso su come i tre elementi possano rendersi accessibili reciprocamente, instaurando delle relazioni fondamentali tra loro. Si costituirebbe dunque un rapporto in cui «l'*ontologia della differenza* [...] e l'*ontologia della relazione* [...] potrebbero essere paragonate, metaforicamente, alla sistole ad alla diastole che concorrono sinergicamente all'incessante pulsazione cardiaca dell'essere».³⁰ I due orizzonti ontologici si troverebbero disposti secondo una gerarchia logica obbligata, tale per cui la *differenza* di discendenza greca rappresenterebbe la premessa necessaria per la *relazione* derivante dal pensiero biblico, che a sua volta si rende l'unica via possibile

²⁷ Cfr. *ibid.*, 96-100.

²⁸ *Ibid.*, 98.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 100-106.

³⁰ *Ibid.*, 103.

affinché dalla differenza non derivi una frantumazione caotica della realtà.³¹ Tale passaggio tuttavia, è bene ricordarlo, non è necessario: infatti, che le relazioni tra gli elementi siano reali non è in alcun modo implicato dalla loro fatticità, rendendo così ipotizzabile l'eventualità che davvero la realtà sia priva di orizzonte di senso e caotica.

Nell'ultima sezione del suo intervento,³² Ciglia esplicita un punto di estrema fragilità, almeno apparente, di questa poderosa costruzione teoretica; una formulazione così forte, per certi aspetti assoluta, della differenza tra i tre elementi sembrerebbe paradossale, se non apertamente contraddittoria, rispetto all'ipotesi dell'esistenza di relazioni tra loro. Come si potrebbe affermare, infatti, che Dio mondo e uomo siano tre *mondi a sé stanti* e poi, contemporaneamente, che, ad esempio, il mondo sia opera di creazione divina? Ma ancora più radicalmente, se è proprio la creazione a far esistere il mondo *ex nihilo*, come si può assumere la costituzione elementale del mondo come presupposto logico della creazione? Evidentemente, lo stesso vale per l'uomo, che sarebbe fondato nella sua soggettività proprio dal ricevere una rivelazione, che al tempo stesso presuppone però la soggettività solipsistica dell'uomo elemento. Ciglia, nel suo intervento, si limita a porre in evidenza queste criticità, demandando a successivi studi eventuali tentativi di risposta; dal canto suo, si limita a far osservare come nella *Stella* vi siano indizi che fanno supporre che Rosenzweig fosse pienamente consapevole della fragilità di questo passaggio e che, probabilmente, il cuore della sua risposta alle possibili osservazioni sopra riportate fosse da individuare nel tentativo, operato lungo tutta l'opera, di mostrare come le relazioni costituenti la realtà di Dio mondo e uomo siano tali da costituire dette realtà come reciprocamente autonome, dunque pensabili come elementi.³³

³¹ «Parafrasando a modo nostro un celebre detto kantiano, si potrebbe forse dire che l'ontologia della differenza resta *cieca* senza l'ontologia della relazione, vale a dire, insensata ed incompiuta, mentre l'ontologia della relazione, senza l'ontologia della differenza, resta *vuota*, vale a dire, assolutamente priva dei suoi elementi costitutivi o dei suoi stessi presupposti, e, perciò, fondamentalmente impossibile» (*ibid.*, 104).

³² *Ibid.*, 106-110.

³³ Personalmente, ritengo che la risposta alle criticità brillantemente sottolineate da Ciglia sia da ricercare ancora più in profondità, evidenziando la natura trascendentale di ciò che Ciglia denomina ontologia della differenza e di come essa sia più debitrice a Kant di quanto non lo sia all'antichità greca, che l'avrebbe, al più, solamente intuita (cfr. *infra* §III, 1).

2. L'escatologia gnoseologica del *nuovo pensiero*

Una delle cifre caratteristiche della teoresi su cui si fonda l'intero impianto della *Stella* è certamente quella che si occupa della questione della verità. Nel precedente capitolo si è già sottolineato come per Rosenzweig essa si trovi, lungo tutta la storia del mondo, nello stato di un *non ancora* e di un *sempre adveniente*. Non sembra dunque fuori luogo utilizzare l'analogia escatologica per la gnoseologia in questione.³⁴ Una tale innovativa concezione della verità rischia, probabilmente, di non essere immediatamente evidente, poiché si espone al pericolo di essere compresa semplicemente nei termini di un principio di storicizzazione della verità.³⁵

2.1. La verità come non-ancora

Ciò che propone Rosenzweig ha una radicalità ben più profonda di una mera storicizzazione della verità e merita di essere analizzato con maggiore profondità. Per fare ciò, mi avvarrò del contributo di alcuni autori che si sono occupati della questione, in particolare di quello di Gianfranco Bonola, esposto nel suo intervento al Convegno Internazionale della *Rosenzweig-Gesellschaft* del 2007.³⁶ In quel contesto, il pensatore si poneva la questione di intendere la portata della specificità dell'idea di verità di cui la *Stella* è portatrice. Nel suo intervento, Bonola afferma si possa tracciare un parallelo tra la gnoseologia rosenzweighiana e il pragmatismo, pur dovendo evidentemente ammettere una sostanziale distanza. Ciò che risulterebbe affine tra le due posizioni sarebbero la «processualità, dinamicità, responsabilità, onerosità e riscontro ottenuto attraverso la prassi [che] costituiscono [un] terreno comune».³⁷ Nonostante questa consonanza, per certi aspetti sorprendente, tra le due posizioni, non si può certo considerare Rosenzweig un pragmatista.

Infatti, è certamente corretto affermare che Rosenzweig pone a fondamento del discorso della *Stella* l'idea che la verità si dia storicamente, prassicamente, e non

³⁴ Rosenzweig stesso utilizzava il termine «messianico» per definire il principio veritativo del *nuovo pensiero* (cfr. G. BONOLA, *Alcune considerazioni sulla «gnoseologia messianica» di Franz Rosenzweig*, in *Teoria* 28/I (2008), 84).

³⁵ A titolo di esempio, mi limito a indicare la prefazione di Bernhard Casper a un'edizione tedesca della *Stella*, che, compiendo un improprio paragone tra Rosenzweig e Heidegger, si espone a mio avviso a tale rischio (cfr. B. CASPER, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*, prefazione a F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Universitätsbibliothek von Freiburg im Breisgau 2002).

³⁶ Cfr. G. BONOLA, *Alcune considerazioni sulla «gnoseologia messianica» di Franz Rosenzweig*.

³⁷ *Ibid.*, 84.

a priori; la seconda e la terza parte della sua opera sono essenzialmente dedicate a mostrare proprio quale sia il percorso teoretico corretto per giungere a parlare della verità e che questo si fonda sull'ipotesi di una relazione reale tra i tre elementi.³⁸ È solo dopo l'esposizione delle condizioni di possibilità di tali relazioni e delle loro conseguenze che si introduce il tema della verità. Ciò, però, non è dovuto a una semplice progressione espositiva, ma ha una valenza eminentemente teoretica. Infatti, la verità è presentata nella *Stella* come *l'ultima realtà* in senso letterale. La verità non è alcunché di esistente lungo la storia, poiché essa è, in fondo, la grande profezia cosmica la cui realizzazione viene promessa al compimento della redenzione. Che esisterà una verità in senso forte è una pura ipotesi, l'unica coerente con la fatticità degli elementi, ma nulla più di questo;³⁹ qualunque tentativo di affermare una verità *in senso forte* prima della fine della storia è destinata inesorabilmente a ricadere nell'idealismo dal momento che porrebbe di fatto un livello apriorico reale come garante dell'essere. Al contrario, invece, la verità per Rosenzweig è un *non-ancora*, l'ultima delle creature, sempre e solo profetizzata ma ancora non esistente.⁴⁰

Per rendere più evidente il valore di questa concezione è forse opportuno soffermarsi sul significato di verità utilizzato nella *Stella*. Essa non viene mai definita esplicitamente in maniera univoca, ma mi sembra di poter riassumerne l'esposizione affermando che essa sarebbe la *visione sistemica* della realtà nella sua unitarietà. Dal punto di vista dell'uomo, infatti, la verità è la porzione conosciuta del Tutto, ma conosciuto come porzione del Tutto: «la sua [=dell'uomo] verità deve divenire la verità [...] la verità che si origina da Dio è stata da noi riconosciuta come l'essenza della verità in generale. Così essa deve venire anche all'uomo come Sua verità».⁴¹ Ora però, siccome l'unificazione del Tutto è qualcosa che si può solo attendere e sperare in quanto condizione per il compimento della natura degli elementi, è evidente che anche la verità, che è in un certo senso la forma del Tutto, possa

³⁸ «La confusione orgiastica del possibile è così soltanto il fenomeno esternamente visibile dell'interna frammentazione degli elementi del reale. Se vogliamo introdurre ordine, chiarezza, univocità, cioè realtà in questa ebbra danza del possibile allora è bene comporre insieme questi elementi sotterraneamente frammentati [...] e inserirli in una connessione chiara e fluida [...] Gli elementi stessi devono avere in sé la forza da cui scaturisce il movimento e il fondamento dell'ordine» (*DSdE*, 89).

³⁹ «Nella visione noi cogliamo la verità eterna. Ma noi non la contempliamo, come pensa la filosofia, come fondamento, che tale è e rimane per noi il nulla, bensì come meta ultima» (*ibid.*, 403).

⁴⁰ Cfr *ibid.*, 428.

⁴¹ *Ibid.*, 404.

sussistere realmente solo al termine della storia. Prima di ciò, è possibile affermare solo una pluralità di quasi-verità parziali e di pensarle regolativamente orientate a comporsi e a inverarsi realmente.

L'innegabilità della verità, la sua autofondazione, è considerata uno dei fondamenti logici di un qualsiasi discorso razionale ed è proprio su questo punto che la *Stella* tenta quello che probabilmente è il suo affondo più ardito. Rosenzweig, per spiegare la propria posizione, introduce il concetto di *dato di fatto della verità*. Esso sarebbe distinto dall'impossibilità della negazione di una qualunque verità. Su questo secondo principio c'è assoluta concordanza con la tradizione, che indica la contraddittorietà della posizione scettica.⁴² Tale innegabilità però, sarebbe appunto un mero dato di fatto logico che deve essere tenuto distinto dalla *certezza* di un'innegabilità della verità, che dalla tradizione verrebbe indebitamente affermata conseguentemente alla rilevazione del dato di fatto. Tuttavia, al dato di fatto dell'innegabilità del vero si accompagna il dato di fatto uguale e contrario dell'innegabilità dell'errore: nel momento stesso in cui si rileva un vero innegabile, infatti, si ammette implicitamente un non-vero altrettanto certo.⁴³ Ora, è evidente che, in questa prospettiva, il dato di fatto dell'innegabilità della verità non dica nulla oltre che se stesso e non implichi necessariamente il dato di fatto della verità. Infatti questo deve essere distinto dal primo poiché mostra come fattuale non che la verità sia innegabile, ma che essa esista realmente. In altre parole, il principio logico dell'innegabilità della verità si limita a esprimere la forma di questa, ma non dice nulla sulla sua eventuale corrispondenza reale; corrispondenza che deve invece essere esperita al pari di ogni altro dato di fatto fenomenico. Però ciò è impossibile fintantoché non si sarà realizzato il Tutto vero promesso dalla profezia della redenzione e, dunque, nell'esistenza della verità si può solo credere: «la fattualità della verità sarebbe allora l'ultima cosa che la verità stessa ha da dirci su di sé. Questa ultima cosa è che essa esige fiducia in lei come in un dato di fatto».⁴⁴

Dunque, sembra di poter condividere l'analisi di Bonola, secondo cui «è l'esistenza stessa del soggetto, è la sua intera condotta di vita, che viene a costituire

⁴² Cfr. *ibid.*, 397.

⁴³ «L'errore è altrettanto innegabile che la verità. Ammettendo il dato di fatto che l'esistenza della verità non può essere negata si ammette anche il dato di fatto che esiste qualcosa di non vero [...] Perché si dà credito proprio alla prima innegabilità?» (*ibid.*, 398).

⁴⁴ *Ibid.*, 399.

il fattore probante e non invece il beneficiario della verità raggiunta, e meno che meno l'ambito in cui si registra il procedimento di verifica». ⁴⁵ Nel presentare la verità come conseguenza della redenzione, Rosenzweig implicitamente la afferma come conseguenza dell'agire attivo dell'uomo e del reciproco agire passivo del mondo. ⁴⁶ In questo senso, dunque, la condotta di vita si costituisce come *fattore probante della verità*: proprio perché tale condotta contribuisce a costituirla, almeno in prospettiva teleologica, essa è anche il terreno della sua messa alla prova, o almeno della sua non-mentita fino ad ora, come affermato nella chiusa della *Stella*. Così riassume Schmied-Kowarzik: «Il pensare non abbraccia l'essere, al contrario l'essere [...] si esperisce abbracciato da un senso [...] nel quale inveriamo la nostra vita, all'interno di questo orizzonte di senso, nella pratica storica». ⁴⁷

2.2. La gnoseologia messianica come testimonianza di fede

Se l'analisi di Bonola risulta convincente per quanto riguarda la comprensione profonda della dinamica prassica che sta alla base della teoria della verità di Rosenzweig, ritengo invece che l'interpretazione generale che egli ne dà non sia del tutto coerente con il testo della *Stella*. Infatti, secondo Bonola, l'accostamento del *nuovo pensiero* al pragmatismo è deficitario non solo a causa delle differenze proprie che intercorrono tra le due posizioni ma poiché, più in generale, è scorretto parlare di una gnoseologia rosenzweighiana.

Se proprio si deve rimanere all'interno di un'accezione condivisa del concetto di gnoseologia, [...] è sul versante del pragmatismo che va a collocarsi l'impianto rosenzweighiano. Altro sarebbe però se ci si scioglie da questa sudditanza ancora troppo filosofica e si tenta di leggere il procedimento teorizzato da Rosenzweig non come una vera e propria gnoseologia, ma come una pragmatica della testimonianza religiosa. ⁴⁸

Bonola, dunque, ritiene che le sezioni conclusive della *Stella* siano la formalizzazione della pratica testimoniale propria del fedele giudaico-cristiano e non una vera teoria circa la verità, per quanto singolare. Uno degli snodi argomentativi

⁴⁵ G. BONOLA, *Alcune considerazioni sulla «gnoseologia messianica» di Franz Rosenzweig*, 84.

⁴⁶ Cfr. *supra* §I, 2.3., 2.5.

⁴⁷ W. SCHMIED-KOWARZIK, *Essere e Pensare. Contro l'unidimensionalità dell'idealismo*, in *Teoria* 28/I (2008), 47.

⁴⁸ G. BONOLA, *Alcune considerazioni sulla «gnoseologia messianica» di Franz Rosenzweig*, 84.

fondamentali da lui utilizzati per giungere a tale conclusione riprende una sezione del *Nuovo pensiero* in cui Rosenzweig afferma che, per esporre in maniera sistematica gli intenti teoretici della *Stella*, avrebbe sottolineato, operando una esagerazione, il senso eminentemente filosofico della propria opera. Bonola ritiene che questo monito debba essere tenuto a mente dai lettori che si avvicinano allo studio della *Stella*, poiché rischierebbero di scambiarsela con troppa facilità per un'esposizione di un sistema filosofico.⁴⁹ La tesi di Bonola è che l'esagerazione filosofica operata da Rosenzweig nell'esporre il contenuto della *Stella* risponda a un intento dialogico, con il fine di estendere il novero dei possibili lettori aldilà della sola comunità ebraica, piuttosto che realmente analitico. Pertanto, è questa la conclusione che il commentatore ne trae, una lettura equilibrata della *Stella* non dovrebbe prescindere dal riconoscerla come una scritto solo parzialmente filosofico poiché, al fondo, tutto il pensiero soggiacente alla *Stella* sarebbe costituito da un principio di inveramento «che così stringentemente lega la comprensione alla sfera del fare [e che] non proviene dal regno della filosofia, ma da quello della fede e della pratica religiosa».⁵⁰

A mio avviso, questa interpretazione della teoria della verità rosenzweighiana – e in definitiva del cuore teoretico di tutta la *Stella* – deriva dalla complessità dell'operazione tentata dal filosofo, molto più articolata di quanto Bonola stesso non lasci trasparire. In questo senso, mi sembra di poter concordare con la lettura operata da Ciglia – cui si accennava sopra⁵¹ – che tende piuttosto a interpretare il *nuovo pensiero* come a un ponte gettato tra un modo classico di fare filosofia e una concezione filosofica della realtà derivante dalla tradizione storica delle fedi rivelate.⁵² E questo, non nel senso di un mero tentativo di armonizzazione tra filosofia e una dimensione culturale extra filosofica, come lascerebbe intendere Bonola, ma mostrando come la tradizione giudaico-cristiana sia essa stessa fondata su una visione sistemico-filosofica della realtà ben specifica. Probabilmente, l'uso che Rosenzweig fa del termine filosofia, non aiuta chi voglia avventurarsi in questa linea di analisi. A uno sguardo rigoroso, infatti, si nota che egli riserva questo termine quasi esclusivamente alla tradizione teoretica occidentale, che, come sappiamo, egli

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 79-80.

