

Olga Belmonte García

La congiunzione “e” nei processi di riconciliazione.

Riflessioni alla luce della filosofia di Franz Rosenzweig

ABSTRACT: *Reconciliation presents three dimensions in which the conjunction “and” – as Rosenzweig conceives it – constitutes a fundamental category: on one hand, it has a temporal dimension, as it is a process in which the old and the new are combined, and where the “and” expresses the present that unites; on the other hand, it has a dimension of otherness as a relationship between an “I” and an “other”, a relationship where the “and” is the language. Finally, there is in reconciliation a dimension of reparation (tikkun olam) or return to the alliance with the Good, that is expressed in a peace (shalom) that is the fulfilling of the divine promise: that of the peace between the man “and” the world. God is the “and” that fulfils the aspiration to mundane happiness “and” human fullness. These three dimensions, analysed in the light of Rosenzweig’s thought, introduce new keys to the reconciliation process that today constitute an urgent task.*

KEYWORDS: *reconciliation, otherness, reparation, dialogue.*

1. Introduzione

La vita e l’opera di Franz Rosenzweig scorrono tra due rive: tra quella ebraica “e” quella tedesca, tra ebraismo “e” cristianesimo, tra teologia “e” filosofia, tra l’io “e” il tu, tra ciò che è temporale “e” ciò che è eterno. Quello di Rosenzweig è un pensiero che, dalla frontiera, tende ponti che uniscono ciò che è differente. La congiunzione “e” associa e dissocia, unisce e separa, senza implicare uguaglianza od ordine tra gli elementi che pone in relazione. Per Rosenzweig, la “e” è il principio, la radice di ogni esperienza.

Con il *nuovo pensiero*¹ Rosenzweig mette in discussione l’esistenza di una totalità razionale e pensabile, sostenendo che la realtà possiede un triplo fondamento irrazionale, che non può essere pensato, ma che si trova alla base delle nostre esperienze. La “e” è l’elemento che altera e interrompe la sintesi totalizzante. Permette di pensare la realtà senza negare la molteplicità, rispettandone il carattere

¹ Cfr. F. Rosenzweig, *Il nuovo pensiero. Alcune note supplementari a La stella della redenzione* (1925), tr. it. di G. Bonola, in Idem, *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. Bonola, Roma, Città Nuova, 1991, pp. 257-282.

frammentario. Oppone in tal modo il pluralismo all'universalismo di Hegel, che sacrifica il particolare (gli individui) al generale (la storia).

In Hegel il fluire del tempo porta al culmine della storia, intesa come riconciliazione dello Spirito con il Bene. Per Rosenzweig, invece, la storia non si configura come un tempo lineare che redime il passato per il fatto di essere stato: abbiamo noi il compito di redimere le ingiustizie passate. Il messianismo offre una meta e una struttura in cui la storia non è un semplice spiegamento teleologico che porta necessariamente alla riconciliazione. L'hegelianesimo e il messianismo presentano due concezioni distinte della storia: in Hegel il male è integrato e giustificato nell'idea di progresso; in Rosenzweig il male rimane intatto, incompiuto, in attesa di essere redento. La riconciliazione è frutto, in un caso, del fluire del tempo e, nell'altro, dell'azione umana.

La riconciliazione mira alla riparazione (*tikkun olam*), all'alleanza con il Bene, che si esprime in una pace definitiva (*shalom*). Se la riconciliazione è un compito ancora da svolgere, quali sono le chiavi per portarlo a termine? Il mondo ha bisogno di riconciliazione in molti sensi. La filosofia di Rosenzweig offre chiavi per portare avanti processi di riconciliazione, partendo dalla concezione di una realtà basata sulla pluralità, ma intesa in modo particolare: abbandonando la logica degli opposti, la distinzione manichea tra amici e nemici che divide la realtà in poli irconciliabili.

La riconciliazione implica il passaggio dalla disgiunzione ("o" lui "o" io) alla congiunzione (lui "e" io), ma non come frutto di una sintesi superante, che annulla quanto viene prima o segnala gli uni come trionfatori e gli altri come vinti, ma come una nuova relazione in cui le parti riconoscono reciprocamente il proprio ruolo. Rosenzweig non attende la riconciliazione hegeliana, ma la redenzione, nella quale gli individui non sono negati, ma riconosciuti come parte di una pluralità che non costituisce una totalità. La "e" è il ponte, esprime la riconciliazione tra le parti, non al modo della sintesi idealistica, bensì al modo di una congiunzione esistenziale.

