

Giuseppe Stinca

IL PENSIERO DI ROSENZWEIG NELL'OPERA DI LEVINAS

1. *La conferenza «Tra due mondi»*¹

L'incipit della conferenza di Levinas è dato dalla espressa volontà di presentare il pensiero di Rosenzweig come una *testimonianza* intimamente legata alla sua vita. Nei riferimenti biografici affiora, in apertura, l'episodio della conversione di Rosenzweig al cristianesimo che egli non completò decidendo, in extremis, di restare nell'alveo del giudaismo. In quell'attimo, in quel "quasi", si produce il miracolo del destino ebraico nell'ultima ora, ed emerge anche la caratteristica di «audacia e timidezza» di quest'uomo².

L'attenzione di Levinas si volge poi all'analisi dell'opera di Rosenzweig, *La stella della redenzione*, che senza alcuna esitazione egli definisce un libro di filosofia generale, che annuncia un nuovo modo di pensare, ma anche un libro ebraico³. È una presa di posizione. Leo Strauss in *Filosofia e legge*, aveva definito *La stella della redenzione* come un testo di filosofia, ma non un libro ebraico, perché non sanciva alcun autentico ritorno alle radici dell'ebraismo. Levinas è del tutto sicuro che nella vita e nel pensiero di Rosenzweig si vada verso il giudaismo a partire dall'universale umano⁴. Proprio questo lo rende un "contemporaneo e un fratello". Modernità dunque e recupero della tradizione, non in senso storicistico però, come vedremo più avanti.

In secondo luogo *La stella della redenzione* è l'opera di una vita non solo nel senso del capolavoro che è, ma anche perché è un libro inteso come momento essenziale della relazione di Rosenzweig con la vita. La vita attraversa il libro e protende di là da esso. È tale relazione, secondo Levinas, a caratterizzare l'aspetto moderno del pensiero di Rosenzweig, per il quale solo la vita costituisce la giustificazione e l'inveramento del libro⁵.

Tale rapporto tra filosofia e vita è dato proprio dalla caratteristica moderna della fine della filosofia come presa di coscienza che «il movimento che conduceva alla liberazione dell'uomo incatena l'uomo al sistema che costruisce» e «l'individuo percepisce la necessità della *totalità* filosofica come una tirannia totalitaria»⁶. Per superare tale crisi e infrangere la totalità filosofica non è sufficiente la protesta di una coscienza individuale, ma, è necessaria ancora una filosofia⁷.

La filosofia che diviene vita è, invece che politica, *religione*. Certo Rosenzweig evita questo termine nella sua opera e si oppone alla concezione della religione come istituzione o insieme di credenze. Per lui sostanzialmente la religione è vita. Proprio per questo egli considera

1 E. Levinas, *Difficile libertà*, JakaBook, Milano 2004, pp. 227-249.

2 Cfr. *ivi*, pp. 227-228.

3 Cfr. *ivi*, p. 229.

4 Cfr. *ibidem*.

5 Cfr. *ivi*, p. 231.

6 *Ivi*, p. 232, (il corsivo è mio).

7 Cfr. *ivi*, p. 233.

religioni solo l'ebraismo e il cristianesimo, perché queste sono riuscite a liberarsi dalla natura stessa di religione per rivolgersi al campo aperto della realtà. Il compito de *La stella della redenzione* è proprio proporre un'ontologia della verità religiosa, un pensiero nuovo che si opponga alla *filosofia della totalità che riduce il dissimile al simile*⁸.

«La totalità – scrive Levinas – non dà alcun senso alla *morte*, e ognuno muore per conto proprio: la morte è irriducibile. È dunque necessario ritornare dalla filosofia riduttiva, all'esperienza, vale a dire all'irriducibile»⁹. L'esperienza irriducibile ai concetti, dunque, come insieme di eventi, come vita, esperienza che comprende anche *Dio come termine significante*, senza ridurlo o spiegarlo¹⁰.

