

Nicola Petrovich

Franz Rosenzweig: la ricerca di un ponte tra sapere obiettivo e soggettivo

ABSTRACT: *Franz Rosenzweig claims that a correct epistemology must consider both philosophy and theology, which should be rethought in a new, "sisterly" (geschwisterlich) relationship that he calls theosophy. This study tries to analyze the relation between theology and philosophy as well as between knowledge and faith, in the conviction that Rosenzweig's main problem is to overcome the gnoseological risk to fall into objectivism or subjectivism. "New Thinking" suggests a new epistemology according to which truth, starting from the notion of revelation, is thought not as a rational universal timeless concept but as temporal relation which needs language. Truth is thus able to build a bridge between what is extremely objective and what is extremely subjective.*

KEYWORDS: *Rosenzweig, gnoseology, objectivism, subjectivism.*

Questo studio cerca di tracciare i principali nuclei speculativi del nesso tra teologia e filosofia presenti nel pensiero del filosofo Franz Rosenzweig e in particolare nella *Stella della redenzione*¹, considerata universalmente il suo *Meisterwerk*.

La tesi principale sostenuta, che qui si vuole anticipare, è che dietro il problema del rapporto tra pensiero teologico e pensiero filosofico ci sia un tentativo di risolvere l'aporia gnoseologica tra obiettività e soggettività del sapere, tra una conoscenza che da una parte abbia pretesa universale e dall'altra tenga conto dell'unicità e irripetibilità del singolo pensatore. Sembra che uno degli obiettivi prioritari di Rosenzweig sia quello di proporre un modo di filosofare che sia rispettoso della soggettività umana e della sua libertà implicata nel processo conoscitivo, senza tuttavia cadere in un relativismo arbitrario che consegna ogni sapere in balia dell'opinione della singola individualità. Una conoscenza che abbraccia la singolarità e particolarità dell'esperienza irripetibile dell'Io, ma anche una razionalità speculativa che non perde la sua obiettività e la sua aspirazione a costituire un sapere universale. Tale chiave di soluzione viene individuata in un ripensamento della nozione di verità intesa non più, nel solco della prevalente tradizione greco-occidentale, come concetto razionale atemporale e universale, ma come *relazione evemenenziale che accade nel linguaggio*.

¹ F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), tr. it. a cura di G. Bonola, Milano, Vita e Pensiero, 2005.

1. Le critiche alle gnoseologie "malate"

La stella della redenzione è un'opera sistematica che è divisa in tre parti, ognuna preceduta da un'introduzione che affronta preliminarmente alcune questioni metodologiche. Tali introduzioni si segnalano per la loro rilevanza teoretica, perché in esse sono gettati i presupposti fondamentali su cui poggiano le argomentazioni seguenti e perché sembrano segnalare i nodi speculativi decisivi che stanno particolarmente a cuore all'autore. Nell'introduzione alla seconda parte, che descrive le tre relazioni del reale (creazione, rivelazione e redenzione), Rosenzweig si trova a confrontarsi con due tradizioni gnoseologiche di pensiero opposte e che denuncia come ugualmente insoddisfacenti². L'una, mettendo l'accento sulla dimensione soggettiva della verità, rischia di cadere in un relativismo gnoseologico. L'altra, sottolineando la dimensione obiettiva del sapere, rischia di dare vita a un oggettivismo che produce da ultimo un riduzionismo antropologico³.

In primo luogo il filosofo tedesco prende in esame una serie di visioni filosofiche che pensano il reale ponendo l'accento, nei suoi diversi aspetti, sul ruolo e sul peso teoretico rivestito dalla soggettività umana e dalle categorie antropologiche. Nel suo versante gnoseologico, si tratta di una teoria della conoscenza che tende a sottolineare la dipendenza del sapere dall'Io, dove il soggetto è pensato come il protagonista decisivo del conoscere che interpreta il reale a partire da se stesso. Grande attenzione viene riservata alle condizioni di possibilità della conoscenza che andrebbero ricercate all'interno dello stesso soggetto umano. Il nostro autore ritrova un primo accenno di questo filone di pensiero nei sofisti greci che facevano del Sé la misura di tutte le cose e che descrivevano il reale a partire dalla *doxa* individuale, ritenuta ineludibile *organon* di conoscenza⁴. Tale *anthrōpos metron*

2 L'introduzione ai tre libri della seconda parte (ivi, pp. 95-113) porta il titolo *Sulla possibilità di esperire il miracolo*.

3 Il problema di come conciliare obiettività e soggettività nella conoscenza appare già in una nota diaristica di Rosenzweig scritta a soli 22 anni, il 27 aprile 1906: "che cosa è vecchio? La riflessione obbiettiva, esperienziale, distaccata. Che cosa è infantile? Il soggettivismo, la riflessione, affettiva, personalmente interessata. E che cosa hanno ricevuto i popoli dai Greci? Proprio questo essere infantile. Che cosa è il Rinascimento? Il ritorno dal totalitarismo cristiano all'ingenuo soggettivismo greco" – così in F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I, Briefe und Tagebücher*, 2 voll., a cura di R. Rosenzweig ed E. Rosenzweig-Scheinmann con la collaborazione di B. Casper, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1979 (= *GS I*), vol. 1, p. 40. Secondo uno studio di Irene Kajon il nemico principale contro cui Rosenzweig combatte agli inizi della sua evoluzione intellettuale è proprio il soggettivismo, da cui esce grazie al concetto di rivelazione. Un'analisi delle lettere e dei diari a proposito di questo tema si trova in I. Kajon, *La critica della tirannia in Franz Rosenzweig*, in "Archivio di Filosofia", LIX (1991), n. 1-3, pp. 219-241. Paola Ricci Sindoni sostiene similmente che il problema principale di Rosenzweig sia quello di opporsi a Hegel senza "cadere in quella sorta di relativismo storicistico di stampo weberiano che esauriva il pensare filosofico a metodologia delle scienze umane o a ermeneutica della ricerca storica" (P. Ricci Sindoni, *Prigioniero di Dio. Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Roma, Edizioni Studium, 1989, p. 263).

4 Cfr. F. Rosenzweig, "*Cellula originaria*" de *La stella della redenzione. Lettera a Rudolf Ehrenberg del 18.XI.1917* (1937), tr. it. di G. Bonola, in Idem, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*,

apanitōn avrebbe poi la massima espressione nell'epoca moderna che fonda il conoscere a partire dall'Io pensante e dove la realtà conosciuta diventa solo la realtà esperita dall'Io⁵. Tutto il sapere finisce per dipendere sempre di più dal *cogito* dell'Ego del singolo soggetto, in una realtà che non si dà a conoscere se non a partire dal procedere dell'indagatore⁶. Ne risulta, per tale motivo, una modalità di filosofare in cui predominano spiccatamente le categorie soggettive di "punto di vista" e "concezione del mondo"⁷, e tra le cui esemplificazioni è annoverato il sistema di pensiero kantiano che individua all'interno dell'uomo le categorie *a priori* del conoscere⁸.

Inoltre, la visione filosofica che sottolinea la soggettività insiste in maniera molto accentuata sulla dimensione temporale del *presente*. L'oggi è ritenuto il tempo a partire dal quale il soggetto esperisce e interpreta il reale producendo uno sforzo che tende a sottostimare il peso della storia e della tradizione. Dietro la nozione di passato, infatti, si cela secondo il filosofo ebreo quella di "obiettività del sapere", perché il passato è considerato un dato oggettivo, in quanto dimensione che non dipende ulteriormente dalla soggettività umana⁹. Al passato si può aggiungere qualcosa, ma esso è realtà non ulteriormente modificabile dalla libertà umana che la precede e la investe da fuori presentandosi in modo indisponibile. Il soggettivismo, invece, facendo leva sull'esperienza del soggetto e sulla sua interpretazione dell'*oggi*, tende a svalutare il *datum* del passato che costituirebbe una costrizione e un orientamento per il sapere attuale. Il porre l'accento sulla dimensione temporale del presente e sulla perdita dell'oggettività contenuta nella nozione di passato, dunque, è una tendenza che andrebbe di pari passo con lo smarrimento dell'obiettività del sapere¹⁰. Rosenzweig sostiene che dopo Hegel è nato tale tipo di filosofare, definito "personale al massimo grado", e si è sviluppato quello che

a cura di G. Bonola, Roma, Città Nuova, 1991, p. 242; F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 74.