2. La "e" nell'esperienza

La filosofia tradizionale ricerca cosa sono "propriamente" le cose (l'essenza) nonostante il mutamento. Rosenzweig, invece, presta attenzione a quello che "c'è", vale a dire a una realtà contingente e dinamica, che si esprime mediante la congiunzione "e". Nel sistema di Hegel ogni parte acquista un senso in funzione della totalità; nella filosofia di Rosenzweig il sistema è composto da parti unite dalla "e", parti che non formano una totalità, bensì una pluralità. In questo sistema, la chiave è il particolare soggettivo, non la totalità oggettiva:

i singoli fenomeni salgono dalla notte senza motivo e privi di direzione, sulla fronte non portano scritto né da dove vengono né dove vanno: sono. In quanto sono, essi sono uno, ciascuno per sé contro tutti gli altri, separato da tutti gli altri, "particolare", un "non-altrimenti"².

² F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), tr. it. a cura di G. Bonola, Casale Monferato, Marietti, 1985, p. 47.

In Rosenzweig la fatticità si sostiene sulla base della congiunzione “e”, opposta all’“anche” del sistema di Hegel, che si riferisce all’insieme di proprietà di una cosa e tende all’unità. La “e”, invece, non descrive l’esperienza di una cosa, ma la relazione tra esperienze distinte. Tra le esperienze e i soggetti vi sono fratture che la “e” non attenua, ma, al contrario, rende esplicite. Come afferma Reiner Wiehl, per Rosenzweig in ogni esperienza “risuonano impercettibilmente le armoniche inferiori di un basso a tre voci della nostra sinfonia del mondo”³. Ciò vale a dire: ogni esperienza è un canto a tre voci intonato da Dio, dal mondo e dall’uomo. Questi tre elementi non possono categorizzarsi, perché costituiscono l’orizzonte che ci permette di categorizzare.

L’esperienza nel *nuovo pensiero* non risponde alla struttura classica di *soggetto-oggetto*, perché non sempre si dà un “oggetto d’esperienza”, né sempre si dà un soggetto definitivo e delimitato. Partire dallo schema soggetto-oggetto suppone affermare che la realtà è tale soltanto nella misura in cui un soggetto la pensa, vale a dire che esiste soltanto ciò che può essere pensato. Rosenzweig, invece, riconosce che esistono realtà al di là del sapere, realtà che non hanno bisogno di essere pensate per esistere. Rosenzweig espande il concetto di esperienza in modo tale che essa non sia ridotta alla prospettiva oggettiva o soggettiva.

L’esperienza è la fatticità segnata dalla molteplicità della “e”, presente nella costituzione di ciascun elemento e nelle relazioni che si stabiliscono tra elementi diversi. Rosenzweig comprende che l’apertura e la vitalità degli elementi nascono dalla tensione tra le loro dimensioni affermativa e negativa. La vitalità di Dio procede dalla tensione tra il potere divino (libertà) “e” la divina necessità (natura). Nel caso del mondo sgorga dall’unione dell’individuo (particolare) “e” del genere (universale), dell’individuo “e” dello Stato, della cosa (contenuto) “e” del suo concetto (forma). La vitalità dell’uomo, infine, procede dall’unione della volontà libera (infinita) “e” del carattere proprio (finito).

L’essenza dell’uomo consiste, per Rosenzweig, nel fatto “che nella sua particolarità dice sempre il fatto suo alla pretesa di dominio dell’universale”⁴. Il carattere proprio di ciascun individuo non vuole lasciarsi annullare dalla totalità. L’uomo vivo è più che essere e più che volontà e questo “più che” è la congiunzione “e” che vincola carattere “e” volontà. Dio, l’uomo e il mondo non potrebbero darsi senza la “e” che li separa: sarebbero una totalità divina o umana o mondana. La “e” è la base dell’essere “uno-nell’altro dei tre”⁵, della loro reciproca compenetrazione.

Per Rosenzweig l’esperienza si determina in modo diverso a seconda dell’ambito in cui si dà. Nell’ambito della relazione tra Dio “e” il mondo (creazione), l’esperienza è frutto dell’esistenza naturale, della relazione tra gli esseri viventi. Nella relazione tra l’uomo “e” Dio (rivelazione), il linguaggio, il dialogo, è il ponte che

3 R. Wiehl, *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig* (1982), in Idem, *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 221. Wiehl si riferisce esplicitamente a F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 134.

4 Ivi, p. 67.

5 F. Rosenzweig, *Dell’intelletto comune sano e malato* (1964), tr. it. a cura di G. Bonola, Re-verdito, Trento, 1987, p. 130.

unisce, cosicché chiamiamo esperienza l'incontro dialogico con l'altro. Nella relazione tra l'uomo "e" il mondo (redenzione), infine, l'esperienza è la prassi vitale umana: l'azione che interviene nel mondo.