⁵⁰ *Ibid.*, 80.

⁵¹ Cfr. *supra* §II, 1.3.

⁵² Cfr. F.P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme*, 91.

considera affetta interamente da idealismo, pur se in forme molteplici e con gradazioni diverse. Non dovrebbe eccessivamente stupire, dunque, che egli abbia qualche ritrosia a etichettare il *nuovo pensiero* e la sua esposizione lungo la *Stella* come un vero e proprio sistema filosofico, lasciando piuttosto che tale locuzione funga da analogia. Se si accetta il senso stretto con cui Rosenzweig utilizza il termine *filosofia*, ha certamente ragione Bonola nel dire che il *nuovo pensiero* risieda a un livello extra filosofico, ma ciò non elimina nulla della sua portata sistemico-teoretica.⁵³

La lettura di Bonola, al contrario di quanto sin qui notato, si caratterizza, come già accennato, per la convinzione che il retroterra di pensiero dell'opera di Rosenzweig risieda in un tentativo di esporre una sorta di logica della prassi religiosa, tale per cui la *gnoseologia messianica* sarebbe «l'ultima configurazione che viene ad assumere nella riflessione di Rosenzweig un'idea teologica, di tradizione ebraica».⁵⁴ Per sondare con maggior attenzione questa linea interpretativa,⁵⁵ ritengo possa essere utile risalire a una questione più radicale della lettura critica operata da Bonola nei confronti di Rosenzweig e che vedrebbe operare, sottese all'opera di quest'ultimo, delle sue precomprensione culturali e religiose in conflitto con i suoi intenti teoretici.

3. La *Stella* come più che un'esposizione sistemica di una fede

Se è vero che la nozione di fede è fondamentale nel sistema della *Stella* e se è vero che essa non di rado assume dei connotati che, secondo il linguaggio comune, si potrebbero definire come tipicamente religiosi, ritengo comunque che sia bene approcciarsi all'opera di Rosenzweig tenendo presente che una riduzione della fede a un mero fenomeno cultural-religioso rischia di essere fuorviante. Il solo fatto che il filosofo affermi che nei tre elementi Dio uomo e mondo si possa solo credere – e che in quanto elementi ci si debba credere come a dati di fatto – e non ne si possa produrre alcuna conoscenza razionale,⁵⁶ fa capire che la categoria della fede e della credenza, nel sistema del *nuovo pensiero*, assumono quanto meno dei significati del tutto

⁵³ In ciò, continuo a condividere la linea interpretativa di Ciglia (cfr. F.P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme*, 92-93).

⁵⁴ G. BONOLA, *Alcune considerazioni sulla «gnoseologia messianica» di Franz Rosenzweig*, 85.

⁵⁵ In realtà non centrale nell'economia dell'intervento di Bonola sin qui analizzato e, pertanto, non esposta da lui in maniera sistematica.

⁵⁶ Cfr. *supra* §I, 2.1.

peculiari. È proprio su questo punto che, ritengo, Bonola rischia di prendere sentieri interpretativi divergenti rispetto alla natura del pensiero di Rosenzweig. In realtà, e questa è la tesi generale di questo testo, a mio avviso il problema interpretativo è ancora più radicale e risiede nella mancata identificazione di un discorso *transcendental-kantiano* sotteso alla *Stella*, ma di questo si tratterà diffusamente nel prossimo capitolo. Per giungere a ciò, però, sarà prima necessario identificare quello che mi sembra essere il cuore della lettura operata da Bonola rispetto al *nuovo pensiero*, cioè come egli ritenga che questo sia un'esposizione sistemica della fede giudaico-cristiana per come intesa – e professata – da Rosenzweig.

3.1. Il problema dell'accessibilità alla dinamica di inveroamento

Ripartiamo, ancora una volta, da una considerazione operata da Bonola nel suo intervento per il Convegno internazionale del 2007:

se [...] cerchiamo di prospettare l'ideale protagonista del procedimento inveroativo ideato da Rosenzweig, riscontriamo tutta una serie di elementi che appartengono indiscutibilmente alla fenomenologia della «testimonianza» nel senso religioso del termine. Questo compito è infatti assunto da un individuo che è inserito in una tradizione di fede (ebraica o cristiana).⁵⁷

In nota a tale passaggio, l'autore rimarca la propria convinzione che Rosenzweig intenda escludere la possibilità di inserirsi nel processo di inveroamento della realtà per «atei, agnostici o non credenti che siano».⁵⁸ Ora, che effettivamente vi siano alcuni elementi dell'agire umano operanti nella relazione di redenzione che assumono una connotazione religiosa in senso lato è certamente vero – su tutto, basti pensare l'importanza che la preghiera assume nell'intera terza parte della *Stella* – però derivare da ciò che tale agire sia un'esclusiva di cristiani ed ebrei risulta argomentativamente dubbio. Anzi, seguendo la lettura di un altro interprete, sembrerebbe poter ricavare dalla conclusione della *Stella* un principio per certi aspetti opposto: secondo Schmied-Kowarzik, infatti, la conclusione dell'esposizione del *nuovo pensiero* sembra piuttosto suggerire una visione inclusiva dell'esperienza di fede – e dell'amore divino da cui essa deriverebbe – adeguandosi in realtà alla situazione esistenziale di ciascuno, anche oltre la propria posizione formale di fede

⁵⁷ G. BONOLA, *Alcune considerazioni sulla «gnoseologia messianica» di Franz Rosenzweig*, 85

⁵⁸ *Ibid.*, 84.

in senso stretto, pur rimanendo vincolata ad alcune strutture tipiche dell'esperienza religiosa giudaico-cristiana.⁵⁹

Ritengo che tale divergenza interpretativa possa originare da una questione teoretica classica e fondamentale che Rosenzweig tratta, come accade per molte altre questioni tipiche della filosofia, in maniera originale: il rapporto tra contingenza e necessarietà. Prima di illustrare come questo tema operi nella questione che ci riguarda direttamente in questa porzione della trattazione, penso sia utile esplicitarne la struttura formale a partire da un altro tema della *Stella* in cui il rapporto tra contingenza e necessarietà è determinante e paradigmatico: quello della creazione. In una sezione del capitolo dedicato alla presentazione di questa relazione, infatti, Rosenzweig si sofferma proprio su quella che ritiene una delle difficoltà maggiori per la comprensione corretta della stessa: se l'atto creativo divino sia da considerarsi frutto di puro arbitrio o di necessità. In un primo momento, viene sottolineato come entrambe le posizioni possano vantare buoni argomenti a proprio favore. Per non minare la perfezione assoluta della divinità, infatti, a molti lungo la storia è sembrato necessario affermare la totale libertà dell'atto creativo: secondo la più classica delle formulazioni, la creazione non potrebbe essere rispondente a un bisogno (interno o esterno) di Dio.⁶⁰ Tuttavia, egli ritiene che questa impostazione del problema sia deficitaria, soprattutto perché ancora troppo vincolata alla *paganità originaria* della comprensione elementale di Dio: «Dio nell'atto della creazione viene ridotto a una semplice fattualità, a lui inessenziale, mentre l'essenza di Dio è allontanata ad un'altezza estranea al mondo [...] Ma non insegnano così anche i pagani?». ⁶¹ Al contrario, però, l'attribuzione dell'esser creatore come essenziale alla divinità non è scevra da pericolosità, specie se viene esasperata aggiungendo a questa necessità interna anche la passione d'amore verso il mondo da crearsi: «tali formulazioni sono da rigettare, se non per amore di Dio, almeno a tutto vantaggio del mondo, poiché in esse [...] il mondo si trova a perdere la sua intima connessione con se stesso, la sua autonomia». ⁶²

⁵⁹ Cfr. W. SCHMIED-KOWARZIK, *Essere e Pensare*, 46-47.

⁶⁰ Cfr. *DSdE*, 117.

⁶¹ *Ibid.*, 117.

⁶² *Ibid.*, 118.

Per risolvere l'apparente *impasse* a cui sembra pervenire la ragione confrontandosi con questo problema, Rosenzweig ritorna alla differenza sostanziale tra elemento e corrispondente realtà manifesta tramite la relazione, percorso argomentativo che qui compare per la prima volta ma che risulterà determinante anche in occasioni successive lungo la *Stella*. Dietro al timore della ragione ad attribuire una qualche forma di necessità all'atto creativo, si nasconderebbe, in realtà, l'eco di Dio inteso come elemento, il cui no si caratterizza come libertà. Tuttavia, come già osservato,⁶³ nel suo manifestarsi come creatore il no diventa sì nella forma della potenza infinita; come si può notare, nel sì manifesto non vi è più traccia di libertà, poiché essa, di origine, per così dire, elementale, si è esaurita nell'atto creativo. Ciò che è contingenza per il Dio elemento diventa così necessità per il Dio manifesto: la creazione è dunque *di per sé* un atto libero, che diventa però necessario nel momento in cui avviene e dà inizio alla storia.

L'arbitrio del Dio nascosto sta alla base della potenza creatrice, rivelantesi in quieta vitalità, del Dio manifesto. La potenza di Dio si esterna con pura necessità perché e proprio perché il suo intimo è arbitrio puro, libertà assoluta. In quanto Dio «creato», in sé conchiuso, Dio «nascosto», egli potrebbe anche esimersi dal creare [...] ma come Dio «manifesto» egli non può altro che creare.⁶⁴

Poiché questa dinamica di *necessarizzazione storica del contingente* è fondamentale rispetto all'intera creazione, ne consegue senza troppe difficoltà che essa si ripresenti come legge fondamentale della storia del mondo. In realtà, una porzione consistente dell'esposizione delle dinamiche della rivelazione, nel capitolo successivo, è direttamente debitrice proprio di questa peculiare concezione. L'idea così strenuamente difesa da Rosenzweig secondo cui la rivelazione della propria predilezione d'amore da parte di Dio sia personale e arbitraria, in fondo, deriva proprio da qui.⁶⁵ In maniera opposta alla creazione, il sì dell'elemento, la sua natura assoluta e infinita (e dunque necessaria) si manifesta come arbitrio di predilezione e ciò comporta che lungo la storia Dio si riveli a chi vuole e nelle forme che preferisce; ma poiché, nel momento in cui avviene, l'atto di rivelazione si inserisce nella storia

⁶³ Cfr. *supra* §I, 2.3.

⁶⁴ *DSdE*, 119.

⁶⁵ Ciò non stupisce minimamente: si ricordi che la creazione, in tutte le sue dimensioni si costituisce come profezia della rivelazione (cfr. *supra* §I, 2.3.).

del mondo creato, esso, da contingente qual era in essenza, si necessarizza. In linea di principio, Dio avrebbe potuto rivolgersi a chiunque, ma dal momento che si è rivelato al popolo di Israele, esso diventa il passaggio *storico* obbligato per apprendere la fede. Questo fatto, però, non impedisce che Dio possa rivelarsi in modi particolari e propri anche a chi non appartiene alla tradizione giudaico-cristiana.

L'agire umano finalizzato all'inveramento, per tornare al tema di cui ci stiamo occupando, si fonda invece su dinamiche diverse. Questo infatti attiene alla relazione della redenzione, l'unica tra le tre in cui Dio non si manifesta direttamente assumendo piuttosto un ruolo al limite della passività. La redenzione si sviluppa conseguentemente a creazione e redenzione, ma secondo processi propri. È certamente vero che la partecipazione attiva all'agire redentivo sia condizionata all'aver ricevuto e accolto nella propria vita la rivelazione dell'amore divino – e che essa passi solo ordinariamente attraverso la fede giudaico-cristiana⁶⁶ – ma la manifestazione storica di questa rivelazione è del tutto ininfluenza rispetto alla logica della gnoseologia messianica. Che la verità sia un non-ancora che si compone nella reciproca interazione tra uomo (animato dall'amore divino) e mondo (vivificantesi progressivamente) è vero *a priori* della forma storica di manifestazione – solo contingentemente necessaria – della rivelazione. Bonola non è fuori strada quando afferma che la traduzione pragmatica della *Stella* sia una vita di testimonianza di fede per come è intesa da ebrei e cristiani, ma derivare da ciò che la logica dell'inveramento sia accessibile solo a questi sembra troppo. Ritengo, piuttosto che il discorso di Rosenzweig sia più raffinato e che egli intenda mostrare che giudaismo e cristianesimo siano le uniche forme storiche coerenti per pensare una dinamica di relazione tra gli elementi, ma che tale costruzione, almeno ipoteticamente sia accessibile a chiunque per pura via razionale, sebbene tale via possa condurre solo fino alla possibilità di una tale realtà dinamica. Il passaggio da possibilità a realtà è demandato alla verifica esistenziale del singolo e ciò disinnesci ogni accusa di dogmatismo nei confronti della *Stella*, poiché trasla i fondamenti teoretici della fede giudaico-cristiana nel campo dell'argomentazione razionale: nulla assicura *a priori*

⁶⁶ Qui Rosenzweig sembra offrire una possibile fondazione logico-sistemica alle tradizionali concettualizzazioni dell'esistenza di *giusti tra le nazioni* e di estensione della *Chiesa di Dio oltre i confini di quella visibile* di matrice rispettivamente giudaica e cristiana.

la correttezza di questa visione del mondo, ma un eventuale tentativo di declassarla a impossibilità dovrà ora passare tramite argomentazioni di tipo teoretico.

Alla luce di queste considerazioni, dunque, sembra di poter affermare che non era poi davvero un'esagerazione la presentazione rosenzweighiana della *Stella* come di un sistema universal-filosofico – a patto di intendere la filosofia secondo un senso più largo di quello adoperato dall'autore – e che, nonostante l'evidente orientamento di fede di cui esso è informato, si configura costitutivamente finalizzato verso un discorso di natura teoretica: la *Stella* è davvero più che un libro ad uso interno della comunità ebraica.

3.2. *Il cuore del problema: le premesse del nuovo pensiero*

Nella Prefazione alla seconda edizione italiana della *Stella della redenzione*, Bonola – curatore già della prima – propone sinteticamente tre rilievi critici rispetto all'impianto complessivo dell'opera.⁶⁷ È mia opinione che queste osservazioni, precedenti di circa due anni rispetto all'intervento presso il Convegno Internazionale della *Rosenzweig-Gesellschaft* del 2007, siano in qualche modo fondative per l'idea che egli sosterrà in quella sede secondo cui la *Stella* sarebbe un'esposizione sistemica della fede ebraica. Queste critiche sono stilate secondo una prospettiva saldamente teoretica e, come si vedrà, sono certamente rilevanti rispetto a un'eventuale pretesa universal-filosofica da parte del *nuovo pensiero*. Prima di tutto, Bonola afferma che, nonostante la volontà di Rosenzweig di porsi al di fuori della tradizione filosofica classica, si riscontri nella *Stella* una logica «altrettanto potente e sicura di sé quanto quella hegeliana».⁶⁸ Rosenzweig non riuscirebbe a sottrarsi pienamente all'eredità di Hegel dal momento che ne abbraccerebbe, di fatto, l'idea unitaria e onniclausiva del pensiero come di un processo storico dettato da dinamiche interne proprie e necessitanti. Una tale concezione risulterebbe funzionale alle premesse della *Stella* stessa, che, prendendo atto del presunto naufragio del millenario progetto idealistico, tenterebbe una nuova ripartenza del pensiero. Tale progetto, però, si caratterizzerebbe per una logica interna nuova sì, ma con pretese di correttezza almeno pari a quelle idealistiche.

⁶⁷ Cfr. G. BONOLA, *Prefazione alla seconda edizione italiana*, XXX-XXXII.

⁶⁸ *Ibid.*, XXXI.