5 Cfr. F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a La stella della redenzione* (1925), tr. it. di G. Bonola, in Idem, *La Scrittura*, cit., p. 262.

6 Cfr. *ivi*, p. 266.

7 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 107.

8 Kant viene accusato da Rosenzweig di essere il più grande responsabile di questo pregiudizio gnoseologico e di avere collocato, nella propria rivoluzione copernicana, l'uomo "sul trono del mondo" (F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 278). L'Io dell'idealismo, contro ogni obiettività, finirebbe per assumere su di sé il ruolo di origine della conoscenza. Questo soggettivismo si esprimerebbe soprattutto nella sottolineatura delle categorie di "Io" (*Ich*), "soggetto" (*Subjekt*), "appercezione trascendentale" (*transzendente Apperzeption*), "idea" (*Idee*) – così Rosenzweig nella *Stella della redenzione*, cit., p. 141. Tra i filosofi che privilegiano la dimensione soggettiva del conoscere si può iscrivere anche il nome di Schopenhauer, il quale segnerebbe la fine della storia della filosofia intesa in senso oggettivistico: "a partire da Schopenhauer i filosofi hanno la loro vita e scrivono la loro filosofia; allora la storia della filosofia ha smesso di essere un insieme obiettivo; si è prodotto il *caos*" (lettera a Rudolf Ehrenberg del 1° dicembre 1917, in *GS I*, vol. 1, p. 485).

9 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 104.

10 Tra i filosofi accusati di avere negato il valore durevole del passato e di avere appiattito tutto sulla "viva esperienza" e sul "sentimento attuale" è incluso anche Schleiermacher: cfr. *ivi*, pp. 102 s.

egli chiama il “filosofo della concezione del mondo” (*Weltanschauungsphilosoph*) o il “filosofo del punto di vista” (*Standpunktsphilosoph*)¹¹. È quindi un pensiero che coinvolge la soggettività umana nell’ermeneutica del reale, ma che rischia di perdere ogni obiettività interpersonale. Pertanto al termine dell’analisi di questo percorso filosofico per due volte viene posta retoricamente la domanda: “Questa è ancora scienza?”¹².

In secondo luogo Rosenzweig prende le distanze da un ampio spettro di correnti di pensiero nelle quali, in campo sia filosofico sia teologico, domina la preoccupazione di salvaguardare la categoria dell’“obiettività”¹³ del sapere. Tale obiettività, che avrebbe caratterizzato tutta la prevalente tradizione greco-occidentale in una parabola che prendendo le mosse da Parmenide sarebbe culminata con Hegel¹⁴, partirebbe dal presupposto, visto come una sorta di peccato originale, di avere sposato il pensiero all’essere¹⁵, facendo del *logos*, con i suoi concetti razionali, lo strumento onnicomprensivo del reale. Tale filosofia, che è definita “vecchia” e “malata”¹⁶, sarebbe un modo di pensare impersonale che ha come oggetto il “Tutto obiettivamente pensabile ed il pensiero di quest’obiettività”¹⁷. L’assioma base sarebbe quello di avere concepito la “pensabilità del mondo”¹⁸, di ritenere che il reale sia interamente afferrabile attraverso lo strumento teoretico del concetto razionale. Tale intelligenza sarebbe mossa dall’intenzione di indagare l’essenza del reale domandandosi che cosa un ente “sia in verità”, che cosa sia “propriamente” (*eigentlich*)¹⁹, ricercando la verità degli oggetti in un’essenza razionale posta al di là dell’oggetto stesso²⁰. La filosofia sarebbe mossa soprattutto dalla “domanda che cos’è?” (*Was ist?-Frage*) e consisterebbe nel cogliere la definizione razionale degli

11 Ivi, p. 107.

12 Ivi, pp. 107 s.

13 In tedesco Rosenzweig usa tre termini per indicare la oggettività/obiettività del sapere: *Objektivität* – che privilegia –, *Gegenständlichkeit* e *Sachlichkeit*. Nella sezione della *Stella della redenzione* qui analizzata non sembra che l’autore si avvalga di questi termini con una rilevante differenza di significato, tanto che nella traduzione italiana il termine *Objektivität* è reso a volte con “obiettività” e a volte con “oggettività”.

14 Cfr. ivi, p. 46. Secondo K. Neuhold, *Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie. Versuch der Rekonstruktion eines Missverständnisses*, Berlin-Münster, LIT Verlag, 2014, Rosenzweig nella sua critica all’idealismo sarebbe peraltro caduto in un riduzionismo semplicistico che non ne ha colto tutta la complessità.

15 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 20.

16 F. Rosenzweig, *Della comune intelligenza sana e di quella malata* (1964), tr. it. a cura di G. Bonola, Macerata, Quodlibet, 2016, *passim*.

17 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 107.

18 Ivi, p. 11.

19 “Ogni filosofia indagava circa l’‘essenza’. È questo il problema su cui essa si separa dal pensiero non filosofico del senso comune. Questo infatti non si chiede che cosa ‘propriamente’ una cosa sia” (F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 261). Lo stesso argomento è sviluppato anche in F. Rosenzweig, *Anleitung zum jüdischen Denken* (1938/39), in Idem, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, a cura di R. e A. Mayer, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, 1984 (= GS III), pp. 597-618.

20 Cfr. F. Rosenzweig, *Della comune intelligenza sana e di quella malata*, cit., pp. 39 s.

enti e nel dare esauriente e meticolosa descrizione di essi. Dio, mondo e uomo sarebbero quindi obiettivamente pensabili perché si parte dal presupposto di un mondo obiettivo; la sola *ratio* sarebbe in grado di conoscere il reale come un Tutto, dando vita a una *theoria* “unidimensionale”²¹ dove domina la forma dell’unità del sapere.

Una delle caratteristiche di quest’obiettività, che emerge da tale presupposto, è quella di dare vita a “un pensiero unico e universale”²², a una conoscenza che vale per tutti indipendentemente dalla particolarità del soggetto. Paradigmatici di siffatta forma di sapere sono la logica e la matematica, in cui risplende massimamente questa conoscenza obiettiva. Le affermazioni $A = A$ o $2 + 2 = 4$ si presentano come una certezza indubitabilmente universale, che vale per ogni uomo di ogni latitudine del globo terracqueo. Il pensatore ‘scopre’ questa verità che lo precede come un *a priori* che lo investe dal di fuori e davanti al quale è posto come mero ricettore passivo.

In secondo luogo la verità obiettiva è pensata come immutabilmente sempiterna, come incessantemente uguale a se stessa in una definizione *sub specie aeternitatis*. Un’obiettività che è definita “statica”²³, perché immobile nelle sue definizioni formulate *semel pro semper*. Ancora una volta emblematiche si rivelano quindi le verità della logica e della matematica, perché sono valide per sempre, non mutano nello scorrere del fiume della storia. L’aspirazione massima dell’obiettività della ragione è di fornire definizioni atemporali, avulse dalla storia, che siano valide per ogni uomo di ogni tempo.

Questo filone di pensiero riesce a recuperare, soprattutto attraverso il ruolo svolto dalla ragione umana, l’obiettività del sapere, ma secondo Rosenzweig rischia di sottostimare le varie dimensioni della soggettività umana, finendo per produrre esiti ultimamente riduzionistici e non adeguati alla complessità del reale. Il limite di questa conoscenza è soprattutto quello di non riuscire a cogliere la particolarità e l’individualità del reale. Il singolo volto del Tu che s’incontra nell’esperienza esistenziale è sempre trattato dalla ragione come *un* Tu, come uno dei tanti casi indeterminati del genere umano. La verità obiettiva non è in grado di chiamare *il* Tu con il suo nome proprio, riconoscendo la sua unicità e la sua irripetibilità²⁴. Nell’obiettività della razionalità anche la fede è pensata come un prodotto della ragione ed è giustificata a partire da questa. La religione

21 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 107.

22 *Ibidem*.

23 F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 280.

24 Per Rosenzweig grande rilevanza possiedono le categorie grammaticali che considera come vero *organon* di conoscenza della realtà. L’articolo indeterminativo, per esempio, esprime il fatto che un singolo ente viene preso in considerazione solo per via indiretta, attraverso la sua appartenenza a una categoria universale; a esso si contrappone il nome proprio che esprime la capacità di riconoscere la particolarità del volto dell’altro. Su questo cfr. C. Guarnieri, *Spigolature grammaticali. Il vocativo e il nome proprio nel linguaggio della Rivelazione*, in “Teoria”, XXVIII (2008), n. 1, pp. 211-215.

e la teologia vengono così assorbite dalla filosofia e dalla ragione assunta come *instrumentum* onnicomprensivo di tutto il reale²⁵.