Rosenzweig afferma il particolare nell'esperienza e anche nel soggetto: "ogni soggetto singolo è 'altro' in assoluto, altro dal nulla"⁶. L'esperienza è molteplice perché anche il soggetto è conformato dalla congiunzione "e". L'essere umano è una realtà molteplice in tre sensi: come creatura (creazione) è una specie diversa da altre, con alcune proprietà "e" con altre; come individuo (rivelazione) è una realtà in sé che dialoga con altre, che si comporta così "e" così; come essere umano (redenzione) trasforma il mondo mediante le proprie azioni, che possono essere buone "e" cattive.

Rosenzweig offre un nuovo sapere *dell'*esperienza, intesa come genitivo soggettivo: è un sapere dell'esperienza non perché il sapere abbia l'esperienza come oggetto, ma perché l'esperienza stessa è la fonte del sapere. Mentre nella dialettica la conoscenza avanza in modo unidirezionale, guidato da un' Idea, nel *nuovo pensiero* essa si dà in un triplice senso, fondato sulle esperienze divine, mondane e umane. Sul cammino che porta alla riconciliazione, un elemento fondamentale è il riconoscimento delle esperienze vissute e del sapere che da esse deriva.

Le esperienze passate sono il punto di partenza per un'esistenza nuova, ma per esistere in modo nuovo si deve essere capaci di generare un qualcosa di distinto a partire dall'essere. Nella configurazione della realtà, così come la descrive Rosenzweig, il "sì" possiede una potenza creatrice, il "no" una potenza generatrice e la "e" una potenza capace di configurare. Possiamo vedere il processo di riconciliazione come un movimento che cerca di dire no al passato, ma non negandolo, bensì segnalando ciò che "non sarebbe dovuto accadere" e provando ad affermare un futuro differente in cui la giustizia e la pace siano possibili.

3. La "e" nel tempo

Nel *nuovo pensiero* la temporalità ha un duplice significato: quello che si riferisce agli elementi (Dio, uomo, mondo) e quello degli eventi (creazione, rivelazione, redenzione). Nel caso degli elementi, Rosenzweig colloca Dio nel passato, l'uomo nel presente e il mondo nel futuro: "Dio era fin dai primordi, l'uomo è divenuto, il mondo diviene"⁷. Da parte loro, gli eventi si collocano nel passato, nel presente e nel futuro, ma non come una successione lineare, bensì restando aperta la possibilità che questi coincidano nell'istante presente.

Il giorno festivo è una corrente in cui "l'uomo chiede, Dio dà, il mondo riceve e ringrazia e l'uomo nuovamente chiede"⁸. Il giorno festivo non si ferma mai e va unendosi ad altri giorni festivi, sino a conformare l'anno festivo. Questo ritmo soggiace alla vita quotidiana e si esprime nel fluire del giorno e della notte, del lavoro

6 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 30 (tr. it. parzialmente modificata).

7 Ivi, p. 96.

8 F. Rosenzweig, *Dell'intelletto comune sano e malato*, cit., p. 128.

e della contemplazione, della veglia e del sonno. La "e" sostiene tale corrente, evitando che il tempo si paralizzi, garantisce che il giorno "e" la notte non si fermino. Grazie all'alternanza che essa sostiene, "sorge, da sera e da mattina, un giorno"⁹.

Nel principio Dio creò, poi parlò. Questa serie, che ha inizio con la creazione e avanza con la rivelazione, culmina nella redenzione. La creazione è la prima rivelazione, in cui il mondo sorge dall'oscurità precedente. Nella seconda rivelazione l'uomo sorge come anima del mondo (dalla rocca di se stesso), come interlocutore di Dio e del mondo. La redenzione, intesa come il compimento della promessa di pace, si dà nel presente, in forma di attesa; nel passato, in forma di promessa; nel futuro, in forma di compimento.

Nelle parole di Rosenzweig, "vivere nel tempo significa vivere tra inizio e fine"¹⁰. Per vivere l'eternità oggi non è necessario uscire dal tempo, ma vivere eternamente, ponendo la fine all'inizio e l'inizio alla fine: vivere come se il mondo fosse già finito, come se si fosse già maturi per morire. Ogni istante presente può essere eterno, perché può essere l'ultimo. L'istante è la "e" in cui si toccano l'eternità e il tempo. Il cammino verso la redenzione si percorre seminando l'eternità in ciò che è vivo.