In secondo luogo, Bonola ritiene di riscontrare, nella convinzione di Rosenzweig che i tre elementi siano simmetricamente equidistanti dal soggetto conoscente, l'agire surrettizio di una posizione di fede personale dell'autore piuttosto che un'argomentazione teoretica vera e propria. Egli darebbe per scontato tale posizionamento dei tre elementi rispetto al soggetto in aperto contrasto tanto con il sentire quanto con il pensare contemporanei, i quali tendono invece a problematizzare in maniera ben più radicale la questione dell'esistenza di Dio.

È costitutivo dell'impianto del "nuovo pensiero" il fatto che con Dio vi sia il medesimo grado di vicinanza e accessibilità che con il mondo e con l'uomo, ossia, traendo la conseguenza a cui Rosenzweig non si nega, che si dà esperienza di Dio, certo in un modo peculiare, ma comunque non diversamente *dal fatto che* si dà esperienza del mondo, o dell'uomo. [...] Ritengo [che tale concezione] sia stata sorretta da un dato che si potrebbe chiamare, *latu sensu*, culturale, cioè la sua profonda condivisione del modo di pensare tradizionale ebraico, per il quale l'esistenza di Dio è un fatto ovvio.⁶⁹

Il più profondo tra i rilievi critici di Bonola è però il terzo e affronta il problema del soggetto conoscente, che sembra pressoché assente all'interno del percorso espositivo della *Stella*; Rosenzweig sarebbe così concentrato sul restituire una visione oggettiva di Dio mondo e uomo da *volatilizzarlo* rispetto alla consistenza teoretica dei tre elementi. Il curatore afferma che il soggetto sembrerebbe quasi «configurare un quarto elemento, non previsto, [...] e così quasi assumere una rilevanza decisiva, che è stata trascurata dalla riflessione».⁷⁰

Le critiche di Bonola, alla luce di quanto riportato, si muovono evidentemente su una dimensione prettamente teoretica e la loro conseguenza logica è che, se esse risultassero accettabili, il valore universal-filosofico della *Stella* ne uscirebbe irrimediabilmente compromesso. Una teoria confusa circa il soggetto conoscente, un dogmatismo discendente da *bias* culturali e, soprattutto, il ricadere in un modello logico ed epistemologico analogamente ipertrofico rispetto a quello che si vorrebbe combattere proprio sul campo della pretesa di essere assoluto sarebbero tutti fattori di una proposta teoretica evidentemente debole e incapace di presentarsi realmente come sistema vero e proprio. Le osservazioni del paragrafo 3.1.,⁷¹ dunque, non

⁶⁹ *Ibid.*, XXXI.

⁷⁰ *Ibid.*, XXXII.

⁷¹ Cfr. *supra* §II, *ivi*.

sarebbero sufficienti ad eliminare l'ipotesi interpretativa presentata da Bonola stesso al Convegno. Infatti, se si volesse conservare una qualche valenza del *nuovo pensiero* una volta naufragata la lettura come sistema universal-filosofico, non resterebbe che la carta dell'esposizione sistemica di un insieme di credenze culturalmente connotate. In altre parole, l'unica lettura possibile della *Stella* – a meno di non rigettarla interamente come non valida – sarebbe quella di un testo che può essere accolto solo da chi già condivide alcuni presupposti fideistici ben precisi.⁷² Ancora, si potrebbe a quel punto affermare che la *Stella* assuma i tratti, per quanto in maniera originale e innovativa, di un testo di natura quasi apologetica, dal momento che sembrerebbe tentare di difendere la ragionevolezza di una fede già assunta come vera. Tuttavia, anche in questo caso rimarrebbe una questione in sospeso circa la propria coerenza interna, dal momento che Rosenzweig arriverebbe, a quel punto, a sostenere con forza l'inesistenza di una verità assoluta data una volta per tutte nella storia proprio prendendo avvio da una verità creduta come assoluta, o almeno evidente.

È mia opinione, dunque, che le implicazioni dei rilievi critici operati da Bonola vadano a colpire la *Stella* molto più in profondità di quanto non sembri trasparire immediatamente. O la *Stella* è l'esposizione di un sistema universal-filosofico o essa è destinata a contraddirsi; la via terza di una *Stella* come testo teologico – o persino apologetico – non mi sembra in alcun modo percorribile, proprio perché contraria alle pretese universalistiche che muovono il suo autore lungo tutto il testo. Dio mondo e uomo, creazione rivelazione e redenzione, gnoseologia messianica non sono, secondo Rosenzweig, idee derivanti dall'essere ebreo o cristiano, ma le *uniche* idee che possono al contempo rendere ragione delle strutture del nostro pensare e di quelle dell'essere che ci sembra di poter conoscere tramite esse.⁷³ Ritengo, dunque, sia interessante provare a dialogare con le tre critiche di Bonola, tentando di proporre alcune possibili risposte che richiedono di risalire a

⁷² L'equidistanza dei tre elementi rispetto alla nostra conoscenza, ad esempio, assunta aprioristicamente e in maniera ingiustificata da un punto di vista puramente razionale.

⁷³ «La proposta filosofica di Rosenzweig suona indubbiamente come una sfida e come un appello, come una provocazione speculativa di grandi aspirazioni e pretese, che reclama di essere accolta, e come un progetto teoretico radicale, che richiede di essere articolato nei suoi dettagli e portato a compimento, ed infine sottoposto al vaglio di un'attenta ed analitica indagine critica» (F.P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme*, 96).

quella che mi sembra essere la natura profonda della *Stella* e del *nuovo pensiero*: una natura trascendentale.

Capitolo terzo
LA NATURA TRASCENDENTALE
DEL PENSIERO DI ROSENZWEIG

1. Le radici trascendentali della *Stella*

Nel capitolo precedente, si è cercato di argomentare a favore di un'interpretazione in senso pienamente teoretico-filosofico della *Stella della redenzione*, mostrando i limiti di letture che vedrebbero in essa solamente un'esposizione sistemica di una fede. La conclusione cui sembrava di giungere è che Rosenzweig avesse l'intenzione di articolare un sistema di fatto metafisico, pur prendendo ampiamente le distanze dalla tradizione accademica e che ciò rendesse anche ragione della sua ritrosia a definire il *nuovo pensiero* come una filosofia – o una teologia – presentandolo piuttosto come un qualcosa di nuovo che la superasse.

Si è poi giunti a identificare alcuni passaggi nodali dell'impianto sistemico del *nuovo pensiero*, in particolare ponendosi in ascolto di un interprete dell'opera rosenzweighiana che, in maniera decisa, le riconosce più una dimensione cultural-religiosa che non strettamente filosofica. Le critiche sollevate da Bonola, cui è ora necessario rispondere, se si vuole continuare a sostenere la tesi di una *Stella* come opera teoretica, risultano a mio avviso particolarmente significative nella misura in cui diventano occasione per approfondire quello che si potrebbe definire il sistema operante al fondo del pensiero di Rosenzweig. Ritengo infatti che i tre rilievi da lui proposti nei confronti del *nuovo pensiero*¹ trovino una possibile risposta nel fatto che il sostrato filosofico da cui l'autore della *Stella* prende le mosse sia, di fatto, quello di una filosofia trascendentale. Mi sembra possibile rilevare delle *radici trascendentali* nel pensiero di Rosenzweig, in particolare proprio nei punti della trattazione intercettati dalle critiche di Bonola. Più in generale, poi, mi sembra ci siano sufficienti indizi per poter affermare che il progetto generale del *nuovo pensiero* si basi e si giustifichi proprio in forza di un fondamento trascendentale, senza il quale esso cadrebbe inevitabilmente in contraddizione. Per argomentare tali posizioni, sarà

¹ Cioè una pretesa di valore universale della logica sottostante la *Stella*, l'immediata fatticità dei tre elementi e la presenza non prevista di un implicito soggetto conoscente distinto da essi (cfr. §II, 3.2.).

necessario anzitutto instaurare un confronto con il pensiero di Kant, più volte citato e ripreso lungo la *Stella*, per tentare di mostrane la vicinanza – seppur la non totale sovrapponibilità – a quello di Rosenzweig. Le direttrici su cui si condurrà tale confronto saranno proprio quelle indicate indirettamente da Bonola: soggetto conoscente, Dio mondo e uomo, logica operante al fondo della *Stella*.

1.1. Il pensiero puro come unità sintetica dell'appercezione

Per tentare di mostrare le radici trascendentali del pensiero di Rosenzweig ripercorrerò a ritroso le critiche di Bonola, dalla più specifica a quella più generale. Il primo tema da affrontare, dunque, sarà quello del soggetto conoscente, quell'ipotetico quarto elemento che sembra essere riuscito a inserirsi furtivamente nella trattazione sfuggendo all'attenzione dell'autore. È senza dubbio vero che Rosenzweig non tematizza mai, lungo tutta la *Stella*, la questione circa il soggetto del conoscere di fronte a cui si presenterebbero poi i tre non-oggetti Dio mondo e uomo.² Ancora di più, Bonola non sembra fuori strada quando afferma che nella *Stella* sia presente l'analogo filosofico di quello che in campo letterario si definirebbe *narratore onnisciente*:³ tutto ciò che si afferma nell'opera, infatti, è posto come fatto – o ipotesi – in senso propriamente oggettivo, rispetto a un soggetto generico non meglio identificato. Che il Tutto si disgreghi di fronte al fenomeno della morte – così come la morte stessa – è presentato come fatto che si impone in seguito a un'onesta osservazione della realtà esistenziale; ma realtà esistenziale *di chi*? La risposta a questa domanda non è effettivamente chiara. A un primo sguardo, si potrebbe affermare che in questo passaggio si accenni alla condizione esistenziale dell'uomo, che è infatti il primo elemento a sorgere dalla disgregazione del Tutto, ma ciò non è del tutto corretto. Se infatti è vero che la morte è segnale dell'irriducibilità singolare dell'uomo, rimane pur sempre da chiedersi *per chi* essa sia segnale. Lo stesso, ovviamente, vale per il mondo, insieme sistemico del conosciuto: conosciuto *da chi*? Diverso è il caso di Dio, che caratterizzandosi come esistente assoluto e totalmente altro potrebbe, almeno in linea di principio, contrapporsi ontologicamente a uomo e

² È bene qui ricordare che l'elemento uomo non coincide, in linea di principio, con il soggetto conoscente, poiché, come si è già potuto osservare nei capitoli precedenti, con *uomo* si intende il soggetto meta-etico particolare che ciascuno essere umano è nel suo assumere una specifica concezione di vita e che, almeno potenzialmente, è assumibile a priori di ogni conoscenza.

³ Cfr. G. BONOLA, *Prefazione alla seconda edizione italiana*, XXXII.

mondo senza implicare direttamente un rapporto con un eventuale *quarto*; ciò non stupisce poiché, in fondo, tra i tre elementi, è proprio Dio l'unico a costituirsi come universale chiuso in sé stesso e pertanto non sarebbe scorretto ipotizzarne un'esistenza assolutamente autonoma e apriorica rispetto a un qualunque soggetto. Uomo e mondo, invece, necessitano direttamente di un rapporto con un soggetto conoscente in quanto implicato nella loro stessa costituzione concettuale. Il primo, infatti, richiede come condizione necessaria alla propria pensabilità una qualche forma di autocoscienza, senza la quale una soggettualità meta-etica sarebbe autocontraddittoria, dal momento che non si comprenderebbe cosa questa significhi senza implicare almeno una conoscenza di un sé libero di assumere una concezione di vita. D'altra parte, poiché il mondo contiene il concetto di fenomeno nella propria definizione, e poiché il fenomeno è tale solo in rapporto a un soggetto a cui appare, è evidente che anche questo elemento richieda *per definizione* l'esistenza di una qualche soggettualità conoscente.

A mio avviso, il bandolo per sciogliere questo complesso intreccio è offerto da Rosenzweig già nell'Introduzione alla prima parte della *Stella*, in particolare quando tematizza la natura meta-logica del mondo.⁴ Come già notato, in questa sezione l'autore affronta la questione circa la riduzione della molteplicità a unità operata dal conoscere e circa il rapporto che intercorre tra pensiero ed essere. Sappiamo, ormai, che per Rosenzweig il pensiero puro, a priori rispetto ogni contenuto, non sia nulla se non un vuoto formale. In altre parole, esso esisterebbe come pura forma di unità di una molteplicità e ciò renderebbe possibile al pensiero di *essere incalzato* dalla materialità molteplice dell'esistente, ricondotta a un ordine sintetico secondo gli universali propri di ogni specie. L'autore, dopo aver illustrato questa posizione, la spiega ulteriormente, affermando come «il pensiero, che in sé è unità della propria molteplicità interna, fonda pure l'unità dell'essere [...] Ma così, l'unità del pensiero, in quanto immediatamente si riferisce solo al pensiero e non all'essere, viene a cader fuori dal cosmo essere = pensiero».⁵ Sembrerebbe dunque affermato il principio secondo cui esista un'unità del pensiero – che non è altro che il pensiero in purezza – non riconducibile a un fenomeno mondano. La metafora

⁴ Cfr. *DSdE.*, 12-14.

⁵ *Ibid.*, 13.

esplicativa usata subito dopo conferma ancor più tale interpretazione. Per illustrare come egli intenda il rapporto tra pensiero ed essere, Rosenzweig utilizza l'immagine di un quadro (contenuto del pensiero) appeso a una parete (puro pensiero). Se si staccasse il quadro dal muro, ciò che rimarrebbe non sarebbe un nulla, ma un qualcosa, ancorché vuoto: la semplice forma dell'unità. La logica idealista, al contrario, concepirebbe questo rapporto alla maniera di una parete affrescata, per cui immagine e "supporto" non sono né separabili né, e ciò è il vero problema, distinguibili.⁶ Se dunque il pensiero non è riconducibile al mondo, non può però nemmeno essere ricondotto né all'elemento uomo, né all'elemento Dio, poiché, come sappiamo, essi sono *mondi a sé* nella loro definizione e, pertanto, non potrebbero certo mescolarsi con l'elemento mondo.⁷ Il pensiero, dunque, sembra davvero costituirsi come un *quarto* inatteso invitato rispetto ai tre elementi; non può però trattarsi a sua volta di un elemento poiché, come abbiamo visto, il pensiero in sé stesso non è altro che forma pura.⁸ Raffinando ulteriormente l'analisi, si potrebbe affermare che il pensiero non sia altro che pura forma dell'unità operante la sintesi di tutti i pensati possibili: quello che ci si para davanti agli occhi è qualcosa di molto simile all'unità sintetica dell'appercezione kantiana.

Come è noto, nella *Deduzione trascendentale* delle categorie, cuore teoretico dell'*Analitica trascendentale*, Kant tenta di mostrare come la condizione di possibilità della formulazione di un qualunque giudizio – e dunque di un qualunque pensiero – sia «l'unità sintetica originaria dell'appercezione».⁹ Essa, in fondo, altro non è che il nudo muro spoglio della metafora di Rosenzweig, la pura forma della suprema unità del pensiero; sappiamo infatti come per Kant l'unità sintetica non sia un oggetto di conoscenza, un contenuto del pensiero, ma una pura forma analitica

⁶ Cfr. *ibid.*, 13.

⁷ Cfr. *supra* §I, 2.2.

⁸ Rosenzweig esplicita in maniera ancora più chiara la propria posizione in un testo successivo alla *Stella*. In esso si scorge con ancora maggior chiarezza come egli intenda il fondamento della pensabilità del mondo come a un qualcosa di extra-mondano e indissolubilmente legato alla soggettualità del conoscente pur senza confondersi con il soggetto empirico: «Il mondo ha un fondamento *al di fuori di sé* (e non in noi). E *nella misura* in cui lo ha, noi sappiamo di esso più di quanto immaginiamo quando lo rappresentiamo. Perché non rappresentiamo mai il fondamento insieme [con il mondo]. (Si dice sempre: reale è ciò che produce. *No*: invece proprio ciò che è stato *prodotto*. Ciò che produce è parareale o subreale). [...] Ora il mondo diventa dipendente da qualcosa al di fuori di esso e anche noi stessi» (F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, Giuntina, Firenze 2013, 164-165).