Questa ricerca dell'obiettività, inoltre, insiste particolarmente sulla dimensione del *passato* e della *creazione*, vista come la dimensione oggettiva posta dal creatore all'inizio dei tempi. Nella creazione è già tutto pre-supposto e la storia è solo meccanico distendersi razionale di principî posti in essere nel primo istante²⁶. La conseguenza è che, in una realtà spiegabile razionalmente in modo assoluto, il miracolo non trova più alcun posto ed è visto con imbarazzo dal pensatore illuminista²⁷. Il miracolo, che indica ciò che è assoluta novità non razionalmente spiegabile e di cui la libertà umana è emblema, non ha più senso perché tutto il reale è afferrabile con la *sola ratio* nel nesso causa-effetto. C'è, quindi, un'insistenza sul *passato* inteso come dato oggettivo rispetto al presente, dove lo scorrere temporale è pensato come un *continuum* che non possiede ultimamente alcun *novum* vero e proprio.

L'accusa mossa da Rosenzweig a questo modo di pensare è di essere caduto in un riduzionismo sia ontologico sia antropologico. I tre elementi del reale – Dio, mondo e uomo – vengono ridotti a oggetti codificabili dal solo pensiero, nella ricerca continua di un unico principio razionale di ermeneutica del reale²⁸. Si perde così il senso di una realtà che trascende ciò che è coglibile razionalmente e si riduce il conoscere dell'uomo a operazione intellettualistica, dove non è sufficientemente salvaguardato il ruolo della libertà nel processo conoscitivo e quello della unicità del soggetto filosofante²⁹. L'“intera venerabile comunità dei

25 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 103. Negli appunti di una lezione, tenuta nel 1920, Rosenzweig critica sia una filosofia della religione che pensa il sapere a prescindere dalla fede, sia una fede che si percepisce indipendente da un discorso filosofico. Preferisce al termine “filosofia della religione” quello di “credere e sapere”. Le due dimensioni, secondo lui, vanno insieme, perché l'uomo vive di entrambe. Rivendica un recupero del termine “credere” dalla confisca teologica per inserirlo in un discorso anche filosofico. In particolare in questo testo afferma che il sapere tende a dubitare di tutto e ha bisogno di un saldo fondamento sicuro che gli può fornire solo la fede. Cfr. F. Rosenzweig, *Credere e sapere* (1984), tr. it. di S. Franchini, in Idem, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, a cura di G. Sola, spec. pp. 75-77. Un'accurata analisi del concetto di filosofia della religione in F. Rosenzweig si può trovare in L. Bertolino, *La filosofia della religione di Franz Rosenzweig*, in *Franz Rosenzweig. Ritornare alle fonti, ripensare la vita*, a cura di M. Giuliani, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2012, pp. 67-88.

26 Diversamente – scrive Rosenzweig – si deve “lasciar valere tranquillamente il concetto di creazione come un inizio del sapere, senza portare tutto a conclusione già in esso. Noi lo collochiamo nel più ampio contesto della rivelazione” (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 143).

27 Il filosofo ebreo individua nella storia del pensiero l'esistenza di almeno tre illuminismi. Il primo è quello filosofico dell'antichità, che ha combattuto contro il mito pagano. Il secondo è quello del Rinascimento basato sulle scienze della natura, che si è rivolto contro le elucubrazioni e il sapere razionalistico della Scolastica. Il terzo, infine, è quello con cui di solito più specificamente si designa l'Illuminismo, che si sarebbe diretto contro la facile credulità dell'esperienza, contro la credibilità della tradizione e contro la fede nei miracoli. Cfr. ivi, pp. 100 s.

28 “La filosofia [...] ha assolto, intorno al 1800, il compito che si era posta: giungere alla conoscenza pensante del Tutto. Comprendendo se stessa, nella storia della filosofia, non le rimane più nulla da comprendere” (ivi, p. 106).

29 Cfr. ivi, p. 146.

filosofi dalla Ionia fino a Jena³⁰ avrebbe cercato di ingabbiare l'uomo attraverso rigidi schemi intellettualistici cercando di "metter[lo] in bottiglia"³¹. Il soggetto umano, il filosofo che porta avanti il suo pensiero, alla fine rimane un elemento professionalmente impersonale³², "*quantité négligeable*", del tutto trascurabile ed escluso nel processo del sapere³³.

2. Alla ricerca di un nuovo paradigma epistemologico

Davanti a queste due impostazioni gnoseologiche Rosenzweig è alla ricerca di una *tertius modus cogitandi* che sia capace di tenere conto del "sé soggettivo, estremamente personale, anzi ancor di più, incomparabile, immerso in se stesso, ed inoltre [de]l punto di vista di questo sé", e che allo stesso tempo sappia "raggiungere l'obiettività [...] propria della scienza"³⁴. Si domanda apertamente: "dove si trova il ponte che collega la soggettività più estrema, si potrebbe dire la ipseità cieca e sorda, con la chiarezza luminosa dell'obiettività infinita?"³⁵. Il tentativo esplicitamente dichiarato è, quindi, quello di proporre un nuovo paradigma epistemologico che risulti in grado di respingere i pericoli insiti sia nelle derive relativistiche sia in quelle razionalistiche³⁶.

Sempre nell'introduzione alla seconda parte della *Stella della redenzione* Rosenzweig affronta anche il problema del rapporto tra teologia e filosofia. In questa sezione, quando parla di teologia, sembra farla coincidere, non senza una certa semplificazione, con il polo gnoseologico del soggettivismo, mentre la filosofia è identificata *tout court* con il polo dell'obiettivismo³⁷. La teologia, infatti, in questo contesto è spesso considerata come sinonimo di "fede nel presente dell'esperienza vissuta" (*Glauben ganz in die Gegenwart des Erlebnisses*)³⁸. È un modo di concepire la teologia che ha poco a che fare con l'*intellectus fidei* della tradizione scolastica, poiché essa è una conoscenza del divino che parte dall'esperienza del

30 Ivi, p. 12.

31 Ivi, p. 65.

32 Cfr. ivi, p. 52.

33 Ivi, p. 9.

34 Ivi, p. 108.

35 *Ibidem*.

36 "Il Tutto, che sia tanto tutto quanto intero, non può né essere onestamente conosciuto, né chiaramente esperito; soltanto il disonesto conoscere dell'idealismo e solo il torbido esperire della mistica possono dare ad intendere a se stessi di essere capaci di abbracciarlo" (ivi, p. 402).

37 N. Samuelson, *Rosenzweig's Epistemology. A Critique of the Way of Drawing Lines between Philosophy, Theology, and Liturgy*, in *Franz Rosenzweigs "neues Denken". Internationaler Kongress Kassel 2004*, a cura di W. Schmied-Kowarzik, 2 voll., Freiburg-München, Karl Alber, 2006, vol. 1, pp. 90-108, accusa Rosenzweig di avere operato una selezione arbitraria di filosofi e teologi per sostenere la tesi di una indebita separazione tra scienza obiettiva e fede soggettiva. In realtà nella storia del pensiero non si darebbe una cesura netta tra la scienza "vera" e "necessaria" e la fede "possibile" e "opinabile".

38 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 102. Lo stesso concetto ritorna anche ivi, p. 109.

sacro fatta dal singolo fedele. La teologia nel suo insieme è fatta coincidere con la “nuova mistica pietistica”³⁹, che ha un concetto di fede indipendente dall’obiettività storica, appunto perché è centrata sull’esperienza soggettiva e attuale del singolo. In particolare viene accusato Lutero di avere concepito l’interpretazione dei testi sacri a partire dalla *sola fide*, dall’esperienza del singolo sganciata da ogni dimensione ecclesiale obiettiva e da ogni autorità del Magistero. Similmente, alcune correnti del misticismo ebraico farebbero leva su una conoscenza di Dio a partire da un’esperienza spirituale superficiale, dove il *sentire* del singolo diventa il fattore ermeneutico dell’elemento religioso⁴⁰.