Hegel rifiuta il valore del particolare, in quanto caso unico, ma Rosenzweig lo riscatta, precisamente perché avviene un'unica volta: esso è l'irripetibile, ciò il cui insegnamento è diverso da quello offerto dalla ripetizione. Ciò che accade una volta è la base della credenza, mentre base della certezza è la regolarità. Viktor von Weizsäcker considerava che "crediamo pienamente solo a ciò che abbiamo visto soltanto una volta"¹¹. Rosenzweig parte da questo autore, riconoscendo il valore del particolare: per lui "ogni nuova cosa è una nuova negazione del nulla, qualcosa che non è mai stato, un inizio a sé, qualcosa di inaudito, di 'nuovo sotto il sole'"¹².

Tuttavia, non sempre siamo capaci di riconoscere la novità. Soprattutto in politica, c'è sempre una tensione tra la stabilità offerta da ciò che è vecchio e l'incertezza di ciò che è nuovo. Rosenzweig ritiene che lo Stato cerchi di mediare tra il vecchio e il nuovo, tra la conservazione e il rinnovamento. Per questo lo Stato fa ricorso alla "violenza" (*Gewalt*)¹³, che non annulla, ma instaura il diritto. Il popolo risolve le proprie contraddizioni attraverso rivoluzioni. Benché la violenza e la politica si diano unite, Rosenzweig ritiene però che la politica sia più della guerra, ragione per cui esse non si devono identificare. Solo se si distinguono, la politica potrà decidere in merito alla guerra.

Le decisioni presenti, inoltre, devono mirare al nuovo senza dimenticare il vecchio. Tra il nuovo e il vecchio non si dà necessariamente una disgiunzione, perché, anzi, può darsi una congiunzione: "la 'e' silenziosa e allegra del compimento"¹⁴.

9 Ivi, p. 130 (tr. it. modificata, corsivo nostro).

10 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 449.

11 V. von Weizsäcker, *Anonyma*, Bern, A. Francke, 1946, p. 33, citato in R. Wiehl, *op. cit.*, p. 224.

12 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 47. Cfr. Qo 1,9.

13 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 357. Ricordiamo che in tedesco il termine *Gewalt* non significa soltanto "violenza", ma anche "forza pubblica" o "potere legittimo".

14 F. Rosenzweig, *Neuorientierung*, 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, p. 258.

Dalla congiunzione tra nuovo “e” vecchio sorge una triplice realtà, che vincola il passato, il presente e il futuro, non in modo lineare. Ci sono situazioni in cui la serie del tempo si rompe, o a causa di una pienezza che la trascende o per una mancanza di senso che la interrompe, come nel caso delle catastrofi, in cui si dà un disorientamento temporaneo che impedisce la sintesi e l'ordine dei tempi.

Nell'esperienza della catastrofe non hanno luogo né il ricordo né l'aspettativa: soltanto la sensazione di eternità e di stasi. Anche le frontiere sfumano tra la veglia e il sogno, tra l'essere e il non essere, tra l'esserci e il non esserci. È ciò che Imre Kertész vorrebbe definire con il verbo “nesistere”: la vittima né esiste realmente né è un qualcosa, per cui “nesiste”. Poiché, tuttavia, questo verbo non esiste, Kertész afferma: “ho perduto il mio verbo”¹⁵. Non esistono verbi capaci di esprimere adeguatamente l'esistenza della vittima, ma abbiamo bisogno di esplorare nuovi linguaggi che permettano di trovare una tale espressione, partendo da una logica che riconosca che l'impossibile è possibile, per quanto riguarda tanto il bene come il male.

Dopo la catastrofe, nei processi di riconciliazione, la relazione con il passato è la chiave. Si deve trovare l'equilibrio tra la memoria e l'oblio, per non giustificare quanto accaduto, ma senza arenarsi in esso. La riconciliazione esige riconoscere che quanto accaduto non sarebbe dovuto accadere¹⁶. Una verità passata immobile, che non dialoga con il presente, può trasformarsi in un carcere (di rancore, di colpa o di vendetta). Bisogna articolare la molteplicità di narrazioni del passato senza imporre un'unica lettura. Le memorie della violenza hanno un carattere “dinamico, pluridirezionale e transnazionale”¹⁷, per cui non devono esprimersi mediante la disgiunzione “o A o B”, ma richiedono la capacità di coniugare, nel ricordo, “A e B”.

4. La “e” nel linguaggio

L'idealismo nega la particolarità del fenomeno per preservare l'universalità del *logos*. Nietzsche non crede che si debba scegliere “o” l'universalità del pensiero (in cui non ha posto la vita) “o” la particolarità della vita (al di là del pensiero): egli propone di riscattare la vitalità del sapere e un sapere della vita, affermando che la realtà non è una totalità universale e pensabile, ma una fatticità frammentata e irraggiungibile.