⁹ *KdrV*, 247.

dello stesso, anzi, la sua forma fondamentale, orientata verso il molteplice con il fine di unificarlo.¹⁰ Rimane una possibile discrepanza tra il pensiero dei due autori, dal momento che Kant, per esplicitare la forma dell'unità sintetica, ricorre a formule che rimandano esplicitamente alla soggettualità, a differenza di Rosenzweig. A mio avviso, però, si tratta di una difficoltà solo apparente; infatti, Kant, nel delineare l'unità sintetica dell'appercezione, non vuole con essa indicare un Io da intendere in senso empirico o psicologico, ma piuttosto il fatto che ogni pensiero non è rappresentabile se non nella misura in cui rimanda, almeno implicitamente, a un polo di sintesi soggettuale che è il medesimo per ogni pensiero possibile.¹¹

L'«Io» dell'appercezione trascendentale non è l'Io personale di un individuo determinato: mentre il «sé» individuale appartiene all'Io empirico che ha corpo e vive nel mondo in un determinato tempo, l'«Io penso» trascendentale ha una propria collocazione metodologica prima di ogni esperienza ed è il fondamento originario dell'unità di ogni giudizio. L'appercezione trascendentale è il soggetto della coscienza in generale: un'unica e medesima cosa in ogni coscienza e autocoscienza.¹²

Mi sembra ragionevole affermare che, su questo punto, Rosenzweig e Kant possano dunque dirsi sulla stessa linea di pensiero e, pertanto, che il soggetto conoscente che sembrava essersi adombrato fin dall'inizio nella *Stella*, sia in realtà sempre stato presente proprio come puro pensiero: un soggetto veramente e pienamente trascendentale. Il fatto che esso si presenti nella forma di un *narratore onnisciente*, poi, non genera alcuna difficoltà ma anzi rinforza il legame rispetto alla critica kantiana. Infatti, nella seconda parte della *Deduzione trascendentale*, si afferma che è proprio l'unità sintetica a fondare l'oggettività della conoscenza, che, per darsi, necessita precisamente di un pensiero soggettivo puro.¹³ Risulta dunque sensato affermare che per Rosenzweig valga il medesimo principio, sebbene espresso in maniera speculare: l'esistenza di una conoscenza oggettiva è garantita da un

¹⁰ «Ora, se è vero che questo principio dell'unità necessaria dell'appercezione è anch'esso un principio identico, e dunque costituisce una porzione analitica, tuttavia esso mostra la necessità di una sintesi del molteplice dato in un'intuizione» (*ibid.*, 245).

¹¹ In questo senso, si potrebbe anche affermare una contiguità tra il pensiero di Kant, Rosenzweig e Husserl quando questi delinea il concetto di *Io trascendentale* (cfr. E. HUSSERL, *Cartesiansche Meditationen*, Nijhoff, Den Haag 1950). L'accostamento tra Husserl e Rosenzweig è stato tentato, proprio in merito alla natura trascendentale della prima parte della *Stella*, da Bernhard Casper (cfr. B. CASPER, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*).

¹² O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, C.H. Bech, München 2007 (tr. it. *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna 2010, 110).

¹³ Cfr. *ibid.*, 111.

fondamento, puramente formale e a priori rispetto ogni oggetto possibile, con cui essa si rapporta alla maniera di un soggetto del pensiero, in quanto ne unifica la totalità delle possibili formulazioni.

1.2. Mondo come unità sistemica dell'esperienza

La seconda critica posta da Bonola si concentra sui tre elementi e, in particolare, su come essi siano presentati in maniera *teoreticamente equidistante* rispetto al soggetto conoscente. Dio mondo e uomo, infatti, sarebbero per Rosenzweig egualmente accessibili all'esperienza razionale: «si dà esperienza di Dio, certo in un modo peculiare, ma comunque non diversamente *dal fatto che* si dà esperienza del mondo, o dell'uomo». ¹⁴ Questa impostazione del discorso sembrerebbe ben lontana dal senso comune e dalla tradizione filosofica tardo moderna e contemporanea e, come sappiamo, Bonola ritiene di intravedere in ciò un presupposto culturale tipicamente ebraico circa l'autoevidenza di Dio. Indipendentemente dal fatto che in Rosenzweig abbia operato un dato culturale ebraico *pre-riflesso*, non sembra accettabile attribuirgli una posizione che accolga a priori come ovvia l'esistenza di Dio. Ciò è testimoniato in maniera forte dall'incipit di un ciclo di lezioni da lui tenuto tra il 1921 e il 1922 presso la *Freies Jüdisches Lehrhaus* di Francoforte sul Meno e che si pone in continuità con il trattato della *Stella*, di cui vorrebbe esplicitare e rafforzare specialmente le prime due parti. ¹⁵ Fin dall'inizio, si introduce la domanda fondamentale che si presenta quando ci si pone il tentativo di sviluppare una qualche forma di scienza su Dio – vi saranno, lungo il medesimo anno accademico, anche un ciclo di lezioni sull'uomo e sul mondo e sulle loro domande fondamentali¹⁶ – e come questa riguardi l'esistenza.

Dunque, che cosa significa che questa domanda sull'esistenza di Dio è domanda fondamentale[?] In pratica per noi significa che vogliamo sempre prendere l'ateismo assolutamente sul serio, che non vogliamo affatto nascondere a noi stessi, in uno dei tanti modi oggi in voga, la domanda sull'esistenza di Dio.¹⁷

¹⁴ G. BONOLA, *Prefazione alla seconda edizione italiana*, XXXI.

¹⁵ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, 7-8.

¹⁶ «La domanda veramente scottante, quando si riflette sull'uomo, non è la domanda: Egli esiste? [...] Ma è la domanda sul suo libero volere. [...] Riguardo al mondo, qual è allora la domanda veramente scottante? Di nuovo, anche qui, la domanda scottante non è la domanda sull'esistenza [bensì:] Ma è vero ciò che vediamo del mondo[?] [...] Il mondo è reale così come appare?» (*ibid.*, 108).

¹⁷ *Ibid.*, 109.

Al contrario di Bonola, ritengo che la ragione profonda della posizione di Rosenzweig sulla simmetria della *fatticità* degli elementi sia da ricercare, dunque, non in una posizione culturale data a priori rispetto alla riflessione filosofica – che anzi, abbiamo osservato, prende seriamente in considerazione l’eventualità della non esistenza di Dio – quanto piuttosto nella profonda natura trascendentale della concezione degli stessi. Il cuore del problema, nel momento in cui i tre elementi sorgono dalla frantumazione del Tutto, non è se ad essi corrispondano o meno degli oggetti reali; e ciò, non per una banale sospensione momentanea di giudizio, ma proprio perché essi non sorgono come oggetti, ma come qualcosa di diverso: il mondo come sistema totale di conoscenze, l’uomo come soggetto sostanziale, Dio come assoluto essere trascendente. In altre parole, anche in questo caso, mi sembra di poter scorgere un parallelismo profondo tra Rosenzweig e Kant.

Per esplicitare tale posizione, prenderò avvio dal mondo, per cui, forse, la vicinanza tra i due pensatori è di più immediata evidenza. Nella *Dialettica trascendentale*, Kant mostra come la ragione, pensando l’incondizionato, arrivi a produrre tre idee trascendentali. Nonostante siano spesso riassunte – persino dallo stesso Kant – con i termini di *anima*, *mondo* e *Dio*, esse si caratterizzano in una maniera molto più specifica: unità assoluta del soggetto, unità assoluta dell’insieme delle condizioni dei fenomeni, cioè un insieme organico e ordinato secondo leggi degli oggetti di conoscenza, e unità assoluta della condizione degli oggetti in generale, cioè un ente assoluto.¹⁸ Le tre idee, pertanto, sarebbero le forme di tre sistemi, ciascuno assoluto a suo modo, e tale natura sistemico-assoluta ne impedirebbe una qualunque intuizione sensibile. Per questo motivo si tratta di idee trascendentali, cioè prodotte fattualmente dalla ragione ma allo stesso tempo costitutivamente incapaci di corrispondere ad alcun oggetto di conoscenza.¹⁹ Nello specifico, l’idea di mondo si presenta al soggetto conoscente in una maniera del tutto analoga all’elemento mondo della *Stella*. Infatti, essa si articola come idea di unità dei fenomeni secondo leggi e condizioni universali e necessarie, così come l’elemento mondo si caratterizza per essere l’insieme dei fenomeni che si danno secondo specie universali; un insieme,

¹⁸ Cfr. *KdrV*, 579.

¹⁹ Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 145-147.

dunque, apertofattualmente, dal momento che possono sempre sopraggiungere nuovi fenomeni, ma chiuso teoreticamente in quanto sistema universale della conoscenza.²⁰

In realtà, si potrebbe rilevare una fine discrepanza tra l'uso del termine mondo fatto da Kant rispetto a quello di Rosenzweig: per il primo infatti, *mondo* è il termine utilizzato per riferirsi all'idea intorno a cui costituire il sistema unitario e assoluto dell'esperienza fenomenica, mentre per il secondo, esso indica direttamente l'esperienza stessa. Ciò tuttavia non dovrebbe stupire, poiché è chiaro come per Rosenzweig, che comunque non segue di per sé il discorso critico-trascendentale kantiano, ciò che appare immediatamente al soggetto conoscente, non sia l'idea trascendentale, bensì il sistema che ne deriva; si potrebbe dire che i due si riferiscano rispettivamente all'idea in sé stessa (Kant) e all'idea "riempita" di contenuto (Rosenzweig). Questo fatto però, più che evidenziare una distanza di posizioni, a mio avviso denota semplicemente un interesse diverso nella trattazione, che i due pongono su livelli differenti. La *Stella*, infatti, non ha alcun obiettivo, tipico invece della critica kantiana, di mostrare le condizioni di possibilità del pensiero, ma piuttosto di indicare come questo possa spingersi fino al limitare di quelle, alla ricerca di un sapere che possa includere anche ciò che non può costitutivamente essere posto come oggetto di conoscenza. Al netto di tale diversità di scopi, mi sembra però che si possa affermare la continuità del pensiero di Rosenzweig rispetto a Kant circa l'utilizzo dell'idea di mondo.

Alla luce di quanto affermato finora, si può concludere che quando nella *Stella* si afferma il presentarsi del mondo come *fatto* che si impone al pensiero, non si intende altro che ciò che afferma a riguardo anche la *Dialettica trascendentale*: che, cioè, il mondo si costituisce come idea limite del pensiero con cui *bisogna fare i conti*, nonostante non ne si possa affermare la natura di oggetto in senso stretto. Se si unisce poi a questa considerazione quella circa il modo in cui Rosenzweig illustra le condizioni con cui i fenomeni del mondo si danno alla conoscenza del soggetto, non sembra avventato supporre che nella *Stella* operi una visione speculare rispetto alla *Critica della ragion pura* circa le condizioni della conoscenza oggettiva. Se infatti, Kant le esplicita in una direzione che parte dall'attività dell'intelletto che opera sulla materia intuita passivamente dai sensi, Rosenzweig ribalta tale illustrazione

²⁰ Cfr. *supra* §I, 2.2.

– mantenendone però la medesima concezione – affermando un’attività della materia che incalza, dandosi all’intuizione del soggetto, il pensiero, *richiedendo* di essere sintetizzata tramite concetti universali. In qualche modo, proprio perché la *Stella* non si pone obiettivi di critica teoretica, ciò che si trova in essa è forse la traduzione epistemologica delle acquisizioni ottenute dalla critica stessa.

1.3. Uomo come soggetto sostanziale

Meno immediatamente evidente è forse la continuità tra la concezione di uomo presente nella *Stella* e un eventuale analogo kantiano. In questo caso infatti, i termini utilizzati sono diversi: mentre Rosenzweig parla dell’elemento uomo, Kant utilizza il termine *anima* per riferirsi all’idea trascendentale che più si avvicina a ciò che viene inteso nella *Stella*. Per saggiare la possibilità di una convergenza tra le due posizioni, sarà necessario procedere a piccoli passi, concentrandosi solo sulle porzioni utili al confronto, lungo la complessa e articolata trattazione trascendentale dell’etica operata da Kant.²¹ Il punto di contatto più semplice da trattare è probabilmente quello riguardante la libertà, rispetto al quale Rosenzweig riconosce esplicitamente di essere debitore al filosofo di Königsberg.²² Entrambi i pensatori, infatti, intendono la libertà dell’uomo come afferente alla volontà, una sorta di *argine* rispetto a un’ingerenza esterna nella determinazione non tanto delle singole azioni – che entrambi riconoscono poter essere influenzate da condizionamenti naturali esterni ad essa – quanto piuttosto di elaborazione delle massime che guidano la conduzione della propria esistenza in generale.²³ In altre parole, si potrebbe affermare che anche per Kant la libera volontà del soggetto ne rappresenti il *no*, la negazione di ciò che è altro da esso, e che ne custodisce l’essenza infinita. D’altra parte, sembra evidente che nella *Stella* il *no* dell’uomo non sia altro che ciò che Kant definisce come *autonomia*.

²¹ Se in campo conoscitivo i due filosofi sembrano procedere in maniera molto simile, è lo stesso Rosenzweig a esplicitare chiaramente la propria presa di distanza rispetto all’etica kantiana. Ciò avviene più volte lungo la *Stella*, spesso rimarcando il fatto che in essa, a differenza del sistema kantiano, l’etica non assume un ruolo di primo piano, ma altamente secondario, per quanto fondativo.

²² «Kant [...] ha posto al sicuro, con una intuizione innegabilmente grandiosa, l’essenza della libertà» (*DSdE*, 67).

²³ È bene qui ricordare come per Rosenzweig all’elemento uomo competa solo la concezione di vita che offre, appunto, un insieme di massime etiche che il soggetto adotta per sé in senso regolativo (cfr. *DSdE*, 9-11).

Riguardo alla questione del *sì*, i punti di convergenza tra le due posizioni non risultano subito evidenti. Per Rosenzweig, il non-nulla infinito dell'elemento uomo è il suo essere soggetto assolutamente individuale, chiuso in sé stesso, caparbia di un sé infinito nel determinarsi, seppur limitato alla propria particolarità.²⁴ Nonostante l'evidente distanza terminologica, che denuncia anche una diversità di interessi teoretici, mi sembra che il *sì* dell'uomo non sia poi molto dissimile dall'idea di soggetto sostanziale corrispondente all'idea trascendentale di anima. Con essa, infatti, Kant intende proprio la concezione di un'unità sistemica dei vissuti e delle facoltà composte attorno all'unità sintetica dell'appercezione che viene *oggettificata*.²⁵ Al pari del mondo, tale costruzione teoretica è costitutivamente inadatta a corrispondere a un oggetto di conoscenza ma, allo stesso tempo, si presenta come prodotto della ragione, cioè come un fatto trascendentale. Quella di soggetto sostanziale, dunque, sarebbe l'idea di una natura *monadica* del soggetto, rigidamente distinto rispetto ai fenomeni del mondo e capace di darsi da sé le massime che regolano la conduzione della propria esistenza. Nonostante questa vicinanza, è pur vero che trattando l'idea di anima nella *Dialettica della ragion pura pratica* Kant si concentra quasi esclusivamente sul tema dell'immortalità e di come essa debba essere necessariamente postulata in sede di riflessione pratica,²⁶ mentre sappiamo come per Rosenzweig sia proprio la mortalità a mostrare la fattualità dell'elemento uomo nella sua natura meta-etica. È mia convinzione, tuttavia, che le due posizioni siano solo apparentemente contraddittorie. Quando Kant propone il postulato dell'immortalità del soggetto, infatti, lo intende come necessità logico-trascendentale conseguente al pensare il soggetto come sostanza, cioè permanente e adeguato al raggiungimento del proprio fine.²⁷ Al contrario, Rosenzweig rileva nel «timore della morte [l'inizio di] ogni conoscenza circa il Tutto»;²⁸ ciò significa che la mortalità funge da *segnale* per il desiderio di permanere dell'uomo. Traducendo l'incipit della *Stella* tramite una terminologia kantiana, si potrebbe dire che per Rosenzweig il fenomeno della mortalità genera il desiderio del soggetto che l'idea della sua sostanzialità, di per sé impossibilitata a essere costituita come oggetto di conoscenza, corrisponda a realtà.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 70-71.

²⁵ Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 148-152.

²⁶ Cfr. *KdpV*, 261-265.

²⁷ Cfr. *ibid.*, 283-285.

²⁸ *DSdE*, 3.

Il fatto che tale desiderio si realizzi fattualmente o meno è assolutamente ininfluenza rispetto alla funzione che la mortalità svolge nell'economia argomentativa della *Stella*. D'altro canto, nulla vieta di pensare l'uomo come eternamente permanente nella propria caparbia, dal momento che questa si caratterizza come infinito posizionarsi in un certo modo rispetto alla vita, indipendentemente dal fatto che essa sia eterna o meno:²⁹ pertanto, l'immortalità necessaria alla natura sostanziale del soggetto potrebbe anche essere soddisfatta se pensata nei termini di un'infinita permanenza della propria concezione di vita anche oltre la temporalità dell'esistenza.