L’altra caratteristica della gnoseologia soggettiva è quella di essere una conoscenza che cresce e si sviluppa solamente a partire dal *presente*. Lutero avrebbe abbandonato “l’ancoraggio della viva fede al saldo fondamento del passato”⁴¹ e con il principio della *sola Scriptura* avrebbe privilegiato una fede che vive immersa nel presente e protesa al compimento escatologico futuro. Essendo la fede ancorata alla viva esperienza del sentimento vissuto, viene negato il “valore durevole del passato”⁴². È un modo di pensare che trascura la tradizione e si racchiude tutto nella novità cangiante dell’attimo presente. Il soggetto ha a disposizione solo il presente e l’immediato futuro; inoltre, volere negare il passato corrisponde a volere negare ogni forma di costrizione esterna che orienta l’oggi. Per tale motivo il teologo dell’esperienza vissuta vive contro “ogni contatto con il duro, ben fondato regno terreno della verità e della realtà oggettiva” (*Erdreich der Wahrheit und gegenständlichen Wirklichkeit*)⁴³. L’esito è quello di un’esperienza⁴⁴ particolaristica che rimane ‘sospesa in aria’, dove alla fine si genera un sapere privo di ogni dimensione universale.

In questo contesto la filosofia è identificata con la dimensione obiettiva della verità, con quella degenerazione filosofica che ha i suoi inizi nella Grecia antica

39 Ivi, p. 101.

40 Uno studio sulle accuse che Rosenzweig muove alla mistica si trova in F. P. Ciglia, *La questione della mistica*, in Idem, *Scrutando la “Stella”. Cinque studi su Rosenzweig*, Padova, CEDAM, 1999, pp. 123-154. Cfr. anche P. Miccoli, *La conversione al regno di Dio. Riflessioni sulla mistica ebraica di F. Rosenzweig e su quella cristiana di S. Agostino*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, LXXVIII (1986), n. 1, pp. 72-95.

41 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 102.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 109.

44 Rosenzweig usa due termini che si possono tradurre con “esperienza”: da una parte *Erlebnis*, che alcuni interpreti rendono con “esperienza vissuta”, possiede un significato più soggettivistico; dall’altra *Erfahrung*, a cui attribuisce un significato più positivo, tanto da qualificare la sua filosofia anche come “filosofia esperiente” (*erfabrende Philosophie*: così in F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 262). Uno studio del concetto di esperienza in Rosenzweig è svolto da L. Sandonà, *Fidarsi dell’esperienza*, Venezia, Marcianum Press, 2010. Secondo K. J. Kirchner, *Franz Rosenzweigs Theorie der Erfahrung. Ein Beitrag zur Überwindung totalitärer Denkstrukturen und zur Begründung einer Kultur der Pluralität*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, pp. 182 s., nell’ottica di una corretta teoria della conoscenza il superamento delle derive obiettivistiche/soggettivistiche avviene proprio tramite la riformulazione in Rosenzweig del concetto di esperienza.

con Parmenide e che culmina con Hegel a Iena: è la filosofia intellettualistica, che attraverso la *ratio* universale mira a catturare la definizione dell'essenza delle cose e trascura pertanto con imbarazzo le categorie di esperienza, miracolo, testimonianza. Si tratta di un sapere che ha la forma del passato, perché una volta conosciuto il proprio oggetto, mediante una definizione razionale dell'essenza di esso, non c'è più nulla da aggiungere nel presente⁴⁵.

3. Il punto di Archimede del "nuovo pensiero"

Come promuovere dunque un sapere obiettivo universale che allo stesso tempo tenga conto della soggettività umana unica e irripetibile? La risposta era già stata individuata da Rosenzweig in una lettera indirizzata a Rudolf Ehrenberg nel 1917, una missiva di notevole peso teoretico⁴⁶, nella quale il punto nodale è la riscoperta della nozione ebraica di *rivelazione intesa come relazione d'amore* tra Dio e l'uomo, in stretta connessione con la meditazione tardo-schellinghiana. La rivelazione è indicata come il vero e proprio "punto di Archimede" di quello che viene definito il "nuovo pensiero" (*neues Denken*), ed è "intes[a] e volut[a] come concetto centrale"⁴⁷.

La rivelazione è una nozione che è presa dall'ambito religioso della tradizione ebraico-cristiana, ma per il nostro autore ha profonde *implicazioni filosofiche* che qui si vogliono prendere in considerazione. Essa svolge infatti un ruolo centrale nella *Stella della redenzione* ed è ritenuta capace di gettare un ponte tra soggettivo e obiettivo⁴⁸. L'uomo, nella relazione d'amore instaurata da Dio nell'evento

45 L. Batnitzky, *The New Thinking: Philosophy or Religion?*, in Franz Rosenzweigs "neues Denken", cit., vol. 1, pp. 79-89, si pone la domanda se il "nuovo pensiero" sia da considerarsi come parte dell'ambito delle discipline filosofiche o di quelle teologiche. La sua risposta è che esso vuole essere entrambe le discipline e nessuna delle due prese separatamente. L'autrice sostiene inoltre la necessità del coordinamento di questi due ambiti apparentemente inconciliabili: "la relazione tra filosofia e rivelazione nel 'nuovo pensiero' riflette le complesse e forse inconciliabili tensioni tra soggettività e obiettività, come anche tra particolare e universale, presenti nel pensiero di Rosenzweig" (pp. 79 s.).

46 La lettera, datata 18 novembre 1917, costituisce il nucleo centrale delle intuizioni di Rosenzweig che avrebbero dato vita alla sua opera principale e per questo fu da lui stesso chiamata "Urzelle", appunto "Cellula originaria" de *La stella della redenzione*, cit., pp. 241-256. Un commento a questa lettera si trova in W. Ullmann, *Offenbarung als philosophisches Problem. Zu Franz Rosenzweigs "Urzelle"*, in Franz Rosenzweigs "neues Denken", cit., vol. 2, pp. 805-816.

47 F. Rosenzweig, "Cellula originaria" de *La stella della redenzione*, cit., pp. 241 s. Secondo molti autori la nozione ebraica di rivelazione sarebbe il punto nodale della lettera e risentirebbe dell'influsso di Schelling e del dialogo di Rosenzweig con l'amico Eugen Rosenstock. Sull'eredità filosofica di Schelling in Rosenzweig circa la nozione di rivelazione cfr. C. Belloni, *Filosofia e rivelazione. Rosenzweig nella scia dell'ultimo Schelling*, Venezia, Marsilio, 2002, soprattutto pp. 171-261.

48 "Dove si trova il ponte che collega la soggettività più estrema, si potrebbe dire la ipseità cieca e sorda, con la chiarezza luminosa dell'obiettività infinita? [...]. [È] il concetto di rivelazione della teologia a gettare quel ponte tra l'estremamente soggettivo e l'estremamente oggettivo. L'uomo, come colui che accoglie la rivelazione, come colui che esperisce il contenuto della fede, porta in sé l'uno e l'altro" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 108).

rivelativo, è contemporaneamente colui che accoglie la rivelazione (dimensione obiettiva) e colui che nella fede ne esperisce il contenuto (dimensione soggettiva)⁴⁹. La rivelazione non è la comunicazione di alcune verità universali astratte, ma è un evento storico, dove Dio si svela all'uomo in una relazione esistenziale e dove viene chiesto alla libertà umana di aderire a questa iniziativa divina. Solo se l'uomo risponde con la sua fede e si mette alla sequela di Dio potrà conoscerne il volto. La conoscenza di Dio, pertanto, parte da un'iniziativa divina libera e gratuita, ma chiede all'uomo di coinvolgersi con la sua risposta esperienziale. La rivelazione, inoltre, ha la caratteristica di essere la relazione tra Dio e uomo che avviene nel *presente*, ma che è anche compimento del passato della *creazione*. Dio si rivela nell'oggi all'uomo, ma questa rivelazione è stata preparata, profetizzata già nella creazione. È un evento nuovo e inaspettato, ma non è del tutto arbitrario, perché è pienamente in continuità con il passato.

Per indicare il legame tra creazione e rivelazione Rosenzweig introduce le nozioni di "profezia" (*Weissagung*) e "miracolo" (*Wunder*): la creazione è definita la profezia nel passato del miracolo della rivelazione che avviene nel presente⁵⁰.