In questa esperienza pura emergono tre elementi irriducibili: Dio, Uomo e Mondo. Ciascuna di queste realtà si comprende a partire da sé, cioè rimane dietro l'ordine stesso del pensiero logico e si configura come un Dio metafisico, un Mondo meta-logico, e un Uomo meta-etico. Eppure essi sono relazionati, uniti nella vita che li abbraccia, ma non in modo panoramico e a prezzo di una riduzione. L'unità di quanto non potrebbe essere unito è data dalla *vita* e dal *tempo*¹¹. «L'unificazione compiuta – come tempo – costituisce il fatto originale della religione. La religione, prima di essere una confessione, è la *pulsazione in cui Dio entra in rapporto con l'uomo*, e l'uomo con il mondo»¹². Tale unità esiste nel senso che i termini rappresentano uno per l'altro: unità come relazione della vita, non come specificazione di un rapporto generale. Ci troviamo di fronte ad un esempio di *nozioni deformalizzate*. Dire Dio e Uomo significa dire Dio per l'Uomo e l'Uomo per Dio.

Il rapporto tra Dio e mondo è Creazione. Esso si riferisce, quindi, a un evento già sempre dato, a un *passato*¹³. Il rapporto tra Dio e Uomo è Rivelazione e avviene nei termini dell'*amore*: Dio ama l'uomo come ipseità, come singolarità. Questo *rapporto non è tematizzato*, ma realizzato. Rosenzweig è convinto che l'amore si possa comandare: è l'amore che comanda l'amore nell'*adesso* del suo amore¹⁴.

Nel suo rinnovarsi attimo per attimo la Rivelazione come amore è *presente*. Eppure essa per il fatto stesso di essere Rivelazione è aperta al *futuro* della Redenzione nel quale le tre realtà Dio, Uomo e Mondo trovano la loro unità, non come scomparsa del singolo, bensì come possibilità per ogni creatura di dire “noi”. La relazione delle tre realtà, dunque, non è solo passato e presente, ma anche *avvenire deformalizzato*, futuro d'eternità¹⁵. In questa triplice relazione l'uomo non è più parte di un sistema, ma diviene una singolarità non rimpiazzabile perché è la sola che possa essere amata, che sappia amare e formare una comunità (che è un elemento necessario all'essere inteso come vita). La Redenzione è affidata soprattutto all'uomo¹⁶.

È necessario, dunque, che l'amore divenga comunità, che divenga “noi”. Le due realizzazioni storiche di tale vita sono il Giudaismo e il Cristianesimo. Il primo è già da ora vita

8 Cfr. ivi, pp. 233-234.

9 Ivi, pp. 234-235 (il corsivo è mio).

10 Cfr. ivi, p. 235.

11 Cfr. ivi, pp. 235-236.

12 Ivi, p. 236 (il corsivo è mio).

13 Cfr. ivi, pp. 236-237.

14 Cfr. ivi, pp. 237-238.

15 Cfr. ivi, pp. 238-239.

16 Cfr. *ibidem*.

eterna, mentre il secondo è via eterna¹⁷. Entrambi sono necessari e l'ebreo deve restare ebreo anche dal punto di vista del cristianesimo, perché la verità si inverte nella vita che è risposta alla rivelazione amorosa, e l'uomo può attuarla solo attraverso la vita eterna come ebreo, e attraverso la via eterna come cristiano. Rosenzweig chiama questa teoria della verità la «teoria della conoscenza messianica»¹⁸.

Il ruolo principale in tale dinamica creativa-rivelativa-redentiva è giocato dall'amore. Citando Rosenzweig, Levinas commenta:

Ma l'amore è possibile solo da parte di un *essere singolo*, cioè *mortale*. Ed è proprio in quanto mortale che *partecipa all'Eternità di Dio*: «Il fatto che ogni istante può essere l'ultimo, è quanto lo rende eterno». L'amore più forte della morte è la formula biblica che Rosenzweig riprende per rispondere alla legge della morte, su cui si apre il libro che conduce alla vita¹⁹.