15 I. Kertész, *A kudarc (Fiasco)*, Budapest, Magvető, 1988, citato in A. Sucasas, *Fenomenología de lo inmundo: Imre Kertész y la memoria de Auschwitz*, in *Las víctimas como precio necesario*, a cura di J. A. Zamora, R. Mate e J. Maiso, Madrid, Trotta, 2016, p. 49.

16 Cfr. C. Hilb, *Justicia, reconciliación, perdón. Cómo fundar una comunidad después del crimen*, in *Les humanidad. Argentina y Sudáfrica: reflexiones después del Mal*, a cura di C. Hilb, P.-J. Salazar e L. G. Martín, Buenos Aires, Katz, 2014, p. 73. Claudia Hilb ricorda in questo punto Hannah Arendt.

17 A. Baer, N. Sznajder, *Los desaparecidos del Holocausto español. Memorias transnacionales y políticas del Nunca más*, in *Las víctimas como precio necesario*, cit., p. 86.

Il *logos* abita il tutto, ma il tutto non è un'unità. Il *logos* è la “verità che è di casa [*heimisch*]” nel mondo, preservando il proprio carattere spirituale. Il mondo “non è ‘il’ Tutto pensabile, bensì ‘un’ Tutto permeato di pensiero”¹⁸ (al di là di esso si trovano Dio e l'uomo). Il *logos* non è il principio del mondo: è l'anima del mondo. Rosenzweig compara le forme logiche con cui pensiamo il mondo con vasi preziosi e antichi che sono “sempre pronti ad accogliere in sé il vino di nuovi autunni”¹⁹. Le forme logiche sono universali ed eterne, ma quello che ricevono nel proprio seno è particolare e nuovo.

Il mondo è il campo in cui spiega le proprie ali il pensiero, ma non esiste solo il mondo pensabile. Rosenzweig afferma che “nel mondo della rivelazione tutto diventa parola, e ciò che non può farsi parola sta o prima o dopo questo mondo”²⁰. Al di fuori del *logos* si trovano la realtà umana e la realtà divina. Come afferma Rosenzweig, “nel mondo, dove il pensiero è di casa, nessuna porta gli è sbarrata, ma ‘sull’aldilà la vista gli è preclusa”²¹. Il pensiero non può oltrepassare le frontiere del mondo, però ciò non significa che tali frontiere non esistano e che non esista qualcos'altro al di là di esse. Ciò permette di riconoscere che nell'esperienza della barbarie, per esempio, si manifestano al tempo stesso il possibile e l'impossibile, ciò che può essere perdonato e ciò che non può essere perdonato, realtà tutte che si impongono, per quanto non possiamo né comprenderle né dar loro un nome.

Tanto Rosenzweig quanto Emmanuel Levinas e Jacques Derrida oppongono “la differenza e la distanza all'identità e all'essere se stessi”²². Ciò permette di prestare attenzione all'altro senza ridurlo, mantenendo intatta la “e” che vincola e separa l'io “e” l'altro. Per questi autori l'altro non arriva mai del tutto, ma è in perpetuo processo di arrivo. L'alterità è smisurata e indefinibile, deve restare a distanza, per continuare a essere alterità e non una parte di me. Tale concezione dell'alterità costituisce la base dell'etica. In Derrida questa etica sarà, a sua volta, fondamento di una politica dell'ospitalità in cui l'altro è ricevuto e accolto come tale²³.

Non si deve eliminare l'alterità nei processi di riconciliazione. La prima cosa che si conosce è che il tu si trova lì, in un luogo diverso da quello in cui mi trovo io: “Dove sei? Dov'è l'altro?”²⁴. Può trovarsi dalla parte delle vittime, dei testimoni o dei carnefici: non è facile stabilirlo. Ci sono situazioni in cui il carnefice colpevolizza la vittima, per portare su di sé un peso minore. Trasformare la vittima in complice della propria distruzione è una strategia del carnefice per trasferire alla vittima stessa la colpa, in modo che tutti sembrino colpevoli, perché, come

18 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 49.

19 *Ibidem*.

20 Ivi, pp. 190 s.

21 Ivi, p. 46.

22 M. Rosàs Tosas, *Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*, Barcelona, Herder, 2016, p. 193.

23 Derrida formula questa concezione della politica in *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

24 Cfr. Gn 3,9.

afferma Hannah Arendt, “dove tutti sono colpevoli, nessuno è colpevole”²⁵. L'intenzione del carnefice è quella di universalizzare la colpa, per non dovere elaborarla individualmente.