Il contenuto attribuito alla nozione di miracolo sembra essere duplice. Da una parte indica una realtà non deducibile razionalmente, che irrompe nel reale in modo sorprendente, nuovo, singolare; in quest'accezione il miracolo si discosta dalla categoria di necessità perché indica un agire di Dio che non è preordinato fin dalla creazione. Dall'altra parte il contenuto attribuito alla nozione di miracolo si chiarisce per contrapposizione a quello di "magia", dove quest'ultima è intesa come un evento imprevedibile e irrazionale. Il miracolo, invece, è essenzialmente considerato un "segno" (*Zeichen*)⁵¹, un fatto che emerge non perché si presenta come rottura rispetto al normale svolgersi delle leggi naturali, ma perché è stato

49 Secondo Stéphane Mosès la nozione rosenzweighiana di rivelazione presenta due accezioni che l'autore cerca di tenere insieme: quella di rivelazione personale, che sottolinea la dimensione soggettiva, e quella di rivelazione storica, che mette in evidenza la dimensione oggettiva: "la nozione di rivelazione è, nella *Stella della redenzione*, una delle più complesse. Si presenta in effetti come ambivalente. Da un parte, designa una relazione particolare, quella di Dio con l'uomo, e forma in questo senso un capitolo del secondo libro. D'altra parte, rappresenta l'insieme dei movimenti di conversione attraverso i quali le tre realtà elementari accedono all'esistenza manifesta; in questo senso costituisce essa stessa un movimento di sistema e ricopre tutto il secondo libro della *Stella* [...]. I due sensi della nozione di rivelazione traducono dunque due punti di vista differenti sull'esistenza. Tra questi due punti di vista Rosenzweig non opera una cesura. Fedele alla sua concezione di 'nuovo pensiero' ingloba allo stesso tempo la filosofia e la teologia, rifiuta allo stesso tempo sia il totalitarismo dell'idealismo, dove si dissolve la realtà dell'essere e delle cose, sia il soggettivismo della *Erlebnistheologie*" (S. Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, prefazione di E. Levinas, Paris, Éditions du Seuil, 1982, pp. 98 s.).

50 Cfr. per esempio F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 113. Sulla nozione di miracolo in Rosenzweig cfr. P. Mendes-Flohr, *Rosenzweig's Concept of Miracle*, in *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, a cura di J. Mattern, G. Motzkin e S. Sandbank, Berlin, Verlag Vorwerk 8, 2000, pp. 53-66.

51 Cfr. le lettere a Eugen Rosenstock del 5 ottobre 1918 e a Margrit Rosenstock-Huessy dell'8 ottobre 1918, entrambe in F. Rosenzweig, *Die "Grütli"-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, a cura di I. Rühle e R. Mayer, introduzione di R. Rosenzweig, Tübingen, BILAM Verlag, 2002 (= GB), rispettivamente pp. 161 e 164.

predetto. Il *proprium* del miracolo è il suo darsi nel presente in profonda connessione con una *profezia* che è avvenuta nel passato: esso è tale solo se è il compimento di un annuncio che lo aveva in qualche modo anticipato⁵². Si viene così a costituire una profonda continuità tra il contenuto della profezia e le fasi del suo compimento⁵³: il profeta appartiene al miracolo stesso perché il miracolo è l'avverarsi della profezia, rende presente ed esplicito ciò che era stato annunciato ed è sempre la *rivelazione* di qualcosa celato nelle vesti ambigue del segno del passato⁵⁴. Il miracolo non è, pertanto, un evento insolito che irrompe nel presente in modo assolutamente imprevedibile, ma si situa sempre in *connessione* con il passato, laddove una profezia lo aveva anticipato. È sempre un'azione *libera* di Dio, nel senso che è evento indeducibile e non necessario, ma si pone *in continuità* con un passato che lo aveva predetto. In questo senso la rivelazione è definita da Rosenzweig come il miracolo che trova la sua profezia nella creazione, dove l'atto creativo è il segno che si compie nella rivelazione⁵⁵.

Sempre nella sezione introduttiva alla seconda parte della *Stella della redenzione*, il rapporto tra filosofia e teologia è descritto da Rosenzweig in chiara analogia a quello tra creazione e rivelazione. La filosofia è infatti chiamata esplicitamente la "profezia", l'"Antico Testamento", la "sibilla"⁵⁶ della teologia. In tale contesto il sapere filosofico è fatto corrispondere alla *creazione*, a qualcosa che presenta la forma del *passato* e che possiede un'*obiettività* conclusiva. La teologia, invece, ha la forma della *rivelazione*, di una novità che viene esperita nel *presente*, di un sapere che coinvolge la *soggettività* sempre unica. Una teologia senza filosofia è una conoscenza che si fonda solo sulla rivelazione del presente ed è un sapere che trascura il passato della creazione, vale a dire che prende le mosse dall'oggi facendo cadere nell'oblio il fondamento obiettivo del passato⁵⁷. Invece per una corretta gnoseologia occorre "stabilire nuovamente in tutto il peso della sua oggettività [*Gegenständlichkeit*] la creazione accanto all'esperienza vissuta [*Erlebnis*] della rivelazione"⁵⁸.

52 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 97.

53 Cfr. *ivi*, p. 115.

54 Cfr. *ivi*, p. 113.

55 "La rivelazione è davvero il miracolo per eccellenza. Come questo miracolo diventa *vero* miracolo, 'segno' per la fede? *Poiché è completamente e interamente predetto nella creazione!!!* [...] La rivelazione [...] non è semplice rinnovamento della creazione, ma *diventa* prima di tutto il miracolo che è, essendo fondata nella creazione" (lettera a Margrit Rosenstock-Huessy dell'8 ottobre 1918, in *GB*, p. 165).

56 "La filosofia, così come è esercitata dal teologo, diventa profezia sulla rivelazione, diventa, per così dire, l'"Antico Testamento" della teologia" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 110). Nella lettera citata nella nota precedente Rosenzweig scrive anche della filosofia come "Giovanni Battista" della teologia.

57 Rosenzweig accusa in particolare la scuola di Ritschl di sostenere l'esistenza di una separazione tra teologia e filosofia che derivava dal fatto di accentuare troppo la rivelazione rispetto alla creazione, che risultava messa in ombra: cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 105.

58 *Ibidem*.

Per fare questo bisogna ricordare che una teologia adeguata deve essere considerata un “miracolo”, nel senso di un “adempimento” della profezia della filosofia. Le nozioni di “miracolo” e di “adempimento” contengono l’idea della presenza di un contenuto ulteriore, pur nella continuità. Come la rivelazione è adempimento di qualcosa che era presente fin dal principio della creazione, così la teologia indica un sapere nuovo nell’oggi, ma in piena continuità con la profezia del passato fornitale dalla filosofia⁵⁹. La teologia è miracolo che si presenta come un’esperienza sempre nuova e indeducibile razionalmente, ma è miracolo in quanto compimento di una profezia che l’ha preparata e quindi come un sapere non del tutto arbitrario, perché è in continuità con un fondamento oggettivo che la precede e la orienta.

Quando Rosenzweig sostiene che la filosofia è l’“anticipazione [Vorwegnahme] o anzi, più correttamente, la [...] fondazione [Grundlegung]” della teologia vuole dunque dire che la filosofia ha il compito di indicare le “condizioni preliminari” (*Vorbedingungen*) della teologia⁶⁰. La filosofia, fondata nella creazione, indica quel passato oggettivo che fornisce una base imprescindibile per la conoscenza soggettiva dell’oggi. La teologia muove nella novità dell’esperienza del presente, ma si serve di un’obiettività del passato che le garantisce la filosofia. Quest’ultima ha come sua funzione principale non di essere *ancilla theologiae*, ma di indicare le condizioni a partire dalle quali la conoscenza teologica si può sviluppare⁶¹. Le categorie filosofiche, per Rosenzweig, determinano ciò che è valido per sempre e costituiscono il dato *obiettivo* e imprescindibile per il procedere del sapere teologico. I concetti filosofici di “fondamento” (*Grund*), “causa” (*Ur-sache*), “origine” (*Ur-sprung*), “pre-supposto” (*Voraus-Setzung*), “*apriori*” possiedono sempre la forma temporale del passato, in quanto precedono il sapere e costituiscono il fondamento per il pensare nel momento presente⁶².