Dunque se l'uomo è per Rosenzweig un sé che, grazie alla propria libera volontà, può assumere una specifica e permanente concezione di vita che ne regoli l'agire rispetto al mondo, per Kant il soggetto pratico è pensabile come una sostanza la quale, in forza della propria libertà, può autonomamente formare le massime con cui regolare il proprio agire rispetto ai fenomeni: il parallelismo tra le due posizioni sembra ora esplicitato. Rimane, tuttavia, un'ultima questione da affrontare, quella della legge morale, che per Kant è di vitale importanza, mentre per Rosenzweig è liquidabile in poche battute. Nella prima parte della *Stella*, infatti, egli si limita ad affermare che

l'etica è e resta una parte della concezione del mondo. Il rapporto speciale che la concezione della vita [afferente invece all'elemento uomo] intrattiene con l'etica è soltanto quello di una contrapposizione particolarmente intima, proprio perché esse paiono toccarsi, anzi pretendono ricorrentemente entrambe di contribuire a risolvere ciascuna i problemi dell'altra.³⁰

Purtroppo, la spiegazione di questo peculiare rapporto tra etica e sé, sintesi del sì e del no dell'uomo, viene fornita nel giro di poche righe. Rosenzweig afferma semplicemente che «per il sé, tutto questo [=il mondo, in particolare il la legislazione universale] è soltanto qualcosa che egli possiede».³¹ Con questo, intende affermare che la dimensione morale del mondo, con la sua legislazione universale, sia un presupposto presente nella costituzione del soggetto ma che egli può anche disconoscere, dal momento che l'unica etica a cui si vincola è quella che egli fa

²⁹ Si noti che Rosenzweig non esclude la possibilità di modificare la propria concezione di vita lungo la propria esistenza ma che ogni concezione, quando viene assunta veramente dall'uomo, lo è nella forma della permanenza; ciò che è infinito è il sì dell'uomo, non la sua esistenza, che non ha nulla a che fare con la natura meta-etica dell'elemento (cfr. *ibid.*, 64-65).

³⁰ *Ibid.*, 11.

³¹ *Ibid.*, 73-74.

propria tramite la scelta autonoma della volontà.³² Sembrerebbe dunque che Rosenzweig tenti di percorrere un sentiero difficile: da un lato affermare la presenza di una legislazione universale (del mondo) al sé (dell'uomo), dall'altro aggiungere che essa non abbia alcuna forza di imporsi poiché il sé è libero di costituirsi la propria concezione di vita, che può certo adeguarsi alla legge universale ma non ne è vincolata. A mio avviso, tale posizione, presenta dei non trascurabili parallelismi con quella kantiana circa l'imperativo categorico e del suo rapporto con le massime.³³ L'imperativo categorico è, per Kant, la forma della legislazione universale di un ipotetico – successivamente postulato – mondo intellegibile presente al soggetto; è il *modo formale* in cui una supposta legislazione universale può venire pensata dalla ragione.³⁴ Questa formulazione si riferisce direttamente alla costituzione di massime, che sono, potremmo dire, la *traduzione soggettiva* della legge morale, cioè della forma di una legislazione universale assunta appunto dal soggetto nella forma dell'imperativo categorico.³⁵ Nonostante l'ermeticità di Rosenzweig sulla questione del rapporto tra etica e sé meta-etico, anche in questo caso l'ipotesi di una vicinanza di fatto tra la sua concezione e quella di Kant non sembra del tutto fuori luogo; per tentare di dirimere la questione, tuttavia, si richiederebbe un'analisi più approfondita del pensiero dei due filosofi rispetto a ciò che è consentito all'economia di questo testo. È probabile che se esiste una sostanziale distanza tra i due autori, questa si ponga proprio sul rapporto tra mondo intellegibile (con la sua legislazione universale) e soggetto, sebbene mi sembra esistano validi indizi per mettere in discussione l'eventualità di una discordanza.

Quel che sembra più sicuro è invece che la concezione di soggetto sostanziale kantiano ed elemento uomo rosenzweighiano siano accostabili. Così come il mondo, anche l'uomo della *Stella* sarebbe nient'altro che un fatto trascendentale che si impone alla ragione e con cui il pensiero non può non fare i conti, indipendentemente dalla corrispondenza a un oggetto reale.

³² Cfr. *ibid.*, 74.

³³ Cfr. *KdpV*, 61-63.

³⁴ Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 188-192.

³⁵ Cfr. *ibid.*, 193-195.

1.4. Dio come ente assoluto

Dopo aver affrontato mondo e uomo, è ora necessario addentrarsi nel cuore della seconda critica operata da Bonola nei confronti di Rosenzweig e che verte tutta sull'apparente *scorciatoia culturale* che questi avrebbe adoperato per presentare l'elemento Dio come egualmente fattuale rispetto agli altri due. Conseguentemente a come si è impostata la trattazione sin qui, il tentativo di rispondere sarà concentrato sul mostrare come per Rosenzweig tale fattualità sia fondata su una prospettiva trascendentale.

Come abbiamo già potuto osservare,³⁶ l'autore della *Stella* è persuaso della non ingenuità di una posizione atea e, anzi, è convinto del fatto che la domanda fondamentale circa Dio sia proprio quella intorno alla sua esistenza. Già solo questa constatazione mette fortemente in dubbio la correttezza della critica di Bonola; tuttavia, è evidente che serva un maggior approfondimento della questione per fugare definitivamente ogni dubbio. Non si può negare che, effettivamente, nell'Introduzione alla prima parte della *Stella*, sezione in cui si dovrebbero presentare i tre elementi sorgenti dalla frantumazione del Tutto, l'evidenza di Dio sia trattata in maniera più sbrigativa rispetto a quella degli altri due. Se infatti l'uomo si mostra in seguito al sentimento della morte e il mondo nel combinato disposto di evidenza dei fenomeni, sottrazione rispetto all'uomo e distinzione dalla dimensione formale del pensiero, sembra quasi che Dio emerga semplicemente come un terzo non escludibile a priori in quanto non riconducibile né al mondo né all'uomo;³⁷ nulla si aggiunge oltre a ciò. Si può probabilmente concedere che Rosenzweig parta da una posizione culturale già orientata verso la credenza nell'esistenza di Dio e che per questo motivo l'argomentazione presentata sia stata percepita come sufficientemente chiara, ma non si può negare che venga percorsa una via argomentativa, per quanto ermetica. Una via forse più agevole per tentare di esplicitare il modo in cui Rosenzweig intende la fattualità dell'elemento divino è probabilmente quella delle lezioni del 1921-1922. Nel ciclo dedicato alla scienza di Dio, infatti, l'autore adotta una progressione più lineare della trattazione, procedendo con maggior analiticità rispetto alla *Stella*.

³⁶ Cfr. *supra* §III, 1.2.

³⁷ «La creaturalità che noi avevamo preteso per il mondo, al fine di salvare l'ipseità propria dell'uomo, fa sì che anche Dio sfugga dal mondo. L'uomo meta-etico è il fermento che divide l'unità logico-fisica del cosmo in mondo meta-logico e Dio meta-fisico» (*DSdE*, 16).

Nella prima lezione, Rosenzweig spiega come ad ognuno dei tre elementi corrisponda un *organo* di conoscenza.³⁸ Il primo è quello dei *sensi*, che si occupano della conoscenza del mondo – o meglio, dei fenomeni che lo costituiscono – mentre il secondo è quello dello *spirito*, inteso come sensibilità verso i vissuti dell'esperienza coscienziale dell'uomo. Se si adoperassero i sensi per conoscere anche Dio si ricadrebbe nel panteismo, mentre, se si tentasse lo stesso con lo spirito, nello spiritualismo; in entrambi i casi si sarebbe ridotto Dio a uno degli altri due elementi, contraddicendo in primo luogo la loro stessa natura. Rimangono dunque solo due possibilità: che esista un terzo organo o che l'unico accesso a Dio sia quello della mistica, che vorrebbe guadagnare Dio al prezzo del disconoscimento di mondo e uomo, rifiutando tanto i sensi quanto lo spirito.³⁹ Ma un terzo organo esiste ed è la *vita*, intesa come unità della molteplicità delle dimensioni dell'essere umano in un unico organismo e resa possibile, per noi, dall'unità sistemica che include anche sensi e spirito: l'anima.⁴⁰ La tesi di Rosenzweig è che, quasi come si prospettasse un discorso esistenziale *ante litteram*, sia sul campo della semplice esistenza in vita che si giochi la conoscenza di Dio.

Le tre lezioni seguenti si occupano di mostrare come l'ipotesi dell'esistenza di Dio risulti *obbligata* in seguito a una seria riflessione sulla vita.⁴¹ Questa si caratterizza essenzialmente come *unità* della molteplicità delle dimensioni che costituiscono il vivente; non solo, essa si caratterizza come un processo progressivo che va da un'unità minima, alla nascita, verso un compimento dato al momento della morte, momento in cui la singola vita si unifica al massimo grado.⁴² Ora, Dio compare sulla scena del pensiero proprio come il sommo vivente, come il vivente che si fa eternamente unità e che unifica in un'unica vita ogni ente. Esso è l'essere sommo, non in quanto ricettacolo di ogni perfezione pensabile – queste saranno piuttosto analiticamente comprese nella sua definizione – ma poiché punto ideale di sintesi

³⁸ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, 65-67.

³⁹ Vale la pena ricordare come Rosenzweig spenda parole di dura condanna verso la mistica già nella *Stella* (cfr. *DSdE*, 213-216).

⁴⁰ «Che organo ci resta dunque? Nessuno, se fossimo veramente costituiti soltanto da sensi e spirito? Ma l'*anima* unifica sensi e spirito. Esiste un organo proprio di questo uomo intero *unificato*? Sì. La vita» (*ibid.*, 66).

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 67-84.

⁴² «Il sapere [relativo all'organo *vita*] è sapere della propria unità. Precisamente: volere la propria morte. Perché solo la morte trasforma la vita in unità» (*ibid.*, 71).

massima di ogni dimensione e condizione pensabile per un qualsiasi ente.⁴³ Nella terza lezione si evidenzia come ciò si mostri tramite la nominazione: essa infatti è *teofora*, poiché un nome rimanda sempre – tanto quelli delle cose quanto quelli di persone – a un'unità data dall'esterno, cioè al fatto che essa possa essere solo riconosciuta e dunque, in qualche misura, conferita.⁴⁴ In ultima analisi, dunque, i nomi rimandano a una sorgente del processo di unificazione che, secondo diversi gradi e misure, coinvolge ogni oggetto del pensiero e dunque deve essere a priori tanto rispetto al mondo quanto all'uomo. La quarta lezione, infine, tira le conclusioni di quanto affermato fino a quel momento, evidenziando come Dio sia un'ipotesi alternativa a quella dell'antropomorfismo: o egli esiste come principio a priori di ogni possibile unificazione, e dunque di ogni pensiero, o si tratta solo di un'idea che si costruisce in noi in conseguenza alle unificazioni del pensiero che noi operiamo.⁴⁵

Interrompiamo momentaneamente l'analisi del ciclo di lezioni per notare come, a questo punto, la questione di Dio sia impostata in maniera molto simile a come viene posta da Kant nella *Dialettica trascendentale* della prima critica. Lì viene affermato infatti che la terza idea trascendentale viene costituita dalla ragione tramite una sintesi somma e assoluta di tutte le condizioni degli oggetti del pensiero, come punto di convergenza di ogni principio di sintesi (unificazione) operante per una rappresentazione in generale.⁴⁶ A un primo sguardo, potrebbe sembrare che Kant presenti Dio secondo l'ipotesi dell'antropomorfismo, dal momento che la sua idea è esplicitamente presentata come opera della ragione, ma in verità, che l'idea sia una costruzione del soggetto significa semplicemente che si presenta fattualmente ad esso, proprio come per Rosenzweig la vita presenta l'idea di Dio a priori di una sua eventuale esistenza. Il fatto che a tale apparenza trascendentale corrisponda o meno un'esistenza reale rimane una questione aperta e indecidibile in sede teoretica.

⁴³ Si noti come già a questo punto risuoni la definizione kantiana dell'idea di Dio come «unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale» (*KdrV*, 579).

⁴⁴ «Tanto i nomi di cose quanto i nomi propri sono teofori. I nomi di cose mediante la loro traducibilità. I nomi propri mediante il loro carattere augurale» (F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, 77).

⁴⁵ «Ci troviamo dunque [...] davanti all'aut aut della questione dell'esistenza in tutta la sua incisività [...] Se egli esiste, noi siamo teomorfi [...] Se egli non esiste, la sua immagine è antropomorfa» (*ibid.*, 82).

⁴⁶ Cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 143-146

Riprendendo le lezioni, si osserva nella quinta l'inizio della seconda parte del percorso argomentativo. Rosenzweig imbecca la strada dell'ipotesi dell'esistenza e ne mostra, prima, a quali condizioni essa risulti coerente e, successivamente, le conseguenze che essa comporterebbe. Innanzitutto, si evidenzia come l'esistenza di Dio sembri in se stessa contraddittoria; o meglio, che se Dio esistesse, la sua eternità sarebbe contraddetta dall'esistenza del mondo e dell'uomo.⁴⁷ Sorprendentemente, Rosenzweig concede che le cose stiano davvero così e afferma dunque che l'unica via di uscita possibile dal rifiuto dell'ipotesi dell'esistenza è che Dio sia il creatore di mondo e uomo e che nel creare rinneghi la propria eternità, temporalizzando il proprio volere.⁴⁸ Perché poi tale "acquisto" del tempo da parte di Dio non si risolva in una sua dissoluzione e ritiro al pari della divinità per come è concepita dal deismo classico, egli deve aver temporalizzato anche la propria eternità, estendendola a tutta la durata della creazione nella forma di una legge universale. Del governo di Dio sul creato, dunque, tratta la sesta lezione.⁴⁹ Solo se Dio è creatore e governatore, egli può aver *contraddetto temporaneamente* se stesso senza che ciò comporti una contraddizione formale della nostra idea di lui, dal momento che nulla della sua eternità verrebbe formalmente negato. Dio sarebbe sì l'eterno essere sommo, ma che lascia spazio di esistenza anche ad altro da sé, conducendo allo stesso tempo ogni esistente verso la propria unità originaria. In questo senso, anche la legge universale data da Dio non diventerebbe un semplice fatto del mondo, ma sarebbe orientata verso un compimento, realizzato istante per istante secondo il volere del legislatore tramite le sue creature.⁵⁰

Giunto a questo punto, nella settima lezione, Rosenzweig si occupa di illustrare come il pensare un eventuale Dio realmente esistente comporti delle conseguenze ben precise proprio a causa delle condizioni di possibilità di coerenza di tale ipotesi. Si è visto, al termine della lezione precedente, come sia necessario pensare a un governo di Dio, orientato a un compimento del processo di unificazione,

⁴⁷ Ciò, evidentemente, poiché la loro condizione di temporalità, divenienza, sofferenza e precarietà minerebbero alla radice l'idea di un principio di unificazione sommo (cfr. F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, 85)

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 86-89.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 89-94.

⁵⁰ Si noti come la presente esposizione sia del tutto sovrapponibile a quella operata nella *Stella*, specialmente nel presentare la redenzione (cfr. *supra* §I, 2.3.).

eterno e temporalizzato e che ha preso avvio con la creazione. Per identificare ora le modalità di quell'ipotetico compimento, si deve partire dagli aneliti intrinseci alla costituzione del mondo e dell'uomo.⁵¹ Il primo sembra costituirsi secondo un orientamento strutturale verso la *felicità*. Con tale termine, Rosenzweig intende una non meglio definita – si ricordi che le fonti a disposizione sono appunti in vista delle lezioni – «*felicità della pace (nirvana, morte)*», espansa poco più oltre con l'espressione «*felicità dei sensi*».⁵² Evidentemente, le parole scelte non permettono di chiarire in maniera inequivocabile cosa Rosenzweig volesse significare con il termine *felicità*, ma il riferimento ai sensi, unito all'ormai chiarita concezione che egli ha del mondo, mi sembra in grado di suggerire un'ipotesi ermeneutica abbastanza solida. Ritengo che per Rosenzweig la felicità a cui anela il mondo sia da intendere in maniera analoga al *regno* di cui si tratta nella *Stella*: l'unità sistemica di tutti i fenomeni, finalmente in pace tra loro, che si costituisce come un *tutto vivo*, cioè, appunto, sommamente unificato al termine della propria esistenza temporale.⁵³ L'anelito dell'uomo, invece, è quello della *perfetta bontà*, della realizzazione della perfetta armonia tra legge morale oggettiva e adesione ad essa soggettiva.⁵⁴ I due aneliti sono però reciprocamente escludenti, poiché rappresentano la totale e infinita unificazione di mondo e uomo in se stessi. La realizzazione di uno dei due sembrerebbe implicare l'impossibilità dell'altro. Infatti, per la piena realizzazione della felicità mondana, dovrebbe essere negata ogni soggettualità umana, dal momento che essa risulterebbe un punto di rottura della perfetta armonia sistemica e necessitata di ogni cosa.⁵⁵ Al contrario, la perfetta adesione alla legge morale da parte dell'uomo lo renderebbe totalmente autonomo da ogni rapporto causale con qualsiasi altro ente, spezzando l'unità cosmica. L'unico modo perché entrambi gli aneliti si realizzino è che sia Dio a conciliarli, in un'opera di suprema unificazione tra i due; e

⁵¹ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, 94-96.