Questo accadde nei campi di concentramento della seconda guerra mondiale e anche nell'ambito del terrorismo dell'ETA in Spagna²⁶. Tuttavia, non si deve dimenticare che nei conflitti il carnefice prende le decisioni e la vittima agisce senza libertà. Simili generalizzazioni della colpa rendono più difficile la riconciliazione, in cui è necessario mantenere la distinzione tra vittime e carnefici, per non negare quanto accaduto, benché tale realtà aspetti di essere sostituita nella riconciliazione da una fraternità basata sul riconoscimento dell'alterità.

Come afferma Claudia Hilb, il perdono “permette di redimere l'azione dal proprio carattere irreversibile”²⁷. “Ti prego”, “grazie”, “perdono” sono parole capaci di produrre il miracolo del rinnovamento. Anche i gesti sono la “silenziosa anticipazione di un mondo che splende nel silenzio del futuro”²⁸: anticipano in silenzio la riconciliazione futura. La luce del gesto visibile brilla come il volto: “è raggianti come [...] uno sguardo, che diviene eloquente senza bisogno di aprire le labbra”²⁹.

Lungo il cammino della riconciliazione si avanza anche mediante gesti. Un memoriale è un gesto, ma non può pretendere di “occupare tutto lo spazio della ferita”³⁰. Il suo obiettivo è quello di mostrare il pentimento collettivo, offrire un luogo per assumere il lutto e contribuire all'avvento del perdono. In questi gesti, il silenzio ha un ruolo fondamentale, come la “e” che rende possibile il dialogo, tra un parlante “e” l'altro, tra una parola “e” un'altra.

Il linguaggio aiuta a giustificare conflitti passati o violenze presenti e apre o chiude possibilità di una riconciliazione futura. Come giustifica un carnefice (individuale o collettivo) le proprie azioni? Come le denomina: difesa, attacco, liberazione? Esistono processi di riconciliazione che si aprono introducendo termini nuovi e discorsi condivisi (non necessariamente uguali) che permettono il dialogo. Esistono concetti che non si utilizzano a causa di ciò che implicherebbe il loro uso. Per esempio, denominare qualcuno “rifugiato” implica l'obbligo di accoglienza.

Non è senza importanza il modo di denominare il danno, il carnefice o la vittima. Le parole trasformano la realtà, rinnovano chi le pronuncia e chi le ascolta. Al tempo stesso, le esperienze trasformano il senso delle parole. Il sistema grammaticale non domina la realtà, la denomina: la include nel dominio della parola, segnalando ciò che è importante e riducendo al silenzio ciò che non lo è³¹.

25 H. Arendt, *On Revolution*, New York, Penguin, 1963, citato in M. Alonso, *Un repudio que se hace esperar. El terrorismo de ETA y la verdad de la víctima*, in *Las víctimas como precio necesario*, cit., p. 124.

26 Cfr. D. Galcerá, *Primo Levi: la violencia de la zona gris*, e R. Mate, *Violencia del terrorismo y superación de la violencia*, in *Las víctimas como precio necesario*, cit., rispettivamente p. 72 e p. 107.

27 C. Hilb, *op. cit.*, p. 55.

28 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 316.

29 Ivi, p. 317.

30 M. Alonso, *Un repudio que se hace esperar*, cit., p. 126.

31 Cfr. P. Lanceros, *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Madrid, Adaba, 2014, p. 44.

5. La “e” nella verità

La conoscenza scientifica è vincolata dai principî di universalità, unità e necessità. Non può esistere, in tal senso, un sapere del particolare. Il razionalismo tradizionale sacrifica l’esperienza a favore della conoscenza, fondando la molteplicità sull’unità, la contingenza sulla necessità. Rosenzweig propone una teoria della conoscenza capace di riconoscere, rendere esplicita e spiegare la diversità; introduce una concezione soggettiva e dinamica della verità, compatibile con la pluralità e la contingenza della fatticità.

La verità terrena è sempre divisa, presenta l’impronta della “e”, perché è verità del mondo “e” dell’uomo. La verità ultima è, dal punto di vista dell’essere umano, parziale, perché è sempre verità “per qualcuno” (quanto più è oggettiva, tanto più sarà svincolata dal soggetto che la pensa). Per Dio la verità è una, ma noi possiamo giungere soltanto alla “nostra” verità. Non possiamo raggiungere verità assolute, perché la nostra prospettiva non è mai assoluta.

La verità ultima, quella capace di riempire di senso la vita, non “è” una verità indipendente dalla nostra relazione con essa. Le verità ultime non “sono”, ma “sperano di essere” confermate come verità: sono mete, non punti di partenza. Parliamo di verità che non solo si conoscono, ma che anche si vivono; di verità che non si dimostrano, ma delle quali si offre testimonianza mediante la propria vita. Non si tratta, quindi, di verità oggettive che si diano al margine di qualcuno che le viva. Si tratta di verità che non possono imporsi, perché ciò che dà un senso a una vita non può illuminarne un’altra.