59 Cfr. *ibidem*.

60 Ivi, p. 110.

61 Cfr. *ivi*, pp. 109 s. Secondo Rosenzweig la filosofia non può essere ridotta a un ruolo ancillare della teologia, ma il rapporto tra le due deve essere “sororale” (*geschwisterlich*), con una sorta di “unione personale” (*Personalunion*): cfr. F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 273. Uno studio sulle origini del nuovo pensiero di Rosenzweig e sui rapporti tra teologia e filosofia che lo caratterizzano si trova in H. J. Görtz, *In der Spur des “neuen Denkens”. Theologie und Philosophie bei Franz Rosenzweig*, Freiburg-München, Karl Alber, 2008.

62 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 135. Secondo L. Batnitzky, *op. cit.*, la relazione tra teologia e filosofia si riflette anche nel rapporto tra cristianesimo ed ebraismo. L’ebraismo svolge nei confronti del cristianesimo un ruolo analogo a quello della filosofia per la teologia. Come la filosofia fornisce le condizioni per il distendersi delle teologia, così l’ebraismo è l’Antico Testamento del cristianesimo, costituisce la precondizione particolare della missione universale del cristianesimo. L’ebraismo sarebbe un popolo dal sangue particolare che corre il rischio di dimenticare il mondo e rappresenterebbe la massima soggettività, mentre il cristianesimo riflette l’oggettività del messaggio della rivelazione e la sua possibilità di diventare universale. La tesi dell’autrice è suggestiva, ma l’immagine appare rovesciata: l’ebraismo, precondizione dell’universalità del cristianesimo, rappresenta il *particolarismo*, mentre la filosofia, precondizione del particolarismo della teologia, rappresenta l’universalità. Uno studio sul rapporto delineato da Rosenzweig tra ebraismo e cristianesimo si può trovare anche in M. B. Curi, *Pensare dall’unità. Franz Rosenzweig e Klaus Hemmerle*, Roma, Città Nuova, 2017.

4. Il volto agapico della verità

Il ruolo di ponte tra obiettività e soggettività proprio della rivelazione diviene più chiaro alla fine dell'opera di Rosenzweig. Nell'ultima delle tre parti si prende in considerazione tematicamente la nozione di "verità eterna" (*ewige Wahrheit*) e si afferma che Dio è la verità ultima del reale, ma questa verità ultima viene individuata nel *fatto che Dio ama*⁶³. Sembra che una delle novità più originali del filosofo di Kassel sia la connessione concettuale tra la *dimensione veritativa* e la "*fattualità*" (*Tatsächlichkeit*) dell'amore. La *Gestalt* dell'amore si rivela come realtà feconda per rinnovare lo statuto della verità. Il punto di Archimede, infatti, è la rivelazione intesa come relazione di amore tra Dio e l'uomo che avviene nel presente. Affermare che la verità coincide con il fatto che Dio ama invita a un ripensamento epistemologico: è una verità concepita, a differenza della prevalente tradizione filosofica greco-occidentale, non come concetto razionale universale e atemporale, ma come *relazione evemenenziale che avviene nel linguaggio*.

In primo luogo è una verità che possiede una *dimensione relazionale*⁶⁴. Che cosa sia l'amore, chi sia l'Io, chi sia il Tu non può essere afferrato dalla *sola ratio* con concetti filosofici universali, ma può essere compreso soltanto vivendolo nell'esperienza unica che coinvolge la libertà dell'uomo. La vera filosofia deve essere una "filosofia esperiente" (*erfahrende Philosophie*)⁶⁵ che non coglie la verità in un libro, ma che deve attraversare la porta aperta verso la vita (*ins Leben*)⁶⁶.

In questo nuovo statuto epistemologico riveste particolare rilevanza il concetto di "inveramento della verità" (*Bewährung der Wahrheit*)⁶⁷. Il presupposto idealistico era la convinzione che la ragione fosse l'unico e indispensabile strumento di conoscenza. Se invece si rifiuta che il *logos* sia l'unico *organum* essenziale al conoscere, in luogo dell'unico metodo obiettivante, dell'unica verità idealistica,

63 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 399. Secondo Rosenzweig l'essenza della rivelazione è che è un "fatto" (*Tatsache*): cfr. F. Rosenzweig, *Paralipomena* (1984), in *GS III*, p. 100.

64 Bernhard Casper, uno dei principali e più autorevoli studiosi di Rosenzweig, qualifica la filosofia del pensatore di Kassel come "pensiero dialogico" che mette al centro e fa emergere la visione di un uomo e di una realtà strutturalmente ed essenzialmente in relazione dialogica (cfr. B. Casper, *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*, Freiburg-München, Karl Alber, 2017³).

65 F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 262.

66 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 435.

67 F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 279. Il vocabolo tedesco *Bewährung* si può tradurre in italiano con i termini "conferma", "prova", "dimostrazione". Tuttavia, l'assonanza di questa parola con *Wahrheit*, "verità", rimanda evidentemente a una comune etimologia. Il termine dell'antico tedesco *waar*, come il latino *verus*, deriva, nel senso di "degnò di fiducia", dalla radice indogermanica *uer*, "dimostrare favore, amicizia". Parole derivate dalla stessa radice designano, nell'antico e nel medio tedesco, "contratto", "fedeltà". Tradurre, quindi, *Bewährung der Wahrheit* con "inveramento della verità" ha il vantaggio di mantenere sia l'allitterazione presente nell'originale tedesco sia il collegamento a livello etimologico tra verità e dimensione esistenziale. Al riguardo cfr. N. Bombaci, *Ebraismo e Cristianesimo: "due tipi di fede" a confronto nel pensiero di Martin Buber*, in "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia", III (2001), disponibile su <https://mondodomani.org/dialegesthai/nb01.htm> (consultato il 9 luglio 2018).

si apre la strada ai molti metodi della pluriforme vita⁶⁸. La verità, diversamente dalla filosofia “malata” che al termine del suo percorso conosce solo se stessa, deve essere ricercata non come una verità in sé, ma sempre come una verità per l’uomo concreto⁶⁹. La verità diventa verità dell’uomo soltanto quando il soggetto la fa propria con l’assenso della vita, lanciando il proprio convinto “è vero!”, il proprio “sì”, il proprio “amen”⁷⁰. La verità, in tal modo, cessa di essere ciò che è verità e diventa ciò che viene inverato, dimostrato, provato, fatto proprio dal soggetto⁷¹. Un credente può avere anche un concetto alquanto astratto di Dio, ma il martire che decide di dare la vita per la fede inverte le proprie convinzioni facendole *diventare vere*. Non più, dunque, una verità disperatamente statica, non più un asserto di una freddezza obiettivante come la verità di $2 + 2 = 4$, ma una verità dinamica che interpella la libertà del soggetto e che chiede di essere inverata ogni giorno nella vita⁷². Per Rosenzweig occorre abbandonare la pretesa di possedere la verità intera, ma bisogna dare il proprio assenso nel qui e ora dell’impegno quotidiano, rendendo propria la verità, facendola diventare la propria parte⁷³. Poiché all’uomo è data in dote solo una porzione della verità di Dio, la verità dell’uomo è sempre, quindi, la verità del singolo individuo, una verità irrimediabilmente compromessa con il suo punto di vista, con il suo fare, con il tempo e con lo spazio, con le relazioni e le intenzioni che costituiscono ogni vita⁷⁴.

Per essere fatta propria, per essere inverata, la verità richiede l’impegno di un’intera esistenza, pretende il sacrificio della vita in un cammino di ricerca da parte di tutte le generazioni⁷⁵. La verità, come una *domina* esigente, chiede abnegazione e dedizione totale a essa, e diventa tanto più vera, tanto più verità per il soggetto, quanto più alto nella vita è il prezzo pagato per essa. Il pensiero di un autore i cui paradossi filosofici riflettono gli “*absurda* biografici” è molto più credibile di quello di chi ha cercato di condurre un’esistenza “ben ordinata e senza biasimo”⁷⁶. L’uomo, per cogliere la rivelazione di Dio, deve dare il proprio assenso di fede e per questo il divino si comprende non attraverso un discorso razionale, ma solo

68 Cfr. la lettera di Rosenzweig a Eugen Rosenstock del 5 settembre 1916, in *GS I*, vol. 1, p. 222.

69 Cfr. F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 279.

70 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 406.

71 “Diversamente dalla verità dei filosofi, che può conoscere solo se stessa, essa [la verità] deve essere verità per qualcuno. E se però allo stesso tempo deve restare l’unica verità, allora può essere verità solo per l’Uno. E perciò diventa necessario che la nostra verità si faccia molteplice e che ‘la’ verità si muti nella nostra verità. La verità così cessa di essere ciò che ‘è’ vero e diventa ciò che vuole essere confermato vero” (F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 279).