⁵² *Ibid.*, 95-96.

⁵³ Cfr. *supra* §I, 2.3.

⁵⁴ Fortunatamente, in questo secondo caso, Rosenzweig esplicita il senso dell'espressione utilizzata: «l'eterna incrollabilità della legge morale viene ammorbidita dalla promessa della perfetta bontà. Poiché il tendere ha un fine. (Anima bella)» (F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, 95). In particolare, l'espressione tra parentesi è un esplicito riferimento a *Über Anmut und Würde* di Friederich Schiller.

⁵⁵ In questo senso, è forse più comprensibile l'uso della parola *nirvana* da parte di Rosenzweig: non è fuori luogo supporre che ai suoi occhi lo stato anelato dal buddismo rappresenti la negazione della soggettualità meta-etica (cfr. *DSdE*, 58).

così, egli si presenterebbe come fondazione necessaria per la realizzabilità di ogni anelito. Nell'ultima lezione viene, infine, presentato il criterio per verificare se ciò che fino a questo momento è stato solo ipotizzato, l'esistenza di Dio, sia reale: l'esperienza ripetuta della contraddizione tra parvenza del governo divino – in quanto necessario al compimento di tutti i fini pensabili – e osservazione di fatti che sembrano suggerire la casualità degli eventi. Tale esperienza, incapace di dimostrare alcunché, assume i connotati dell'unificazione di una vita, che avviene progressivamente istante per istante; che Dio esiste non si può dimostrare, ma lo si può solo sperimentare esistenzialmente nella perpetuazione della sua *non congedabilità* nonostante ogni prova contraria.⁵⁶

Si è giunti, a questo punto, a un altro notevole parallelismo tra Rosenzweig e Kant, in particolare con quanto questi afferma nella terza critica, nella *Dottrina del metodo*, circa la fisicoteologia e l'eticoteologia.⁵⁷ Esse sarebbero delle discipline condotte tramite serie di giudizi riflettenti che, in seguito a considerazioni di tipo teleologico, giungerebbero ad affermare l'esistenza di Dio, seppur sempre in via regolativa. Infatti, la possibilità che tanto il mondo quanto il soggetto morale sostanziale siano orientati a un proprio fine ultimo e che tali fini non siano in contraddizione tra loro è data solo dall'ipotesi che esista un essere sommo capace di comporre tali fini.⁵⁸ Si può pertanto concludere che Rosenzweig imposti il proprio discorso su Dio in maniera molto simile a come fa Kant: anch'esso, come mondo e uomo si presenta al pensiero come fatto trascendentale sulla cui consistenza di realtà la ragione è impossibilitata a esprimersi ma che comunque non si lascia ridurre con certezza a mera illusione e che, al contrario, sembra fornire le prove sufficienti per rimanere plausibile – ma solo plausibile – nonostante tutto.

⁵⁶ «Un pensiero da solo può essere sbagliato. Un fatto da solo può essere un inganno. Ma un pensiero e un fatto che necessariamente sempre di nuovo, *sebbene* non coincidano, sempre di nuovo s'incontrano, allora sono entrambi reali, il fatto e il pensiero [...] Non esiste una *dimostrazione* dell'esistenza di Dio. Ma non perché Dio è Dio, ma perché una dimostrazione è soltanto una dimostrazione [...] Dio si deve inverare [...] Il suo secondo invera il suo primo» (F. ROSENZWEIG, *Dio, uomo e mondo*, 100-102).

⁵⁷ Cfr. *KdU*, 583-607.

⁵⁸ «La teologia fisica [= fisicoteologia] ci spinge certamente a cercare una teologia, ma non può produrne alcuna» (*ibid.*, 597). «Dovremo pensare tale essere [originario] non solamente come intelligenza e come legislatore per la natura, ma anche quale supremo capo legislatore in un regno morale dei fini» (*ibid.*, 605).

1.5. Il nuovo pensiero come applicazione gnoseologica dell'idealismo trascendentale

Dopo aver mostrato come sia possibile rilevare nell'impianto teoretico di fondo della *Stella* delle notevoli somiglianze rispetto alla critica kantiana, in particolare riguardo l'unità sintetica dell'appercezione e le tre idee trascendentali, è ora possibile affrontare il primo e più generale dei rilievi presentati da Bonola. Questi afferma che, nonostante il rigetto di un panlogismo idealistico, Rosenzweig assuma di fatto una logica con pretese analoghe di assolutezza. Si potrebbe concordare con Bonola su questo senza che ciò costituisca una contraddizione rispetto la pretesa di Rosenzweig di affrancarsi da ogni gnoseologia idealista. Egli infatti evidenzia come base teoretica essenziale dell'idealismo «il concetto di produzione»,⁵⁹ cioè il dispositivo logico che cerca di rendere ragione della sintesi del pensiero rispetto alla molteplicità fenomenica mondana. L'idealismo sarebbe il tentativo di dare consistenza reale al *forse* del mondo, che verrebbe *disinnescato* ancor prima di presentarsi in tutta la sua drammaticità. Infatti, per tentare di risolvere a priori le difficoltà derivanti dal pensare il mondo nei termini di un $B=A$,⁶⁰ la ragione che pretende di fondarsi solo su se stessa escogita un modo per affermare la realtà del mondo al prezzo di invertire i rapporti dell'uguaglianza sopra indicata. Per ottenere ciò si avrebbe bisogno di presentare una logica di proporzionalità tra *produttore* (Dio, secondo un'impostazione emanazionista antica; Io, cioè pura soggettualità conoscente, secondo una produttivistica contemporanea) e *prodotto* (mondo). Il primo assumerebbe la forma di un $A=A$ – nel caso di Dio correttamente, in quello dell'Io abusivamente – e per risultare proporzionale al mondo, questo dovrebbe essere un $A=B$;⁶¹ ciò comporterebbe pensare agli oggetti di conoscenza come prodotti *reali* del pensiero, che informerebbe con un a priori logico una materia caotica.⁶² Invece, come si è già potuto osservare,⁶³ per Rosenzweig il pensiero è funzione

⁵⁹ *DSdE*, 139.

⁶⁰ Cioè di un insieme di molteplici che si universalizzano tramite il pensiero che li sintetizza secondo universali (cfr. *supra* §I, 2.2.).

⁶¹ Vi sarebbero altre due conseguenze fondamentali a causa di questa impostazione. Prima di tutto, si otterrebbe una spaccatura insanabile interna all'uomo: al suo posto esisterebbero una soggettualità conoscente ($A=A$) non più formalmente distinguibile da una soggettualità divina e una individualità etica, dai tratti distorti, del singolo membro della specie umana, caratterizzato come un particolare necessitato a conformarsi alla legge universale ($B=A$). In secondo luogo, $A=A$ diventerebbe la forma non più di Dio, ma del puro pensiero, dello Spirito, della soggettualità conoscente ipostatizzata (cfr. *DSdE*, 146-148).

⁶² Cfr. *ibid.*, 139-141.

⁶³ Cfr. *supra* §III, 1.2.

puramente formale di unificazione della molteplicità; pertanto, gli oggetti della conoscenza risultano prodotti del pensiero non in senso reale, bensì *trascendentale*. Di conseguenza, la realtà del mondo sarebbe solo supponibile come ideale, fintantoché il discorso si svolge sul piano degli elementi, e ciò che si potrebbe affermare con certezza teoretica sarebbe invece la sintesi operata dal pensiero che costituisce i propri oggetti unificando il molteplice mondano tramite la propria forma di unità. Dunque, si può affermare che a guidare la *Stella* vi sia la convinzione che per salvaguardare la possibilità di un realismo empirico, si debba sostenere un idealismo trascendentale, poiché, al contrario, senza una netta distinzione tra questi due livelli, l'idealismo si sovraestenderebbe prendendo per sé l'interezza della "scena" teoretica.

2. Il difficile rapporto tra Rosenzweig e Kant

Alla luce di quanto affermato nel precedente paragrafo, è lecito chiedersi se esso non sia troppo "ottimista" nel suggerire una forte continuità tra la critica kantiana e il *nuovo pensiero*, realtà che risulta contraddittoria rispetto a quanto affermato da Rosenzweig stesso. La questione, a questo punto, appare particolarmente spinosa: in questo elaborato, ho sostenuto la tesi di una sostanziale continuità tra il pensiero di Kant e quello di Rosenzweig e ciò è evidentemente opposto rispetto all'autocomprensione che quest'ultimo aveva del suo stesso sistema. Poiché, però, ritengo siano stati forniti sufficienti prove a sostegno della tesi che intendo qui presentare, non è certo possibile proseguire senza prima aver considerato come Rosenzweig affermi più volte lungo la *Stella* che, nonostante alcune felici intuizioni, Kant sia infine ricaduto nell'errore idealista, ovviamente incompatibile con il *nuovo pensiero*.

Per trattare questa questione, ritengo sia opportuno soffermarsi abbastanza diffusamente su quelle porzioni di testo della *Stella* in cui Kant viene citato – direttamente o indirettamente – per tentare di costruire un quadro il più possibile esaustivo di come Rosenzweig avesse inteso la filosofia kantiana e in quali termini la accogliesse o rifiutasse, rimandando poi a un secondo momento la proposta di una lettura di non conflittualità tra i due filosofi, a prescindere da quanto affermato da Rosenzweig stesso.

2.1. Kant come il primo a intuire un'uscita dall'idealismo

Nella prima parte della *Stella*, alla figura di Kant e al suo pensiero viene riservata una posizione alquanto singolare: più volte, infatti, egli viene indicato come colui che, per primo all'interno della tradizione filosofica, avrebbe intuito qualcosa della natura degli elementi. La prima menzione di Kant è collegata all'introduzione della nozione di *carattere* dell'uomo,⁶⁴ che egli per primo avrebbe tentato di formalizzare in termini filosofici rigorosi. Kant infatti avrebbe evidenziato la natura *altra* del soggetto etico umano rispetto a ogni altro essere, garantendone così una sorta di indipendenza ontologica rispetto al mondo. Purtroppo, però, non sarebbe riuscito a derivare da questa intuizione la frantumazione del Tutto, che sarebbe stato "salvato" dalla posizione di una legislazione universale sotto cui ogni soggetto ricadrebbe. Abbiamo già osservato gli sviluppi di questa specifica comprensione dell'etica kantiana da parte di Rosenzweig, tentando anche di mostrare come essa non sia necessariamente antitetica rispetto a quella originale.⁶⁵

Nel capitolo dedicato all'analisi dell'elemento meta-etico viene più volte ribadito, poi, che Kant avrebbe correttamente evidenziato la natura della libertà, in termini esplicitamente riconosciuti come analoghi a quelli utilizzati nella *Stella* per parlare del no dell'elemento uomo.⁶⁶ L'intuizione del carattere, dunque del sì, deriverebbe pertanto dalla corretta comprensione del no; il problema sarebbe sorto proprio da questa inversione della conoscenza che, partendo erroneamente dalla negazione del nulla, non avrebbe permesso di cogliere la posizione infinita del non-nulla. Queste considerazioni gettano una luce anche sul passaggio che introduce l'intero capitolo sull'uomo.⁶⁷ Qui, Rosenzweig afferma che Kant è stato il primo a riconoscere la problematicità dell'io e di averla distinta in due sezioni fondamentali: quella dell'*io conoscente* e quella dell'*io volente*. Riguardo quest'ultimo, egli ha affermato «che la moralità vera e propria, merito e colpa delle azioni, anche delle nostre azioni, ci rimane sempre celata [e affermando ciò] costituisce una psicologia negativa».⁶⁸ Kant, secondo Rosenzweig, avrebbe dunque mostrato non solo il no dell'uomo ma anche che esso sia un *non-oggetto* di conoscenza. Lo stesso, avrebbe

⁶⁴ Cfr. *DSdE*, 10.

⁶⁵ Cfr. *supra* §III, 1.3.

⁶⁶ Cfr. *DSdE*, 67-71.

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, 62.

⁶⁸ *Ibid.*, 62.

in realtà anche operato per mondo e Dio, sebbene in maniera meno chiara e con un taglio idealistico.⁶⁹

Kant, inoltre, viene menzionato anche nell'introduzione dell'elemento metafisico, in particolare in rapporto alla cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio.⁷⁰ Secondo Rosenzweig, infatti, essa sarebbe l'apice del tentativo della filosofia di "zittire" il discorso teologico ogni volta che questo pretende di affermare l'esistenza di Dio. Poiché il sì di Dio si configura come natura infinita, esso si pone, già solo in forza di ciò, in una posizione di indecidibilità della sua esistenza rispetto alla ragione, come abbiamo già osservato.⁷¹ Ora, il metodo più semplice e sbrigativo per risolvere il problema da un punto di vista filosofico è rifugiarsi nell'identità di essere e pensiero, estendendola ben oltre i limiti del mondo – per cui già risulterebbe falsa, in realtà – fino a Dio. Kant sarebbe stato il primo a svelare l'inganno dietro questa strategia, affermando una rigida separazione tra essere e pensiero.⁷²

In generale, dunque, si può notare come Rosenzweig, nella prima parte della *Stella*, affermi esplicitamente una consonanza tra la propria concezione degli elementi e la filosofia kantiana, sebbene affermi allo stesso tempo che «il nostro ulteriore sviluppo ci porterà ancora in prossimità di Kant, sia pur sempre in prossimità unicamente delle sue intuizioni».⁷³ L'impressione generale che si ricava da queste prime menzioni è, pertanto, che Rosenzweig non sia pronto a riconoscere a Kant niente più che felici intuizioni, pur geniali, della verità sugli elementi e che però tali intuizioni siano state riassorbite all'interno di un sistema rimasto fedele all'impresa idealistica. Pur ammettendo che Kant abbia riconosciuto, dunque, alcune crepe all'interno del poderoso edificio dell'idealismo, si conclude che egli, invece che sfruttarle per abbatterlo una volta per tutte, abbia piuttosto tentato il complesso

⁶⁹ «Di tutti i pensatori del passato il solo Kant [...] ha indicato la via che noi percorreremo. Perché proprio lui che dissolse le tre scienze "razionali" che aveva di fronte, da questa dissoluzione non è stato ricondotto ad un'unica ed universale disperazione nei confronti della conoscenza. Anzi osò, sia pure a tentoni, il grande passo e formulò il nulla del sapere non più come unico e semplice ma come triplice» (*ibid.*, 22). Un'affermazione simile era già stata introdotta poche pagine prima (cfr. *ibid.*, 19).

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 17-18.

⁷¹ Cfr. *supra* §III, 1.4.

⁷² In questo evidentemente ponendosi su una linea comune con Rosenzweig e mostrando un ulteriore indizio a favore di una convergenza tra il discorso sul rapporto essere e pensiero rosenzweighiano e quello critico-trascendentale kantiano (cfr. *supra* §III, 1.1.).

⁷³ *DSdE*, 67.

compito di farle rientrare all'interno di quel progetto architettonico che iniziava ad apparire instabile.