L’attesa è insita nella radice di questa concezione della Verità e del Bene che “sempre vengono”. L’impazienza separa dalla Verità e dal Bene. La fiducia e la pazienza sono imprescindibili per potere tendere verso di essi. Questa teoria messianica della conoscenza trova la propria base nel concetto di “conferma della verità” (*Bewährung der Wahrheit*). Quando parliamo della verità nei processi di riconciliazione, non ci riferiamo a verità oggettive, facili da dimostrare, ma a verità personali, a esperienze delle quali la nostra vita offre testimonianza. Ciò rende difficile la possibilità di trasmettere e oggettivare tali verità in modo che altri possano riconoscerle. Tuttavia, ciò ne spiega l’importanza e spiega anche il perché la loro negazione od oblio siano vissuti come un attentato contro la propria esistenza.

La riconciliazione implica l’incontro tra un io e un altro, sul cammino verso la restaurazione o verso la riparazione della ferita. La vittima della barbarie è il maggior testimone del male. Come afferma Rosenzweig, “il testimone a prezzo del sangue è il testimone veridico”³², ma chi è la vittima, chi il carnefice? Quale testimonianza è autentica? Non possiamo definire ciò che qualcosa è “propriamente” in questi processi, perché dipende da molteplici fattori. Rosenzweig, quando segnala la “e” che soggiace all’esperienza stessa, permette di riconoscere la pluralità delle testimonianze e delle esperienze di vita. Per elaborare la verità di quanto accaduto in un conflitto, più che una concezione univoca è necessaria una con-

32 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 103.

cezione “polisemica”³³ della verità, perché colui che soffre il danno, colui che è testimone e colui che lo infligge sostengono la propria vita su verità assai diverse, e l’obiettivo di giungere a un’unica lettura dell’accaduto può sbarrare il cammino alla riconciliazione.

Per uscire dal conflitto è necessario abbandonare la semantica che lo normalizza e giustifica: bisogna cambiare i discorsi, le parole e i simboli di una cultura attraversata dalla figura della guerra, se non vogliamo che questa continui a invadere l’immaginazione della società. Abbiamo bisogno di nuove letture del passato, delle verità che ci hanno sostenuto allora, così da poter camminare insieme verso nuove verità condivise. La memoria, per evitare di essere solo quella delle vittime o quella dei carnefici, deve esprimersi con narrazioni plurali.

Come far sì che l’esperienza soggettiva di una realtà molteplice dia luogo a una conoscenza oggettiva? Rosenzweig colloca come ponte tra la soggettività e l’oggettività la categoria della rivelazione, strettamente vincolata al linguaggio (al dialogo), e fonda il sapere su esperienze concrete, che non possono essere negate dalla tirannide dell’oggettività. La contingenza può mettere in dubbio la necessità, andare al di là delle leggi generali: dal vecchio può nascere il nuovo, il molteplice può oltrepassare l’unità. Tuttavia Rosenzweig non abbandona per questo la conoscenza scientifica, ma apre le porte alla possibilità di una nuova scienza e di una nuova filosofia, come scienza della vita capace di pensare il nuovo, l’irripetibile, il particolare, il diverso, la nascita e la morte, l’impensabile e il pensabile.

È necessario che esista una verità riconosciuta da tutti perché si dia la riconciliazione? Si possono dare verità accettate da tutte le parti implicate in un conflitto? Forse, guardando al passato, possiamo raggiungere soltanto verità polisemiche, ma la verità comune può situarsi nel futuro, come meta. Nella ricerca di verità nuove, capaci di redimere i dolori passati, è fondamentale il dialogo. La comprensione che si produce nella riconciliazione spinge più in avanti che indietro, ma non perché si giustifichi e dimentichi l’accaduto, bensì perché, a partire dal passato, si apre il cammino verso un orizzonte condiviso. Il ritorno al passato, nominando la verità di quanto è stato, permette di deliberare riguardo a ciò che deve essere ricordato e ciò che può o deve essere dimenticato.

6. Conclusione: la vita quotidiana

La verità ultima e unica si incontra soltanto nella meta, dove l’unità si compie, nell’avvento del miracolo. Il miracolo è per Rosenzweig il concetto limite della filosofia. È la “e” che unisce e separa la filosofia “e” la teologia. Il miracolo possiede i tratti fondamentali di ogni esperienza: “la sua non oggettività e singolarità, la sua irripetibilità e unicità, la sua contingenza e apertura”³⁴, ma in un senso nuovo. Il miracolo è privo di contenuto, è un segno profetico, una promessa che va al di

33 E. Crenzel, *De la verdad jurídica al conocimiento histórico: la desaparición de personas en la Argentina*, in *Lesas humanidad*, cit., p. 52.