Le considerazioni di Levinas si concentrano, a questo punto, sulla seconda parte del pensiero di Rosenzweig e cioè il ritorno all'Ebraismo. In questa sezione emergono alcuni elementi rilevanti per la nostra analisi. Rosenzweig difende l'Ebraismo da due accuse del mondo moderno. La prima è la contestazione dell'antichità dell'Ebraismo. Egli sostiene che l'antichità di Israele non è data dalla sua mera sopravvivenza storica, ma da un suo speciale rapporto con la storia²⁰. La contestazione proviene, infatti, da una determinata concezione della *storia* vista come misura di tutte le cose. In tale concezione credere di essere una realtà fuori dalla storia è considerata una pretesa soggettiva. Non esiste un popolo eterno, eterna è solo la storia. È una visione della storia che parte dal concetto hegeliano di totalità²¹.

Rosenzweig si oppone a tale visione. Per lui essere ebreo significa affermare che un'opera si giustifica a partire dalla *volontà* che l'ha voluta e non dalla totalità in cui sarebbe inserita. Volontà che non è un sogno di cui la morte permetterà di inventariare opere e verità, ma un atto vivente indispensabile alla *verità*²².

È questo in effetti, – sottolinea Levinas – il senso dell'apporto di Rosenzweig: rottura della totalità da cui la sua opera è partita, sostituzione delle leggi del pensiero totalizzante dei filosofi e della società industriale con atteggiamenti viventi in quanto strutture dell'assoluto²³.

Il secondo attacco portato all'Ebraismo è l'indifferentismo, cioè il ritenere che tutte le civiltà si equivalgano. Rosenzweig ribadisce, invece, la particolarità del popolo di Israele, non come una singolarità all'interno di una totalità, ma come un punto di incontro con l'assoluto, come un popolo che vive, nella sua Legge, nei suoi riti, nei suoi atti, l'esperienza di essere un popolo eterno, esterno alla storia²⁴. Levinas, all'unisono con Rosenzweig, afferma:

17 Levinas si dilunga per qualche pagina a spiegare come, per Rosenzweig, il Giudaismo possieda per essenza la vita eterna e come nei suoi riti esprima questo rapporto con l'eternità.

18 Cfr. *ivi*, pp. 240-242.

19 *Ivi*, p. 242. (il corsivo è mio).

20 Cfr. *ivi* p. 246.

21 Cfr. *ivi* pp. 246-247.

22 Cfr. *ibidem*.

23 *Ivi*, pp. 247-248.

24 Cfr. *ibidem*.

«L'indipendenza nei confronti della storia afferma il diritto posseduto da ogni coscienza di giudicare un mondo pronto in ogni istante al giudizio, prima e indipendentemente dalla fine della storia, vale a dire un mondo abitato da persone»²⁵.

2. Assonanze

In apertura abbiamo rilevato come Levinas definisca il pensiero e la vita di Rosenzweig come testimonianza. È proprio la testimonianza a riemergere nel pensiero di Levinas in *Altrimenti che essere*, ma soprattutto in *Dio, la Morte e il Tempo*, dove essa è legata al Dire che è la prima e unica risposta all'appello memorabile di Altri. Ci troviamo di fronte anche a un altro elemento emerso nel rapporto tra Dio e Mondo che è la Creazione, e cioè il passato, ma anche nel rapporto tra Dio e Uomo che è la Rivelazione che comanda l'amore nel presente. Il Dire è una responsabilità nel presente che risponde a un appello venuto da non si sa dove, da un passato memorabile, un *profond jadis*. Un Dire che è, quindi, esposizione di fronte a ciò che non fu mai presente, a ciò che non è tematizzabile, in pratica all'Infinito che non appare a colui che ne fa testimonianza, ma si glorifica attraverso la voce del testimone²⁶.

Il secondo elemento da sottolineare è dato dalla forza evocativa della parola "quasi" che richiama una serie di aspetti che sono collegati alle tre idee di *Ambiguità*, *Stravaganza* ed *Enigma*, presenti in tutta l'opera di Levinas, ma esplicitamente in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Già riflettendo sulla tecnica fenomenologica Levinas rivela che l'incompiutezza degli aspetti coi quali ci si rivela la cosa indicano la sua essenza²⁷.

Queste idee ritornano nelle considerazioni sul Dire e sul linguaggio. Il Dire è la risposta a chi si è presentato di colpo sconvolgendo il mio ordine ed è sparito, ma sconvolgendolo senza turbarlo seriamente:

Il linguaggio è la possibilità di un equivoco enigmatico nel bene e nel male [...]. Duplicità dell'oracolo: le stra-vaganze si sono insinuate nelle parole che garantiscono la saggezza²⁸.