72 Cfr. *ivi*, p. 280.

73 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 405.

74 Cfr. C. Belloni, *op. cit.*, pp. 161 s.

75 Cfr. F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 280.

76 Così Rosenzweig in una lettera a Martin Buber del 20 dicembre 1922, in *GS I*, vol. 2, p. 876. Sul rapporto tra il concetto di inveramento della verità e la malattia che ha colpito Rosenzweig cfr. G. Palmer, *Die Qual der Kreatur bewährt vermutlich nichts. Überlegungen zum Zusammenhang von Krankheit und Denken Franz Rosenzweigs*, in “Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook”, I (2006), pp. 232-254.

dentro una viva relazione esistenziale. La scoperta dell'amore, del volto dell'altro, del proprio volto, non può prescindere da una relazione vivente che è sempre compromessa con un'irriducibile particolarità⁷⁷.

In secondo luogo la verità presenta un aspetto evemenenziale, nel senso che non è concetto atemporale, ma come l'amore è un "evento" (*Ereignis*)⁷⁸ che si dà nel tempo. L'intelligenza sana non si muove mai a partire da un'idea cristallizzata e immutabile, ma sa che la verità si dà nel dialogo e solo nel tempo può essere progressivamente colta. Che cosa siano la fede, la vita, l'amore, la morte non si capisce mai del tutto, ma viene continuamente compreso nel corso esperienziale della vita. La verità intesa in senso dialogico deve "prendere sul serio il tempo"⁷⁹, perché la relazione è un accadere sempre nuovo dentro il fluire temporale. Come in una conversazione in cui gli interlocutori non sanno in anticipo dove potrà condurre la discussione, così il conoscere è sempre legato al tempo e sa che il futuro è a-venire inafferrabile⁸⁰. La verità presenta la *Gestalt* dell'amore perché come l'amore è un evento che nasce nel passato, si rinnova incessantemente nel presente e si protende verso una definitività nel futuro. Non è mai *già* risolutivamente conclusa, ma è una fattualità che possiede sempre lo spazio di un *non ancora*. La forma della relazione agapica non è quella stabile e rigida del concetto atemporale, ma è "gioco fuggevole [...], guizzo luminoso, sempre giovane"⁸¹. *Cosa è l'amore* non è descrivibile in una definizione avulsa dal tempo e valida *semel pro semper*, ma il legame amoroso è l'insieme di ciò che era *ieri*, di ciò che è *oggi* e di ciò che sarà *domani*.

A partire da questa riformulazione della nozione di verità, intesa come evento dialogico, Rosenzweig introduce un nuovo concetto di obiettività che definisce "dinamico" e non più "statico", in quella che chiama "gnoseologia messianica"⁸². L'unica verità di Dio, che può essere contemplata nella sua pienezza solo alla fine, viene comunicata all'uomo nel tempo soltanto *in parte* e dentro una relazione d'amore⁸³. La "verità *intera*" sta per il nostro autore dentro "la storia dialogica del mondo", è vista come l'insieme dei dialoghi di tutti gli uomini, è la sintesi tra i *prōta* e gli *eschata* della vicenda storica. Non è, dunque, mai tutta dentro un attimo del tempo puntualmente determinato, ma è sempre nelle "cose intermedie",

77 L. H. Ehrlich, *Neues Denken und Erneuerung der Fundamentalphilosophie*, in Franz Rosenzweigs "neues Denken", cit., vol. 1, pp. 71 s., mette in guardia da un possibile fraintendimento: l'insistenza sulle categorie di "esperienza" (*Erfahrung*), "temporalità" (*Zeitlichkeit*) e "unicità" (*Einzigkeit*) dell'uomo non deve fare dimenticare che Rosenzweig prende le distanze dalle tendenze del soggettivismo, della filosofia della vita e dell'irrazionalismo.

78 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 169.

79 F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 271.

80 Cfr. *ivi*, p. 269.

81 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 169.

82 F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero*, cit., p. 280. Scrive Rosenzweig: "il concetto di inavvento della verità diviene il concetto cardinale della nuova gnoseologia e prende il posto occupato nella vecchia gnoseologia dalla teoria della conoscenza interna e dalla teoria dell'oggetto; in luogo del concetto statico di obiettività che era proprio di quella, se ne introduce ora uno dinamico" (*ivi*, pp. 279 s.).

83 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 427.

nell'insieme di tutti gli inveramenti della verità che si danno nella storia⁸⁴. In nessun caso può essere considerata staticamente conclusa, perché nella storia sono coinvolti sempre nuovi uomini e la verità può emergere solo alla fine dello scorrere storico⁸⁵. La verità, dunque, non è, ma *diventa* sempre più vera, accade nell'incessante e fecondo dialogo che avviene tra un Io e un Tu. La verità di Dio *deve diventare* la verità dell'uomo, in un accadimento che avviene soltanto durante il corso di tutta la vita e il succedersi di tutte le generazioni.

In questa prospettiva la verità, in quanto evento che accade nel tempo, implica sempre una polarità fatta di una dimensione di imprevedibile novità e di una dimensione di permanente continuità. Non è monoliticamente fissata in una staticità sempre uguale a se stessa, né è soggetta a una mutevolezza del tutto arbitraria in una discontinuità relativistica. Questo suo accadere implica il suo essere sempre nuova e contemporaneamente sempre in continuità con se stessa, con una parte immutabile e una parte che cresce. C'è un evento passato fondante la relazione con Dio che guida quella con lui nel presente e che costituisce, con la propria fattualità, un dato obiettivo per l'oggi⁸⁶. In quanto evento che si dà nel tempo, la relazione con Dio ha un passato obiettivo che costituisce un punto prospettico fissato, che *orienta* il suo darsi nel presente e ne indica la direzione senza pre-determinarne il dramma. La verità presenta, quindi, quelle dimensioni di libertà e necessità proprie della dimensione agapica, poiché dipende dalla libertà e dalla soggettività del singolo, ma avviene a partire da un evento passato che ha fondato la relazione e che orienta il presente. Essa scaturisce sempre da un dialogo con un Tu oggettivo e indisponibile all'Io, da una relazione che è indeducibilmente libera, ma che non scade mai in un'arbitrarietà assoluta. La verità si dà non solo in comunione sincronica con tutti i singoli Tu, ma anche in comunione diacronica con tutte le generazioni che precedono e che verranno.

In sintesi, mentre la definizione razionale possiede un contenuto stabilmente conclusivo e presenta il volto rassicurante di un libro racchiuso tra due solide copertine, la verità agapica è invece un diario aperto, un evento che a partire dal passato si sviluppa sempre di più nelle vicende esistenziali verso una comprensione sempre maggiore. Saldamente piantata nell'esperienza del passato, non s'inventa del tutto ogni giorno, ma come un organismo vivente cresce nel suo misterioso essere contemporaneamente sempre nuova e sempre se stessa. Il senso della vita e della morte, la conoscenza di se stessi e dell'altro, nonché della verità e del bene, non sono mai una conquista definitiva del soggetto, ma sono dunque colti in una consapevolezza evemenenziale che aumenta nel fluire temporale⁸⁷.

84 Cfr. la lettera di Rosenzweig a Eugen Rosenstock del 1° novembre 1916, in *GS I*, vol. 1, pp. 292 s.

85 "Ma la verità fa la sua comparsa sempre solo alla fine. La fine è il suo luogo" (F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 409).