34 R. Wiehl, *op. cit.*, p. 229.

là dell'ordine naturale, morale ed estetico: si vive come tensione tra la speranza e il timore, l'attesa e la disillusione, l'estasi e la disperazione. Nel miracolo si crede quando non vi è più speranza di salvezza. La riconciliazione è un processo che, in alcuni suoi momenti, raggiunge il limite del miracolo: quando la logica, la propria natura e persino la moralità dicono che tutto è perduto, il perdono e la riconciliazione hanno il potere di inaugurare un tempo nuovo.

La redenzione non si compirà fintantoché gli uomini continueranno a essere separati. La redenzione è il risultato dell'unione del “noi” e del “voi” in un “essi”. Tale unione dipende dal fatto che ogni uomo sia capace di riconoscere nell'altro un prossimo e non un semplice pezzo di mondo. Ma l'amore verso il prossimo non può essere forzato: “mondo e uomo si troveranno oggi o domani o chissà quando: i tempi non sono prevedibili, non li sa né l'uomo né il mondo; l'ora la sa Lui solo, che oggi istante redime l'oggi per destinarlo all'eternità”³⁵.

Questo riconoscimento dell'altro deve essere accompagnato dalla confessione del proprio peccato, confessione che, “tanto al suo inizio, come confessione penitenziale del passato, quanto al suo compimento, come confessione della condizione presente del peccato, non è altro se non la confessione d'amore fatta dall'anima nel suo sottrarsi alle catene della vergogna fino alla completa dedizione fiduciosa”³⁶. Nella festa di *Yom Kippur* si fa un resoconto dei peccati che illumina gli angoli della coscienza, invitando alla confessione dinanzi alla comunità. In questi giorni terribili l'eternità si avvicina, finché, nella preghiera del giorno della riconciliazione, l'individuo si pone solo dinanzi a Dio (*coram Deo*). L'individuo, però, deve essere maturo e preparato per la confessione. Dopo la confessione dei peccati, prima dinanzi agli uomini e poi dinanzi a Dio, arriva il ritorno alla vita quotidiana.

Dal punto di vista dell'esistenza naturale, viviamo nella “e” tra il principio e la fine, ma, spiritualmente, possiamo vivere nella “e” tra la fine e il principio, ponendo il compito all'inizio del viaggio: “essere buoni di cuore” è la meta che diviene punto di partenza. È questo il compito scritto sulla porta che conduce alla vita quotidiana, che non è la meta, ma il principio. La redenzione non ci conduce fuori dal tempo, ma ci introduce nel tempo in modo diverso: rendendoci capaci di seminare l'eternità nelle parole e nei gesti quotidiani.

Il perdono è un dono che non può pretendersi e che non ammette esigenze. Perdonare non significa dimenticare l'accaduto, ma riconoscerlo e volere integrarlo nella propria vita. La riconciliazione permette che la vittima e il carnefice tornino a sentirsi parte di un mondo comune, capaci di restaurare o creare una nuova comunità umana. Tutti abitiamo la terra, ma essa non è ancora un luogo per tutti: continuiamo a tracciare frontiere che separano il “noi” dal “voi”, frontiere che si esprimono mediante la disgiunzione “o” tu “o” io. La redenzione annuncia la congiunzione del noi “e” del voi grazie al ponte tracciato dal dialogo, dal linguaggio comune, dall'incontro e dal compito comune di riparare il mondo (*tikkun olam*).

35 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 260.

36 Ivi, p. 194.

Il mondo anela alla felicità, l'uomo anela alla pienezza. Dio promette il raggiungimento di ambedue le mete, che confluiscono nello *shalom*: “una pace per *due*, per il lontano e per il vicino, per noi e per tutto Israele, per il lupo e per l'agnello, per il lattante e per il serpente”³⁷. La pace si esprime in una riconciliazione il cui cuore è la “e” che tende ponti tra ciò che era separato. Tra l'aspirazione alla felicità e l'aspirazione alla pienezza si trova il desiderio di riconciliazione, in cui Dio sarà uno e “il suo volere reale, la sua legge superflua, la sua promessa adempiuta”³⁸.

Traduzione italiana di Angelo Valastro Canale

37 F. Rosenzweig, *La scienza di Dio* (1984), in Idem, *Dio, uomo e mondo*, tr. it. a cura di R. Bertoldi, Firenze, Giuntina, 2013, p. 96.

38 Ivi, p. 97.