2.2. Kant come un raffinato idealista

Nella seconda parte della *Stella*, Kant viene nominato e citato secondo una prospettiva nettamente diversa rispetto a quanto accade nella prima. La lettura che ne viene proposta è, per certi versi, in continuità con l'idea che egli abbia intuito qualcosa della verità degli elementi, affermando che abbia poi comunque perseguito una via idealistica, inficiando così anche le felici intuizioni di cui era stato capace. La prima menzione in questo senso è posta nella sezione dedicata alla metafisica idealistica, in cui Rosenzweig illustra le conseguenze dell'inversione idealistica della struttura del mondo in $A=B$. Ho già trattato la questione nei suoi termini generali, pertanto ora mi concentrerò precisamente solo sul punto riguardante Kant.⁷⁴ In questa sezione si fa riferimento alla *cosa in sé*, quel particolare polo teoretico di cui l'idealismo non potrebbe fare a meno una volta pensato il mondo in termini di $A=B$. Come si è già visto, se si attribuisce al mondo questa struttura logica, ne consegue che il produttore del mondo non possa che essere un $A=A$, sia esso Dio o un supposto Spirito, che andrebbero comunque a coincidere.⁷⁵ Ciò che si aggiunge nel passaggio qui considerato è la necessità che vi sia un $B=B$ su cui l'azione del soggetto produttore operi per produrre il mondo. Questa sarebbe dunque la cosa in sé che, assumendo i connotati di un $B=B$ sarebbe un particolare assolutamente chiuso in sé stesso. Evidentemente, anche in questo caso si tratterebbe di una contraffazione, poiché l'idealismo avrebbe inventato questa supposta entità e l'avrebbe confusa con l'individualità del soggetto meta-etico. Rosenzweig afferma che Kant fu il primo a intuire una sorprendente *radice comune* tra cosa in sé e carattere soggettuale ma che, in quanto idealista, non sarebbe stato in grado di utilizzare tale intuizione per mettere in dubbio l'intero impianto teoretico su cui si muoveva. Questo fatto si sarebbe ripetuto in maniera analoga in campo estetico.⁷⁶ L'oscura radice comune tra soggetto e cosa in sé teorizzata da Kant, infatti, avrebbe aperto la via a una concezione idealistica del bello e dell'arte, fino ad allora mai veramente inserita in maniera

⁷⁴ Cfr. *DSdE*, 145-146.

⁷⁵ Cfr. *supra* §III, 1.5.

⁷⁶ Cfr. *DSdE*, 151.

propria in un sistema. L'idealismo avrebbe finalmente potuto *addomesticare* l'arte, mostrandola come fatto comprovante le proprie pretese:

l'arte divenne per l'idealismo la grande giustificazione del suo modo di procedere; se gli s'insinuava il dubbio circa l'ammissibilità del suo metodo del puro produttore "panlogistico", gli bastava rivolgere lo sguardo all'opera d'arte, prodotta dallo spirito e tuttavia realtà naturale, per aver di nuovo la coscienza tranquilla. L'opera d'arte affondava le radici nella stessa notte incolore e pre-mondana dello spirito puro e tuttavia germogliava nella bella prateria verde dell'esserci. Così l'arte apparve essere un estremo, al tempo stesso attestazione favore del metodo del pensiero, cioè *organon*, e (il passo era breve ed era già stato preparato da Kant nel rinvio alla "radice comune") manifestazione visibile di un "assoluto".⁷⁷

Più avanti nel testo, nel capitolo sulla redenzione, Rosenzweig ritorna, per un'ultima volta, sull'etica kantiana. Al termine della presentazione dell'etica tipicamente religiosa dell'Islam, fondata sulla non inversione del sì del carattere meta-etico e che comporta una moralità puramente sottomessa al dovere codificato secondo una legge. Il riferimento è ovviamente dato in rapporto alla concezione di dovere nei confronti della legge morale universale dell'etica kantiana, che potrebbe sembrare del tutto analoga a questa concezione.⁷⁸

L'ultima menzione riservata a Kant in tutta la *Stella* si trova ancora nel capitolo dedicato alla redenzione,⁷⁹ in particolare nella sezione grammaticale in cui si tratta della frase-matrice che la caratterizzerebbe secondo la forma di un *e* che unisce le parole-matrici della creazione e della rivelazione.⁸⁰ In particolare, Rosenzweig si concentra sul mostrare come questa impostazione del discorso si discosti da una di tipo sintetico che è invece propria dell'idealismo e di cui Kant sarebbe il primo a trattare. Egli ritiene, infatti, che la concezione di una sintesi *creativa* che *realmente* produce il fenomeno a partire da una materialità totalmente passiva in quanto data sia lo stratagemma teoretico adoperato per assicurare che, in fondo, la realtà che ne consegue non sia altro che la stessa ragione idealistica, che si servirebbe di una materia falsamente resistente ad essa solo per potersi riaffermare.

⁷⁷ *Ibid.*, 151.

⁷⁸ «Questa religiosità dimessamente obbediente [cioè quella dell'Islam] ritrova stranamente il suo esatto corrispettivo nella religiosità laica della libera sottomissione alla legge universale che l'epoca moderna ha cercato di sviluppare per se stessa, ad esempio nell'etica di Kant e dei suoi seguaci [...] in opposizione all'esuberanza inquietante e imprevedibile del santo» (*ibid.*, 225).

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, 237-238.

⁸⁰ Cfr. *supra* §I, 2.3.

Ciò sarebbe stato portato a termine eminentemente dalla teoria dialettica hegeliana, che avrebbe posto l'antitesi non come una dimensione originaria della realtà ma come semplice momento logico che permette alla tesi di ristabilirsi con maggior forza in quanto sintesi. Il risultato, sarebbe dunque proprio quell'impero assoluto della ragione, agognato fin dagli albori della storia della filosofia, ottenuto al prezzo di eliminare dalla realtà tutto tranne la ragione stessa e i suoi prodotti, fondati però esclusivamente su di essa.⁸¹

2.3. Una possibile conciliazione tra Rosenzweig e Kant

L'analisi condotta nelle sezioni precedenti del presente paragrafo mostra una lettura abbastanza netta di Kant da parte di Rosenzweig. Se, da un lato, al padre della critica trascendentale vengono riconosciuti alcuni meriti, in particolare riguardanti l'intuizione di alcune verità sugli elementi – soprattutto sull'uomo – è pur vero che egli venga inserito a pieno titolo all'interno della tradizione idealistica. In particolare, le accuse che Rosenzweig muove nei suoi confronti sono riassumibili in questo: egli avrebbe sposato, di fatto, la concezione produttivistica del mondo (passaggio da $B=A$ ad $A=B$), dovendo poi derivare da ciò tanto la teoria di una cosa in sé posto aldilà della conoscibilità, dunque abbracciando una teoria gnoseologica di tipo dialettico-sintetica, quanto quella di un'etica del puro dovere. Alla luce di queste considerazioni, sembrerebbe davvero fuori luogo suggerire ciò che si è affermato all'inizio di questo capitolo, cioè che, in realtà, tutto il *nuovo pensiero* prenda avvio da una posizione di fatto in continuità con i punti focali della critica trascendentale; nonostante ciò, le analogie tra le due posizioni che si sono elencate rimangono. C'è forse un modo per sciogliere quello che sembra inestricabile? È possibile far convivere l'evidenza di un'accusa di idealismo nei confronti di Kant da parte di Rosenzweig e l'impressione che la *Stella* muova da considerazione di natura trascendentale? A mio avviso, può essere d'aiuto, per rispondere a questi quesiti, osservare in che misura la terminologia

⁸¹ Oltre alle menzioni di Kant qui riportate, nella *Stella* si può trovare un altro passaggio in cui compare il termine «kantiana» (*kantianische*) ma riferita alla concezione teologica di Ritschl (cfr. *DSdE*, 103). Ritengo che in quel passo Rosenzweig non avesse intenzione di riferirsi alla filosofia di Kant e che si limiti a riportare come Ritschl presenti la propria concezione teologica con la pretesa di inserirsi nel solco del kantismo. Per questo motivo, non mi sembra utile soffermarsi ulteriormente su questo passaggio.

legata al discorso trascendentale trovi esplicitamente spazio all'interno dell'opera di Rosenzweig.

In particolare, è significativo notare come l'unica occorrenza in tutta la *Stella* della parola *trascendentale* (*transzendentale*) sia riferita proprio all'appercezione, presentata come una delle varie forme in cui si sarebbe identificato l'Io idealista.⁸² La mia impressione, derivata da questo punto ed estendibile alle altre osservazioni lungo tutta l'opera, è che Rosenzweig attribuisca a Kant delle posizioni che non gli sono proprie. Come prima osservazione, l'accostamento di unità sintetica dell'appercezione con l'Io hegeliano risulta profondamente fuori luogo: secondo l'autore della *Stella* infatti, quest'ultimo sarebbe il prodotto di un'attribuzione di una forma logica $A=A$ al sé dell'uomo. Sappiamo come questa operazione non sia correttamente riconducibile a Kant, proprio perché l'unità sintetica dell'appercezione non deve essere confusa con altro che non sia la pura sintesi coscienziale di ogni pensiero, il semplice *fatto* che ogni pensiero è afferente a un soggetto trascendentale a cui non corrisponde, almeno in linea di principio, alcunché di empirico. In secondo luogo, poi, Rosenzweig sembra aver interpretato in maniera difforme agli intenti di Kant il significato della critica trascendentale stessa. Egli infatti si riferisce al pensiero kantiano come a una gnoseologia⁸³ – intesa come descrizione del funzionamento empirico del conoscere umano – ma ciò non corrisponde al significato della critica trascendentale, che è piuttosto quello di indagare le *condizioni di possibilità* di una conoscenza (scientifica) in generale.⁸⁴ Date queste due incomprensioni così essenziali, non stupirebbe che, a cascata, Rosenzweig abbia frainteso i passaggi più delicati dell'intera impostazione kantiana. Se l'unità sintetica dell'appercezione diventa un Io soggettuale e la critica si articola come una gnoseologia è certamente vero che la filosofia kantiana non possa che rivelarsi idealistica; ciò che impedisce questo, tuttavia, è proprio la distanza tra il piano empirico e quello trascendentale, che a Rosenzweig sembra sfuggire in senso pieno.

⁸² Cfr. *DSdE*, 141.

⁸³ Cfr. F. ROSENZWEIG, *Lettera a Rudolf Ehrenberg, 18 XI 1917*, in ID., *Il nuovo pensiero*, 19-37.

⁸⁴ È probabile che tale errata comprensione del livello a cui si pone l'opera critica sia dovuta al filtro neokantiano tramite cui Rosenzweig è venuto a contatto con essa, in particolare tramite l'amicizia personale e intellettuale con Hermann Cohen. Infatti, il noekantismo mostrava delle «tendenze [...] a ridurre la prima *Critica* a una “teoria dell'esperienza” [espressione usata dallo stesso Cohen, in *Kants Theorie der Erfahrung*]» (O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 65).

Ritengo infatti che Rosenzweig condivida l'idea fondamentale kantiana che una posizione di realismo empirico debba fondarsi su un idealismo trascendentale. Nonostante a lui manchino i termini per esprimersi in questo modo, mi sembra che tale convinzione si possa rinvenire, di fatto, in quel punto così fondamentale per tutta la *Stella* che è rappresentato dalla formulazione della natura del mondo come di un $B=A$. Infatti, come abbiamo già potuto osservare, essa ha senso nella misura in cui si intende una distinzione forte tra un piano del pensiero puro e uno dell'essere, di per sé autonomo rispetto al primo ma ugualmente soggetto alla sua opera di unificazione nella misura in cui si rende disponibile alla conoscenza.

2.4. Trascendentalità come ancoraggio per pensare la verità

Al termine di questo capitolo, dunque, è forse possibile ricavare finalmente il senso del ruolo della trascendentalità nella *Stella*, persino al di là della consapevolezza del suo stesso autore. Essa è la protagonista, pur dietro le quinte, della prima parte: la visione degli elementi e la loro analisi non può avere senso nei termini posti da Rosenzweig al di fuori di una prospettiva di una netta distinzione tra un piano di fatticità di apparenza coscienziale – o, se si preferisce, di vissuti intenzionali della coscienza – e uno di realtà empirica degli oggetti che appaiono. Se non si distinguesse tra questi due livelli, i tre elementi risulterebbero contraddittori in se stessi oltre che rispetto le pretese di superamento dell'idealismo da cui originerebbero. In se stessi, poiché sarebbero intesi come enti infiniti la cui esistenza sarebbe dedotta – a posteriori – dalla condizione della mortalità, che a questo punto verrebbe nuovamente rimossa tramite la costituzione di un nuovo modo di intendere il Tutto; questo infatti non si frantumerebbe davvero poiché la ragione avrebbe ancora sottoposto al proprio dominio le parti che lo comporrebbero. Solo se i tre elementi risultano totalmente alieni l'uno all'altro, il Tutto è davvero frantumato, ma ciò può essere garantito unicamente in un'ottica trascendentale, in cui ognuno di essi si costituisce in maniera *formalmente distinta* come un sistema assoluto. Il più grande contributo di questa visione, tuttavia, è probabilmente quello di liberare il pensiero dalle confortevoli e rassicuranti promesse dell'idealismo, per spingerlo a superare se stesso avventurandosi lungo il complesso sentiero della ricerca di un *oltre i limiti* che sia però al contempo rispettoso delle sue possibilità:

Nessuno di questi pezzi ha un posto certo, indiscutibile; su ciascuno sta scritto in segreto un "sé" [...] Prima che tu ponga domande può parere che i tre elementi se ne stiano l'uno accanto all'altro in una quieta stabilità, ciascuno immerso nel sentimento dell'Uno e Tutto, cieco verso l'esterno, del proprio esserci [...] Così pare che tutti i confini e le differenze sfumino; ogni parte si pone monisticamente come l'intero. Ma sono proprio tre monismi, tre coscienze dell'Uno e Tutto che qui si levano una accanto all'altra; tre interi sarebbero possibili, ma tre Tutto sono impensabili. E così il problema dei loro reciproci rapporti deve ormai essere posto.⁸⁵

Rimanere fedele alla trascendentalità, dunque, permette a Rosenzweig di illustrare le condizioni di possibilità di una relazione tra gli elementi del *sistema formale della ragione*.⁸⁶ In questo modo, il discorso trascendentale si mostra come orientato al proprio autosuperamento e, allo stesso tempo, a una sistematicità totale e realista. La ricerca di una possibile corrispondenza reale agli assoluti formali pensati dalla ragione, infatti, non sfocia mai in una presa di posizione dogmatica o assiomatica, ma si limita a mostrare le condizioni di coerenza, rimandando sempre la verifica alla fattualità dell'intuizione del singolo soggetto empirico. Persino la fede, che è poi la sostanza della via presentata da Rosenzweig, viene a suo modo rivoluzionata rispetto a come viene pensata comunemente: non un'apriorica adesione a un insieme di credenze, ma frutto di una continua verifica di fatti che ne confermino *esistenzialmente* l'affidabilità, quasi come se la fede procedesse secondo un principio di non falsificabilità *fino-ad-ora* di tipo popperiano.⁸⁷

Persino quando la *Stella* si spinge a tentare di ipotizzare una composizione finale del flusso dei rapporti che intercorrono tra gli elementi, il discorso trascendentale si rivela essenziale per evitare la ricaduta in una prospettiva idealistica. Rosenzweig stesso sembra consapevole del rischio di muoversi lungo un sentiero stretto e sdruciolevole quando illustra il senso della verità. Egli dedica molto spazio all'enunciazione del fatto che non bisogna confondere la speranza teleologicamente tesa a un'idea regolativa e formale di verità ultima con l'effettiva realtà di un tale sistema empiricamente inteso. Come abbiamo visto, questo lo mette al riparo dal

⁸⁵ *DSdE*, 85-86.

⁸⁶ Da lui denominato «*immerwährende Vorwelt*» [=pre-mondo perenne] (*ibid.*, 1).

⁸⁷ Si noti come ciò consuoni con l'obiettivo kantiano di una *rivoluzione copernicana* della filosofia, in particolare della metafisica, tramite il progetto critico-trascendentale: come è noto, con questa celebre espressione, Kant intendeva l'acquisizione di un metodo scientifico modellato sulla falsa riga di quello sperimentale galileiano e adattato agli scopi e alle necessità della metafisica (cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, 62-66).

rischio di scambiare la tensione verso la verità, che sembrerebbe essere paventata dai rapporti possibili tra gli elementi, con la verità stessa che, se intesa nella sua più propria accezione di globalità, è e rimane lungo tutta la storia un mero possibile.

3. La *Stella* come fondazione trascendentale di una scienza teologica

Fin qui ho tentato di portare elementi sufficienti a sostenere che il fondamento teoretico generale della *Stella* sia di fatto di tipo critico-trascendentale; è però evidente che essa, pur prendendo avvio da tali discorsi, sia interessata a spingersi oltre una dimensione puramente trascendentale: Rosenzweig infatti non si occupa di enunciare condizioni di possibilità o di costituzione di oggetti del pensiero in generale – che abbiamo visto essere assunte in maniera implicita dall'autore – quanto piuttosto di fondare la possibilità di un sapere empirico circa i rapporti tra i tre elementi e il sistema globale ad essi eventualmente conseguente. Rimanendo sul sentiero di un parallelismo tra Rosenzweig e Kant si potrebbe affermare che ciò che viene tentato nella *Stella* è l'esposizione di una *metafisica*.