La stra-vaganza ha, dunque, un valore positivo, del resto lo stesso Levinas ha caratterizzato l'Infinito come stra-vagante.

L'ambigua forza di questa parola "quasi" torna in modo ancor più esplicito nelle considerazioni sul Linguaggio che si chiude sulle sue stesse aperture e rappresenta la stra-ordinaria duplicità dell'Enigma che è partner della soggettività²⁹. Infine l'ambiguità caratterizza l'evanescenza della prossimità, ovvero la relazione etica della prossimità che è relazione con il trascendente³⁰. Il "quasi" in cui si è trattenuto Rosenzweig, al momento della conversione, possiede tutti i sentori delle idee che abbiamo appena richiamate. Col suo Dire vivente egli

25 Ivi, p. 249 (il corsivo è mio).

26 Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka Book, Milano 1983, p. 184.

27 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1988, p. 128.

28 Ivi, p. 241 e ss..

29 Cfr. ivi, pp. 246-247.

30 Cfr. ivi, p. 274.

ha testimoniato e realizzato l'intento programmatico de *La stella della redenzione*: la frattura della totalità. Il Dire spezza la totalità perché il suo soggetto sfugge al tema: «Il dire originario è delirio [...]. Questo primo dire è certo solo una parola. Ma è Dio»³¹. Questo riferimento a Dio ritorna in modo molto forte in *Di Dio che viene all'idea*, collegato ancora ai concetti di ambiguità ed enigma³².

Nelle considerazioni appena fatte è già emerso il terzo aspetto che mi preme evidenziare, quello della totalità filosofica percepita come tirannia totalitaria che bisogna infrangere. Nell'introduzione a *Totalità e infinito*, che è il teso in cui maggiormente si sente l'influenza di Rosenzweig, anche Levinas esprime il proprio intento programmatico di spezzare la totalità con lo sfolgorio dell'esteriorità e della trascendenza sul volto d'altri³³.

La filosofia della totalità che si vuole infrangere riduce il dissimile al simile. Questo concetto è sovente espresso nella filosofia di Levinas. Bisogna infrangere la filosofia della totalità, quella filosofia che va dalla Ionia a Jena, come si dice. Ma giustamente "Bisogna filosofare per non filosofare". Altrove Levinas ricorda questo detto di Aristotele espresso negativamente, nel senso che non si può non filosofare³⁴. Cosa significa tutto ciò? La filosofia ha compiuto un errore che la ha caratterizzata in tutto l'arco della propria esistenza: ridurre il dissimile al simile. La filosofia si è mossa mediante un pensiero adeguato, vale a dire che ogni realtà esteriore al pensiero, per entrare in esso, ha dovuto adeguarsi, esser compresa, divenire concetto. In questo modo la filosofia diviene subito idealismo col rischio di dubitare della realtà esterna al pensiero, giungendo fino agli esiti del nichilismo e della fine della filosofia stessa. Levinas ricorda, però, che la filosofia è proprio la conoscenza di qualcosa che è esterno al pensiero, di esteriore. Queste considerazioni rimandano a un altro termine, che è fondamentale nella speculazione filosofica appunto, quello di esperienza. Levinas, nel suo programma di infrangere il concetto di Totalità, critica la categoria di esperienza, intesa come presa, com-prensione, identificazione e assimilazione.

In questo senso «il rapporto con l'infinito non può, certo, dirsi in termini di esperienza – infatti l'infinito eccede il pensiero che lo pensa»³⁵. Levinas, tuttavia, non rifiuta del tutto il termine esperienza quando esso indica una relazione che non è adeguata al pensiero, non è noetico-noematica, ma etica: «Ma se l'esperienza significa appunto relazione con l'assolutamente altro – ossia con ciò che eccede sempre il pensiero – la relazione con l'infinito costituisce l'esperienza per eccellenza»³⁶. Questa relazione con l'infinito accade fenomenologicamente nella relazione col Volto d'Altri, il quale, secondo le espressioni usate in *Totalità e infinito* e in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, è "presente"³⁷, "astratto"³⁸,

31 Ivi, pp. 275-276.

32 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaka Book, Milano 1986 p. 135.