86 Cfr. *ivi*, p. 189.

87 Cfr. B. Casper, "Ereignis". *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott*, cit., p. 70. Diversi autori hanno messo in rilievo la centralità della categoria di "evento" (*Ereignis*) nel pensiero di Rosenzweig: essa si rivela feconda per un ripensamento del concetto di essere inteso a partire non più dallo sfondo della filosofia

5. La verità agapica tra obiettività e soggettività

Una verità ripensata in termini agapici sembra essere capace di superare le derive soggettivistiche e intellettualistiche del sapere filosofico. La verità intesa come concetto razionale è una verità statica che cerca la risposta in un unico principio di spiegazione. Finisce, quindi, per assolutizzare o la conoscenza del Tu a partire dall'Io (rischio del soggettivismo) o la conoscenza dell'Io a partire da un Tu esterno che è dato (rischio dell'obiettivismo). La verità ripensata in termini agapici appare, invece, come una verità dialogica e relazionale che riesce a tenere conto di una *reciprocità* di entrambe le dimensioni. Non c'è, nella prevaricazione della sintesi, il prevalere di una dimensione sull'altra, ma entrambi i termini vengono com-posti all'interno di un dialogo che li illumina reciprocamente. Rosenzweig afferma che l'Io dell'uomo nasce solo quando viene chiamato con il nome proprio da un Tu⁸⁸. L'uomo prende consapevolezza di se stesso solo quando entra in relazione con il volto dell'altro. Per tale motivo nessuno può auto-comprendersi da solo, non esiste la possibilità di un'autognosia apriorica⁸⁹, ma si prende coscienza della propria *identità* solo quando si entra in relazione con una *differenza*. Per Rosenzweig l'Io può cogliere la propria identità solo a partire dall'incontro con la differenza del Tu e allo stesso tempo è possibile cogliere la differenza del Tu solo a partire dalla propria identità. Esiste, dunque, un elemento *interno* al soggetto che permette di riconoscere il Tu e un elemento *esterno* e obiettivo che permette di riconoscere l'Io. Nella relazione con il singolo Tu e con l'insieme di tutti i prossimi che costituiscono il Noi, il soggetto s'imbatte in un invalicabile limite al porsi come chiave ermeneutica di tutto il reale.

greco-occidentale, ma dalla rivelazione biblica. In particolare è Casper ad avere ripreso e analizzato la categoria di evento, mettendola spesso a confronto con il pensiero di Martin Heidegger. "Un'intuizione fondamentale di Rosenzweig" – scrive – "è che per noi c'è 'essere' soltanto in quanto l'essere accade storicamente. O, per esprimerci più esattamente: in quanto il tempo stesso accade [...]. L'essere accade originariamente tra l'altro e me" (B. Casper, *La concezione dell'evento nella Stella della redenzione di Franz Rosenzweig e nel pensiero di Martin Heidegger*, tr. it. di G. Moretto, in "Teoria", XI (1991), n. 2, p. 52). "A me pare che il primo grande contributo di Rosenzweig consista in questo: [...] riprende un antico pensiero ebraico, e con una *originarietà* assolutamente nuova pensa l'essere come *evento storico aperto* che accade tra gli uomini e a essi stessi" (B. Casper, *La sfida di Franz Rosenzweig al pensiero cristiano*, tr. it. di S. Sorrentino, in "Filosofia e teologia", XIV (2000), n. 2, p. 247). Cfr. anche B. Casper, *Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cobens durch Franz Rosenzweig*, in *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1986*, a cura di S. Moses e H. Wiedebach, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1997, pp. 51-69; B. Casper, *Per una fondazione della teologia filosofica nell'evento* (2003), tr. it. di S. Bancalari, in "Humanitas", LIX (2004), n. 3, pp. 434-450. Questa stessa convinzione è ripresa e approfondita da P. Mancinelli, *Pensare altrove. Rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig*, Urbino, Edizioni QuattroVenti, 2006, p. 167.

88 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 192.

89 Cfr. B. Casper, *Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis*, in "Dialeghestai. Rivista telematica di filosofia", V (2003), disponibile su <http://mondodomani.org/dialeghesthai/bc01.htm> (consultato il 3 ottobre 2018).

Ne consegue che la conoscenza dell'Io e del Tu avviene in una *relazione reciproca*, che ha il suo simbolo nella congiunzione *e*, il suo prototipo nella relazione d'amore e che riesce a tenere conto di entrambi i termini. La relazione agapica si nutre del coinvolgimento della *libertà* dell'Io e insieme è una libertà non del tutto arbitraria, ma possiede un elemento di *necessità*. La relazione è composta di *attivo* assenso dell'Io e insieme di *passiva* accoglienza del Tu. L'evento relazionale della verità si dà *insieme* all'intreccio della attiva libertà del singolo Io e dell'indisponibile libertà del Tu, la quale può essere solo invocata e attesa come *dono*⁹⁰.

La verità, inoltre, non è un dato cristallizzato nella sua immutabilità (obiettivismo), né è in balia dell'opinione del momento presente in assoluta discontinuità con il passato (soggettivismo). Mentre la verità del vecchio pensiero deve risolvere il problema 'all'istante', fotografando e fissando la verità in un concetto statico, la verità agapica è un evento che si dà *nel tempo* della relazione tra Io e Tu. L'unica verità di Dio alla fine dei tempi *diventa vera* nel processo d'inveramento nel quale l'uomo fa propria la verità. La verità agapica vive, in questo modo, tra un *continuum* necessario e un *novum* affidato al libero riconoscimento dell'Io.

La verità, in questo tentativo d'interpretazione, presenta dunque sempre una *tensione polare relazionale* tra dimensione soggettiva *e* obiettiva, tra particolarità *e* universalità, tra libertà *e* necessità, tra attività *e* passività, tra temporalità *ed* eternità, tra autonomia *ed* eteronomia, tra novità *e* continuità, tra un elemento che dipende dal soggetto *e* uno esterno che è indeducibile. Ri-pensata in termini agapici, la verità riesce a rendere conto di queste polarità e a tenerle insieme, inserendole in una reciprocità che si dà nell'accadimento temporale.

A partire da questo rinnovamento epistemologico, Rosenzweig auspica un nuovo pensatore che sia un inedito tipo di filosofo o di teologo e che si ponga tra teologia *e* filosofia⁹¹. Auspica un nuovo statuto della verità che abbia una dimen-

90 Rosenzweig, in un passo della sua lettera a Eugen Rosenstock del 24 febbraio 1919, in *GB*, p. 247, parla di un "bacio della verità che viene dall'amore di Dio". Quest'immagine sembra suggerire che la verità, che ha la sua origine in Dio, similmente al bacio è un dono che va atteso e che viene elargito in forza di un amore assolutamente gratuito.

91 Rosenzweig, per indicare una conoscenza che deve partire sia dalla filosofia sia dalla teologia, adopera anche il termine "teosofia" (F. Rosenzweig, "*Cellula originaria*" de La stella della redenzione, cit., p. 255). Si vedano anche la sua lettera a Margrit Rosenstock-Huessy del 23 agosto 1918, in *GB*, p. 127, e quella a Rudolf Ehrenberg del 4 settembre 1918, in *GS I*, vol. 2, p. 603. "Fra Atene e Gerusalemme" è il titolo dell'intervento di Francesco Paolo Ciglia al convegno dedicato a Rosenzweig dal titolo "Il futuro del 'nuovo pensiero'. In dialogo con Franz Rosenzweig (1886-1929)", da lui stesso organizzato nel 2007 presso l'Università degli Studi di Chieti-Pescara insieme con la Internationale Rosenzweig Gesellschaft. L'autore sostiene che il pensiero di Rosenzweig sia una originale sintesi della tradizione greca e di quella biblica, dove in particolare la categoria di *differenza* sarebbe la "sponda greca" del nuovo pensiero, mentre quella di *relazione* la "sponda biblica". "Differenza" e "relazione" sarebbero così le due grandi categorie che alimentano il percorso filosofico di Rosenzweig: cfr. F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme. Il progetto del nuovo pensiero*, in "Teoria", XXVIII (2008), n. 1, pp. 91-110. Parte dei contenuti sono stati sviluppati in F. P. Ciglia, *Fra Atene e Gerusalemme. Il "nuovo pensiero" di Franz Rosenzweig*, Genova, Marietti 1820, 2009. Lo stesso concetto di una duplice appartenenza alla tradizione greca ed ebraica si può trovare in F. P. Ciglia, *Identità dell'occidente. Un confronto fra Rosenzweig e Levinas*, in Idem, *Scrutando la "Stella"*, cit., pp. 162-171.

sione obiettiva *e* una soggettiva. Auspica una conoscenza che tenga conto di un fondamento oggettivo che è dato *e* che allo stesso tempo proceda dall'esperienza viva della libertà del soggetto:

la verità divina si nasconde a colui che si protende verso di lei con una sola mano, non fa differenza se questa mano tesa è quella dell'oggettività del filosofo, che si immagina erroneamente priva di presupposti librandosi sopra le cose, oppure se è quella della cecità del teologo che si chiude davanti al mondo orgogliosa della propria esperienza vissuta. La verità divina vuole essere implorata con entrambe le mani⁹².

92 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 305.