Nell'*Architettonica della ragion pura*, questo termine viene utilizzato in senso strettamente tecnico, indicando una qualunque disciplina filosofica (formale) non strettamente trascendentale (a priori rispetto ad ogni materialità intuita possibile).⁸⁸ In una disciplina metafisica, dunque, si studiano le forme concettuali degli oggetti specifici di una corrispondente scienza empirica; l'ottica di una metafisica è pertanto sistemica, poiché illustra la possibilità di un sistema degli oggetti di una scienza empirica nei limiti della legislazione della ragione pura. In particolare, Kant tenta in quelle pagine di illustrare un sistema (un'architettura appunto) generale della filosofia, così come conseguirebbe dalla critica:

Quella che si chiama metafisica in senso stretto consiste nella filosofia trascendentale e nella fisiologia della ragion pura. La prima considera soltanto l'intelletto stesso e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e di tutti i principi che si riferiscono agli oggetti in generale, senza assumere oggetti che siano dati (*ontologia*); la seconda considera la natura, cioè l'insieme degli oggetti dati [...] ed è quindi solo fisiologia (sebbene solo *rationalis*). Ora, però, l'uso della ragione in questa considerazione razionale della natura può essere fisico o iperfisico, per meglio dire immanente o trascendente [...] Questa fisiologia trascendente ha pertanto come oggetto una connessione interna o una connessione esterna, le quali però oltrepassano

⁸⁸ Cfr. *KdrV*, 1181-1185.

entrambe l'esperienza possibile: la prima è la fisiologia del nesso dell'intera natura, ossia la conoscenza trascendentale del mondo [=cosmologia razionale], mentre la seconda è la fisiologia del nesso dell'intera natura con un essere che sta al di là della natura, ossia la conoscenza trascendentale di Dio [=teologia razionale].⁸⁹

La teologia razionale, dunque, sarebbe la disciplina metafisica che si occupa di studiare la forma di un sistema complessivo della natura (mondo) in rapporto a un essere assoluto (Dio). D'altra parte, la metafisica della ragione pratica, dovrà contenere ugualmente una sezione sistemica che metta in relazione la costituzione morale del soggetto con la legge universale e poi questi con un essere assoluto, in una sorta di cosmologia e teologia pratiche razionali. Infine, anche la fisicoteologia e l'eticoteologia derivanti dal pensiero riflettente non sono altro che discipline metafisiche che si interessano delle forme di sistemi di fini, rispettivamente naturali e morali, in rapporto a un essere finalizzatore assoluto;⁹⁰ quest'ultime, inoltre, proprio in forza dell'orientamento sistemico originante dalla facoltà di giudizio, tendono a unificarsi e a unificare la teologia (pura e pratica) razionale in un'unica disciplina razionale complessiva che si occupi della forma di un sistema universale in generale, a cui possa corrispondere una scienza empirica dello studio di tutti gli oggetti come parte di un tale sistema: una vera e propria *metafisica della teologia*.

La *Stella* sembra proprio avere i connotati di un trattato di questo tipo. Come abbiamo visto, il cuore dell'opera, infatti, si concentra sul definire le forme dei tre ipotetici oggetti cardine di una teologia empirica conforme alle condizioni trascendentali del pensare Dio mondo e uomo; questi tre oggetti sono proprio creazione, rivelazione e redenzione, che, a differenza degli elementi, non sono costituiti come idee trascendentali della ragione, ma come concetti di possibili oggetti del sapere. Una scienza delle tre relazioni può esistere ed è proprio la teologia, che si occupa di studiarne la natura e di mostrarne i rapporti. La *Stella* inoltre, fornisce anche un metodo specifico per lo sviluppo di una scienza teologica: la verifica empirico-esistenziale del singolo. In questo senso, lo studio metafisico della teologia evidenzia come questa sia una scienza molto particolare, proprio in virtù della particolarità dei suoi oggetti di studio; il paradosso di una scienza teologica è che essa avrebbe a che fare direttamente solo con relazioni, senza poter accedere direttamente agli elementi

⁸⁹ *Ibid.*, 1185-1187.

⁹⁰ Cfr. *KdU*, 583-635.

in relazione. La specificità di questa posizione epistemica è proprio ciò che genera la peculiare verifica della correttezza delle proprie asserzioni che, pur pretendendo un valore scientifico oggettivo, sono vincolate a una *prova sperimentale* personale e non replicabile materialmente.

Il *nuovo pensiero* sviluppato da Rosenzweig, allora, può forse essere inteso come fondazione metafisica di una scienza teologica, che per la prima volta nella storia del pensiero verrebbe liberata dalla dialettica tra chi la considera costitutivamente incapace di rigore scientifico moderno e chi ne preserva una visione aristotelico-scolastica di studio razionale dei *dogmi creduti*, di fatto rendendola dipendente a priori da una fede specifica, risultando anche in questo caso in una concezione della teologia come di una non-scienza.

CONCLUSIONE

La costruzione de *La Stella della Redenzione* si chiude là dove ha preso avvio: nella dimensione esistenziale del singolo essere umano. L'originalità del *nuovo pensiero* è quella di porre a sigillo del proprio progetto teoretico qualcosa di extra-teoretico. In realtà, ciò non dovrebbe causare eccessivo stupore se si tiene a mente come il percorso era stato avviato; così come si è partiti dal singolo, posto di fronte al paradosso del proprio voler permanere e della propria certa caducità, ugualmente si giunge, alla fine, di fronte a nient'altro che il medesimo soggetto chiamato a decidere se e in quale misura accogliere come *reale per sé* la possibilità che creazione, rivelazione e redenzione siano più che semplici nozioni regolative – necessarie a pensare una realtà non caotica dei tre elementi – e non siano piuttosto reali e capaci di *tenere insieme* il sistema del pensabile rispetto alla totalità di ciò che esiste.

Per certi aspetti, il punto di arrivo ideale del *nuovo pensiero* è forse la sua sezione più tradizionale. La concezione di verità di Rosenzweig non è poi molto distante da quella della classicità greca e, esplicitamente, egli afferma che «il Tutto dei filosofi che noi consapevolmente avevamo fatto a pezzi, qui, nel sole accecante della mezzanotte della redenzione giunta a perfetto compimento, si è infine [...] unito per divenire l'Uno».¹ Il problema della tradizione filosofica, per Rosenzweig, non è mai stato quello di affermare il valore di una prospettiva sistemica che riunisse la totalità del reale, ma che tale progetto fosse presentato e perseguito come ottenibile tramite argomentazioni razionali *a priori*. La proposta teoretica della *Stella* rifiuta ogni possibile *facile soluzione* al dramma dell'apparente caoticità della razionalità umana: sì, sembra dire nella prima parte dell'opera, il nostro pensiero tende a ordinare in maniera sistemica la realtà tramite idee generali ed unificatrici (gli elementi) ma nulla assicura che ciò non sia una semplice illusione. Il primo atto di una ragione sana, dunque, dovrebbe essere il riconoscimento umile della propria incapacità di venire a capo della sua stessa tragicità, limitandosi solo a ricercare *a priori* le condizioni di possibilità di una composizione delle fratture che rileva in se stessa per poi verificarle eventualmente solo *a posteriori*.

¹ *DSdE*, 247.

La via percorsa da Rosenzweig assume dei connotati del tutto peculiari, poiché il *nuovo pensiero* tenta la difficile strada di una coerenza teoretica assoluta ma allo stesso tempo estremamente *liberale*, almeno nei confronti di tutte quelle posizioni che non contraddicono la natura degli elementi e le condizioni delle relazioni. Si è osservato che il banco di prova di una fede che dichiari reali una creazione, una rivelazione e una redenzione deve necessariamente essere rappresentato dall'esperienza esistenziale del singolo soggetto, senza che alcuno possa mai avere la pretesa di fornire delle prove *oggettive* che possano dirimere la questione una volta per tutte. La *Stella*, piuttosto, suggerisce semplicemente che l'ateo e il credente abbiano entrambi buone ragioni da addurre alla propria posizione e che ciascuna delle due rimanga valide fino alla fine della vita mentre, allo stesso tempo, non si può ugualmente affermare che in questo campo d'indagine viga una totale anarchia. Questo perché, da un lato, il rifiuto della realtà delle relazioni deve necessariamente essere accompagnato dal riconoscimento di una originaria caoticità della realtà pensata dalla nostra ragione, dall'altro, poiché l'idea di una composizione tra gli elementi deve rispettare certe condizioni, queste sì, aprioriche, che non possono essere eluse. Il punto, in estrema sintesi è dunque il seguente: non tanto dirimere la questione, ma piuttosto presentare le opzioni razionalmente valide e porle tutte dinanzi alle proprie implicazioni senza alcuno sconto.

Il fondamento di questo complesso e articolato impianto è stato, in questo testo, identificato nella dimensione trascendentale da cui Rosenzweig sembra muovere i primi passi della propria concezione. Solo ponendo uno iato tra un livello del pensiero trascendentale e uno empirico è infatti possibile tenere insieme tanto la pretesa di *fatticità* degli elementi quanto la mera *possibilità* che ad essi corrispondano delle realtà poste in reciproche relazioni. Se si eliminasse il primo versante di questo delicato equilibrio, cioè se la fatticità richiesta fosse di tipo empirico, sarebbe sempre possibile per chiunque rifiutare in partenza gli elementi, affermando che essi siano semplici costruzioni ideali culturali che nulla hanno di cogente per la razionalità in se stessa. D'altra parte, evidentemente, se anche le relazioni venissero poste a un livello di fatticità trascendentale, si ricadrebbe in posizioni dogmatiche, senza peraltro tener conto delle evidenti contraddizioni che ne deriverebbero. L'impressione generale è che Rosenzweig abbia colto il senso dello *spazio di manovra* che la critica

trascendentale lascia alla metafisica molto più di altri pensatori che si sono trovati a riflettere successivamente all'opera kantiana. Il fatto che egli sia giunto a conclusioni così coerenti con il pensiero, solo abbozzato, di Kant riguardo a ciò che sarebbe possibile affermare in sede metafisica, nonostante l'evidente rifiuto che Rosenzweig provava per la sua filosofia, suggerisce una solidità teoretica non trascurabile della posizione di entrambi.

La Stella della Redenzione è un testo che si presenta al lettore come una sfida intellettuale notevole. Non offre risposte né traccia particolari sentieri teoretici da percorrere per venire a capo di ciò che in essa rimane sospeso. In un certo senso, è davvero un'opera *definitiva*, che non lascia spazio ad ampliamenti del proprio argomentare. Questo, non perché essa pretenda di chiudere le questione di cui tratta, ma piuttosto perché esplicitamente afferma che tale chiusura sia da ricercare in una dimensione extra-intellettuale e che la ragione non possa far altro che liberare il *campo* delle questioni esistenziali fondamentali da ciò che tenta di occuparlo abusivamente e di schiarire i termini della *partita*, lasciando che sia poi il soggetto, nella sua singolare esperienza di vita, a giocarla in totale libertà. Davvero, dunque, la *Stella* termine con una chiusura a spirale, tornando là dove tutto aveva preso avvio, come se si trattasse solo di una parentesi di chiarificazione dei termini in gioco, invitando a questo punto il proprio lettore a camminare verso ciò che, in ultimo è l'unica sfida che conta: a camminare «verso la vita».²

² *Ibid.*, 435.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

- BONOLA Gianfranco, *Alcune considerazioni sulla «gnoseologia messianica» di Franz Rosenzweig*, in *Teoria* 28/I (2008), 77-90.
- CIGLIA Francesco Paolo, *Fra Atene e Gerusalemme. Il progetto del «nuovo pensiero»*, in *Teoria* 28/I (2008), 91-110.
- HÖFFE Otfried, *Immanuel Kant*, C.H. Bech, München 2007 (tr. it. *Immanuel Kant*, il Mulino, Bologna 2010).
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1787 (tr. it. *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2019).
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1788 (tr. it. *Critica della ragion pratica*, Bompiani, Milano 2004).
- , *Kritik der Urtheilskraft*, Lagarde und Friederich, Berlin 1790 (tr. it. *Critica del giudizio*, Bompiani, Milano 2019).
- ROSENZWEIG Franz, *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann, Frankfurt 1921 (tr. it. *La stella della redenzione*, Vita e Pensiero, Milano 2005).
- , *Briefe und Tagebücher*, in ID., *Gesammelte Schriften*, Nijhoff, Den Haag 1976-1984.
- , *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, Arsenal Editrice, Venezia 1983.
- , *Dio, uomo e mondo*, a cura di R. Bertoldi, Giuntina, Firenze 2013.

LETTERATURA SECONDARIA

- BACCARINI Emilio, *La soggettività dialogica*, Aracne, Roma 2002.
- CASPER Bernhard, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*, prefazione a F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Universitätsbibliothek von Freiburg im Breisgau 2002.
- CIGLIA Francesco Paolo, *Morte o trasfigurazione della «religione». La proposta del «nuovo pensiero»*, in *Archivio di filosofia* vol. 75 (2007) 197-217.
- HORWITZ Rivka, *Franz Rosenzweig and Gershom Scholem on Zionism and the Jewish People*, in *Jewish History*, VI (1992), 99-111.
- HUSSERL Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Nijhoff, Den Haag 1950 (tr. it. *Meditazioni cartesiane*, Orthotes, Napoli 2017).
- MURA Gaspare, *Pensare la parola. Per una filosofia dell'incontro*, TAB, Roma 2021.
- POLLOCK Benjamin, *Franz Rosenzweig*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2019.
- SCHMIED-KOWARZIK Wolfdietrich, *Essere e Pensare. Contro l'unidimensionalità dell'idealismo*, in *Teoria* 28/I (2008), 41-47.

INDICE

PREFAZIONE	3
INTRODUZIONE	7
I. IL PROGETTO DE LA STELLA DELLA REDENZIONE	11
1. Intenti e contesto dell'opera	11
1.1. <i>Contesto di genesi dell'opera</i>	12
1.2. <i>L'intuizione di fondo</i>	14
1.3. <i>Verso una lettura della Stella aderente agli intenti dell'autore</i>	16
2. Struttura dell'opera e presentazione del suo percorso teoretico interno	17
2.1. <i>L'emergere degli elementi dalla frantumazione del Tutto</i>	19
2.2. <i>L'analisi dei tre elementi a partire dal loro nulla</i>	23
2.3. <i>Le relazioni che intercorrono tra i tre elementi</i>	28
2.4. <i>Le due identità che sorgono dalla rivelazione</i>	37
2.5. <i>L'ultimo passo verso la verità</i>	43
II. UNA LETTURA TEORETICA DELLA STELLA DELLA REDENZIONE	46
1. Interlocutori e senso generale dell'opera da un punto di vista teoretico	46
1.1. <i>La sfida alla tradizione occidentale</i>	47
1.2. <i>La questione di una filosofia della religione</i>	51
1.3. <i>Un sistema a due anime</i>	55
2. L'escatologia gnoseologica del nuovo pensiero	58
2.1. <i>La verità come non-ancora</i>	58
2.2. <i>La gnoseologia messianica come testimonianza di fede</i>	61
3. La Stella come più che un'esposizione sistemica di una fede	63
3.1. <i>Il problema dell'accessibilità alla dinamica di inveroamento</i>	64
3.2. <i>Il cuore del problema: le premesse del nuovo pensiero</i>	68
III. LA NATURA TRASCENDENTALE DEL PENSIERO DI ROSENZWEIG	72
1. Le radici trascendentali della Stella	72
1.1. <i>Il pensiero puro come unità sintetica dell'appercezione</i>	73
1.2. <i>Mondo come unità sistemica dell'esperienza</i>	77
1.3. <i>Uomo come soggetto sostanziale</i>	80
1.4. <i>Dio come ente assoluto</i>	84
1.5. <i>Il nuovo pensiero come applicazione gnoseologica dell'idealismo trascendentale</i>	90

2. Il difficile rapporto tra Rosenzweig e Kant	91
2.1. <i>Kant come il primo a intuire un'uscita dall'idealismo</i>	92
2.2. <i>Kant come un raffinato idealista</i>	94
2.3. <i>Una possibile conciliazione tra Rosenzweig e Kant</i>	96
2.4. <i>Trascendentalità come ancoraggio per pensare la verità</i>	98
3. La Stella come fondazione trascendentale di una scienza teologica	100
CONCLUSIONE	103
BIBLIOGRAFIA	106
INDICE	107