33 E. Levinas, *Totalità e infinito*, Jaka Book, Milano 1990² p. 23 e ss.; cfr. anche pp. 33-38.

34 "Non filosofare, è ancora filosofare", in E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 78

35 E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 23.

36 *Ibidem*.

37 Cfr. ivi, p. 64.

38 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 197; Cfr. anche E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 121.

“insignificante”³⁹, “espressivo”⁴⁰, “nudo”⁴¹, “invisibile”⁴².

Caratterizzato da tali connotati, del volto non è possibile avere esperienza, ma nello stesso tempo il volto è esperienza assoluta e pura⁴³. È possibile, dunque, non filosofare – nel senso tradizionale del termine – facendo filosofia, nel senso del Nuovo pensiero, per usare un’espressione di Rosenzweig. Una filosofia che non ragiona secondo un pensiero adeguato è etica, la quale, secondo Levinas, non è un corollario della filosofia, ma la filosofia prima.

Un argomento a latere del nostro discorso è quello sulla religione. Anche Levinas come Rosenzweig non ama usare molto questo termine, sembra che anch’egli sia refrattario nei confronti della religione concepita come istituzione o insieme di credenze. Ma se la religione è intesa come rapporto con l’Infinito, come Dio che viene all’idea, che significa per una soggettività, allora la religione acquista una priorità sulla filosofia⁴⁴. In *Dal Sacro al Santo* Levinas ritiene quello religioso il movimento originario verso la trascendenza, dal quale scaturisce anche la filosofia:

La filosofia deriva, a mio avviso, dalla religione. La filosofia è suscitata dalla religione alla deriva, e probabilmente la religione è sempre alla deriva⁴⁵.

Il riferimento alla religione apre lo scenario su quello che è forse il termine per eccellenza nella filosofia di Levinas: Dio. Per comprendere la linea direttiva dell’indagine filosofica di Levinas basti considerare l’apertura di *Di Dio che viene all’idea*⁴⁶. Levinas intende scoprire le congiunture, le “messe in scena” di una possibile relazione con Dio, che egli collega alla relazione che si ha con l’Infinito, una relazione nella quale l’*ideatum* infrange l’idea, quindi non una relazione intellettuale, bensì etica. In questo senso la religione può più di quanto possa il pensiero, e prima di essere confessione è il battito primordiale di Dio nell’uomo, come abbiamo ricordato sopra. E questo avviene mediante un’altra categoria della quale parleremo dopo, e cioè il tempo⁴⁷.

Collegata con l’idea di Dio troviamo quella della creazione. Nella conclusione di *Totalità e infinito* Levinas espone la sua idea di creazione che non ha nulla a che fare con un concetto di tipo ontologico. Concepita così essa è assurda, perché come si potrebbe pensare un essere infinito che ha bisogno di creare? Ma il rapporto con l’Infinito, la trascendenza, è possibile solo mediante la separazione del soggetto dall’Infinito⁴⁸.

Lo scarto assoluto della separazione che la trascendenza presuppone trova – osserva Levinas – la sua migliore espressione nel termine di creazione in cui, nello stesso tempo, viene affermata

39 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 198.

40 Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 48.

41 Cfr. *ivi*, pp. 72-73.

42 Cfr. *ivi*, p. 32.

43 Cfr. *ivi*, pp. 64-65; cfr. E. Levinas, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 203.

44 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all’idea*, cit., p. 110.

45 E. Levinas, *Dal Sacro al Santo*, Città Nuova Editrice, Roma 1985, p. 138.

46 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all’idea*, cit., p. 9.

47 Cfr. *ivi*, p. 13.

48 Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 301.

la parentela degli esseri fra di loro, ma anche la loro eterogeneità radicale, la loro esteriorità reciproca a partire dal nulla⁴⁹.

Concetto riferito alla nozione di Dio è quello del tempo. Levinas riprende il tempo come temporalizzazione heideggeriana, non però in relazione alla morte, bensì all'Infinito⁵⁰, nei confronti del quale la morte costituisce una cesura che conferisce senso all'avventura dell'essenza. Anche in ciò Levinas riceve ispirazione da Rosenzweig per il quale il tempo e la morte realizzano nella vita l'unità di ciò che non è unificabile, e questo mediante la Rivelazione come rapporto con Dio. A mo' di esemplificazione ricordiamo la concezione del tempo come *diacronia*⁵¹, *pazienza*⁵², e il tempo come *ad-Dio*⁵³. Il rapporto con l'Infinito, con Dio è dunque un rapporto con un'idea deformatizzata, cioè con ciò di cui non si può, propriamente parlando, avere idea, ciò che non può essere tematizzato dal pensiero, ma che lo fa esplodere.

Altra assonanza tra i due filosofi è quella del rapporto Dio-Uomo come amore. Sappiamo che Levinas è molto riluttante a usare questo termine dietro il quale intravede il bisogno del soggetto e la tentazione di assimilare a sé ciò verso cui tende, di comprenderlo. Il rapporto con Altri, con l'Infinito, con Dio è appunto rapporto con ciò che non è assimilabile con il non erotico per eccellenza⁵⁴. Eppure Levinas utilizza questo termine "amore", con le dovute specificazioni, nell'articolo *Dell'unicità*, in riferimento alla responsabilità del soggetto che lo rende unico: «L'unicità dell'unico *significa* nell'amore»⁵⁵.

In questa relazione d'amore Altri mi chiama alla responsabilità prima che possa costituirmi come Io-penso, prima del presente, come elezione⁵⁶. Questa scelta è responsabilità irremissibile, esposizione, sostituzione, espiazione, elezione⁵⁷. In questo senso possiamo dire che l'amore comanda l'amore, e intendiamo già da ora come la Redenzione sia affidata all'uomo.

Un altro tema, molto rilevante, è quello della morte. Sappiamo quanto Rosenzweig vi dia importanza, tanto da aprire *La stella* con la celebre frase: «Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»⁵⁸. Per il nostro autore la morte «non è nulla, bensì un inesorabile, ineliminabile qualcosa»⁵⁹. Ebbene anche Levinas ritiene che la morte come Incognito richieda un "pensiero" che sia la dismisura della responsabilità per poter comprendere il senso che essa conferisce all'avventura umana⁶⁰. In tal senso la morte costituisce proprio la caratteristica della mia donazione, quell'assurdità che rende possibile

49 Ivi, pp. 301-302.

50 «Si può intendere il tempo come relazione con l'Altro invece di vedere in esso la relazione con la fine?» (E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 157).

51 Cfr. ivi, pp. 160, 162.

52 Cfr. ivi, pp. 192-193.

53 Cfr. ivi, p. 279.

54 Cfr. ivi, p. 296.

55 E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 228-229.

56 Cfr. E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 242.

57 Cfr. ivi, p. 255.

58 F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1986⁶, p. 3.

59 Ivi, p. 5.

60 Cfr. E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 97; cfr. ivi, p. 163.

la gratuità della mia responsabilità per altri⁶¹.

Alla fine del libro della Creazione Rosenzweig aveva parlato della morte come ciò che, costituendo la finitezza degli esseri, li apre al miracolo del rinnovamento⁶², e alla fine del libro della Rivelazione fa un'analisi del Cantico dei Cantici per proporre l'amore più forte della morte come risposta alla legge della morte⁶³. Levinas sembra fare eco: «La morte, pur essendo la più forte, non è forse necessaria al tempo di cui sembra fermare il corso? L'amore più forte della morte: formula privilegiata»⁶⁴.

Nel fare riferimento al futuro della Redenzione abbiamo sottolineato come la parola che si pronuncia è "noi". Levinas riprende questo tema in molti luoghi soprattutto in *Totalità e infinito* (in tutta la sezione terza e in particolare la parte C)⁶⁵. Restano da esaminare alcune voci correlative. Innanzitutto il concetto di Storia. Sappiamo che Levinas è molto refrattario a usare questo vocabolo. Per lui la storia nasce dalla ritenzione del presente, che è per antonomasia il tempo della comprensione, del concetto, che uccide l'alterità dell'Altro. Potremmo dire che per Levinas non esiste una storia del Pensiero, cioè fatta dal pensiero e dai concetti a esso adeguati. Esiste però un'altra storia tessuta dagli intrichi etici e non caratterizzata, dunque dal pensiero, ma dalla volontà, se la intendiamo come la volontà che vuole il Bene dell'altro, quella trascendenza etica che permette di uscire "fuori dagli angoli bui del quanto-a-sé"⁶⁶. Il pensiero cerca di ridurre il dissimile al simile, e l'etica infrange questa totalità. La storia non sarebbe altro che l'insieme di rotture e riequilibri nella quale, ambigualmente si approssima il Dio infinito⁶⁷. Questi aspetti ci permettono anche di giudicare la storia non a partire da una categoria di totalità, ma, come abbiamo ricordato sopra, da un intrico etico in un mondo di persone.

Ultimo, anch'esso molto complesso punto, è quello della verità. Potremmo dire che questo tema è ampiamente trattato nella filosofia di Levinas, in particolare in *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Nel trattare la filosofia di Husserl, Levinas ricorda che per la fenomenologia il luogo della verità non è nel giudizio, ma nell'intenzione che coglie l'oggetto, che le conferisce senso⁶⁸. Ma la percezione della cosa è un processo infinito. Noi accediamo alla cosa solo attraverso gli aspetti infiniti che essa ci offre, i quali possono anche contraddire quelli che abbiamo ricevuto in precedenza. La stessa evidenza è ingenua, poiché noi ignoriamo la fitta rete di relazioni tra lo spirito e la cosa che la hanno prodotta. L'opera della fenomenologia è quella di aprire un varco tra questi scenari nascosti. Al di là dell'*epochè fenomenologica* e di tutti gli altri aspetti che sono spesso nominati nella filosofia di Husserl, mi preme sottolinearne due.

Primo: l'intenzione è la vita dello spirito, l'io è trascendentale, l'intenzione non si somma a un'entità già costituita, ma è la vita stessa e l'essenza di questa entità che è lo spirito. Ma l'intenzione stessa sorge dal soggetto, a partire da una *Urimpression*, una passività origina-

61 Cfr. *ivi*, p. 167.

62 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 165.

63 Cfr. *ivi*, pp. 215-219.

64 E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 154.

65 Cfr. E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 313-314 e ss..

66 E. Levinas, *Dio, la Morte e il Tempo*, cit., p. 265.

67 Cfr. E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 162.

68 E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 27.

ria che è al tempo stesso spontaneità iniziale⁶⁹. Il Soggetto, che pur a dire di Husserl è una monade, ha bisogno per la sua stessa vita, di un'alterità, di un'esteriorità, direbbe Levinas, che deve essere assolutamente esteriore per uscire dall'*epochè*. In secondo luogo, come ci suggerisce il concetto stesso di *Urimpression*, la sensibilità ha un ruolo importante nella costituzione del senso e nella verità, potremmo dire che c'è una concretezza della verità, un suo elemento che è precedente al pensiero stesso e ne infrange gli incantamenti. Ora, come abbiamo ricordato sopra, è proprio il Volto a costituire questa esteriorità assoluta che si configura come esperienza pura, e con ciò stesso, come Verità e criterio di verità.

Lo stesso Rosenzweig aveva concluso *La stella della redenzione* con questi due concetti: la verità come Volto e la sua concretezza, o, se vogliamo usare altri termini, l'inveramento della verità nella vita⁷⁰.

L'inveramento della verità nella vita, e la vita è, come dicevamo sopra, ciò che unifica gli elementi Dio, Uomo e Mondo. Come non cogliere l'eco di questi ragionamenti nelle parole che Levinas rivolge al pensiero oggettivante che «si burla delle avventure metafisiche dei santi, dei profeti e dei poeti e, semplicemente, degli uomini viventi, come se si trattasse di bambinate»⁷¹?

69 Cfr. *ivi*, p. 50.

70 Cfr. F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 453-454 e ss..

71 Cfr. E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., pp. 163-164 e ss..